

Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń



7 (2014) 2 ISSN 1689-5150

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2014.009>

Mk 1,1–13 w egzegezie homiletycznej św. Hieronima ze Strydonu

The homiletic exegesis of Mk 1:1–13 in St. Jerome of Stridon

Słowa kluczowe: Ewangelia (św. Marka); Hieronim (ze Strydonu); egzegeza patrystyczna; homiletyka starożytna.

Keywords: Gospel (of St. Mark); Jerome (of Stridon); patristic exegesis; ancient predication.

Streszczenie. Artykuł analizuje pierwszą z homilii cyklu *In Marci evangelium* autorstwa św. Hieronima ze Strydonu. Starożytna literatura chrześcijańska proponuje wiele linii interpretacyjnych drugiej Ewangelii. Nie inaczej jest w przypadku Strydończyka, który był nie tylko tłumaczem i ascetą, ale także znakomitym kaznodzieją i wszechstronnym komentatorem tekstu ewangelicznego. Ponadto autor *Wulgaty* jako pierwszy pokusił się o systematyczne wyjaśnienie całości Mk, z pewnością zaniedbywanego przez starożytnych komentatorów. W interpretacji Hieronimowej nie brak elementów, które należą do ugruntowanej tradycji egzegetycznej Kościoła. Hieronim zwraca uwagę na dosłowne znaczenie opowiadania ewangelicznego, lecz często podąża śladem Orygenesesa, odkrywając sens duchowy i teologiczny. Ramy refleksji mnicha z Betlejem określały również ówczesne kontrowersje, głównie trynitarze i chrystologiczne. Słuchacze homilii o Mk 1 rekrutowali się z kręgu ascetycznego mnichów, mniszek i pielgrzymów władających językiem łacińskim, a przebywających w Palestynie. Do żywego i precyzyjnego komentarza homiletycznego kaznodzieja wprowadził elementy ascetyczno-moralne. Przykład stanowią rozważania na temat postaci Jana Chrzyciela. Homilie *In Marci evangelium* stanowią cenny dokument ówczesnej sytuacji eklezjalnej w kontekście ewolucji egzegezy nowotestamentowej na początku V wieku.

Abstract. The literature of Christian antiquity undoubtedly can offer many ideas and ways of interpreting Mk 1:1–13. All early tradition connects the Second Gospel with St. Mark, „the interpreter of Peter”. The Church Fathers follow in this wake. St. Jerome informs that St. Peter approved and published the Gospel of Mark in the Christian communities, commanding the reading of it by his own authority. The author of the *Vulgate* was one of qualified witnesses of Mark’s exegesis. His most salient literary occupation makes him instead a biblical scholar. St. Jerome was the first commentator

of the Gospel according to St. Mark. In the Second Gospel's interpretation we can distinguish those elements that belong to the more solid tradition of the Church. Jerome sticks to the literal wording of the Gospel texts, but he follows faithfully in the footsteps of Origen, his the most significant predecessor and model as philologist and exegete. The predication reveals actual concerns towards the Trinitarian and Christological heresies which challenged the teaching of the Church. The audience in Bethlehem generally consists of monks, nuns and pilgrims. With the considerations of the Gospel's text, Jerome has been able to show a rich and lively context of his reading. The interpretative applications appear moral, especially the example of the figure of John the Baptist. The *Homelies on Mark* are also document of the contemporary situation, since they provide some revealing clues to the evolution of New Testament exegesis at the beginning of the fifth century.

Jan Marek, autor drugiej Ewangelii kanonicznej, nie był wyłącznie drugoplanową postacią czy cieniem snującym się za wielkimi apostołami i ewangelizatorami. Pisząc jako pierwszy „ewangelię”, stał się ważną postacią rodzącego się chrześcijaństwa¹. Największą jego zasługą jako pisarza jest stworzenie gatunku literackiego zwanego „ewangelią”. Ewangelia św. Marka, jak żaden inny tekst, wydaje się przekazywać wiele z najbardziej bezpośredniego zetknięcia się z osobą Zbawcy i wrażenia, jakie Jezus mógł wywierać na świadkach swego życia publicznego. Mimo tych zalet i unikalności druga ewangelia nie była szczególnym przedmiotem starożytnych egzegetów. Dopiero św. Hieronim wygłosił cykl kazań na temat tej ewangelii. Antologię tekstów stanowiących komentarz do Mk (tzw. *catena*) przypisuje się mało znanemu egzececie starożytności chrześcijańskiej – Wiktorowi z Antiochii z przełomu V i VI wieku². Te opracowania dotyczące tekstu ewangelicznego są dowodem, że założenia teologiczne dzieła św. Marka nie były obce autorom starożytności chrześcijańskiej.

1. Mk w interpretacji starożytnego Kościoła

Tradycja Kościoła odnosząca się do osoby ewangelisty Marka i jego dzieła jest bardzo bogata zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Chociaż tradycje odnośnie do drugiej Ewangelii rozwijały się często niezależnie od siebie, to głównie skupiały się na autentyczności tej księgi Nowego Testamentu. Bez

¹ Postać świętego Marka przewija się w kilku epizodach Nowego Testamentu. Wspominają o nim w swoich pismach apostołowie Piotr i Paweł.

² Bazę stanowią komentarze do Mt pióra Orygenesza, Jana Chryzostoma, Cyryla Aleksandryjskiego, Tytusa z Bosry i Teodora z Heraklei. Por. J. Irmscher, *Vittore di Antiochia*, kol. 5674.

najmniejszych oporów rozpowszechniano tekst Mk. Drugą Ewangelię znano i propagowano w każdym zakątku świata, gdzie dotarło chrześcijaństwo. Sam tekst tej ewangelii nie podawał ścisłych informacji o jej autorze. W gruncie rzeczy odwoływanie się do tradycji, która przypisuje Janowi Markowi tę księgę Nowego Testamentu, stało się niezbędną³.

Starożytność chrześcijańska przekazała ugruntowaną tradycję, przedstawiającą drugą Ewangelię jako zaproponowane przez Marka streszczenie katechez Piotra. Jest tak już od czasów Papiasza, biskupa Hierapolis w Azji Mniejszej, który powołuje się na tę Ewangelię. Jednakże błędnie przypisuje tekst Markowy apostołowi Piotrowi⁴, chociaż zbyt wiele przesłanek czyniło jego opinię wielce dyskusyjną. Dla Euzebiusza z Cezarei to zachęta wiernych skłoniła Marka do pisemnego zredagowania opowiadania o Chrystusie. „Takim blaskiem płonęło światło religii w sercach słuchaczy Piotrowych, że było im za mało, iż raz tylko słyszeli ustne opowiadanie nauki Bożej. Usilnie przeto prosili Marka [...], by im na piśmie pozostawił pamiątkę ustnie podanej im nauki. Prosić zaś nie przestawali, póki ich życzenia nie spełnił [...]. O tym, co się stało, miał się dowiedzieć św. Piotr przez objawienie Ducha Świętego. Cieszyła go ich gorliwość i zgodził się na to, by to pismo było czytane w Kościołach”⁵. Świadectwo historyka Kościoła z IV wieku daje cenne sugestie na temat związku pisemnej relacji Marka, a nauczaniem pierwszego z grona Dwunastu – Szymona Piotra. Marek spisał wiernie dzieje Chrystusa, a więc był godnym zaufania nawet wtedy, gdy opowiadał o wydarzeniach, w których nie uczestniczył. Jego troską nie było przekazywanie suchej, chronologicznej relacji, lecz przyświecał mu cel praktyczny

³ Jan Marek przyszedł na świat w Palestynie już po narodzeniu Zbawiciela. Jego matka Maria pochodziła z Cypru i dosyć wcześnie owdowiała. Prawdopodobnie to właśnie ona była właścicielką Wieczernika, gdzie Chrystus spożył z Apostołami ostatnią wieczerzę. Nie wyklucza się także faktu, że do niej należał niewielki teren na Górze Oliwnej przy ogrodzie Getsemani. Nie można wykluczyć, że przyszły ewangelista już wcześniej poznał Jezusa, który nawiedzał jego dom. Marek zatem był jednym z bezpośrednich świadków życia Pana i to predestynowało go wyśmienicie do napisania Ewangelii, która była podstawą dla innych Ewangelii. Marek znał dobrze apostoła Pawła, który wymienia go w swoich listach przy okazji pozdrowień (por. Kol 4,10; 2 Tm 4,11; Flm 24). Dz wskazują, że Marek był towarzyszem Szawła – Pawła i Barnaby podczas pierwszej wyprawy misyjnej. Jednak w Pamfilii opuszcza o ewangelizatorów i wraca do Palestyny. Podczas pobytu w Rzymie Marek służył jako tłumacz Piotrowi, prostemu rybakowi. Nie znaczyło to wszakże, że spisywał wyłącznie opowiadanie Szymona Piotra, chociaż jest rzeczą zrozumiałą, że wszyscy uczniowie dzielili się wzajemnie ustnymi informacjami o czynach i słowach Pana. Na materiał, z którego wyłoniła się druga ewangelia, składały się wspomnienia naocznego świadka, włączając w to również przekazy zarówno Piotrowe, jak i Pawłowe.

⁴ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* III,39,14–15.

⁵ *Ibidem* II,15.

i pastoralny. Jego dzieło powstało, gdy nie istniał jeszcze schemat ciągłego opisu życia i działalności Jezusa. Dla potrzeb katechetycznych⁶ poszczególne słowa i czyny Jezusa, łączone w tematyczne cykle (historia męki, nauczanie w przypowieściach, polemiki). Dochodziły do tego szczególnie znamienne gesty Zbawiciela. Apologeta Justyn mówi wyraźnie, że „Apostołowie w sporządzonych przez siebie pamiętnikach – zwanych Ewangelią – przekazali nam, że Jezus [...] polecił [im sprawować Eucharystię]”⁷. W podobnym świetle apologeta rozpatruje przekaz katechetyczny, bowiem ustna tradycja apostołowska była według niego normalną formą głoszenia prawd wiary⁸. Syryjski uczeń Justyna – Tacjan w swoim *Diatesseronie* odsuwa na boczne tory Mk⁹. Niewątpliwie jednak idzie śladem swego mistrza i tradycyjne interpretacji Kościoła. Po Tacjanie metoda harmonizacji tekstów ewangelicznych, jest szeroko praktykowana. Z powodu braków komentarzy systematycznych do drugiej ewangelii kluczowym staje się odkrywanie harmonii tekstów czterech ewangelistów. Tak więc, gdy chce się poznać starożytną egzegezę Mk, należy mieć na względzie tego typu odnośniki: kwestie rozproszone w komentarzach biblijnych, homiliach, traktatach teologicznych i listach. Odwoływano się w nich do reguły współbrzmienia i harmonii całej Biblii. Wśród Ojców Kościoła panowało przekonanie, że teksty ewangeliczne wzajemnie się wyjaśniają lub można je pełniej poznać w kontekście historii zbawienia. Orygenes wspomina, że „w pewnym sensie wszystkie Pisma są Ewangelią [...] [To], co nosi tytuł Ewangelii było głoszone po całym świecie”¹⁰. Pojawia się określenie „czterokształtnej Ewangelii”¹¹.

