



Mieczysław C. Paczkowski OFM

celestyn@umk.pl

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0002-4045-2314

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTH.2020.019>

13 (2020) 4: 421–449

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Łk 14,2–4 w egzegezie patrystycznej

Luke 14:2–4 in Patristic Exegesis

Streszczenie. Ekspozycja cudów uzdrowień dokonywanych przez Jezusa Chrystusa stanowiła stały element interpretacji Ewangelii św. Łukasza w epoce patrystycznej. Perspektywa Łukasza ukazuje Zbawiciela jako lekarza ciał i dusz, co pozwoliło starożytnym autorom chrześcijańskim na wplatanie do ich rozważań wątków i terminologii medycznej. Artykuł zawiera syntezę najważniejszych zagadnień rozpatrywanych przez Ojców Kościoła odnośnie do perykopy Łk 14,2–4. Puchlina wodna, z której został uzdrowiony w szabat chory człowiek, była uważana za chorobę nieuleczalną. W starożytności porównanie pomiędzy człowiekiem prowadzącym grzeszne życie a cierpiącym na tę przypadłość było dosyć rozpowszechnione. Interpretacja perykopy o cudownym uleczeniu cierpiącego na puchlinę wodną ma znamiona lakoniczności, ale jest wyrazista pod względem treściowym. Starożytni egzegeci podkreślali symboliczne i moralne znaczenie dolegliwości, jaką była puchlina wodna. Kaznodzieje chrześcijańscy wykorzystywali ewangeliczne opowiadanie, by napominać i wskazywać drogę nawrócenia. Rozważania tego typu pojawiały się zarówno w komentarzach do Trzeciej Ewangelii oraz w okolicznościowych homiliach. Znaleźć je można u autorów greckich, jak i łacińskich.

Abstract. Exposing the miracles of healings performed by Jesus Christ was a constant element of the interpretation of the Gospel of St. Luke in the Patristic period. The perspective of the Third Gospel shows the person of the Savior as a physician of souls and bodies, which allowed ancient Christian authors to weave threads and medical terminology. The article contains a synthesis of the most important issues considered by the Fathers of the Church about Luke 14:2–4. Dropsy was considered an incurable disease. In ancient times, the comparison between a vicious person and living a sinful life as suffering from dropsy was quite widespread. The ancient exegetes emphasized the symbolic and moral value of dropsy. The interpretation of the healing of the man with dropsy however appears with sober and sparse indications. Christian preachers used common beliefs to exhort conversion and show the way of life worthy of Christians. These are the common reflections present in the systematic commentaries and the occasional sermons in Greek and Latin Christian authors.

Słowa kluczowe: Łukasz (Ewangelia); egzegeza patrystyczna; cuda uzdrowień; komentarze do Łk 14,2–4 (interpretacja); wodna puchlina; wczesnochrześcijańska tematyka medyczna.

Keywords: Luke (Gospel of); Patristic exegesis; miracles of healings; commentaries on Luke 14: 2–4 (interpretation); dropsy, early-Christian medical topics.

Ewangelia św. Łukasza podkreśla zarówno pełne człowieczeństwo Zbawiciela, jak również Jego Boską godność¹. W tym dziele czytelnik styka się z wyrazistym obrazem Jezusa jako Tego, który „przeszedł dobrze czyniąc” (por. Dz 10,38). Trzeci Ewangelista opisuje Syna Bożego jako Lekarza – Zbawiciela uwalniającego z grzechów, ale także jako tego, który leczy dolegliwości cielesne człowieka². Mimo faktu, że sztuka leczenia była jedną z najbardziej cenionych umiejętności w starożytności i dokładano wszelkich starań, by leczyć dolegliwości ciała, na wyobraźnię ludzi antyku najbardziej działały niezwykle wydarzenia i cudowne uzdrowienia. Ekspozowanie cudów uzdrowień dokonywanych przez Jezusa Chrystusa było więc stałym elementem w literaturze wczesnego Kościoła³. Trzecia Ewangelia dostarczała wielu świadectw na ten temat i pozwalała je rozwijać w różnych aspektach: duchowym, fizycznym i praktycznym. Jednym z nich jest epizod opisany w Łk 14,2–4⁴.

1. Trzecia Ewangelia w Kościele starożytnym

Dla autorów wczesnego Kościoła ewangelista Łukasz należał do ludzi wykształconych i obytych⁵. Świadczył o tym jego piękny styl, biegłość językowa, kroni-

¹ W tej perspektywie interpretowano tytuły nadane Chrystusowi przez św. Łukasza: „Syn Boży” (por. Łk 1,35; 4,9.41; 8,28; 22,70; Dz 9,20), „Syn Najwyższego” (por. Łk 1,32; 8,28), „Zbawca” (por. Łk 2,11; Dz 5,31; 13,23).

² Por. B. Widła, „Zdrowie, zdrowy”, w: idem, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, s. 331.

³ Zob. G.L. Bloomquist, „Patristic Reception of a Lukan Healing Account”, s. 105–134.

⁴ Scena pojawia się w malarstwie europejskim, zob. H.J. Hornik, M.C. Parsons, *Illuminating Luke*, s. 151.

⁵ W dedykacji trzeci Ewangelista wspomina Teofila, nieznaną w zasadzie z innych źródeł postać. Wytlumaczenie znajdujemy z helleńskiej edukacji autora Ewangelii, który jak pisarze epoki klasycznej, dedykuje swoje dzieło ważnej i wpływowej osobie. Por. A. Loveday, „Luke’s Preface in the Context of Greek Preface Writing”, s. 48–74.

karska dokładność informacji i umiejętność wykorzystywania źródeł⁶. Większość wiadomości biograficznych dotyczących osoby autora Trzeciej Ewangelii pochodzi z Nowego Testamentu⁷. Począwszy od pierwszego historyka Kościoła Euzebiusza z Cezarei, tradycja zgodnie uznaje, że św. Łukasz zajmował się medycyną⁸. Jego to apostoł Paweł nazywa „umiłowanym lekarzem” (Kol 4,14)⁹.

Już w połowie II wieku uważa się Łukasza za autora *Ewangelii* i *Dziejów Apostolskich*¹⁰. Od II wieku pojawiają się dodatki donoszące się do jego biografii i historii redakcji pism kanonicznych¹¹. Tak jest w przypadku Tertuliana, który w traktacie polemicznym *Przeciwko Marcjonowi* atakuje odrzucenie przez tego heretyka trzech ewangelii i „ocenzurowanie” dzieła Łukasowego. „Spośród Apostołów Jan i Mateusz dają nam poznać wiarę, a uczniów apostołskich Łukasz i Marek tę wiarę potwierdzają wywodami według tych samych zasad”¹². Tertulian dodaje, że Łukasz „nie był apostołem, lecz uczniem apostoła, nie Mistrzem, lecz słuchaczem. Oczywiście jest mniejszy od Mistrza, oczywiście późniejszy, ponieważ towarzyszył ostatniemu z apostołów, mianowicie Pawłowi”¹³. Niebezpieczny heretyk z II wieku oskarżył Trzeciego Ewangelistę o interpolacje dokonane przez zwolenników judaizmu (por. tamże). Jednakże Ewangelista Łukasz „od początku miał mocne podstawy”, a jego dzieło „zwy-

⁶ Autentyczność przekazanych przez siebie faktów potwierdził znamienym oświadczeniem z prologu swojej Ewangelii (por. Łk 1,1-4).

⁷ W odróżnieniu od pozostałych Ewangelistów, Łukasz nie był naocznym świadkiem wydarzeń, które opisał w swej Ewangelii, co podkreślił wyraźnie już we wstępie do niej. Jako jedyny spośród Ewangelistów, Łukasz nie pochodził z narodu żydowskiego. Pośrednio potwierdza to św. Paweł apostoł, kiedy w Kol 4,10-14 najpierw wymienia swoich przyjaciół i pomocników wywodzących się z narodu żydowskiego, a potem z pogaństwa, gdzie umieścił św. Łukasza.

⁸ Łukasz przyłącza się do apostoła Pawła jako jego uczeń i wierny towarzysz podróży. W Troadzie apostoł zabiera go ze sobą w długą podróż apostolską (por. Dz 16,10-17) i zostaje się z nim w Filipi. Dopiero w trzeciej podróży, która rozpoczęła się w 58 r., przyłącza się on ponownie do Apostoła, aby go już więcej nie opuścić. Towarzyszy mu więc do Jerozolimy, potem zaś do Rzymu. Św. Łukasz posunął wierność swoją tak dalece, że pozostał jako jedyny przy św. Pawle w więzieniu w Rzymie (por. 2 Tm 4,11).

⁹ Łukasz wspomniany jest również w Flm 24.

¹⁰ Na temat interpretacji Trzeciej Ewangelii w Kościele starożytnym por. A.A. Just, *Luke*, Downers Grove 2003.

¹¹ Zob. A. Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus*, Tübingen 2003.

¹² *Adversus Marcionem* IV,2,2.

¹³ *Ibidem* IV,2,4. Ta część polemicznego dzieła Afrykańczyka przez niektórych specjalistów uważana jest za pierwszy, fragmentaryczny komentarz do Łk. Zob. C.G. Talbert, „Gospel of Luke”, w: *Dictionary of Biblical Interpretation*, t. 2, s. 92.

kło przypisywać się Pawłowi¹⁴. W czasie aresztowania i dwóch lat więzienia św. Pawła w Cezarei Palestyńskiej towarzyszący mu Łukasz miał dosyć czasu, aby zapytać naocznych świadków o szczegóły, które przekazał w swojej Ewangelii. Tylko na podstawie relacji św. Łukasza wiadomo, co działo się bezpośrednio po Wniebowstąpieniu Pana Jezusa. Ponieważ był on również uczestnikiem podróży św. Pawła, opisał je z drobiazgową sumiennością. Dalsze losy „lekarza z Antiochii” po męczeńskiej śmierci św. Pawła (67 r.) zakrywa niewiadoma¹⁵.