W Kościele starożytnym zwracały uwagę koleje życia drugiego ewangelisty. Jak wskazują teksty hagiograficznych życiorysów, bazujących w dużej mierze na Nowym Testamencie, Marek zdawał się nie znać zmęczenia. Zanim dotarł do Italii podróżował z Pawłem apostołem i swym krewnym Barnabą do Antiochii, potem wrócił do Jerozolimy, a później towarzyszył Barnabie w podróży na Cypr. Prawdziwie wielkiej pracy dokonał jednak Marek w Aleksandrii. Ewangelizacja tego ośrodka była więc bardzo ważna, ale i ryzykowna. Pierwszym konwertytą był szewc, u którego Marek naprawiał sandały. Tak się złożyło,

⁶ Szczególnie perykopę Mk 16,1–8 uważa się za rodzaj katechetycznego streszczenia objawień Chrystusa zmartwychwstałego. Por. S. Légasse, *L'Évangile de Marc*, s. 1012–1013.

⁷ 1 *Apologia* 66,1–3; por. również *Dialogus cum Tryphone* 103,8.

⁸ Por. 1 *Apologia* 6,2; 49,5; 66,3.

⁹ Ukazuje to komentarz Efrema Syryjczyka. Por. L. Leloir, *Saint Ephrem*, s. 6–7.

¹⁰ *In Johannem* I, 15.

¹¹ Dla Ireneusza z Lyonu ewangelia św. Marka odznacza się „duchem prorockim (*propheticus Spiritus*)”; *Adversus haereses* III, 11,8.

że stał się późniejszym następcą ewangelisty jako drugi biskup Aleksandrii¹². Działalność Marka odnosiła niewiarygodne sukcesy i w końcu skłonny do niepokojów motłoch aleksandryjski zaczął się burzyć i występować przeciwko przywódcy nowej grupy religijnej. Fanatyczni czciciele bożka Serapisa napadli na chrześcijan, gdy ci świętowali Wielkanoc. Schwytano ewangelistę Marka i zamknięto go w więzieniu, gdzie cierpiał najróżniejsze męki, aż wyzionął ducha¹³. Motłoch aleksandryjski zamierzał spalić jego poszarpane i skrwawione ciało, ale wichur i ulewny deszcz rozproszyły ludzi. Pobożni chrześcijanie po kryjomu zabrali ciało ewangelisty i pochowali w grobie wykutym w skale pod ołtarzem kościoła¹⁴. O kulcie miejsca pochówku drugiego ewangelisty¹⁵ w pobliżu Aleksandrii mówi się od początku V wieku. Warto dodać, że Koptowie uważają go za pierwszego z egipskich świętych i sławnych męczenników, który otwiera nieprzerwany ciąg stu siedemnastu patriarchów aleksandryjskich¹⁶.

Postać św. Marka wpisała się w dzieje ewangelizacji Egiptu, chociaż na ten temat milczą tacy autorzy jak Klemens Aleksandryjski i Orygenes. Istnieje także teoria, że ewangelia Marka powstała dopiero po męczeńskiej śmierci Piotra i Pawła, ale jest to kwestia dyskusyjna. Jest jednak rzeczą pewną, że św. Marek przywiózł swą ewangelię do Aleksandrii. Było to po całej serii podróży

¹² Legenda mówi, że kiedy ewangelista wchodził do miasta przez wschodnią bramę, urwał mu się rzemyk sandała. Udał się więc do szewca, by naprawić obuwie. Kiedy szewc wziął szydło i ukłuł się w rękę, głośno krzyknął: „Jeden jest Bóg (*Heis ho theos!*)”. Marka uradowało to zdanie i, po cudownym zagojeniu rany, zdecydował się na udzielenie mu pierwszej nauki. Szewc Anianus zabrał apostoła ze sobą do domu i przyjął chrzest wraz z całą swoją rodziną, a za nim wielu innych.

¹³ Zastanawiający jest fakt, że o śmierci męczeńskiej św. Marka nie wspomina św. Hieronim.

¹⁴ Na temat postaci św. Marka i jego działalności w Egipcie por. A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, s. 22–24; R. Zarzeczny, *Historia Kościoła w Egipcie*, s. 12–14.

¹⁵ Relikwie św. Marka były przedmiotem sporów pomiędzy Koptami a Bizantyjczykami. W czasie ataku Arabów na Aleksandrię w 642 roku świątynia, gdzie spoczywały doczesne szczątki ewangelisty została splądrowana, skradziono głowę świętego i jego szaty. Później odnalezioną głowę arabski zarządca przekazał koptyjskiemu patriarsze Benjaminowi. W 828 roku kupcy weneccy wykradli relikwie św. Marka i przemycili je w kadzi peklowanej wieprzowiny, by uniknąć muzułmańskiej kontroli. Ku czci ewangelisty wyniesiono nad Lagun wspaniałą bazylikę, a Wenecja od imienia tego patrona otrzymała swą drugą nazwę „Republiki Świętego Marka”.

¹⁶ Odnośnie do historii Kościoła Koptyjskiego por. A. Gerhards, H. Brakmann, *Die Koptische Kirche*; A. Elli, *Storia della Chiesa copta (L'Egitto romano-bizantino e cristiano)*; M.S. Zaki, *Histoire des coptes d'Égypte*.

ewangelizacyjnych¹⁷. Osoba drugiego ewangelisty wskazuje jednak wyraźnie na związki wspólnoty aleksandryjskiej z Kościołem apostołskim w Palestynie. Pierwsze dwa stulecia ery chrześcijańskiej w Egipcie okrywa tajemnica, lecz z pewnością u swoich początków chrześcijaństwo aleksandryjskie miało charakter judaistyczny. Nie ulega jednak wątpliwości, że metropolia Egiptu stała się od początku celem i ośrodkiem ewangelizacji wczesnego Kościoła. Związki pomiędzy Palestyną a krajem nad Nilem sięgają Dz¹⁸. Pozostaje jednak znaczący fakt nieobecności Pawła apostoła w Aleksandrii. Być może dialog ze środowiskiem aleksandryjskich Żydów był zbyt skomplikowany i trudny dla rodzącej się wspólnoty chrześcijan. Epizodyczny charakter ma zetknięcie się Pawła z rywalem – współpracownikiem Apollosem (por. Dz 18,24–28; 1 Kor 3,4–6; 16,12). Powodem tego, że „apostoł narodów” ominął Aleksandrię był być może fakt, że należała ona do misji palestyńskiej, a tym samym członkowie tamtejszej wspólnoty byli judeochrześcijanami. Wierni *ex circumcissione* (z obrzezania) byli pod jurysdykcją Piotra apostoła.

Posiew Ewangelii dał o sobie znać późno, zbiegając się zresztą z tragicznym kresem istnienia aleksandryjskiej diaspory żydowskiej¹⁹. Skupiska Żydów tworzyły naturalne środowisko teologiczne i kulturowe dla pierwszych chrześcijan, wywodzących się z kręgów judaistycznych. Wierzących w Chrystusa nie odróżniano od Żydów, stąd też represje Trajana i Hadriana spowodowały równoczesne zniknięcie pierwszych wspólnot judeochrześcijańskich nad Nilem, które nie pozostawiły w Egipcie znaczących śladów (I–II wiek). Judeochrześcianie, równoległe z działaniem podjętym przez ocalałych przedstawicieli elit żydowskich, podjęli trud zachowania najcenniejszych dokonań diaspory nad Nilem²⁰. To tłumaczy powód, dla którego w miejscach prowincji egipskiej jak Oksyrynchos i Fayum znaleziono najstarsze rękopisy chrześcijańskie, które zabrali z sobą uciekający z Aleksandrii chrześcijanie. Nie chodzi więc o szybkie rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa z metropolii po prowincję, lecz jest to raczej

¹⁷ Tradycja mówi, że św. Marek najpierw przepłynął przez Morze Śródziemne do Cyrenajki – Pentapolis. Teren ten zamieszkiwało wielu Żydów, co dawało nadzieję, że głoszone słowo przyniesie dojrzałe i obfite żniwo. Dokonawszy wiele cudów i posiawszy ziarno wiary, ewangelista udał się do Aleksandrii okrężną drogą przez oazy na pustyni i Babilon (Stary Kair).

¹⁸ W dzień Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie byli obecni Żydzi z „Egiptu i tych części Libii, które leżą blisko Cyreny”, słyszący Apostołów głoszących „wielkie dzieła Boże” (Dz 2,10.11).

¹⁹ Por. A. Fuks, *Aspects of the Jewish revolt in A.D. 115–117*, s. 98–104, przede wszystkim s. 101; M. Pucci, *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*, Piza 1980.

²⁰ Dotyczy to *Septuaginty* i dzieł egzegetycznych Filona Aleksandryjskiego. Mk był bowiem przyjęty przez wszystkie Kościoły.

świadectwo tragedii, która ostatecznie rozdzieliła judeochrześcijan od ich żydowskich rodaków. Cechy charakterystyczne aleksandryjskich Hebrajczyków „przetrwały i przyniosły owoce w chrześcijaństwie bardziej niż w judaizmie”²¹.

Zniknięcie Żydów znad Nilu spowodowało, że ewangelizacja skierowała się ku poganom: rodowitym Egipcjanom lub Hellenom. To ich nawróceniom chrześcijaństwo w Egipcie zawdzięcza swój rozwój. Z popiołów chrześcijaństwa o charakterze judaistycznym powstała nowa wspólnota: chrześcijan o rysach zhellenizowanych lub egipskich. Autorom z IV i V wieku chrześcijaństwo nad Nilem kojarzyło się wyłącznie ze środowiskiem helleńskim. Dzięki przejęciu „metodologii” dialogu i otwarcia, nieodłącznych cech aleksandryjskiej diaspory żydowskiej, dokonał się cud syntezy treści chrześcijańskich z kulturą grecką. Spuścizna Hellenów oddała do dyspozycji nowej religii zdobycze retoryki i filozofii, jako nieoceniony dar kraju nad Nilem dla Kościoła powszechnego²².

Licznie reprezentowani w Egipcie gnostycy rzadko sięgali po tekst Mk. Ich ulubionym tekstem był J²³. Głębia czwartej ewangelii i jej specyficzne słownictwo było wykorzystywane przez ówczesne ich grupy²⁴. Na Mk powoływali się członkowie sekty karpokracjan²⁵. Fałszowali oni przekaz tej księgi

²¹ Por. A.D. Nock, *Later Egyptian Piety*, s. 27.

²² O innych darach chrześcijaństwa egipskiego dla Kościoła powszechnego por. A.Y. Sidarous, *Les Coptes et le Christianisme Universel*, s. 29–33.

²³ Wywodzący się z kręgu aleksandryjskich egzegetów Orygenes określił doskonałego czytelnika tej księgi Nowego Testamentu: „Nikt nie może pojąć znaczenia Ewangelii janowej, jeśli nie nachylił się, by spocząć na piersi Jezusa i nie otrzymał [od Niego] Maryi jako Matki” (*In Johannem*, prol.). Warto pamiętać, że był on jednym z pierwszych i najgłębszych komentatorów Ewangelii św. Jana. Celem interpretacji Adamancjusza było obalenie tez gnostyków, przede wszystkim egegety heretyckiego Herakleona.

²⁴ Por. przykłady wg F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, s. 111.

²⁵ Dowodzi tego odkrycie Mortona Smitha w 1958 r., który w palestyńskim monasterze Mar Saba odnalazł tekst listu Klemensa Aleksandryjskiego do Teodora. Klemens mówi o ty, że „Marek... podczas pobytu Piotra w Rzymie spisał czyny Pana; nie wszystkie jednak rozgłosił; nie dał poznać tajemnych, wybrawszy te, które uznał za najprzydatniejsze dla wzrostu wiary u katechumenów. Gdy Piotr poniósł śmierć męczeńską, udał się Marek do Aleksandrii, zabierając ze sobą zapiski własne i Piotra. Z nich przenosząc do swej pierwszej księgi rzeczy postępowe w wiedzy sprzyjające, ułożył Ewangelię bardziej duchową dla potrzeb doskonalących się... Do spisanych przedtem czynów dołożył inne; dodał jeszcze pewne słowa, co do których wiedział, że wyjaśnienie wprowadzi słuchaczy w tajemnicę... Tak zatem [to] przygotował, nie będąc, jak mniemam, ani zawistnym, ani nieprzezornym. A umierając pozostawił swoje dzieło Kościołowi w Aleksandrii, gdzie teraz jeszcze jest strzeżone w sposób zupełnie niezawodny i odczytywane tylko tym, którzy są wtajemniczeni w wielkie tajemnice”; *Epistula ad Theodorum* 15–29. Por. M. Smith, *The Secret Gospel*.

Nowego Testamentu, wprowadzając inną jej wersję zwaną „tajemną Ewangelią Marka”²⁶.

Tradycja Kościoła aleksandryjskiego nie podążała jednak odrębnymi torami. Skrótowość ujęcia niektórych kwestii przez św. Marka sprawiła, że uznano drugą ewangelię za swoisty „podręcznik dla katechumenów”. Klemens Aleksandryjski opisuje św. Marka jako godnego zaufania i szczerego narratora, który przekazał rzymskie nauczanie Szymona Piotra²⁷. Dzieło ewangelisty Marka Orygenes ocenił w następujący sposób: „Marek, z pełnym zrozumieniem tego, co pisze, opowiada o «początku ewangelii»”²⁸. Tego typu przekazy dotyczące drugiego ewangelisty wskazują, że w tekście 1 P 5,13 chodzi o Marka²⁹. Doktor aleksandryjski zauważa, że Mk 1,1–2 „dowodzi, że [...] źródłem Ewangelii są pisma żydowskie”³⁰.

W II wieku na Zachodzie Ireneusz z Lyonu przypomina świadectwo, które otrzymał w Smyrnie, z której pochodził: „Marek, uczeń i tłumacz Piotra, umieścił na piśmie to, co Piotr nauczał”³¹. Tekst Mk w taki właśnie sposób traktowali Antiocheńczycy. W IV wieku Jan Chryzostom stwierdza, że druga ewangelia została spisana w Egipcie po grecku. Po wzmiance o fakcie spisania dziejów Chrystusa przez Mateusza, który „ułożył swoje dzieło w języku hebrajskim”³², dodaje: „także Marek, jak powiadają, uczynił tak samo na prośbę uczniów w Egipcie”³³. Niewątpliwie św. Marek znał doskonale język aramejski i grecki. Ewangelię swoją pisał nie dla Żydów, gdyż często tłumaczy słowa aramejskie na język grecki (por. Mk 5,4; 14,36; 15,22), co nie uchodziło uwadze starożytnych czytelników. Augustyn Hippony twierdził, że „Marek [ewangelista] szedł śladami Mateusza oraz wydaje się jego uczniem i naśladowcą”³⁴.

²⁶ Por. H.-M. Schenke, *The Mystery of the Gospel of Mark*, s. 65–82; R. Trevijano, *La Bibbia nel cristianesimo antico*, s. 345–347. Tekst publikowany jest np. w: H. Merkel, *Anhang: Das „geheime Evangelium” nach Markus*, 89–92.

²⁷ Por. *Hypotyposis* fragm. VII.

²⁸ *In Johannem* I,4,21.

²⁹ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* VI,25,4–5.

³⁰ *Contra Celsum* I, 4. W innym miejscu ta charakterystyka jest przypisana Mt. Zob. *In Joan.* I, 22.

³¹ *Adversus haereses* III, 1,1.

³² „Hebrajskość” dzieła była być może kryterium kwalifikującym. Miarodajne jest pod tym względem świadectwo Papiasza z Hierapolis odnośnie do „oryginału” Mt cytowane przez historyka chrześcijańskiego Euzebiusza z Cezarei (por. *Historia ecclesiastica* III,39,16). Ten fakt w pełni potwierdził Ireneusz z Lyonu (por. *Adversus haereses* III,1,1).

³³ *Homilae in Matth.* 1,3.

³⁴ *De consensu Evangelistarum* I 2,4. Wydaje się także jego „towarzyszem”; por. *ibidem* IV, 10,11.

Oprócz dyskusji na temat autora, druga ewangelia na ogół nie wydawała się atrakcyjna dla komentatorów pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Była to niemalże „zapomniana księga”, o której wszyscy mówili i którą cytowali, lecz nie wgłębiano się w jej treść w sposób kompleksowy. Starano się ukazywać harmonię drugiego ewangelisty z pozostałymi Ewangeliami kanonicznymi. Szczególniejszą uwagę zwracano na początek Mk w zestawieniu w Synoptykami i J³⁵. Ambroży z Mediolanu przekazuje odczucia dawnych czytelników drugiej ewangelii:

[Marek] rozbudził nasz podziw i pouczył nas, że człowiek powinien podobać się [Bogu] przez pokorę, umartwienie i wierność, podobnie, jak wielki Jan Chrzciciel osiągnął życie nieśmiertelne pokonując te stopnie przez swój strój, swoje pożywienie i swoje przesłanie³⁶.

Postawa Chrzciciela budowała czytelników Ewangelii³⁷. Nie ulega także wątpliwości, że drugi ewangelista ukazał w pełni bóstwo Chrystusa. „[Mk] rozpoczął od podkreślenia potęgi [Zbawiciela] jako Króla [pochodzącego] od Króla, Mocnego z Mocnego, Prawdziwego z Prawdziwego, który swą mocą pełną życia wzgardził śmiercią”³⁸. W natchnionych słowach Pisma Świętego jest ukazana jedność Osoby Chrystusa. „Jest On we wszystkim i jeden we wszystkich (por. Kol 3,11). Nie w każdej księdze inny, lecz prawdziwy we wszystkich”³⁹.

W epoce św. Augustyna przekazy odnoszące się do drugiej ewangelii były powszechnie znane i uznawane w Kościele. Nie zawsze była głoszona teza o zależności redakcyjnej Mk. Od czasów Ireneusza z Lyonu powtarzano, że pierwsza chronologicznie była ewangelia Mateuszowa. Druga ewangelia ujawniała „wiele wspólnych epizodów [z innymi], nasuwając przez to porównanie z królem, który nie ma w zwyczaju przebywać bez otaczającego go dworu”, uważa św. Augustyn z Hippony⁴⁰. Biskup Hippony wskazywał ponadto na to, że Mk nie należał do grona Dwunastu⁴¹, został jednak wybrany przez Ducha Świętego

³⁵ Por. M.C. Paczkowski, *Mc 1,1-3 e l'esegesi comparativa*, s. 169–185.

³⁶ *In Lucam* prolog 4.

³⁷ Św. Hieronim powtarza ten motyw komentując Mt. Odzienie ze skóry wielbłądziej to *indicium* surowego życia Chrzciciela, a szarańcza i miód, stanowiące jego pożywienie, wskazują na pokarm odpowiedni dla żyjących w samotności. Por. *In Matthaeum* 30.

³⁸ *In Lucam* prolog 3. Odnośnie do klasycznego przedstawienia Chrystusa jako „Słowa”, a Jana jako „głosu” por. *ibidem* I,10.

³⁹ *In Lucam* prolog 8.

⁴⁰ *De consensu Evangelistarum* IV 10,11.

⁴¹ Klemens Rzymski w I w. pisał: „Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa... Umocnieni w wierze w Słowo Boże..., wyruszyli w świat i z tą pew-

jak Łukasz. To dlatego, by ukazać, że strumień łaski nie wyczerpał się na apostołach⁴².

2. Hieronim i jego homilie o Mk

Słusznie uznaje się Hieronima ze Strydonu⁴³ za „najsłynniejszego z biblistów łacińskich”⁴⁴. Trudno jednak uważać go za założyciela szkoły egzegetycznej z powodu braku „[odwołania do] spójnych zasad filozoficznych i teologicznych”⁴⁵. Otrzymał on tytuł *Doctor Maximus* ze względu na rozległość i głębię swego dzieła biblijnego. Imponujące dzieło biblisty to również powód, dla którego Strydończyk jest znany bardziej jako egzegeta aniżeli kaznodzieja. Jednak homiletyka nie była dziedziną marginalną w jego wszechstronnej działalności i nieustannych studiach. Niemal w sposób podręcznikowy autor *Wulgaty* przechodził od refleksji filologicznych i egzegetycznych do rozważań duszpasterskich, moralnych i ascetycznych. Podobnie jak Orygenes Hieronim wyjaśniał Biblię w scholiach⁴⁶, komentarzach⁴⁷ i homiliach⁴⁸.

Homilie o Mk stanowią pokłosie przepowiadania w Betlejem. Hieronim wybrał Palestynę jako swoją „drugą ojczyznę” i osiadł w mieście narodzin Zbawcy⁴⁹. Jego wyłącznym celem staje się zgłębianie Słowa Bożego przez kontakt ze środowiskiem, gdzie odwieczne Słowo przyoblecło się w człowieczeństwo⁵⁰. W miejscu Narodzenia Pańskiego Strydończyk poświęca się działalności pisarskiej, polemicznej i egzegetycznej. Jest to jeden z najowocniejszych

nością, jaką daje Duch Święty, głosili dobrą nowinę o nadchodzącym Królestwie Bożym”; 1 *Clementis* 42.

⁴² Por. *Sermo* 239,1.

⁴³ Kompleksowy portret Strydończyka w: N.D. Kelly, *Hieronim*.

⁴⁴ A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, s. III i 222.

⁴⁵ Ibidem, s. 225.

⁴⁶ *Scholia* to krótkie, nawet przypadkowe uwagi. Były one uważane za przypisy objaśniające.

⁴⁷ Wg Hieronim komentarz powinien być krótki i dotyczyć tylko rzeczy niejasnych. Z drugiej strony, według autora *Wulgaty*, rozważania przedstawiane w tej formie powinny być przydatne oraz dostosowane do poziomu zwykłych wiernych. Tak więc również komentarz biblijny nie powinien być przesycony wyszukaniem słownictwem.

⁴⁸ Homilie (*sermones ad populum*) bywały niekiedy wyjaśnieniami całej księgi biblijnej. Jednakże ich znaczenie w liturgii sprawiało, że wyróżniały się potoczystym stylem i pararetycznym charakterem.

⁴⁹ Por. I. Grego, *Girolamo nella sua „povera piccola Betlemme”*, s. 246–248.

⁵⁰ Por. A. Penna, *Principi*, s. 205–206.

okresów nie tylko w jego życiu, ale i w całej historii literatury chrześcijańskiej. Odnosnie do warsztatu pracy wiadomo, że autor *Wulgaty* skompletował na swój użytek osobny zbiór ksiąg, służących mu jako „teksty źródłowe”. Chodzi o spuściznę innych autorów piszących o Biblii i komentujących jej poszczególne księgi. Ponadto Strydończyk odwiedzał w Cezarei Palestyńskiej sławną bibliotekę, którą zapoczątkował Orygenes.