Prologi łacińskie z wieku II do Ewangelii, uważane za pisma skierowane przeciwko Marcjonowi, a dziś uważane za późniejsze, wskazują, że autor Trzeciej Ewangelii „był Syryjczykiem z Antiochii, z zawodu lekarzem. Należał do uczniów apostołów, a następnie podążał za Pawłem aż do jego męczeństwa. Służył on Panu bez ociągania, był bezzenny i nie miał potomstwa. Zmarł mając osiemdziesiąt cztery lata w Beocji pełen Ducha Świętego”. Starochrześcijańskie wprowadzenie do Ewangelii dodaje, że Łukasz zredagował swoje dzieło na terenie Achai. Z kolei *Kanon Muratoriego* we wstępie do Trzeciej Ewangelii wskazuje, że jej autorem jest „lekarz Łukasz. Ponieważ Paweł zabrał go ze sobą jako doświadczonego na szlaku [ewangelizacji] po Wniebowstąpieniu [Zbawiciela] napisał [księgę] w imieniu [Pawła] według jego nauki. Jednak nie widział on osobiście Pana w ciele. Dlatego, tak jak sam mógł się przekonać, rozpoczyna opowiadanie od dziejów narodzin Jana [Chrzcziciela]”¹⁶. Starożytny kanon potwierdza wiadomości znane ze stronic Nowego Testamentu. Jak więc widzimy, św. Łukasz badał starannie relacje świadków i od nich jako z pierwszego źródła czerpał wszystkie wiadomości. Ponadto, zdaniem Euzebiusza z Cezarei (zm. 339 r.), uważał „za konieczne usunąć podania wątpliwej wartości”¹⁷.

Komentarze biblijne Ojców Kościoła nie mają charakteru historycznego czy gramatycznego. Nie oznacza to jednak, że nie zwracali oni uwagi na kwe-

¹⁴ *Adversus Marcionem* IV,5,2–3.

¹⁵ Ojcowie Kościoła i legendy wymieniają Achaję, Galię, czy Macedonię, gdzie miał nauczać. Przez długie wieki pokazywano i czczono relikwie św. Łukasza w Konstantynopolu. Tam miały być przeniesione za cesarza Justyniana (ok. 527 r.). Potem relikwie przewieziono do Wenecji, a stamtąd dla bezpieczeństwa przeniesiono do Padwy (899 r.), gdzie do dziś czci się je w kaplicy Bazyliki św. Justyny. Jako pierwszy o biegłości w sztukach plastycznych św. Łukasza wspominał Teodor Lektor w VI w. Wielu starożytnym ikonom Najświętszej Dziewicy, zwłaszcza słynących cudami, przypisywano Łukaszy rodowód. Legenda o tworzeniu przez trzeciego Ewangelistę świętych wizerunków powstała dopiero w VII w., a wiele z nich przez nadawanie im rangi relikwii uratowano od zniszczenia w czasie kryzysu obrozoburczego. Zob. S.J. Voicu, „Luca Evangelista (negli apocrifi)”, NDPAC, t. 2, kol. 2927.

¹⁶ *Canon Muratori*, w: <http://www.earlychristianwritings.com/text/muratorian-latin.html> [dostęp: 02.08.2020].

¹⁷ *Historia ecclesiastica* III,24,15.

stie historyczne lub pomijali odcienie leksykalno-gramatyczne tekstu. Księgi Nowego Testamentu ze względu na ich charakter, były wyjaśnione w sensie dosłownym i moralnym. Alegorie były raczej rzadkie i oszczędne. Odwoływały się do sensu duchowego, zamierzonego przez samego Zbawcę i zasugerowane go przez Ducha Świętego.

Tekst nowotestamentowy nabierał znaczenia moralnego i teologicznego w kontekście przepowiadania i dyskusji doktrynalnych. Tym samym Ojcowie Kościoła podążali śladem Apostołów, którzy głosili przesłanie Ewangelii odwołując się do wzorów stosowanych w przepowiadaniu przez ich Mistrza. Odkrywano w NT sens chrystologiczny. Mowy zawarte w Dz i pouczenia listów apostoelskich wyraźnie wyznaczały ten kierunek. Podobnie tradycja chrześcijańska traktowała tekst Łukaszej Ewangelii, gdzie bez trudu znajdowano tego typu wątki.

We wspólnotach pierwotnego Kościoła lektura Biblii miała charakter liturgiczny i pastoralny. Ewangelie były odczytywanych w kontekście niedzielnych obrzędów liturgicznych i stanowiły przedmiot homilii o charakterze pastoralnym¹⁸. Wybierano więc perykopy ewangeliczne najbardziej odpowiednie dla wiernych i okresu liturgicznego. To one były przedmiotem homiletyczny komentarzy. Z powodu powtarzalności tematyki można wyodrębnić główne wątki interpretacji Trzeciej Ewangelii. W miarę systematyczny sposób można to dostrzec w komentarzach do Ewangelii św. Łukasza. Starożytni egzegeci nie pomijali w swoich refleksjach Trzeciej Ewangelii. Nie była jednak ona tak często komentowana jak Mt¹⁹ i J²⁰, częściej jednak niż Mk²¹.

Najstarszy komentarz do Ewangelii św. Łukasza²² stanowi seria 39 homilii Orygenes, z których 33 dotyczą pierwszych czterech rozdziałów Ewangelii²³. Pozostałe sześć kazań egzegetycznych aleksandryjskiego autora wyjaśniają

¹⁸ Zob. A. Just Jr. (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament III, Luke*, s. xviii.

¹⁹ „Ewangelia Mateusza jest Ewangelią starożytnego Kościoła... To właśnie ona w sposób najrozleglejszy i najgłębszy wpłynęła na życie i na pisma [tamtego okresu]; L. Algisi, *Il Vangelo di S. Matteo*, s. 159.

²⁰ Zob. B.A. Stewart, M.A. Thomas (ed.), *John Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, s. xxii–xxxii.

²¹ Odnośnie do kwestii interpretacji Drugiej Ewangelii w Kościele starożytnym por. M.C. Paczkowski, „Mk 1,1–13 w egzegezie homiletycznej św. Hieronima ze Strydonu”, s. 52–60.

²² Tekst Trzeciej Ewangelii jest przywoływany przez autorów starożytnych o połowę mniej niż Mt. Por. F.D. Farnell, „The Synoptic Gospels in the Ancient Church”, s. 53–86.

²³ Komentarz do Ewangelii Dzieciństwa to 20 homilii.

niektóre, wybrane perykopy Trzeciej Ewangelii²⁴. Homilie te stanowiły część obszerniejszego komentarza, obejmującego całość tekstu Łukasowego²⁵. Być może było to ponad 150 homilii. Miały one charakter systematycznego wyjaśnienia tekstu ewangelicznego²⁶. Kazania te były głoszone podczas pobytu Orygenesesa w Cezarei Nadmorskiej, gdzie je spisano i przechowywano w tamtejszej bibliotece²⁷. Orygenes wydobywał z sensu dosłownego tekstu Ewangelii nauczanie duchowe. Czynił to bez stosowania ulubionej przez siebie alegorii²⁸.

Wydaje się, że św. Ambroży z Mediolanu miał do dyspozycji tekst homilii Orygenesesa. Hieronim przetłumaczył z greckiego oryginalną wersję tych kazań na język łaciński. To właśnie w tej wersji zachowała się część komentarza Adamicjusza. W ten sposób niektóre egzegetyczne mowy uniknęły zniszczenia podczas rządów cesarza Justyniana. Cykl homilii Ambrożego powstał 10 lat wcześniej (377–378) niż to tłumaczenie. Strydończyk wypowiadał się krytycznie o cyklu kazań biskupa Mediolanu²⁹. Powody tego typu nastawienia nie są jednoznaczne³⁰.

Staranna analiza tekstu pozwoliła św. Hieronimowi stwierdzić, że Łukasz to „lekarz antiocheński, [a] jego pisma wskazują na to, że znał język grecki... Ewangelię napisał tak, jak słyszał”³¹. W opinii Ambrożego z Mediolanu dzieło Łukasowe „jest raczej opowiadaniem zdarzeń niż podawaniem nakazów”³². Biskup mediolański podkreśla ponadto, że „Łukasz trzymał się niejako historycznego rozwoju wypadków i ujawnił nam wiele cudownych czynów Pana, tak jednak, że w jego Ewangelii podana jest mądrość całej jej mocy. Cóż bowiem wspanialszego dla mądrości naturalnej, jak ukazanie stwórczej roli Ducha Świętego przy wcieleniu Pana?”³³.

²⁴ Są to: Łk 10,25–37; 12,57–59; 17,20–21.33; 19,29–40; 19,41–45; 20,21–40.

²⁵ Orygenes odsyła do swojego komentarza na temat Łk 14,16–24 (por. *Commentarius in Joannem* 32, 2) i Łk 15,4–7 (*Commentarius in Matthaem* 13, 29).

²⁶ Głoszone były w trakcie porannych i wieczornych zgromadzeń modlitewnych, podczas których stosowano *lectio continua* Trzeciej Ewangelii. Istnieje przypuszczenie, że kazania były głoszone do katechumenów. Por. *Introduction*, w: H. Crouzel, SCh 87, s. 87–88. Zob. również A. Just, *Ancient Christian Commentary*, s. xxii–xxiii.

²⁷ Por. *Introduction*, w: SCh 87, s. 79–81.

²⁸ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 93.

²⁹ Wiadomo, że chodziło właśnie o niego, mimo że Hieronim nie podaje jego imienia; zob. *Prologus in homilias Origenis super Lucam evangelistam* 1, 16.

³⁰ Tę kwestię omawia S.B. Griffith, „Ambrose the Appropriator”, s. 224–225.

³¹ *De viris illustribus* 7. W środowisku mnichów irlandzkich popularne było dzieło przypisywane św. Hieronimowi pt. *Expositio quattuor Evangeliorum*.

³² *Expositio evangelii secundum Lucam*, prolog 7.

³³ *Ibidem*, prolog 3.