Mimo niektórych informacji trudno wysuwać jakiegokolwiek przypuszczenia o ilości dzieł, które łaciński egzegeta przyswoił sobie dopiero w Palestynie. Księgi i kontakt z miejscami biblijnymi uważał za niezbędne narzędzia do interpretacji historiograficznych i egzegetycznych⁵¹. Dotyczyło to Starego jak i Nowego Testamentu. Dla mnicha z Betlejem nawiedzanie miejsc świętych i wspomnienie wydarzeń, które w nich miały miejsce, splatają się w wątkami ascetycznymi, stanowiącymi owoc lektury duchowej Pisma Świętego. Hieronim głosi nawet tezę, że „nie można osiągnąć doskonałości”, jeśli nie oddało się czci Chrystusowi „w tych miejscach, w których Ewangelia wcześniej niż gdzie indziej zajaśniała blaskiem z krzyża”⁵².

Wspomina się o źródłach i inspiracjach Strydończyka, ponieważ w egzegezie jest raczej eklektykiem. Gromadzi i harmonizuje najlepsze elementy przekazane przez ówczesnych przedstawicieli szkoły antiocheńskiej i aleksandryjskiej⁵³. Swojej pracy Hieronim nadaje jednak rysy oryginalne i nacechowane jego indywidualnością. Najwięcej jest dłużny Orygenesowi i nie bez powodu uważa się Strydończyka za najlepszego z jego uczniów na Zachodzie⁵⁴. I to mimo późniejszej krytyki wielkiego Aleksandryjczyka i dystansu wobec jego zwolenników⁵⁵.

Homilie o Mk należą do zbioru tekstów wygłoszonych w klasztorze betlejemskim przed mnichami i osobami świeckimi, reprezentującymi wyższy poziom kultury literackiej⁵⁶. Strydończyk, zgodnie ze zwyczajem głosił kazania w niedzielę i święta. Często nie poprawiał ich tekstu, odnotowanego przez stenografów. Stąd niektóre pomyłki i braki, nawet o charakterze doktrynalnym.

⁵¹ Por. A. Quacquarelli, *Luomo e la sua appartenenza*, s. 279.

⁵² *Epistula* 47,9.

⁵³ Por. A. Penna, *Principi*, s. 45.

⁵⁴ L. Cignelli, *Le omelie di S. Girolamo su Mc 1*, s. 487.

⁵⁵ Kazania niejednokrotnie zawierają aluzje do kontrowersji orygenesowskiej. Nie ma w nich natomiast wzmianki o pelagianizmie. Por. J. Gribomont, *Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, w: red. A. di Berardino, *Patrologia*, t. 3, s. 225.

⁵⁶ W homiliach nie brak świadectw, że słuchacze Hieronima znali np. język grecki równie dobrze jak łacinę.

Oprócz interpretacji Psalterza⁵⁷ czy *Opus prophetae*⁵⁸, Hieronim zatrzymuje się nad tekstem niedocenianej ewangelii. Widać, że łaciński egzegeta posiadał przede wszystkim pewną „forma mentis”, rzutującą na sposób lektury tekstów. Zachowuje metodę drobiazgowej analizy, praktykowaną przez gramatyków łacińskich⁵⁹. W homiliach Hieronima wydaje się niemal naturalne, że wyjaśnienia tekstu podążają w kierunku konkretnego zastosowania do życia moralnego lub duchowości chrześcijańskiej. Niejednokrotnie autor *Wulgaty* podkreśla logikę i związki pomiędzy poszczególnymi perykopami ewangelicznymi. W sposób analogiczny cała Biblia rzuca światło na komentowany fragment⁶⁰.

Świadectwo Hieronima dotyczące osoby ewangelisty Marka i jego dzieła nie odbiega od ówczesnych standardów egzegetycznych. Strydończyk był znawcą licznych tradycji przekazywanych w Dalmacji i w Galii, ale także w Antiochii i Konstantynopolu, w Egipcie i w Palestynie. Dla Strydończyka świadectwo ewangelisty Marka miało niepoślednią wartość, gdyż św. Piotr „zaakceptował [dzieło ewangelisty] i upublicznił poprzez czytanie w Kościołach”⁶¹. Przekonanie o autentyczności Mk było więc ugruntowane. Inaczej przedstawiała się sprawa, co do egzegezy tekstu drugiej Ewangelii⁶². Tutaj można powiedzieć bez obawy, że Strydończyk był pionierem w komentowaniu tekstu drugiej ewangelii⁶³. Komentarz przypisywany Wiktorowi z Antiochii to późniejsza *catena*⁶⁴. Ta kompilacja jednak pokazuje, że domniemaną metodę pisarską św. Marka skracania i strzeszczania pierwszej ewangelii przyjął także wspomniany wcześniej bliżej nieznaną komentator z V czy VI wieku. Dopiero w VIII wieku pojawia się obszerny komentarz do drugiej ewangelii autorstwa Bedy Czcigodnego⁶⁵.

Hieronim zwrócił uwagę na symbol ewangelisty Marka. I chociaż mnich z Betlejem nie był pierwszym, który przypisał cztery istoty żywe z Ez 1,1–14

⁵⁷ Hieronim przez całe życie marzył o skomentowaniu wszystkich Psalmów. Por. *In Isaiam* 63,3–6; *In Hieremiam* 2,12–13.

⁵⁸ Por. *De viris illustribus* 135.

⁵⁹ To właśnie ta metoda pozwoliła mu odkryć bogactwa Wergiliusza i Terencjusza.

⁶⁰ Por. P. Jay, *Jérôme. Lecteur de l'Écriture*, s. 9.

⁶¹ *De viris illustribus* 8.

⁶² Por. P. Lamarche, *Marc (saint)*, t. X, s. 254; M. Cahill, *The identification of the First Markan Commentary*, s. 258–268.

⁶³ Por. PL 30, kol. 579–668.

⁶⁴ Zachowane fragmenty opublikował J. A. Cramer, w: *Catena graecorum Patrum*, t. I, s. 263–477.

⁶⁵ G. Pilara, *Marco (Vangelo)*, t. 2, kol. 3028.

i Ap 4,6–7⁶⁶ poszczególnym ewangelistom, jednak stara się wskazać, że symbole nie odwołują się do osób autorów natchnionych ksiąg, lecz do czterech aspektów dzieła Syna Bożego⁶⁷. Mówi więc o lwie jako „zwierzęciu tetramorficznym” (por. Ez 1,5 i Ap 4,6)⁶⁸. W symbolice lwa na pierwszy plan wysuwają się zmartwychwstanie i zwycięstwo Zbawiciela⁶⁹. Nie znaczy to jednak, że nie było innych atrybucji. Św. Augustyn twierdził, że dochodziło do pomyłek, gdy niektórzy „opierali się raczej na początku księgi [Ewangelii], a nie na zamiarze ogólnym ewangelistów, co raczej należy zbadać. Bardziej logiczne wydaje się to, by w lwie dopatrywać się tego [z autorów], który z większą mocą pokreślił królewską osobę Chrystusa”⁷⁰.

Od czasów Grzegorza Wielkiego przypisywanie symboli poszczególnym ewangelistom zachowało się w nie zmienionej postaci⁷¹. „Symbolem ewangelisty Marka jest lew, gdyż zaczyna on swoją relację od opisu pobytu św. Jana Chrzciciela na pustyni. Powiada mianowicie: «Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu»”⁷².

Dla autorów starożytności chrześcijańskiej tego typu dygresje były jak najbardziej na miejscu⁷³. Dla Hieronima symbolika miała kluczowe znaczenie, a „judaistyczna dosłowność” niejednokrotnie zostaje poddana druzgocącej krytyce⁷⁴. Egzegeza Strydończyka bazuje na klasycznych paralelizmach: wiara

⁶⁶ Był to Ireneusz z Lyonu; por. *Adversus haereses* III,11,8.

⁶⁷ Por. *Commentarius in Hiezechielem* I,1,10.

⁶⁸ Do tej tradycji nawiązuje Hieronim: „Animal illud [= leo], quod in Johannis Apocalypsi et Iezechielis videtur principio *tetramorphon*, quod habebat faciem hominis, et faciem vituli, et faciem leonis, et faciem aquilae, in praesenti quoque loco significat: in Matthaeo faciem hominis, in Luca vituli, in Johanne aquilae; in Marco leonem in heremo personat”; *In Marci evangelium* I (1,1).

⁶⁹ Wyrzisty przykład takiej interpretacji daje św. Ambroży: „«Odpoczywając – mówię [Jakub] – legł jak lew» (Rdz 49,9); kiedy leżał w grobie, jakby zażywając odpoczynku podczas snu swego ciała, jak sam powiada: «Ja spałem i odpoczywałem i wstałem, bo Pan mnie podniósł» (Ps 3,6). Dlatego i Jakub mówi: «Kto go zbudzi?»... Któż inny miałby Go obudzić, jeśli sam nie powstał własną i Ojca mocą? Widzę Go martwym z Jego własnej woli, widzę śpiącym na własne życzenie... Sam jest sprawcą swego zmartwychwstania, bo On jest panem śmierci; na Niego czekają narody”; *De benedictionibus patriarcharum* IV 20.

⁷⁰ *De consensu Evangelistarum* I 6,9.

⁷¹ Por. *Homiliae in Ezechielem* I; 4,1.

⁷² Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 326.

⁷³ Orygenes omawia nadzwyczaj szczegółowo symbolikę Chrystusa – lwa w swoim komentarzu do Rdz 49,9.

⁷⁴ Por. np. *In Isaiam* XVI,58,12.

i wiedza, modlitwa i studium. Dla niego, jak i dla innych Ojców Kościoła, zrozumienie Pisma Świętego to łaska, którą należy wypraszać u Boga.

Prośmy tego, który ma «klucz Dawida [i] otwiera, a nikt nie zamknie, zamyka, a nikt nie otwiera» (Ap 3,7), aby nam otworzył tajemnice Ewangelii (*evangelica adyta*), abyśmy i my mogli mówić z Dawidem: «Otwórz moje oczy, abym ujrzał dziwy Twojego Prawa» (Ps 118,18). Pan przemawiał do tłumów «w przypowieściach» (Mk 4,2) i mówił «na zewnątrz», nie we wnętrzu czyli w duchu, otwarcie czyli w literze. Także i wyprośmy Pana, aby wprowadził nas w swoje tajemnice, do swojej alkowy, abyśmy mogli mówić jak oblubienica z Pnp: «Wprowadził mnie król w swe komnaty» (Pnp 1,4; wg LXX)... Nie tylko na Prawie [rozciągnięta] jest zasłona⁷⁵, lecz także na Ewangelii, dla tych, którzy nie wiedzą. Żyd słyży, lecz nie rozumie... Słyszają również poganie i heretycy, lecz rozciągnięta jest przed nimi zasłona... Podążajmy w duchu za Jezusem. Nie tyle potępiamy literę – to, co zostało napisane w rzeczywistości miało miejsce – [lecz pragniemy] stopniowo dochodzić do rzeczy wyższych⁷⁶.