Homilie, które wygłosił Ambroży wydają się owocem systematycznej działalności kaznodziejskiej Ambrożego, a w celu ich publikacji zostały przeredagowane³⁴. To jedyny komentarz ambrożyjski do Nowego Testamentu, który się zachował. Jednocześnie jest to przykład systematycznej egzegezy perykop biblijnych, w której Mediolańczyk posiłkował się istniejącymi materiałami na ten temat³⁵. Ambroży komentował tekst ewangeliczny od początku do końca, choć czynił to z pewnymi lukami³⁶. Oprócz wpływów Orygenesusa widać un niego także sięganie po komentarz Hilarego do Mt. Biskup Mediolanu odwołuje się do zasad egzegezy zarówno aleksandryjskiej, jak i antiocheńskiej, dodając do tego swoje zainteresowania o charakterze pastoralnym. Tekst Ewangelii pozwalał na wskazanie na błędy arian, sabelian i patripasjonistów³⁷. Biskup Mediolanu przychodził płynnie od interpretacji historycznej i literackiej. Nad tą ostatnią zatrzymywał się raczej w ograniczonym zakresie, by skupić się na lekturze moralnej i duchowej, stosując również alegorię. Uważał, że znaczenie duchowe jest obecne prawie we wszystkich fragmentach Ewangelii.

W katenach zachowały się również fragmenty komentarza do Łk Tytusa z Bosry (IV w.)³⁸. Podobnie, jak inne komentarze patrystyczne tego typu, był to zbiór kazań dotyczących tekstu ewangelicznego³⁹. Egzegeza Tytusa ma prosty i bezpośredni charakter, wywód jest oszczędny w elementy symboliczne. Dzieło charakteryzuje stosowanie podobnej techniki interpretacyjnej, jak w księdze *Przeciwko manichejczykom*, gdzie tekst natchniony jest szczególnie ostrożnie traktowany, gdy chodzi o prawdę wcielenia i narodziny z Dziewicy⁴⁰.

Do komentatorów tekstu Łukasowego dołączył również Cyryl Aleksandryjski⁴¹. Jego komentarz ma raczej wymiar praktyczny aniżeli dogmatyczny. To dzieło o pokaźnych rozmiarach, podzielone na dziewięć ksiąg⁴². W Kościele aleksandryjskim w V wieku praktykowano *lectio continua* Trzeciej Ewangelii.

³⁴ A. Di Berardino, *Patrologia*, t. 3, s. 153–154.

³⁵ Zob. T. Graumann, *Christus interpres*; S.B. Griffith, „Ambrose the Appropriator”, s. 199–225.

³⁶ Por. G. Tissot, *SCh* 45, Paris 1956, s. 9.

³⁷ Por. E. Peretto, „Luca evangelista”, *NDPAC*, t. 2, kol. 2924.

³⁸ Zob. J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*, TU 21, Leipzig 1901.

³⁹ Por. A. Just, *Ancient Christian Commentary*, s. xvii.

⁴⁰ E. Peretto, „Luca”, kol. 2923.

⁴¹ W oryginale greckim pozostały tylko trzy homilie i fragmenty w katenach. Jednak wersja syryjska z VI lub VII w. zawiera 156 homilii. Ze względu na polemikę z Nestoriuszem i jego zwolennikami homilie są datowane na koniec 430 roku. Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 2, s. 125.

⁴² Por. A. Just, *Ancient Christian Commentary*, s. xxiii–xxiv.

W komentarzu Cyryła zidentyfikowano ponad półtora tysiąca cytatów biblijnych. Homilie mają charakter doktrynalny i pastoralny. Metropolita Aleksandrii nawiązuje do ogólnej metody egzegetycznej Ojców Kościoła. Stąd jego homilie nawiązują bardziej do żydowskich midraszy niż do opracowanych na sposób oratorski greckich mów. Przywoływane teksty z poza Ewangelii stają się raczej w wyjątkowych kontekstach kluczami do zrozumienia jej przesłanie. Dla Cyryla było oczywiste, że Ewangelia przekazuje przesłanie doktrynalne, ukazując osobę i dzieło Jezusa.

Autorzy greccy raczej rzadziej zajmowali się Ewangelią św. Łukasza. Ich uwagę skupiły Ewangelie Mateusza i Jana. Zainteresowanie Trzecią Ewangelią ze strony Orygenesisa i Cyryła Aleksandryjskiego nie znalazło kontynuatorów⁴³. Podobnie jest w przypadku św. Augustyna. W drugiej księdze swoich *Quaestiones Evangeliorum*⁴⁴ zwracał on uwagę na niektóre ważne punkty Trzeciej Ewangelii. Hipponczyk odwoływał się on do Ewangelii Łukasza w tych punktach, gdzie tematyka tej księgi biblijnej nawiązywała do Mt⁴⁵ lub przywoływał epizody opisane tylko przez Trzeciego Ewangelistę⁴⁶.

Okres schyłkowy starożytności chrześcijańskiej przyniósł dzieła stanowiące podsumowanie zdobyczy egzegezy patrystycznej. Rozważania o Łk są interesujące ze względu na fakt, że przedstawiają one główne linie rozwoju interpretacji tekstu ewangelicznego i punkty zbieżności z wcześniejszą tradycją. Tak jest w przypadku przepowiadania papieża Grzegorza Wielkiego⁴⁷ i Bedy Wielebnego⁴⁸.

2. Zbawiciel – lekarz a perspektywa Łukasza

Filozofowie byli zwolennikami swoistego kultu zdrowia i młodości, nie zajmując się chorobą jako odrębnym tematem swoich rozważań. Starożytne źródła przekazały wiedzę o dolegliwościach niektórych spośród myślicieli klasycz-

⁴³ Zob. E. Peretto, „Luca”, kol. 2924.

⁴⁴ Ta część dzieła ma 51 rozdziałów.

⁴⁵ Por. *Sermo* 51 o narodzinach Zbawiciela.

⁴⁶ Por. np. *Sermo* 99 o wskrzeszeniu młodzieńca z Naim (Łk 7,11–17), *Sermo* 100 o pójściu za Jezusem (Łk 9,57–62), *Sermo* 101 o obfitych żniwach (Łk 10,2 61).

⁴⁷ Grzegorz Wielki jest autorem 40 homilii na temat Ewangelii. Tylko siedem z nich papież poświęcił tekstowi Łk. Wspomniane są tam okoliczności ich wygłoszenia, miejsce oraz tematyka dotycząca aktualizacji przytaczanej *per extenso* perykopy biblijnej.

⁴⁸ Komentarz pochodzi z lat 709–715. Po tym komentarzu powstał inny, mniejszych rozmiarów, autorstwa nieznanego mnicha irlandzkiego, który ze swojej ojczyzny udał się do południowej Germanii (780–785). Zob. E. Peretto, „Luca”, kol. 2925–2926.

nych⁴⁹. Ideałem filozofów było życie harmonijne. Patrząc z kolei na rodzące się chrześcijaństwo można skonstatować, że opinia tamtych kręgów nie zawsze była przychylna sztuce medycznej⁵⁰. Złożyły się na to najpierw polemiki z poganami, a następnie duchowość monastyczna. W oczach pogan chrześcijanie gardzili śmiercią i praktykowali surową ascezę, przez co zasługiwali na miano prawdziwych filozofów⁵¹. Z perspektywy ascezy zajmowanie się zdrowiem fizycznym traciło sens, bowiem „gdy ciało się ma źle, wtedy ma się dobrze dusza”⁵². Jednakże znano zasadę dobroci świata stworzonego i ofiarowanych przez niego środków leczniczych⁵³. Stosowano ją w argumentacji przeciwko marcjonitom⁵⁴ lub dualistycznym sektom chrześcijańskim.

W refleksjach chrześcijańskich przywoływano wizerunek Chrystusa – lekarza, opierając się na Mt 9,12⁵⁵ i porównaniach medycznych stosowanych przez Platona⁵⁶. Jest to znany wątek literatury starochrześcijańskiej⁵⁷. Już Ignacy z Antiochii pisał, że „istnieje tylko jeden lekarz: cielesny i duchowy”⁵⁸, czyli Chrystus. Uznanie mocy cudotwórczej Zbawcy idzie w parze z uznaniem Jego bóstwa⁵⁹. Nic dziwnego, że w tym ujęciu prawdziwą i pełną pomoc ofiaruje człowiekowi tylko uzdrawiający Chrystus⁶⁰.

⁴⁹ Znamienne, że Heraklit (544–484 r. przed Chr.) zmarł na puchlinę wodną. Pytał ówczesnych medyków, „czy umieją przekształcić ulewę w suszę”. Zob. J. Fairweather, „The Death of Heraclitus”, s. 233–239.

⁵⁰ *Status questionis* określa G. Lorenz, *Antike Krankenbehandlung in historisch-vergleichender Sicht* (Studien zum konkret-anschaulichen Denken), Heidelberg 1990.

⁵¹ Taka była opinia np. Galena. Por. A. Świderkówna, M. Starowieyski (wstęp i opr.), *Pierwsi świadkowie*, OŻ 8, s. 418.

⁵² Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio XII*,35. Co prawda cytowana opinia pochodzi z IV w., ale z pewnością wcześniej można było spotkać się z podobną refleksją.

⁵³ Zasadę tę w pełni zaakceptował monastycyzm. Por. F. Krafft, „Der Heiland als Apotheker in der Himmelsapotheke”, s. 225–240.

⁵⁴ Por. W. Myszor, *Marcjon i Marcjonizm*, PSP 58, s. 9–31.

⁵⁵ „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają”.

⁵⁶ Por. G. Dumeige, „Le Christ médecin”, s. 129–138.

⁵⁷ Por. *Ad Diognetum IX*,6.

⁵⁸ *Epistula ad Ephesios VII*,2.

⁵⁹ Na temat uzdrowień dokonywanych przez Chrystusa por. H.W. Beyer, *θεραπεια*, s. 129–131.

⁶⁰ Klemens Aleksandryjski nazywa Chrystusa „Lekarzem całej ludzkiej natury”; *Paedagogus I*, 6,2. Orygenes określa Chrystus mianem „dobrego lekarza”; por. *Contra Celsum II*,67; *III*,61; *In Ps.* 48,2–3. O leczeniu ciała wspomina m. in. w: *Contra Celsum I*,9; *II*,20; *II*,24; *IV*,15; *IV*,18; a o terapii duszy w: *In Ps.* 48,2–3; 144,1; 145,8.