Hieronim stara się odkrywać zarówno sens dosłowny, a więc autora ludzkiego, jak duchowy czyli dzieło Duch Świętego⁷⁷. Te dwa znaczenia natchnionego tekstu to specyfika Biblii, tajemnica jej transcendencji, skuteczności w nauczaniu moralnym i zbawczej mocy⁷⁸. Staje się więc zrozumiałe, że znaczenie dosłowne jest służebne w odniesieniu do głębi duchowej, podobnie jak w Chrystusie człowieczeństwo służyło jego bóstwu. Rozważanie Pisma Świętego ma służyć przejściu od rzeczy ziemskich do nadprzyrodzonych⁷⁹. Bazę stanowi sens literacki, który Strydończyk odkrywa w całym jego bogactwie dzięki swojej formacji filologa. Jest jednak przekonany, że to właśnie elementarne znaczenie tekstu stanowi „podstawę sensu duchowego”. Mimo swego naukowego charakteru, egzegeza Hieronimowa stawia cele praktyczne i egzystencjalne. W pewnym sensie słowo Boże powinno „stać się ciałem” w człowieku, by prowadzić do zbawienia i powierzenia wszystkiego Bogu. Strydończyk uzasadnienia to przekonania. Podobnie, jak dla całej tradycji patrystycznej, także w jego pojęciu słowo Boże to żywa osoba Jezusa Chrystusa⁸⁰. Mówi o tym w sposób

⁷⁵ Nawiązanie do 2 Kor 3,13.

⁷⁶ *In Marci evangelium* I (1,14). Podobnego typu deklaracje ibidem 1,1–3; 1,6; 9,2.

⁷⁷ Por. D. Brown, *Vir trilinguis*, s. 121–124.

⁷⁸ Por. A. Penna, *Principi*, s. 95–98.

⁷⁹ Por. *In Marci evangelium* I (1,14); *Epistula* 18 A,2.

⁸⁰ Por. *In Marci evangelium* I (1, 14); W. Hagermann, *Wort als Begegnung mit Christus*, s. 139–141.

wyraźny i jednoznaczny: „Chrystus czyli Ewangelia (*Christus, hoc est Evangelium*)”⁸¹. Osoba Zbawiciela stanowi więc treść pism ewangelicznych.

Słowo Boże jest dynamiczne i skuteczne w każdym czasie. „To, co zostało napisane, napisano dla nas”, mówi Hieronim komentując Mk 1,10⁸². Nieco dalej natomiast precyzuje: „Wszystko, co Jezus uczynił stanowi tajemnicę (*mysterium*)⁸³, to nasze zbawienie”⁸⁴. W tej perspektywie egzegeta łaciński wyjaśnia powołanie synów Zebedeusza i zachęca swoich słuchaczy do naśladowania ich⁸⁵.

Dla Hieronima, człowieka wiary, a nie tylko wiedzy i erudycji, Ewangelia nie jest tekstem wyłącznie historycznym czy martwym. Dzięki ciągłej aktualności przesłania Chrystusa każdy z ludzi ma do Niego dostęp, może doświadczyć Jego wszechmocy i znawczego miłosierdzia⁸⁶. Strydończyk jest głęboko przekonany, że zbawcze słowo zostało dane, aby je przyjmować i realizować, a nie tylko deklamować i robić wrażenie uczonego.

„Na nic się nie przyda posiadanie słów czy mądrości, gdy nie będzie uczynków”, ostrzega łaciński egzegeta. W zgłębianiu znaczenia Pisma Świętego „więcej się nauczył ten, kto więcej dokonał”⁸⁷. Prawo Boże to „nie kwestia lektur, lecz działania”⁸⁸. Biblia stanowi normę o charakterze moralnym i doktrynalnym. Zgodnie z tą zasadą Hieronim wyjaśnia Pismo Święte według znaczenia dogmatycznego i moralnego, ascetycznego i mistycznego. Mimo gruntownego wykształcenia literackiego autor *Wulgaty* prowadził swoje badania, nauczał i pisał „ku zbudowaniu (*ad aedificationem*)”⁸⁹. Ponadto starał się być wiernym Duchowi Świętemu i jego natchnieniom⁹⁰.

Homilie o Mk, podobnie nie zostały poprawione pod względem stylistycznym. Nie był to bynajmniej wyjątek, bowiem Hieronim nieraz użalał się, że nie miał możliwości udoskonalenia swojego stylu. On sam zresztą zalecał, by nie pomijano stylistycznego uwypuklania piękna objaśnianego tekstu biblij-

⁸¹ *In Marci evangelium* I (1, 7); por. również *ibidem* 9, 4.

⁸² *Ibidem* (1, 10).

⁸³ Autor *Wulgaty* podkreślał, że „wszystkie tajemnice chrześcijańskie mają swoją kołębę na obszarze [Ziemi Świętej], w tym mieście [Jerozolimie]”; *Epistula* 46,3.

⁸⁴ *In Marci evangelium* IX (9, 4).

⁸⁵ *In Marci evangelium* II (1, 20).

⁸⁶ CCL 78, 485.

⁸⁷ *In Psalmum* 133, 2.

⁸⁸ *In Psalmum* 1, 2; Por. także *In Micheam* 2, 6–8; *Epistula* 127, 4.

⁸⁹ *Epistula* 108, 26. Nawiązanie do 1 Kor 14,26.

⁹⁰ Por. A. Penna, *Principi*, s. 36.

nego⁹¹. Sposób wyrażania się jest kolokwialny, język zaś zrozumiały dla ogółu⁹². Egzegeza ma więc charakter oratorski i konkretny, także z nawiązaniem do rzeczowych sytuacji życiowych⁹³. Wielki łacinnik nie tyle szuka nowości i oryginalności, ile jasności i kompletności wyводу. Pod tym względem mnich z Betlejem nie robi znaczących wyjątków) w żadnej ze swoich homilii.

W kazaniach o Mk łaciński egzegeta najpierw wyjaśnia sens literacki i dosłowny, by następnie przejść do znaczenia duchowego tekstu. Najpierw przytaczał fragment tekstu – (tzw. *lemma*), często bardzo go rozdrabniając. Łaciński egzegeta radził sobie jednak z tą trudnością przy analizie perykop, podkreśleniem następowania po sobie treści. Zdarzało się, że parafrazował lub streszczał przytoczone słowa lub od razu dokonywał wyjaśnienia szczegółów. Łaciński egzegeta nie odstępował od metody drobiazgowej analizy tekstu i każdego ze słów, z aluzjami i odnośnikami historyczno–geograficznymi.

3. Komentarz kaznodziejski do Mk 1,1–13

Na początku cyklu homiletycznego Hieronim opisuje sylwetkę ludzką i religijną autora drugiej Ewangelii. W pierwszej homilii o Mk Strydończyk stosuje ustalony i przyjęty w środowisku egzegetów schemat, wprowadzając coś w rodzaju wstępu. Jego prowadzenie jest jednak małych rozmiarów, mimo że wspomina autorze i celu jego relacji ewangelicznej. Nie był to wyłącznie wpływ Orygenesesa, chociaż to on jako pierwszy wprowadził klasyczną budowę wstępu do dzieł egzegetycznych. Taka konstrukcja części homilii była związane raczej z wpływami mistrza – gramatyka Donatusa czy nawet całego wykształcenia łacińskiego bibliisty.

Strydończyk uważa, że św. Marek nie był bynajmniej natchniony przez Ducha Świętego w mniejszym stopniu niż inni ewangeliści. Te twierdzenia stanowiły echo spychania drugiej Ewangelii na ubocze. Hieronim identyfikuje autora II Ewangelii z Markiem, którego św. Piotr nazywa swoim „synem” (por. 1 P 5,13). Egzegeta precyzuje, że chodzi o syna „nie według ciała, lecz według ducha”⁹⁴.

⁹¹ Z kolei św. Augustyn w *De doctrina christiana* omawiał styl proroka Amosa, św. Pawła, a także niektórych autorów chrześcijańskich.

⁹² Por. A. Penna, *Principi*, s. 221–222.

⁹³ Por. E. Camisani, *Opere scelte di San Girolamo*, s. 28.

⁹⁴ „Denique Petrus apostolus in epistula sua ait: «Salutat vos illa coelecta, et Marcus filius meus». O apostole Petre, Marcus filius tuus, filius non carne sed spiritu, instructus spiritalibus hoc ignorat; et quod alibi scriptum est, alibi memorat”. *In Marci evangelium I*

Kaznodzieja z Betlejem bronił autora drugiej Ewangelii przed oskarżeniami, które sformułował „niegodziwy Porfiriusz”⁹⁵, filozof antychrześcijański pochodzący z Tyru (233–304). Ciąg dalszy rozważań ukazuje, że ewangelista nie popełnił żadnego błędu w przypisywaniu autorstwa tekstów prorockich, gdyż jedna z cytacji pochodzi z Księgi Izajasza⁹⁶. Na ten problem interpretacyjny zwracał uwagę już Orygenes. Dla Adamancjusza staje się on świadkiem wyjaśniania jednego tekstu biblijnego innym. Zauważa, że ewangelista Marek połączył „w jedną całość dwa proactwa wygłoszone w różnych miejscach przez dwóch proroków”⁹⁷.

Do sensu dosłownego tekstu nawiązuje komentarz do Mk 1,4. Hieronim robi rozróżnienie pomiędzy *fuit* (*egeneto*) czyli formą czasownika używaną w odniesieniu do stworzeń, wśród których był Jan Chrzciciel. Odnośnie do Zbawiciela stosuje się czasownik *erat*⁹⁸, a więc ukazujący Jego bóstwo (por. J 1,1)⁹⁹. Już wcześniej w polemikach z arianami ten czasownik pozwalał na ukazanie egzystencji Syna Bożego „ab aeterno”¹⁰⁰.

Hieronim bardzo chętnie sięgał po etymologię, idąc śladem Orygenesza oraz innych pisarzy Kościoła. Tak więc Jordan wspomniany w Mk 1,5 to „rzeka płynąca w dół (*fluvius descensus*)”¹⁰¹. To określenie przywoływało tajemnicę Trójcy Przenajświętszej, objawiającej się w epizodzie chrztu Zbawiciela w tej

(1, 1–3). Tradycja chrześcijańska utrzymywała, że Księżę Apostołów bezpośrednio po zesłaniu Ducha Świętego udzielił Markowi chrztu, dlatego później go nazywa „synem”.

⁹⁵ *In Marci evangelium* I (1, 1–3).

⁹⁶ Ibidem: „Locum istum impius ille Porphyrius, qui adversum nos conscripsit et multis voluminibus rabiem suam evomuit, in quarto decimo volumine disputat, et dicit: «Evangelistae tam inperiti fuerunt homines, non solum in saecularibus, sed etiam in scripturis divinis, ut testimonium quod alibi scriptum est, de alio ponerent propheta»”.

⁹⁷ *In Johannem* VI, 129: SC 157, 230–231.

⁹⁸ Platon uważał, że dla boskości i wieczności bardziej odpowiedni jest czas terażniejszy – „jest” (por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 194, przypis 84). Orygenes wzmiankuje nawet korekty w tekście prologu Janowego, by jego sformułowania wskazywały jednoznacznie na odwieczne trwanie Logosu (por. *In Johannem* II, 19; zob. A. Orbe, *En los albores de la exégesis joanica*, s. 8).