Według anonimowego autora apokryfu zatytułowanego *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów*⁶¹. Chrystus ukazał się swoim uczniom jako lekarz: „Miał [On] pudełko na lekarstwa pod pachą, a młody uczeń szedł za nim niosąc szkatułkę pełną lekarstw”. Zbawiciel przestrzegł swoich wybranych: „Lekarze świata leczą [tylko] światowe [choroby]. Lekarze zaś dusz leczą serce. Leczcie więc najpierw ciała, aby przez nie powstały w nich moce uzdrawiania ich ciała bez lekarstwa tego świata, i aby wam uwierzono, że posiadacie moc dla uzdrawiania”⁶².

W II wieku po Chr. kwestie niezwykłych uzdrowień zaczynają zaprzętać umysły ludzkie, a cuda Asklepiańskie przeżywały nowy rozkwit⁶³. Dla pogan bogowie, a nawet cesarze stają się uzdrowicielami⁶⁴. Jest to jednocześnie okres działalności Galena, uważanego za największego lekarza okresu rzymskiego. Rozwój medycyny spowodował być może fakt, że zabiegi terapeutyczne i środki stosowane w medycynie weszły do zbiorowej świadomości ludzi starożytności. Jednak autorzy chrześcijańscy tamtej epoki podkreślali ewangeliczne fakty cudownych uzdrowień dokonywanych przez Jezusa Chrystusa⁶⁵, chociaż postrzegali jego działanie przede wszystkim jako uzdrawianie dusz⁶⁶. Orygenes utożsamiał moc Asklepiosa z potęgą demonów⁶⁷, co zresztą było zgodne

⁶¹ Tekst powstał przed połową IV w. w wersji greckiej. Zachował się jednak tylko w tłumaczeniu koptyjskim.

⁶² W. Myszor, *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów* (NHC VI,1, p.1,1-12,22), s. 298–302.

⁶³ Por. E. Zwolski, „Asklepios”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, kol. 999.

⁶⁴ Tacyt i Swetoniusz opisują dwa uzdrowienia dokonane na ślepych i chromym przez cesarza Wespazjana (panował 69–79 r.). Por. Tacyt, *Historiae* IV,81; Swetoniusz, *Vespasianus* 7.

⁶⁵ W opinii Celsusa chrześcijanie bardziej niż inni powinni uwierzyć w cudowne interwencje bóstwa. Ten pogański adwersarz „domaga się, byśmy w to wierzyli; i nie gani nas jako wyznawców Jezusa, jeśli wierzymy tym świadectwom. Skoro zaś wierzymy uczniom Jezusa i tym, którzy oglądali Jego cuda oraz dowiedli szczerości swego sumienia, Celsus nazywa nas głupcami, choć przekonał się o ich prostoduszności... I nie potrafi przedstawić niezliczonego, jak powiada, tłumy Greków i barbarzyńców, którzy wierzą w Asklepiosa”. *Contra Celsum* III,24.

⁶⁶ Por. H. Harnack cytowany przez T. Špidlíka, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, s. 105, przypis 57.

⁶⁷ „Jakiemuś lekarzowi – demonowi imieniem Asklepios został przyznany dar leczenia ciała..., mógłbym powiedzieć do tych, którzy podziwiają ten fakt: Jeżeli sztuka leczenia nie jest ani dobrem, ani złem i może przyspaść w udziale zarówno ludziom dobrym jak i złym [...], to udowodnijcie, że ci, którzy leczą..., nie są niegodziwcami, lecz okazują się naprawdę porządny ludźmi i że niewiele brakuje, by zostali uznani za bogów. Lecz nie potrafią dowieść, że uzdrowiciele i jasnowidze są ludźmi, albowiem wiadomo o wielu uleczonych,

z powszechną wśród chrześcijan opinią, według której bożków utożsamiano z demonami⁶⁸. Według niego wszystkie choroby, z jakich Jezus uzdrowił chorych, należy odnieść do słabości duszy⁶⁹.

Fakt, że św. Łukasza należało uważać za lekarza był powszechnie przyjęty. W starożytności nie akcentowano zbyt mocno tego, że najczęściej do terminologii medycznej w całym Nowym Testamencie odwoływał się autor trzeciej Ewangelii. Podobną cechą mają także Dz, co wskazuje na jedność autora. Na słownictwo medyczne i specyficzne wyrażenia stosowane w dziele Łukasowym zwrócił uwagę Hobart⁷⁰. Podobnym zasobem leksykalnym dysponowali autorzy pogańscy piszący dzieła medyczne⁷¹.

We wspólnotach chrześcijańskich początkowo zawód lekarza stanowił raczej rzadkość. Jednak hagiografia chrześcijańska przekazała imiona niektórych świętych parających się medycyną⁷², z których najślawniejsi to dwaj lekarze syryjscy, Kosma i Damian⁷³, niepobierający opłat za leczenie⁷⁴.

Bardziej znacząca niż inspiracje o charakterze hagiograficznym wydaje się znajomość praktyk stosowanych w medycynie. Zostaje ona zaakceptowana

którzy nie byli godni, aby żyć, i którym rozsądny lekarz nie chciałby nieść pomocy z uwagi na ich rozwiązły tryb życia”; *Contra Celsum* III,25. Odnośnie do ogólnej tematyki por. M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le „Contre Celse” d’Origène*, Paryż 1988.

⁶⁸ Według platoników chodziło o jedną z kategorii stworzeń, niezależnie od tego czy sprzyjają człowiekowi czy też nie. Rozważania o *daimones* rodziły się w związku ze staraniami Platona i Ksenokratesa, aby wyswobodzić bóstwa od działań o charakterze praktycznym lub niegodnych wyższych bytów. Por. H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geisten*, s. 113–114.

⁶⁹ Por. *Commentarius in Matthaeum* XII, 4.

⁷⁰ Por. W.K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke*, s. xi–xxiii.

⁷¹ H.J. Cadbury, „Lexical notes on Luke-Acts”, s. 190–209.

⁷² Np. Pantaleon z Nikomedii (druga poł. III w.), któremu tradycja przypisuje stanowisko nadwornego medyka cesarza Maksymiana. Kult Pantaleona datuje się od IV w. na Wschodzie, a w V w. święty ten był znany w Afryce północnej. Do tej samej kategorii świętych należeli Jan i Kyros, których czczono w sanktuarium w Menunthuis, niedaleko Aleksandrii.

⁷³ Z powodu swej wiary chrześcijańskiej ponieśli śmierć męczeńską w okresie prześladowań chrześcijan prowadzonych przez cesarza Dioklecjana (początek IV w.). W V w. poświęcony jest kult obu braci, których wpisano również do rzymskiego kanonu mszalnego. Około 850 r. relikwie tych patronów lekarzy i aptekarzy zaczęły pojawiać się w całej Europie.

⁷⁴ Na Wschodzie i na Zachodzie istnieje wiele wyobrażeń ikonograficznych Kosmy i Damiana, zwłaszcza związanych z ich patronatem nad lekarzami i chorymi. Męczennicy pojawiają się zwykle jako ludzie młodzi, odziani w uroczyste szaty, często obszywane futrem. Ich atrybuty to: narzędzia medyczne, szkiełka, łopatką do nabierania maści, moździerz i laska Eskulapa. Wiele wyobrażeń wskazuje także na ich męczeństwo: spalanie na stosie bądź ukamienowanie. Por. V. Saxer, „Cosma e Damiano”, NDPAC, t. 1, kol. 796.

w chrześcijaństwie jako gałąź wiedzy, lecz odrzuca się wszelkie jej powiązania z magią i kultem pogańskim⁷⁵. Środki medyczne stanowiły dla starożytnych autorów chrześcijańskich znaczący arsenał porównań w opisie najróżniejszych dziedzin działalności ludzkiej. Ta tendencja uwidoczniła się już u Platona. B. Neuschäfer⁷⁶ rozróżnia odnośniki do ogólnej wiedzy medycznej, które posiadał każdy człowiek starożytności od stwierdzeń bazujących na bardziej szczegółowym rozeznaniu w specyficznych kwestiach⁷⁷. Z refleksji o charakterze medycznym wywodzi się wiele porównań stoickich i usystematyzowanie teorii dotyczących przyczyn zjawisk i postępowania⁷⁸. Rozbudowana metaforyka objawów chorobowych przez dłuższy czas nie była jednak szeroko wykorzystywana w literaturze chrześcijańskiej. Dopiero refleksje Orygenesu świadczą o tym, że sięgano po tego typu porównania i metafory. To właśnie on w rozpracowywaniu egzegezy tekstów biblijnych, odwoływał się do niektórych praktyk medycznych i metod starożytnej diagnozy chorób⁷⁹. Zasady medyczne były Aleksandryczykowi dobrze znane, chociaż studia nad Biblią cenili o wiele wyżej⁸⁰. Jego podejście do medycyny jest nacechowane duchowością i wątkami umoralniającymi. Główny jego aksjomat brzmi: „Bóg – Słowo został zesłany jako lekarz do grzeszników”⁸¹. Aleksandryczyk, nawiązując często do cudownych uzdrowień dokonanych przez Chrystusa⁸², stwierdza, że z woli Boga Ojca podjął się On roli lekarza nie tylko ciał, lecz przede wszystkim dusz⁸³. Chrystus „leczył tych, którzy przyszli do Niego, wyzwał ich od wszelkiej choroby i sła-

⁷⁵ Por. H. Avalos, *Health Care and the Rise of Christianity*.

⁷⁶ Zob. B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*.

⁷⁷ Por. V. Nutton, „Medicine in Late Antiquity and Early Middle Ages”, s. 71–87.

⁷⁸ Por. S. Schröder, „Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der Stoische Determinismus”, s. 136–154.

⁷⁹ Por. M.C. Paczkowski, „Środki terapii ludzkiej i Boskiej”, s. 55–77.

⁸⁰ Zob. *Historia ecclesiastica* VI,3.

⁸¹ *Contra Celsum* III,62.

⁸² Por. np. *Commentarius in Matthaicum* X,19; XI,7; 17.

⁸³ W kategoriach terapii ukazane jest całe zbawcze działanie Chrystusa na ziemi. „Wyobraź sobie miasto, w którym jest wielu chorych i działa w nim duża grupa lekarzy. Założmy, że mamy do czynienia z różnorakimi ranami i że codziennie do osłabłych ciał wnika zgnilizna, a lekarze usiłujący je uleczyć nie umieją już znaleźć innego lekarstwa i sztuką swoją nie mogą pokonać wielkiego nieszczęścia. Założmy dalej, że w takiej sytuacji przybywa do miasta jakiś arcylekarz, który posiadał najwyższą biegłość w swej sztuce; ci, którzy poprzednio nie potrafili wyleczyć choroby, widząc, jak pod ręką mistrza ustępuje zgnilizna ran, nie zazdroszczą mu, nie ulegają udrękom zawiści, lecz wychwalają arcylekarza i wielbią Boga, który i im samym, jak i chorym zesłał człowieka dysponującego tak wspaniałą wiedzą”; Orygenes, *In Lucam* 13,2.

bości⁸⁴, konstatuje Aleksandryczyk. Bez wiary nie może dokonać się cielesne uzdrowienie, a człowiek obumiera duchowo⁸⁵.

Teolog aleksandryjski wyróżnia terapeutyczne działanie Boga. W rzeczywistości bowiem „cierpienia i kary, jakie Bóg nakłada na grzeszników, są lekarstwami powodującymi nawrócenie. W tej bowiem myśli roztropni chrześcijanie kierują prostaczkami niczym rodzice małymi dziećmi”⁸⁶. Orygenes rozróżnia tego typu działanie Stwórcy i kroki podejmowane przez „doskonalszych” chrześcijan wobec ich braci. Przechodzenie na wyższy poziom moralny uważano za wynik „leczenia namiętności”⁸⁷. Z drugiej jednak strony Adamancjusz nie nadużywał porównań związanych z medycyną, preferując obrazy i odpowiedniki biblijne. Jednocześnie trudno zaprzeczyć, że dziedzictwo medycyny należało do całości zasobu wiedzy tego autora aleksandryjskiego⁸⁸, który był wychowany na tekstach greckich i formował innych w tym duchu.

Euzebiusz z Cezarei wprowadzał wątki medyczne, które były atrakcyjne dla chrześcijan ze środowiska helleńskiego. Jego metoda polegała ona na skojarzeniu etymologii imienia Zbawiciela z uzdrawiającym Jezusem. Główną rolę odgrywało podobieństwo imienia Jezus z greckim czasownikiem oznaczającym uzdrowienie. „Ponieważ przychodząc przyniósł ze sobą lekarstwo i zdrowie, nazwano go «Jezusem»”⁸⁹. Na tej etymologii bazowali inni autorzy palestyńscy⁹⁰. Podobne skojarzenia mogły nasuwać się nawet łacinnikom (*salus* – *Salvator*)⁹¹.

⁸⁴ Idem, *Contra Celsum* II,64.

⁸⁵ „Ten, kto nie czuje bólu, jeśli go dotyka, smuci się jakby bardziej z tego, że bólu nie czuje, niż gdyby go odczuwał, życzy sobie, by mógł odczuwać ból, jeśli go boleść dotyka, bo to jest dowodem, że żyje”; *In Jeremiam* VI,2.

⁸⁶ *Contra Celsum* III,75. U Klemensa termin *paideia* tłumaczony jest bardzo podobnie; por. *Stromata* IV,154,1–2.

⁸⁷ Orygenes przypomina, że tak postępował Chryzyp usiłujący „leczyć ludzi owładniętych namiętnościami za pomocą nauk różnych szkół filozoficznych”; *Contra Celsum* I,64. Por. również ibidem VIII,51.

⁸⁸ Zbiór tekstów Orygenesa inspirowanych medycyną i ich klasyfikację przedstawia D.G. Bostock, „Medical Theory and Theology in Origen”, s. 191–199. Zob. również E. Junod, *SCh* 226, Paryż 1976.

⁸⁹ *Demonstratio evangelica* IV, 10.

⁹⁰ Por. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* X, 13; Epifaniusz z Salaminy, *Adversus haereses (Panarion)* 29, 4.

⁹¹ Nastąpiło to jednak dopiero w czasach św. Augustyna. Określenie *Salvator* formowało się od czasów Tertuliana, który używał go bardzo rzadko, chętniej stosując neologizm *Salutificator*; por. R. Braun, *Deus Christianorum*, s. 493–494.

Wymowne są wypowiedzi dwóch autorów z V wieku: komentatora Mt utożsamianego z Janem Chryzostosem i Cyryla z Aleksandrii. Anonimowy egzegeta wskazuje, że „Ewangelista wyjaśnia, co oznacza «Jezus» po hebrajsku, mówiąc: «On zbawi swój lud od jego grzechów» (Mt 1,21). Jeśli lekarze, którzy nie mają żadnej mocy, aby uratować istotę ludzką, nie wstydzą się nazywać siebie uzdrowicielami, tylko dlatego, że mieszają zioła, to czyż tym bardziej nie należy nazywać Chrystusa Zbawcą, gdy przez Niego cały świat został zbawiony?»⁹². Cyryl Aleksandryjski dodaje, natomiast, że „Jezus czyni wszystko nie dla swej własnej chwały, ale dla zbawienia [ludzi]”⁹³.

W swoich dziełach Ojcowie Kościoła wyluskiwali z tekstów biblijnych informacje o spektakularnych interwencjach Boga, który wybawia z choroby i słabości, bez względu na ich charakter. Ówczesna literatura medyczna nie była zainteresowana chociażby stopniowym załamywaniem się zdrowia, czy prozaicznymi, mało spektakularnymi objawami. Było tak nawet jeśli te dolegliwości kończyły się niechybną śmiercią. Zdaniem specjalistów Łk 14,2–6 nawiązuje do objawów zaawansowanej niewydolności krążenia⁹⁴. Choroby tego typu były uważane za nieuleczalne. W relacji trzeciego Ewangelisty, odnoszącej się jednoznacznie do zdarzenia związanego z cierpieniem chorego człowieka i udzieleniem mu cudownej pomocy, znalazła się również problematyka priorytetu moralnego. Nieprzypadkowo przypomnienie przez autorów chrześcijańskich polemik dotyczących świętowania szabatu towarzyszyła właśnie kwestia udzielenia pomocy choremu. Obraz Chrystusa – Boskiego lekarza, mocno działał na wyobraźnię, a fascynacja „duchowym leczeniem” była bardzo silna.

3. Interpretacja uzdrowienia chorego na puchlinę wodną

Tylko Łk 14,2–4 informuje o cudzie uzdrowienia człowieka chorego na puchlinę wodną⁹⁵. Trzeci Ewangelista stosuje specjalistyczne określenie medyczne *ὕδρωπιός*. To choroba polegająca na gromadzeniu nadmiernej ilości płynu

⁹² *Opus imperfectum in Matthaeum* I, 21.

⁹³ *In Matthaeum* I, 21. Jego proces rozumowania jest zasadniczo taki sam, jak w przypadku pewnego starożytnego anonimowego komentatora do Mt. Por. M. Simonetti, *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament I: Matthew 1–13*, s. 141 i 272.

⁹⁴ Pierwsze wzmianki o symptomach niewydolności serca pojawiły się w starożytnym w Egipcie, Chinach, Grecji i Indiach.

⁹⁵ „Dla współczesnego lekarza puchlina wodna nie jest chorobą, lecz objawem... Termin... *hydrops* oznacza prawdopodobnie znaczne wysięki w jamach oraz wzdęcia brzucha”, M.D. Grmek, *Historia chorób*, s. 64–65.

w tkankach i jamach ciała, co objawia się występowaniem obrzęków⁹⁶. Traktowana była jako pewien rodzaj otyłości, jako deformacja ciała⁹⁷ spowodowana substancjami płynnymi, której źródeł doszukiwano się w wątrobie, mającej rozprowadzać wodę zamiast krwi⁹⁸. Dolegliwość diagnozowano na podstawie wyglądu człowieka chorobliwie otyłego, a rokowania nie pozostawiały złudzeń: tego typu choroba była śmiertelna⁹⁹. Dał temu wyraz św. Augustyn, gdy przypominał, że „[śmierć] jest rzeczą absolutnie pewną. Kiedy dowiadujemy się, że ktoś cierpi na wodną puchlinę, mówimy: «To biedak, musi umrzeć, jest skazany, nie ma lekarstwa». Czy nie powinniśmy mówić tego samego, gdy ktoś się rodzi?... Śmierć to zabójcza choroba, na którą się zapada przy urodzeniu”¹⁰⁰.

Genezę wodnej puchliny identyfikowano w różny sposób¹⁰¹. W epoce klasycznej lekarze wskazywali na racjonalne przyczyny tej choroby¹⁰². Istniało jednak przekonanie, iż jest ona skutkiem popełnionego zła. Ujmowano tę patologię chorobową w ramy rozważań etycznych¹⁰³. Wiadomo, że również Żydzi upatrywali jej przyczyny jednoznacznie w sferze uchybień moralnych¹⁰⁴. Tego typu metaforyczne postrzeganie puchliny wodnej¹⁰⁵ pojawiło się w literaturze judeochrześcijańskiej. Jednak już Józef Flawiusz wspominał, że król Herod

⁹⁶ Dolegliwość nazywano również puchliną podskórną czy brzusznią. „Stanowi ona [zawsze] zaawansowane stadium choroby”, B. Pawlaczyk, *Biblia a medycyna*, s. 111.

⁹⁷ W powszechnym przekonaniu puchlina wodna zmieniała proporcje ciała, tworzyła jego wręcz groteskową masę. Por. C. Timmerman, „Chronic Illness and Disease History”, s. 393.

⁹⁸ Por. G. Vigarello, *Historia otyłości*, s. 37–39.

⁹⁹ M.J. Nowaczyk, *Dlaczego i na co umierali przodkowie nasi – II. Morbus czyli rozpoznanie chorób po upływie wieków*, <http://www.genpol.com/module-subjects-viewpage-pageid-49.html> [dostęp 15.07.2020].

¹⁰⁰ Augustyn z Hippony, *Sermo Guelf.* 12, 3. Hipponczyk mówił więc o życiu, „które ku śmierci biegnie” i o śmierci, „która ku życiu wiedzie”, *Confessiones* I, 6.

¹⁰¹ Wodną puchlinę opisał Hipokrates, zaznaczając, że jest to choroba nieuleczalna. Por. L.A. Gosbell, „*The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame*”, s. 80.