⁹⁹ *In Marci evangelium* I (1, 4): „Johannes «fuit»: Deus noster «erat». Quod fuit, esse desivit: quod fuit, ante quam esset, non fuit: ceterum qui erat, ante erat, et semper erat, et erat non habet aliquando principium. Ergo de Johanne Baptista dicitur «fuit», id est *egeneto*: de Domino autem Salvatore, «erat». Ubi dicitur, «erat», nullum habet initium. Ipse est qui dixit: «Qui est, misit me»: non enim esse habuit aliquando principium. Fuit Johannes in deserto baptizans et praedicans.

¹⁰⁰ Por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 194.

¹⁰¹ *In Marci evangelium* I (1, 5).

rzece¹⁰². W rozważaniach Strydończyka na temat Mk 1,9 pojawia się etymologia Nazaretu. „Nazara znaczy kwiat”. Hieronim dodaje: „Kwiat (Chrystus) pochodzi z kwiatu (*Flos venit de flore*)”¹⁰³.

W komentarzu do kolejnego wersetu Strydończyk nawiązuje do wiadomości historycznej o Chrzycielu. Pisze w związku z tym: „Według tego, co przekazują teksty hebrajskie i do dziś dnia jest wspomniane, także Jan jest wymieniony w wykazach kapłańskich. Jest więc ewidentne, że ten mąż był nie tylko świętym, ale także kapłanem”¹⁰⁴. Ta wiadomość zostaje potwierdzona przez odwołanie do kontekstu Łk 1.

Mówiąc o szarańczy nasz autor podkreśla, że jest to „stworzenie będące po części owadem, a po części gadem”¹⁰⁵. Miód, który nie był ofiarowany w świątyni¹⁰⁶, nawiązuje do przyjemności (*voluptas*). Ona to „prowadzi śmierci i nigdy nie podoba się Bogu”¹⁰⁷.

Odnosnie do wyrażenia „królestwo niebieskie” Strydończyk zauważa, że w Starym Testamencie „nigdy nie czytano o królestwie niebios” (*regnum coelorum*)¹⁰⁸. Jest to więc kolejny przykład nowości Ewangelii i Chrystusowej nauki, co już wcześniej zostało podkreślone przez komentatora¹⁰⁹.

Hieronim proponuje także własne wersje tekstu ewangelicznego. Odnosnie do Mk 1,10 dodaje *et manentem*¹¹⁰. Dalej w wersecie 12 zmienia *in ipso* na *cum ipso*¹¹¹.

Odnosnie do pierwszych słów II Ewangelii Strydończyk zauważa: „[Ewangelia] Syna Bożego [...] tak więc nie syna Józefa”¹¹². W tym prostym stwierdzeniu zawarta jest głęboka treść teologiczna odnosząca się do bóstwa Zbawiciela.

¹⁰² Ibidem: „Ceterum Dominus noster et Trinitatis mysterium desursum est”.

¹⁰³ *In Marci evangelium* I (1, 9).

¹⁰⁴ Ibidem I (1, 6). „Et quantum tradit Hebraeorum scriptura et usque hodie in memoria est, inter nomina sacerdotum inter pontifices et Johannes nominatur. Ita virum illum et sanctum et sacerdotem fuisse perspicuum est”.

¹⁰⁵ *In Marci evangelium* I (1, 6).

¹⁰⁶ „Silvestre enim mel conficiebat in Lege; unde et mel in sacrificiis numquam oblatum legimus”.

¹⁰⁷ *In Marci evangelium* I (1, 6).

¹⁰⁸ *In Marci evangelium* I (1, 6). „Czytając Prawo, proroków, Psalterz nigdy nie widziałem, [że mówi się] o królestwie niebieskim..., jak w Ewangelii; ibidem I (1, 14).

¹⁰⁹ *In Marci evangelium* I (1, 1): „Initium Evangelii, finis Legis est: finitur Lex, et incipit Evangelium”.

¹¹⁰ Por. CCL 78, s. 457.

¹¹¹ Por. ibidem, s. 458.

¹¹² *I In Marci evangelium* I (1, 1–3); „Initium Evangelii Jesu Christi, filii Dei. Ergo non filii Joseph”.

Była to prawda wiary szczególnie broniona przez Strydończyka, głównie przed epigonami arianizmu. W podobnej tonacji utrzymany jest komentarz do wersetu 3. „Zwróćcie uwagę, że Jan Chrzyciel został nazwany «głosem», podczas gdy nasz Pan Jezus «Słowem» (*Sermo*)¹¹³. Sługa poprzedza Pana”¹¹⁴. Wątek natury boskiej Chrystusa w zestawieniu z osobą Jana Chrzyciela powraca później w tej samej homilii¹¹⁵.

Mk 1,4 pozwala Hieronimowi na dygresję odnośnie do pustyni i życia ascetycznego z dala od świata. „Szczęśliwy jest ten sposób życia, [który pozwala] unikać ludzi, szukać [towarzystwa] aniołów, opuścić miasto, znaleźć Chrystusa w samotności”¹¹⁶. Tak więc odludne miejsca, wybierane przez ascetów obojga płci, stanowiły absolutne przeciwieństwo gwarne miasta – *polis*¹¹⁷.

Poprzednik Pański – Jan, który wybrał odosobnienie na pustyni, jawi się więc jako człowiek oddany w pełni Bogu i misji głoszenia nadejścia Zbawiciela¹¹⁸. O sposobie życia Chrzyciela, będącego przykładem ascezy, znajduje się wzmianka w komentarzu do wersetu 6. „Jak Apostołowie byli pierwszymi kapłanami, tak Jan Chrzyciel jest pierwszym spośród mnichów (*monachorum princeps*)¹¹⁹. To wątek z pewnością bliski autorowi *Wulgaty*, prowadzącemu życie ascetyczne w Betlejem¹²⁰. Mnisi chrześcijańscy doszukiwali się pierwowzorów swego sposobu życia w postaciach biblijnych. Najpopularniejszym wzorem

¹¹³ Wprowadzone przez Hieronima rozróżnienia mają swoje analogie w refleksji Orygenesusa. Doktor aleksandryjski przypominał, że „w Ewangelii dostrzegamy nie głos, ale Słowo, które jest czymś doskonalszym od głosu”; *In Lucam homiliae* I,4. Zob. także *Ad Dionysium Romanum fragmenta* 14.

¹¹⁴ *In Marci evangelium* I (1, 1–3): „Johannes Baptista «vox» dicitur, et Dominus noster Jesus «Sermo»: Servus praecedit Dominum”.

¹¹⁵ *In Marci evangelium* I (1, 4–5; 8). Tego porównania nie brak także u Orygenesusa „Skoro Zbawiciel w pewnym sensie jest Słowem, to i Jan, który w zestawieniu ze Zbawicielem, Słowem, jest głosem, różni się od Niego... Dlatego też pod względem urodzenia Jan jest nieco starszy od Chrystusa: głos bowiem słyszemy przed słowem... Kiedy więc Jan pokazuje Chrystusa, wówczas po prostu człowiek wskazuje na Boga, tak jak głos wskazuje słowo”; *In Johannem* II,32.

¹¹⁶ *In Marci evangelium* I (1, 4): „Felix ista conversatio, despiciere homines, angelos quaerere: urbes deserere, et in solitudine invenire Christum”.

¹¹⁷ *Polis* była dla Greków naturalną przestrzenią życia i wszelkiego rodzaju aktywności. Odnośnie do tej tematyki por. W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*.

¹¹⁸ Na temat funkcji Jana Chrzyciela por. *In Marci evangelium* I (1, 4): „Fuit Johannes in deserto baptizans et praedicans: baptizare manu, docere sermone, baptismum Johannis praecessit baptismum Salvatoris”.

¹¹⁹ *In Marci evangelium* I (1, 4–5).

¹²⁰ Por. *Epistulae* 22, 36; 125, 7.

życia ascetycznego był święty Jan Chrzciciel¹²¹. Opierając się na pismach nowotestamentowych, osobę Poprzednika Zbawcy łączono z postaciami proroków, w szczególności Eliasza¹²². Głównie jednak postać Chrzciciela stanowiła symbol Prawa, odzienie ze skóry to przestroga przed grzechem pożądania, a szarańcza czyli owad latający bardzo nisko oznacza natomiast niewystarczalność Starego Przymierza¹²³.

W scenie chrztu Pańskiego Hieronim dostrzega solidarność Chrystusa z grzeszną ludzkością¹²⁴.

Dlatego przyszedł [On], by się ochrzcić jak grzesznik (*quasi peccator*)... Został ochrzczony przez Jana w Jordanie. O jak wielka to łaskawość (*miser cordia*): daje się ochrzcić na podobieństwo grzesznika Ten, który nie popełnił żadnego grzechu (*qui peccata non fecerat, baptizatur quasi peccator*)¹²⁵.

Tak więc egzegeta łaciński postrzega Mk 1,9 w sensie ofiary za grzechy¹²⁶, bowiem uświęcone przez Pana gładzą wszystkie grzechy. Wyjaśnienie o znaczeniu *stricte* teologicznym bazuje na 2 Kor 5,21¹²⁷.

¹²¹ 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. Orygenes pisze na przykład: „Duch [proroka Eliasza]... przeszedł do Jana [Chrzciciela]... Ten zaś był poprzednikiem Pańskim. Umarł przed Nim, aby wstąpiwszy do Otchłani, przepowiedać tam Jego przyjście”; *Commentarius in Lucam* IV,5.

¹²² Potwierdzają wczesne źródła chrześcijańskie (por. N. Füglistler, *L'expérience de Dieu*, s. 93). To było powodem, że cesarz Julian Apostata, zaślepiiony nienawiścią do wszystkiego, co otaczali czią chrześcijanie, nakazał spalenie w Samarii zarówno relikwii św. Jana Chrzciciela oraz proroków Abdiasza i Elizeusza.

¹²³ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 342.

¹²⁴ „Secundum carnem loquor, secundum formam servi loquor, nemo scandalizetur: de eo loquor, qui quasi peccator venit ad baptismum”.

¹²⁵ Hieronim precyzuje w innym miejscu: „Mówimy: posiadał On prawdziwe ciało podobne do naszego, nie miał jednak grzechu ciała. W taki sam sposób posiadał prawdziwą duszę, lecz nie miał grzechu duszy (*et nos dicamus illis: sicut corpus habuit uerum sicut et nos, et non habuit peccatum corporis; ita et animam veram habuit, et peccatum animae non habuit*)”; *In Psalmum* 108,31.

¹²⁶ Orygenes pisze: „Pan przyjął chrzest i otworzyły się niebiosy, Duch Święty zstąpił na Niego, a z niebios odezwał się głos: «Ten jest Mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie» (Łk 3,21–22). Trzeba więc powiedzieć, że dzięki chrztowi Jezusa otworzyło się niebo, aby udzielić odpuszczenia grzechów: nie Temu oczywiście, który «nie popełnił grzechu, a w Jego ustach nie znaleziono podstęp» (1 P 2,22), lecz całemu światu”; *In Lucam homiliae* XXVII,5.

¹²⁷ „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą”.

W zbiorowej świadomości chrześcijan starożytności dominowało ujmowanie chrztu jako ikony śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Mimo tego teofania według Mk 1,10–14 zostaje wyjaśniona przez Hieronima w sensie trynitarnym. „Jezus Chrystus pozwala ochrzcić się Janowi, Duch Święty zstępuje pod postacią gołębiczy, Ojciec daje świadectwo z niebios. Patrz arianinie, patrzcie herecyty, także we chrzcie Jezusa [ostrzega się] Tajemnicę Trójcy”¹²⁸. Wyjaśnienie Strydończyka ma wyraźne zabarwienie polemiczne. Szczegółowsze argumenty antyheretyckie znajdują się w refleksji na temat słów „Duch jakby gołębicą”.

Przez jakiś czas scena chrztu Pańskiego¹²⁹ przywoływana była tylko sporadycznie przez autorów chrześcijańskich. Hieronim był szczególnie wyczulony na implikacje doktrynalne Mc 1,9–11. W Syrii i Palestynie słyhać było echa nie tylko arianizmu, lecz także prymitywnego adopcjonizmu¹³⁰. Scena ewangeliczna bardzo intensywnie oddziaływała na wyobraźnię teologiczną¹³¹. Dokumenty historyczne zgodnie potwierdzają, że zanurzenie w wodach Jordanu stanowiło powszechną praktykę dewocyjną. Dla pielgrzymów było to swego rodzaju „naśladowanie Jezusa” i wspomnienie chrztu świętego. Już w starożytności w korycie świętej rzeki chrześcijanie ustawili na marmurowej bazie kolumny metalowy krzyż, który przypominał o chrzcie Pana Jezusa.

Hieronim w swojej korespondencji nakreślił ogólny obraz Kościoła palestyńskiego w tamtym okresie i problemy, z którymi musiał się zmagać¹³². Wiadomo, że niektóre rejony Palestyny jeszcze w IV i V wieku zamieszkiwały grupy niemające wiele wspólnego z prawowiernym chrześcijaństwem, jak również

¹²⁸ *In Marci evangelium* I (1, 10).

¹²⁹ Por. Mt 3,13–17; Mk 1,9–11; Łk 3,21–22; J 1,30–34.

¹³⁰ Adopcjoniści posługiwali się chrztem Jezusa, aby udowodnić niższość Jezusa Chrystusa, który był dla nich zwykłym człowiekiem, gdy zstąpił na niego Duch w momencie chrztu, by uczynić go „przybrany Synem Bożym”. Chrzest w Jordanie zaczął więc być utożsamiany z zaprzeczaniem, że Jezus miał boską naturę od pierwszego momentu swego istnienia.

¹³¹ Zejście katechumenów do wody w basenie chrzcielnym po rytach egzorcyzmów przywoływało chrzest Jezusa w Jordanie. Gdy biskup kładzie swą rękę na głowie katechumena, popychając ją i zanurzając w wodzie, czyni podobnie jak Jan Chrzciiciel zanurzający Jezusa w rzece Jordan. Jan Chryzostom był przekonany, że w rzeczywistości boskie Słowo prowadzi Jezusa w chwili chrztu (por. *Catechesis* III,13). U Złotoustego wyraźnie widać, że uległo zmianie rozumienie chrześcijańskiego chrztu jako ikony chrztu Jezusa (por. *Commentarius in Mattheum* XII,3,17). Jak się wydaje, kaznodzieja antiocheński przesunął uwagę z Jordanu na Kalwarię. Zob. K. McDonnell – G.T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska*, s. 341, 343.

¹³² Por. Hieronim, *Epistula* 93. List pochodzi z około 400 roku i był adresowany do Teofila Aleksandryjskiego.

samarytanie i Żydzi. W tym kontekście lepiej rozumie się kolejne słowa jego komentarza.

Manichejczycy, marcjonici¹³³ i inne herezje¹³⁴ zwykle mają wobec nas obiekcje mówiąc: Jeśli Chrystus jest w ciele i materia cielesna nie została [przez Niego] zrzucona... także Duch Święty, który tu zstąpił jest [jakby w ciele] gołębicą¹³⁵. Czy słyszycie pokrętne zdania starodawnego węża? Czy widzicie, jak ten gad, który [spowodował] wygnanie człowieka z raju¹³⁶, także nas chce wygnąć z raju wiary? [Ewangelista] nie powiedział: [Duch] przyjął ciało gołębicę, ale Duch jak gołębicą (*Spiritus tamquam columbam*)... Tak więc Duch Święty nie stał się gołębicą, jak Syn [Boży, który] narodził się jako człowiek (*natus est homo*)¹³⁷.

Hieronim czyni uwagi o charakterze moralizatorskim odnośnie do ogółu wiernych i mnichów w szczególności. Okazję ku temu stanowi analiza Mk 1,12. „Duch, który zstąpił w postaci gołębicę. Zwróćcie uwagę na to co mówi: «pozostający». [To oznacza] «zamieszkiwać», czyli «nigdy nie odchodzić». O tym dowiadujemy się z IV Ewangelii (por. J 1,33). Nie tak działo się z prorokami¹³⁸ czy z wierzącymi ówczesnej doby, zauważa Hieronim.

Gdy bowiem gniewamy się, oczerniamy [kogoś] lub mamy w sobie smutek «wiodący ku śmierci» (por. 2 Kor 7,10), gdy myślimy o sprawach cielesnych czy powinniśmy sądzić, że Duch Święty w nas pozostaje? Może myślimy, że możemy nienawidzić brata, a [mimo to] Duch Święty w nas pozostaje. Czy [jest On dany] po to, by podejmować złe zamiary? Jeśli więc czasami myślimy o czymś dobrym, to wiemy, że Duch Święty w nas mieszka. Natomiast gdy zamierzamy coś złego, to znak, że Duch Święty od nas odszedł¹³⁹.

Chrzest Jezusa nie przestał być modelem chrztu chrześcijańskiego: tak jak Jezus zszedł do wody, został namaszczone Duchem przy swoim chrzcie i ogło-

¹³³ Naśladowcy Marcjona i manichejczyków, jak się wyraża Strydończyk, „wściekłymi zębami rozrywają stare Prawo”; *Comm. in Ecclesiastes* XI,2.

¹³⁴ W Palestynie pojawił się wtedy apolinaryzm, z którym z całą mocą walczył Hieronim. Por. M.C. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, s. 473–504.

¹³⁵ *In Marci evangelium* I (1, 10): „Solent nobis manichaei et marcionitae et ceterae haereses obicere, et dicere: ergo si Christus in corpore est, et ipsa caro quam adsumpsit non est deposita, nec deposuit eam, ergo et Spiritus Sanctus, qui descendit, in columba est”.

¹³⁶ Dla autorów chrześcijańskich nie było wątpliwości, że to wąż – szatan „został wygnany z raju, oszukał Ewę i znalazł się na świecie”; Hieronim, *In Psalmum* 103,26.

¹³⁷ *In Marci evangelium* I (1, 10).

¹³⁸ Por. Ez 1,3; 3,16.

¹³⁹ *In Marci evangelium* I (1, 10).

szony Synem Umiłowanym, tak i ci, którzy chcą zostać chrześcijanami schodzą do wody, odradzają się i otrzymują Ducha Świętego, stając się przybranymi dziećmi Bożymi.

Na równi ze św. Pawłem Hieronim postrzega Ducha Pocieszyciela jako źródło moralności i cnotliwego życia każdego chrześcijanina. Natchnienie Ducha konieczne jest przede wszystkim dla podjęcia życia ascetycznego. Strydończyk mówi o tym rozwijając tematykę pustyni.

To sam Duch, który zstępując i spoczywając na każdym z tych wszystkich, którzy wcześniej mieszkali [jeszcze] z rodzinami. To Duch Święty ich popycha, by wyszli z domu wyprowadza ich na [miejsce] osamotnienia. Oto dlaczego nasz Pan i Zbawca, gdy chciał się modlić w samotności, jak mówi [ewangelista] odchodził na wzgórze i modlił się całą noc (por. Łk 6,12; 9,18). Za dnia przebywał razem z uczniami, nocą ofiarował Ojcu swoje modlitwy za nas¹⁴⁰.

Tak więc Zbawiciel nie tylko uczył modlitwy, ale sam był wzorem modlącego się. W końcu łaciński egzegeta pyta:

Dlaczego o tym wszystkim mówię? Dlatego, że wielu spośród braci zwykło twierdzić: Jeśli pozostanę w cenobium nie mogę modlić się samemu. Czyż jednak nasz Pan odprawiał uczniów? Z pewnością nie, lecz przebywał [z nimi]... Gdy jednak pragnął żarliwiej (*intentius*) się modlić, oddalał się samotnie. Tak więc i my, jeśli chcemy modlić się więcej niż publicznie [we wspólnocie], czynmy to w celi, wykorzystujemy pola i pustkowia. Możemy korzystać z możliwości [bycia między] braćmi jak i [przebywania] w samotności¹⁴¹.

Mamy tu do czynienia z wycuciem pastoralnym kaznodziei i aktualnością poruszanej problematyki: rozterki ascetów, dotyczące modlitw wspólnotowych i chęć pozostawiania sam na sam z Bogiem. Dla Hieronima żywym przykładem jest nasz Pan i Zbawiciel. To On, poprzez własny przykład ukazuje jak realizować życie według Ewangelii.

Innym ważnym elementem jest świadectwo obecności Ducha Świętego w teorii i praktyce starożytnego monastycyzmu¹⁴². Faktem jest, że świętobliwym ascetom przypisywano mądrość płynącą od Boga i nadprzyrodzone do-

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Por. M. Augé, *Ritorno alle origini. Lineamenti di spiritualità dell'antico monachesimo*, Roma 1984, s. 59–62.

świadczenia. Przez ich postawę i słowa objawiała się obecność Ducha Bożego¹⁴³. Byli więc uważani za noszących w sobie Ducha Świętego (*pneumatophoroi*).

Z pewnością Strydończyk był obeznany ze specyficzną palestyńską formą życia monastycznego jaką były ławry na Pustyni Judzkiej¹⁴⁴. Nie tylko tam, ale także w cenobiach¹⁴⁵ i eremach¹⁴⁶ praktykowano rozmaite zasady ascetyczne¹⁴⁷. Palestyna była obszarem, gdzie życie monastyczne pojawiło się bardzo wcześnie, zaraz po Egipcie¹⁴⁸. Skupiska mniszę powstawały szczególnie w miejscach związanych ze znanymi postaciami biblijnymi Starego Testamentu oraz uświęconymi obecnością Jezusa Chrystusa¹⁴⁹. Trudno więc nie odnajdywać śladów ideału monastycznego w komentarzach homiletycznych o Mk.

W konkluzji do początku II Ewangelii Hieronim robi dwie uwagi dogmatyczne natury chrystologicznej i soteriologicznej.

Niech się [nikomu] nie wydaje czymś wielkim i niezwykłym, jeśli aniołowie usługiwali Bogu¹⁵⁰, ponieważ nie jest niczym nadzwyczajnym aby słudzy czcili swego Pana. Jednak to wszystko zostało powiedziane o człowieku, [którym] stał się [Bóg]... Bóg nie może porzestawać ze zwierzętami¹⁵¹, lecz to ciało podległe ludz-

¹⁴³ Hieronim ze Strydonu pisał o mnichach egipskich: „Makary, Pambo, Izydor i wszyscy inni, których tam nazywają ojcami, ponieważ Duch Święty mówi przez nich”; *Epistula* 22,33.