¹⁰² Opis choroby zawdzięczamy rzymskiemu lekarzowi Korneliuszowi Celsusowi (25 r. przed Chr.–50 r. po Chr.), por. idem, *De medicina* III, 21, 15.

¹⁰³ Przykłady podają: S.L. Love, „The Man with Dropsy”, s. 139–140; C. Hartsock, „The Healing of the Man with Dropsy”, s. 349–352; L.A. Gosbell, „*The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame*”, s. 80–81.

¹⁰⁴ D. Nowak, „Uzdrowienie w szabat człowieka chorego na puchlinę wodną”, s. 20–21.

¹⁰⁵ Sugeruje się, że uzdrowienie opisane w Łk 14,2–4 dotyczyło człowieka uważanego za nieczystego i zmarginalizowanego przez społeczność, a więc kogoś wliczanego do grupy „biednych, kalekich, chromych i ślepych”. Por. S.L. Love, *The Man with Dropsy*, s. 137.

Wielki cierpiał na wodną puchlinę¹⁰⁶. Ta choroba była karą za popełnione przez niego nieprawości. Również u innych zdeformowane ciało było symbolem grzesznego życia¹⁰⁷. Apokryficzne *Dzieje św. Pawła* w podobnym kontekście opowiadają o uzdrowieniu człowieka chorego na puchlinę wodną¹⁰⁸.

Bywa jednak i tak w źródłach klasycznych, że opisywane są objawy chorobowe, bez wymieniania nazwy patologii. Horacy wskazuje na chorobliwe pragnienie związane z puchliną wodną¹⁰⁹. Ten wątek sugerował także Seneka, wskazując na pragnienie „z powodu ognia we wnętrzościach”¹¹⁰. Plutarch z kolei potępiał chorobliwe łaknienie i pragnienie w stosunku do bogactw¹¹¹.

W starożytności porównanie pomiędzy człowiekiem bogatym a chorym na wodną puchlinę i otyłym¹¹² było dosyć się rozpowszechnione. Diogenes porównywał tych, którzy kochali pieniądze do opuchłych: ich pragnienie było nieugaszone¹¹³. W starożytnych opisach literackich jest obecny wątek puchliny wodnej i bogactwa. Czasami jest to tylko skrótowe porównanie, ale nie brak dłuższych opowiadań. Dla Lukiana z Samosat bogactwo łączyło się z wieloma dolegliwościami: podagrą, wyniszczeniem organizmu i puchliną wodną¹¹⁴.

O niepohamowanej żądzy bogactwa pisał Polibiusz, opowiadając o upadku dowódcy wojskowego Skopasa¹¹⁵. Z kolei Owidiusz wyrzucał Rzymianom nienasycone pragnienie, także w sensie metaforycznym¹¹⁶. Fakt, że jeśli chory im więcej pije, tym intensywniej pragnie, odnoszono do ludzi chciwych bogactw i zaszczytów.

W *Żywocie Apoloniusza* można znaleźć opowiadanie o młodzieńcu, który zachorował na wodną puchlinę ze względu na rozwiąły tryb życia. Filostrat

¹⁰⁶ Zob. *Antiquitates Judaicae* 17, 6. 5. Podobną informację przekazuje Euzebiusz Cezarei, *Historia ecclesiastica* I, 8,9.

¹⁰⁷ Papiasz podaje, że Judasz miał potwornie się roztyć, jego ciało nabrzmiało od ropy i zjadało je robactwo, por. *Expositio*, fragm. III.

¹⁰⁸ Tekst jest niekompletny, w tym również prawdopodobny opis dolegliwości tego człowieka. Syn uzdrowionego znienawidził Apostoła i chciał go pozbawić życia. Niecny potomek popadł więc w cięższą chorobę niż jego ojciec; *Acta Pauli* 4.

¹⁰⁹ Horacy, *Epistulae* II, 2, 146–149.

¹¹⁰ Seneka, *De Consolatione ad Helviam* XI, 2–4.

¹¹¹ Plutarch, *Moralia* 40 (*De cupiditate divitiarum*), 523 C; 524 F.

¹¹² Tylko bogactwo pozwalało na folgowanie sobie przy stole. Moźni na przełomie późnej starożytności i średniowiecza należeli do tych, którzy dużo jedli i pili. Por. A. Rousselle, *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, s. 171

¹¹³ Zob. Stobaeus, *Florilegium* 3, 10. 45.

¹¹⁴ Por. Lukian z Samosat, *Gallus* 23.

¹¹⁵ Por. Polibiusz, *Historiae* XIII, 2, 1–5.

¹¹⁶ Zob. Owidiusz, *Fasti* 1, 215–216.

w swoim opisie nadmienił, że Asklepios zupełnie go opuścił i „nie nawiedzał go nawet we śnie”. Bóg polecił natomiast młodemu wówczas Apoloniuszowi, by dać choremu odpowiednie wskazówki natury dietetycznej, jak i etycznej. Dzięki temu chory został uzdrowiony¹¹⁷. Nie chodziło więc o dokonanie cudu uzdrowienia, ale o działanie terapeutyczne. Ma się do czynienia z wiedzą medyczną, ale także nauczaniem moralnym. Przyjęli ten topos literacki pisarze chrześcijańscy. Ojcowie Kościoła V i VI wieku (m. in. Piotr Chryzolog i Grzegorz Wielki) operują podobnym schematem myślowym, chociaż w sposób nieostry. Kontekst perykopy Łk sugeruje, że był on daleki od metafor stosowanych w literaturze pogańskiej. Ewangelista był wierny nauczaniu Zbawiciela, przekazanemu przez wspólnotę Jego pierwszych uczniów. Tak też pojmowali to interpretatorzy Trzeciej Ewangelii.

Od początku literatura chrześcijańska przywoływała cuda Chrystusa w kontekstach apologetycznych i w polemikach z błędnowiercami. Przykładem tego jest św. Ireneusz z Lyonu, który w kontekście dyskusji z herezjami deklarował¹¹⁸: „Wiele [...] epizodów Ewangelii, także wśród tych w zupełności koniecznych, poznaliśmy dokładnie dzięki [Ewangeliiście Łukaszowi]”¹¹⁹. Wśród tych opisów jest także Łk 14,1-6, gdy „Pan uzdrowił w dzień szabatu i w jaki sposób uzasadnił to, że uleczył go tamtego dnia”¹²⁰.

Na fakt, że łaskawość Boga jest związana z leczeniem, by przynieść ulgę chorym¹²¹, zwrócił uwagę Arnobiusz. Pytał on hipotetycznych czytelników: „Czy był śmiertelnikiem, lub jednym z nas, na którego rozkaz i głos przemawiający w sposób zwyczajny i codzienny, oddalały się choroby, słabości, gorączka inne dolegliwości ciała?... Czy był jednym z nas Ten, na którego dotyk usuwały się objawy zadawnionej wodnej puchliny, znikająca z ciała opuchlizna dzięki ozdrowieńczemu usunięciu chorobliwej cieczy”¹²². W ten sposób łaciński autor podsumowuje działalność cudotwórczą Chrystusa i ukazuje Jego boską moc. Czyni to polemizując z kultem Asklepiosa, stąd tak ważne staje się ukazanie wyjątkowości i wielkości Zbawiciela. Miłosierdzie Chrystusa zestawione jest z rzekomymi uzdrowieniami dokonywanymi za pośrednictwem pogańskiego

¹¹⁷ Por. Filostrat, *Vita Apollonii* I, 9.

¹¹⁸ Do nich autor zaliczał Marcjona i Walentyna; por. SCh 210, s. 307.

¹¹⁹ *Adversus haereses* III 14, 3.

¹²⁰ *Ibidem* III 14, 3.

¹²¹ Używa on pojęcia *benignitas* (łac. dobroć, zyczliwość). Dotyczy ona opisanych w Ewangeliiach i przekazach różnych cudów uzdrowienia z cierpienia fizycznego oraz wyzwolenia duchowego i psychicznego.

¹²² Arnobiusz, *Adversus nationes* I, 45.

bożka medycyny¹²³. Jest to echo ataków na chrześcijan, w których wyśmiewano Zbawcę mówiąc, że uzdrowił mniej niż Eskulap. Arnobiusz ukazuje wielkość miłosierdzia Syna Bożego w tym, iż nie ograniczał się On do wybranych, ale każdemu otwierał bramę życia. Uzdrawienia dokonane przez Chrystusa nie wymagały żadnych pośredniczących zabiegów. Łaski uzdrowień z najcięższych chorób udzielił On także swoim uczniom. Cuda te czynione są w Imię Chrystusa lub Jego mocą¹²⁴. Kontekst polemiki z cudami Asklepiąskimi powoduje, że łaciński pisarz przywołuje powtórnie cud opisany w Łk 14,2–4: „Członkom [ciała] wypełnionym wodą i obrzmiałym nakazał, by na powrót stały się jędrne. W ten sam sposób jego naśladowcy zatrzymywali szkodliwe humory i nakazywali, by opuściły [one] ciało naturalną drogą”¹²⁵.

U Grzegorza z Nazjanzu nie brak nawiązania do wątków biblijnych. Działalność Chrystusa jako cudotwórcy ten Ojciec Kapadocki opisuje w poetyckich wersach. Narracje Trzeciej Ewangelii traktuje jako skierowane do Greków. „Łukasz [był] zaufanym Pawła, wielkim sługą Chrystusa”¹²⁶. Wzmianka o cudach Zbawiciela ma nie tylko charakter wykładu, lecz niejednokrotnie staje się motywem dogmatycznym i etycznym. Uzdrawienie chorego na wodną puchlinę było cudem poprzedzającym uzdrawienie kobiety cierpiącej na krwotok (por. Łk 13,10–13). Potem Pan „zdział ciężar choroby, który przygniatał człowieka cierpiącego na puchlinę wodną” (por. Łk 14,2–4)¹²⁷.

Św. Ambroży wyjaśniał dosłownie tekst ewangeliczny, ale przedstawiał również głębszą interpretację. Tego typu proces, w formie bardzo lakonicznej, widzimy w jego refleksji nad perykopą Łk 14,2–4. Podobnie jak Hilary z Poitiers, Mediolańczyk postrzega uzdrawienie chorych jako symbol uzdrawienia duszy z grzechu (Łk 4,6–3; 5,12). Nawiązując do słów 1 Kor 15,48, w swoim komentarzu biskup Mediolanu wyjaśniał, że „na pierwszym miejscu dlatego jest ukazane uzdrawienie chorego na puchlinę, iż nadmierne wzdęcie ciała utrudniało

¹²³ „Porównujecie Chrystusa z innymi bóstwami odnośnie do dobrodziejstw uzdrawienia, to ile tysięcy chorych chcecie, abyśmy wam pokazali? Iluż dotkniętych chorobami śmiertelnymi nie znalazło nigdy odpowiedniego lekarstwa, chociaż odbyli pielgrzymki błagalne do świątyń i pokłonili się przed wyobrażeniami bogów, czyszcząc dosłownie ich progi swoimi pocałunkami i męcząc modlitwami – że się tak wyrażę – samego Eskulapa obdarzającego zdrowiem i przez całą resztę życia błagając daremnymi darami”; *Adversus nationes* I, 49.

¹²⁴ „Nie tylko dokonał On [tego] sam swoją mocą, ale pozwolił ich dokonać innym, wzywając swego Imienia”; *tibidem* I, 50.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Grzegorz z Nazjanzu, *Carmina* I, 1,22.

¹²⁷ *Ibidem*. Por. B.P. Dunkle, *Gregory Nazianzen's Poems on Scripture*, Boston 2009 (<http://hdl.handle.net/2345/1854> [dostęp: 11.09.2020]).

działanie duszy i przygaszało żar Ducha. Następuje pouczenie o pokorze, gdyż na owej uczcie weselnej [z przypowieści] zostało zganione pożądanie wyższego miejsca¹²⁸. Trudno winić kaznodzieję za brak dokładniejszej analizy perykopy Łk 14,2-4, bo przecież inne tematy z Trzeciej Ewangelii były dla niego bardziej nośne i ważne.

Komentarz Cyryla Aleksandryjskiego, mimo fragmentaryczności, daje pewne przesłanki do oceny egzegezy Ewangelii św. Łukasza na Wschodzie¹²⁹. Homilia 101 z tłumaczenia syryjskiego¹³⁰ jest systematyczną interpretacją Łk 14,2-4. W przypadku interpretacji cudów Zbawiciela metropolita aleksandryjski starał się unikać bezkrytycznej alegoryzacji. Zauważył jednak, że prości chrześcijanie, trzymając się znaczenia dosłownego opowiadania ewangelicznego, mają okazję, by podziwiać wielkie dzieła Boga. Jednak zdolni do głębszej refleksji będą postrzegać fakty uzdrowienia w sposób wznioślejszy. Lektura zachowanych części homilii do Łk ukazuje, że chodzi o interpretację duchową czynów dokonanych przez Zbawiciela. Tego typu lektura, choć wcale nie całkowicie oczywista, nie była rzadka. Jako nauczyciel wspólnoty chrześcijańskiej metropolita starał się także o aktualizację opisywanych wydarzeń. Metropolita Egiptu jako teolog posiadał co prawda zmysł syntezy i jasnego przedstawia zasad wiary, ale był daleki od nieskrępowanej spekulacji. Te czynniki zaważyły w decydującym stopniu na jego wyjaśnieniu cudu opisanego w Łk 14,2-4.

W części wstępnej wspomnianej homilii Cyryl wyjaśnia:

„Kolejny raz Pan dokonuje cudów, jak to miał w zwyczaju, działając swoją Boską i najwyższą mocą oraz ukazując swoją chwałę. To przynosi więcej dobra, niż postępowanie nienośnego i kłótliwego faryzeusza. Tak bowiem, jak dolegliwości nie ustępują pod wpływem zwykłej, gwałtownej siły [działania] lekarzy, ale wymagają osobistej biegłości i zaangażowania, tak również i ludzkie rozumowanie, odrzuca wszystko, co może mu pomóc, stając się ofiarą nieujarzmionego dążenia do nieposłuszeństwa, powodującego zejście z prostej ścieżki”¹³¹.

Po tym wstępie Cyryl wyjaśnia, że faryzeuszami kierowały nieczyste intencje, a Zbawiciel, chociaż o tym wiedział, przyjął zaproszenie na ucztę. „Czyni to pobudzony miłosierdziem, by zaproszeni mogli korzystać z Jego łaski, a ucztujący stali się świadkami Jego mocy i nadludzkiej chwały”¹³². Zgromadzeni na uczcie Żydzi pilnie obserwowali Chrystusa, czy uczyni coś wbrew Prawu. Uwa-

¹²⁸ Ambroży z Mediolanu, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 18 (195).

¹²⁹ Ogólna wizja w: D.J. Cassell, „Key Principles of Cyril of Alexandria's Exegesis”, s. 413-420.

¹³⁰ Na temat tych homilii por. E. Peretto, „Luca”, kol. 2923-2924.

¹³¹ Cyryl z Aleksandrii, *Homiliae in Lucam* 101, 1.

¹³² Ibidem 101, 1.

ga poczyniona przez Ewangelistę Łukasza stanowi dla metropolity Aleksandrii okazję, by wprowadzić kolejny wątek antyjudajstyczny¹³³. „O zatwardziali Żydzi, zrozumcie, że Prawo jest cieniem i zapowiedzią (*typos*), czekającymi na prawdę. A prawdą jest Chrystus i Jego przykazania”¹³⁴. Egzegeta skrótowo przedstawia „cienie i zapowiedzi” Starego Testamentu. Dodaje do tego zachęć, by pojmować je w sposób „rozumny” i „duchowy”. Przy tym należy mieć świadomość, że „Chrystus, poprzez swoje nauczanie, przewyższa Prawo”¹³⁵.

W końcu Aleksandryczyk przechodzi do egzegezy Łk 14,1–6. Przedstawia przede wszystkim działającego Chrystusa, który „nie patrząc na zazdrość Żydów, uwalnia od słabości człowieka chorego na puchlinę wodną, opanowanego przez nieuleczalną dolegliwość. Wiedziałeś cud, Żydzie, podziwiał jego Sprawcę, [uznaj] Jego moc i chwałę Jego panowania [...], rozumiejąc, że On jest Bogiem”¹³⁶.

Chociaż słowa skierowane są do przedstawicieli religii mojżeszowej¹³⁷, wyczuwa się w nich klimat kontrowersji chrystologicznych. „To, co On czyni jest dziełem Jego bóstwa, chociaż wydawał się takim człowiekiem jak i my”¹³⁸. Charakterystyczne jest podkreślenie bóstwa Chrystusa, ale także faktu wcielenia.

Po tej jasnej deklaracji doktrynalnej, następuje opis polemiki dotyczącej szabatu. Cyryl zwraca uwagę na milczenie znawców Prawa mojżeszowego i faryzeuszów. Ustanowienie Prawa nie miało prowadzić do „nieczułości i okrucieństwa”, lecz wiązało się ono z miłością bliźniego. Aleksandryjski kaznodzieja kończy swoje krótkie kazanie pochwalnymi zwrotami, skierowanymi ku Synowi Bożemu, któremu „w Bogu Ojcu, z Duchem Świętym niech będzie cześć i chwała przez wszystkie wieki”¹³⁹. Doksologia kończąca homilię to stały element przepowiadania w epoce patrystycznej.

¹³³ Cyryl mówił np. o „tych, którzy wywodzą się z krwi izraelskiej” (por. *In Isaiam* IV,4;50,2–3) oraz o synagodze żydowskiej (zob. np. *ibidem* I, 1. 21; 2, 3). Nie brak także wzmianek o „niewdzięcznych Judejczykach”; por. *In Joannis Evangelium* V,7,36. Ogólne omówienie tej kwestii przedstawia A. Davids, „Cyril of Alexandria's First Episcopal Years”, s. 200–201.

¹³⁴ *Homiliae in Lucam* 101, 1.

¹³⁵ *Ibidem* 101, 2.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Jest całkiem możliwe, że wśród słuchaczy Cyryla mogli być także Żydzi. Publiczne celebrowanie chrześcijańskie były wydarzeniami o charakterze społecznym. Wyznawcy Prawa mojżeszowego mogli słuchać kazań w kościołach, ale po liturgii słowa opuszczali świątynię.

¹³⁸ *Homiliae in Lucam* 101, 2.

¹³⁹ *Ibidem* 101, 3.

Nie ma możliwości porównania komentarza Cyryla z podobnymi dziełami powstałymi na Wschodzie w tamtym czasie¹⁴⁰. Była to epoka charakteryzująca się tendencją do syntezy materiału egzegetycznego oraz ukierunkowaniem na intensyfikujące się problemy chrystologiczne.

Homilie Piotra Chryzologa wskazują na jego wysiłki, by wygaszać konflikty powstające w Rawennie po soborze w Efezie (431 r.)¹⁴¹. Nie brak również świadectw żywego zainteresowania sprawami doktrynalnymi i teologicznymi, przede wszystkim chrystologicznymi¹⁴². Biskup sięgał po teksty Trzeciej Ewangelii¹⁴³. We wstępie do swojej homilii na temat Łk 14,1-2 Piotr Chryzolog zaznacza, że analizowany fragment Ewangelii skłania do mówienia przeciwko faryzeuszom „nie z upodobania, ale z bólem, nie z powodu uprzedzeń wywołanych nienawiścią, ale przez umiłowanie prawdy”¹⁴⁴. Uczta urządzona przez faryzeusza była swoistym przeciwieństwem posiłków utożsamianych z gestami gościnności, przyjaźni i bezinteresowności. Na tym „posiłku niegodziwości” Chrystus „nie był obecny po to, by świętować, lecz uzdrawiać”¹⁴⁵. To według Chryzologa sens uczty Chrystusa: uzdrawianie niegodziwości i uwalnianie od zła. Chory, odrzucający prawdę i świadectwa o Synu Bożym, to faryzeusz. W konfrontacji z ucztą przygotowaną przez Zbawiciela (uzdrowienia i cuda), „przeciwnik prawdy” powinien przejrzeć na oczy i dostrzec znaczenie nauczania i działania Chrystusa Pana¹⁴⁶. Wyczuwa się tutaj polemikę podejmowaną z Żydami osiadłymi w Rawennie. Chryzolog identyfikuje ich z faryzeuszami, potrzebującymi uleczenia. „Lekarz odpowiada na chorobę, ponieważ chory nie szukał lekarza. Mówi do faryzeuszów, u których jest schorzenie zła, przyczyna choroby i wszystkie konsekwencje zakażenia”¹⁴⁷.