¹⁴⁴ To oryginalna forma życia monastycznego w Palestynie o charakterze eremicko-wspólnotowym.

¹⁴⁵ Hieronim wskazywał na pewne podobieństwa między pierwotną gminą jerozolimską z okresu apostołskiego a cenobitami. Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2, s. 126.

¹⁴⁶ Był to pierwszy sposób życia monastycznego. Według Hieronima „ten typ życia ustanowił Paweł, okrył go blaskiem Antoni, a jego promotorem, cofając się jeszcze bardziej, był Jan Chrzyciel”; *Epistula* 22,36.

¹⁴⁷ Por. P.V. Corbo, *L'ambiente materiale*, s. 215–257; L. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, s. 167–184.

¹⁴⁸ „Palestyna, ucząc się od Egipcjan, w taki sam sposób zaczęła uprawiać mądrość chrześcijańskiego życia”; Sozomen, *Historia ecclesiastica* III 14, 21.

¹⁴⁹ Betlejem, Jerozolima wraz z Górą Oliwną i okolicami. Oprócz tego także Półwysep Synaj, okolice Jerycha, Dolina Jordanu i Pustynia Judzka.

¹⁵⁰ Ireneusz z Lyonu przedstawia prawidłową angelologię w następujący sposób: „W niebiosach mieszkają nieprzeliczone moce, aniołowie i archaniołowie, służąc Bogu wszechmogącemu i Stwórcy wszystkich, nie jakoby tego potrzebował, ale by nie byli [oni] bezczynni i niepotrzebni”; *Demonstratio* 9.

¹⁵¹ Synonim istot nierozumnych.

kim odruchom [owszem]¹⁵². To ciało, które cierpiało pragnienie i głód, [to ono] zwycięża [pokusy], w nim i my [także] zwyciężamy¹⁵³.

To tekst bardzo bogaty pod względem teologicznym: Chrystus, Bóg – człowiek jest kuszony, lecz zwycięża wszelkie pokusy. Dokonuje tego dla dobra człowieka, dla wszystkich należących do Jego Mistycznego Ciała.

* * *

Przyjrzelśmy się dokładniej pierwszej homilii cyklu Hieronimowego *In Marci evangelium*. Celem analizy było wskazanie na najbardziej charakterystyczne elementy egzegezy homiletycznej Strydończyka. Autor Wulgaty okazał się doskonałym kaznodzieją i wzorem wszechstronnego komentatora tekstu ewangelicznego. Widać u niego zarówno umiłowanie Słowa Bożego, jak i wrażliwość pastoralną. Umilowanie Biblii to rys znany i szeroko opisywany u Hieronima. Analizowana homilia tylko potwierdza wnioski związane z tą kwestią. Strydończyk wręcz rozkoszuje się treścią objawionych słów, ale nie zapomina o ich głębi teologicznej i wydźwięku parenetyczno-ascetycznym.

Wycucie pastoralne i kaznodziejskie widoczne w egzegezie Hieronima to kwestie, na które do tej pory nie zwracano zbyt dużej uwagi przy analizie jego spuścizny literackiej. Strydończyk był nie tylko kompetentnym filologiem i tłumaczem, lecz także gorliwym pasterzem dusz i kierownikiem duchowym.

Jako prezbiter, Hieronim miał poczucie misji, starając się być blisko problemów Kościoła powszechnego i lokalnego (palestyńskiego). Zabiegał o to, by wszyscy poczuli się do uczestnictwa w *Historia Salutis*, której przecież główną sceną była Ziemia Święta. W kontekście miejsc świętych zbawcze Słowo było szczególnie żywe i skuteczne.

Bibliografia

- Atiya A.S., *Historia Kościołów Wschodnich*, przekł. zbior., Warszawa 1978.
 Bellini P., Cruciani F., Tarulli V. (wyd.), *Opere di Sant'Agostino. Discorsi (341-400). Su argomenti vari; Discorsi (184-229/A; 230-272/B). Sui tempi liturgici*, t. 1-3 (NBA Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino, edizione latino-italiana] 32 A-B; 34), Roma 1984; 1989.

¹⁵² Strydończyk uwidatnia elementy soteriologiczne: „Jeśli Pan nie posiadałby tego wszystkiego, co jest właściwe dla człowieka, nie odkupiłby go (*si enim non suscepit Dominus cuncta quae hominis sunt, non salvavit hominem*)”; *In Psalmum* 108,31.

¹⁵³ *In Marci evangelium* II (1, 13).

- Bonnard É. (wyd. i tłum.), *Jérôme. Commentaire sur S. Matthieu*, t. 1–2 (SC [= Sources Chrétiennes] 242; 259), Paris 1977; 1979.
- Braun F.-M., *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris 1959.
- Brown B., *Vir trilinguis. A study in the biblical exegesis of saint Jerome*, Kampen 1995.
- Cahill M., *The identification of the First Markan Commentary*, *Revue Biblique* 101–2 (1994), s. 258–268.
- Camisani E., *Opere scelte di San Girolamo*, Turyn 1999.
- Ceresa-Gastaldo A. (red.), *Gerolamo. Gli uomini illustri. De viris illustribus* (Biblioteca patristica 12), Firenze 1988.
- Cignelli L., *Le omelie di S. Girolamo su Mc 1*, w: red. F. Manns, E. Alliata, *Early Christianity in context. Monuments and documents*, (SBF Collectio Maior 38), Jerusalem 1993, s. 487–498.
- Corbo P.V., *L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino*, w: *Il monachesimo orientale*, Roma 1956, s. 215–257.
- Cramer J. A., *Catena graecorum Patrum*, t. I, Oxford 1840.
- De Luis P., Tarulli V. (wyd.), *Opere di Sant'Agostino. Il consenso degli evangelisti* (NBA 10 A), Roma 1996.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, tłum. J. Dembska, t. 2 (Źródła Monastyczne 22), Kraków 1999.
- Di Berardino A. (red.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2–3, Genova–Milano 2006.
- Di Berardino A. (red.), *Patrologia. I Padri latini (secoli IV-V)*, t. 3, Genua 1983.
- Elli A., *Storia della Chiesa copta (L'Egitto romano-bizantino e cristiano)*, t. 1–3 (Studia Orientalia Christiana Monographiae 12–14), Cairo–Jerusalem 2003.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Füglister N., *L'expérience de Dieu dans et selon l'Écriture: le prophète comme un prototype*, w: *L'expérience de Dieu dans la vie monastique*, Abbaye Sainte-Marie de la Pierre-qui-vire 1973.
- Fuks A., *Aspects of the Jewish revolt in A.D. 115-117*, *Journal of Roman Studies* 51 (1961), s. 98–104.
- Gerhards A., Brakmann H., *Die Koptische Kirche*, Stuttgart 1994.
- Grego I., *Girolamo nella sua „povera piccola Betlemme”. Il XVI centenario della venuta di san Girolamo a Betlemme*, *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 19 (1986), s. 239–283.
- Hagermann W., *Wort als Begegnung mit Christus*, Trier 1970.
- Jay P., *Jérôme. Lecteur de l'Écriture* (Cahiers Évangile. Supplément 104), Paris 1998.
- Kalinkowski S. (tłum. i oprac.), *Orygenes. Przeciw Celsusowi* (PSP [= Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy] 17), Warszawa 1977.
- Kalinkowski S. (tłum. i oprac.), Starowiejski W. (wstęp), *Orygenes. Homilie o Ewangelii św. Łukasza* (PSP 36), Warszawa 1986.
- Kalinkowski S. (tłum.), Stanula W., Myszor W. (oprac.), *Orygenes. Komentarz do Ewangelii św. Jana* (PSP 28), Warszawa 1981.
- Kelly N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.

- Kornatowski W., *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968.
- Labourt J. (wyd. i tłum.), *Saint Jérôme. Lettres/I-VIII*, t. 1-8 (Collection des Universités de France), Paris 1950-1958.
- Légasse S., *L'Évangile de Marc* (Lectio Divina. Commentaires 5), t. 2, Paris 1997.
- Leloir L., *Saint Ephrem, Commentaire de l'Évangile concordant. Version arménienne* (CSCO [= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*] Scriptorum Armeniaci 137), Lovanium 1953.
- Lisiecki A. (tłum., wstęp i opr.), *Euzebiusz z Cezarei. Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich* (Pisma Ojców Kościoła 3) Poznań 1924 [reprint Kraków 1993].
- McDonnell K., Montague G.T., *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym*, Kraków 1997.
- Merkel H., *Anhang: Das „geheime Evangelium“ nach Markus*, w: red., W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, Tübingen 1987, s. 89-92.
- Mirri L., *La dolcezza nella lotta*, Bose 1996.
- Morin G. (wyd.), *S. Hieronymi presbyteri opera*, pars II: *Opera homiletica* (CCL 78), Turnhout 1958².
- Naldini M., Alici L., Quacquarelli A., Grech P., Tarulli V. (wyd.), *Opere di Sant'Agostino. La dottrina cristiana* (NBA 8), Roma 1992.
- Nock A.D., *Later Egyptian Piety*, w: [praca zbiorowa], *Coptic Egypt*, Nowy Jork 1941.
- Orbe A., *En los albores de la exégesis joanica*, w: *Estudios Valentinianos II*, Roma 1955.
- Paczkowski M.C., *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, *Antonianum* 79 (2004), s. 473-504.
- Paczkowski M.C., *Mc 1,1-3 e l'esegesi comparativa dell'inizio dei Vangeli canonici in Basilio di Cesarea e Ambrogio di Milano*, w: M. Adinolfi, P. Kaswalder (red.), *Entrarono a Cafarnao. Lettura interdisciplinare di Mc 1*, Jerusalem 1997, s. 169-185.
- Penna A., *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma 1950.
- Pucci M., *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*, Pisa 1980.
- Quacquarelli A., *L'uomo e la sua appartenenza alle due città nell'esegesi biblica di Girolamo*, *Vetera Christianorum* 33 (1996), s. 275-288.
- Rousseau A., Doutreleau L., Hemmerdinger B., Mercier Ch. (wyd.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, t. 1-10 (SC 100; 101; 152; 153; 210; 211; 263; 264; 293; 294), Paris 1965; 1969; 1974; 1979; 1982.
- Schenke H.-M., *The Mystery of the Gospel of Mark, Second Century* 4 (1984), z. 2, s. 65-82.
- Schenkl C., Gori F., Siniscalco P., Pastorino A. (wyd.), *Ambrogio di Milano. Opere esegetiche II/I-II/II*, t. 1-2 (Opera Omnia di Sant'Ambrogio 2A-2 B), Milano-Roma 1984.
- Sidarous A.Y., *Les Coptes et le Christianisme Universel*, *Le Monde Copte* 25-26 (1995), s. 29-33.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo* [Studia Ephemeridis "Augustinianum" 11], Roma 1975.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzezy patrystycznej* (Myśl teologiczna 26), Kraków 2000.

Smith M., *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, New York 1973.

Świderkówna A. (tłum.), Myszor M. (wstęp), *Ojcowie Apostolscy*, Warszawa 1990.

Trevijano R., *La Bibbia nel cristianesimo antico*, Brescia 2003.

Viller M. (red.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, t. X, Paris 1937.

Zaki M.S., *Histoire des coptes d'Égypte*, Paris 2005.

Zarzewny R., *Historia Kościoła w Egipcie. Szkice*, Kraków 2013.