Piotr Chryzolog dostrzegał znaczenie każdego wyrażenia biblijnego. Zastanawiał się więc

„Dlaczego «przed Nim», a nie «przed nimi»? To dlatego, że tam dostrzegł to, czego oni opanowani przez chorobę, nie widzieli. Przed Panem pojawiła się

¹⁴⁰ Znane jest dopiero dzieło *Expositio in Lucam* Teofilakta z Ochrydy (1055–1126).

¹⁴¹ Por. E. Peretto, „Luca”, kol. 2925.

¹⁴² *Sermones* 56–62 stanowią wyjaśnienie *Credo*. Por. E. Schiltz, „Un trésor oublié”, s. 265–276.

¹⁴³ *Sermones* 22–27 dotyczą zagadnień, które pojawiają się w Łk 12.

¹⁴⁴ Piotr Chryzolog, *Sermo* 99 bis, 1.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 1.

¹⁴⁶ Sensem uczty z udziałem Zbawiciela było to, by nie nasycić tylko ciało, ale służyć ludziom i uzdrawiać chorych. Por. *Opere di San Pietro Crisologo*, t. 2, *Sermoni* [63–124], s. 266–267, przyp. 1.

¹⁴⁷ *Sermo* 99 bis, 4.

cała spuchlizna faryzejska: było przed Nim pijane pragnienie, żarłoczny głód, woda, która wysusza. Było przed Nim całkowite wyobrażenie serca faryzejskiego, wypełnionego chorobą, pozbawionego cnót, przepelnionego złem, całkowicie pozbawionego mądrości. To [właśnie] był [ten] człowiek chory na wodną puchlinę, który stał przed Panem¹⁴⁸.

Biskup Rawenny niejako przenosi wady moralne, łączone ze zjawiskami chorobowymi, na faryzeuszy, potrzebujących duchowego uzdrowienia.

„Ponieważ troskliwy lekarz uzdrawia nawet chorego, który tego nie chce, Chrystus biorąc za rękę chorego na puchlinę, odesłał go uzdrowionym, aby wszystkie słabości opuściły tego, którego [Pan] ujmuje za rękę. Bóg przybliżył się do człowieka, a od razu choroba oddala się od niego. Kto nie pragnie być pochwyconym przez Pana, chce pozostać we władaniu wszelkiej choroby¹⁴⁹.”

Fakt uzdrowienia wskazuje nie tyle na obalenie zasad szabatu, ale na fakt, że ten dzień staje się hołdem dla jego Stwórcy. Kaznodzieja boleje jednak nad tym, że faryzeusze nie chcieli uznać „litości Bożej (*Dei pietatem*)¹⁵⁰”. Także przy innych okazjach biskup Rawenny sięgał po repertorium środków polemicznych i rozwijał wątki antyjudaistyczne, podejmowane zresztą przez innych pisarzy. Niewątpliwie świadczy to o fakcie, że na jego stosunek do judaizmu rzutowała kwestia odrzucenia Chrystusa i Jego przesłania. Potwierdzają to reminiscencje ewangeliczne w jego przepowiadaniu¹⁵¹.

U Grzegorza Wielkiego nie ma kazania na temat Łk 14,2–2. Papież wzmiankuje puchlinę wodną w *Komentarzu moralnym do księgi Hioba*¹⁵². W trakcie refleksji nad Hi 18,9 kaznodzieja opisuje działanie złego ducha, który „pragnie napawać się śmiercią grzesznika. Dla człowieka bezbożnego pragnienie oznacza pożądanie dóbr tego świata. Dlatego i nasz Zbawiciel przed domem faryzeusza leczy cierpiącego na wodną puchlinę (por. Łk 14,1–2), a kiedy wypowiada się przeciw chciwości, napisano: «Słyszeli zaś wszystko to faryzeusze, którzy byli chciwi i śmiali się z Niego» (Łk 16,14)¹⁵³.”

Chciwość stała się cechą przypisywaną faryzeuszom. Kontynuowano przywoływanie analogii pomiędzy przyczynami chorób, których objawem była puchlina wodna a chciwością. Podobnie, jak wiele dolegliwości pojawiało się wskutek nieumiarkowania i rozwiązłego życia, tak samo chciwość brała się z tych źródeł nieuporządkowania moralnego. Można więc przypuszczać, że

¹⁴⁸ Ibidem, 3.

¹⁴⁹ Ibidem, 5. Chryzolog skończy ten wywód słowami Ps 72,24.

¹⁵⁰ Por. *Sermo* 99 bis, 6.

¹⁵¹ Por np. *Sermo* 37.

¹⁵² To obszerny podręcznik teologii ascetycznej i moralnej.

¹⁵³ *Moralia in Job* XIV, XII, 14.

niektóre przykłady z etyki starożytnej były znane łacińskim autorom późnej starożytności¹⁵⁴, nie wyłączając biskupa Rzymu.

Dla papieża Grzegorza uzdrowienie oznacza, „że poprzez cielesną chorobę jednego człowieka ukazana została choroba duchowa innego. Im więcej pije ktoś chory na wodną puchlinę, tym większe odczuwa pragnienie; podobnie każdy chciwiec, pijąc powiększa pragnienie, bo gdy osiągnie to, czego pragnie, tym większe odczuwa pożądanie innych rzeczy. Kto bowiem osiągnąłwszy coś, jeszcze bardziej pragnie czegoś innego, ten wzmaga pragnienie swym napojem”¹⁵⁵.

Beda Wielebny, podobnie jak inni pisarze jego epoki, opierał się na egzegezie Hieronima i Augustyna. W komentarzu do Łk nawiązywał jednak przede wszystkim do Ambrożego. W te tradycyjne wątki wplatał osobiste uwagi. Z wielką swobodą przechodził od jednego znaczenia tekstu świętego do innego. Beda wyjaśniał pojęcie wspomnianej w Łk 14,2 dolegliwości. „Choroba *hydropis* bierze swoją nazwę od płynu (*humor*). Po grecku bowiem *hydor* oznacza wodę. Podskórna, wodnista substancja bierze się bowiem z wady pęcherza, z wzbierającym obrzmieniem i cuchnącym wyziewem. Chorzy na wodną puchlinę cechują się tym, że im więcej spożywają płynów, tym bardziej odczuwają pragnienie. Dlatego więc pojawia się po prostu ten, którego stan pogarszał się z powodu cielesnego pragnienia”¹⁵⁶.

Beda tłumaczy cud na bazie teorii humoralnej¹⁵⁷. Lekarze epoki klasycznej, a potem asceci chrześcijańscy zachęcali, by unikać produktów, które zawierały dużo wilgoci i „rozgrzewały”, stymulując w ten sposób żądze cielesne¹⁵⁸. Ta wi-

¹⁵⁴ *Topos* chciwych jako trapiionych przez chorobę znany był w literaturze klasycznej i patrystycznej. Grzegorz krytykuje tę wadę, ale także wskazuje na konieczność nawrócenia. Trudno nie pamiętać, że to rozważania autora wywodzącego się z kręgów monastycznych. Wzmianki o chciwości np. w: Grzegorz Wielki, *Homiliae XL in Evangelia XXV*, 10; XXXII, 2.

¹⁵⁵ *Moralia in Job XIV*, XII, 14.

¹⁵⁶ *In Lucae Evangelium expositio IV*, 14.

¹⁵⁷ Z teorii Empedoklesa o czterech żywiołach (ognia, powietrza, ziemi i wody), Hipokrates wyprowadził cztery właściwości (ciepło, zimno, suchość i wilgoć) oraz cztery płyny w ludzkim ciele, określane mianem humorów (*humores*). To krew, śluz, żółć żółta z wątroby oraz żółć czarna pochodząca ze śledziony. Równowaga owych płynów była warunkiem zdrowia, zarówno fizycznego, jak i psychicznego. Natomiast nadmiar któregośkolwiek z humorów dawał objawy chorobowe i wpływał na ludzkie zachowanie. Medycyna humoralna była obecna w świecie zachodnim aż do połowy XIX w. Por. N. Arikha, *Passions and Temper*, s. 3–47.

¹⁵⁸ Zabraniano spożywania mięsa i ograniczano ilość wina, wybierając to, co klasyfikowano jako „zimne” i „wysuszające”. Zalecenia dietetyczne znajdujemy w formie przykładów

zja uzasadnia fakt, że bezpośrednio po tej analizie pojawia się wątek moralny: „Porównuje się [takiego chorego] do skąpego bogacza, który im więcej zagarnia bogactwa, które dobrze mu nie służy, tym bardziej pożąda pieniędzy”.

Następny werset Beda wyjaśnia wskazując przede wszystkim na cel, w jakim Zbawiciel uzdrowił chorego na wodną puchlinę. „Poprzez dolegliwość cielesną ukazał im (tj. uczonym w Prawie i faryzeuszom) ich chorobę serca”¹⁵⁹. Jako konkluzja pojawia się przysłowie: „Chory im więcej pije, tym bardziej pragnie, a skąpiec coraz bardziej jest spragniony, bo pomnażając swoje bogactwa, jeszcze więcej ich pragnie”¹⁶⁰. Jak widać, mimo upływu czasu i zmiany kontekstu historycznego, wzory klasyczne nadal były aktualne.

Beda Wielebny, na którym kończy się to opracowanie, wskazuje na ogólną tendencję komentarzy zachodnich do Łk, w których dostrzega się fakt, że dzieła autorów rzymskich były z pewnością częściej czytane przez Ojców łacińskich niż greckie traktaty medyczne przez chrześcijan mówiących tym językiem. Średniowiecze na Zachodzie zachowało i przekazało te teksty, wykorzystując je w zróżnicowany sposób. Ponadto można zauważyć, że osoba św. Łukasza i jego dzieło (Ewangelia i Dz) miały korzystny wpływ na przedstawianie sztuki medycznej w nauczaniu chrześcijańskim. Znaczący był zwłaszcza kontekst powoływania się na Jezusa Chrystusa jako „Boskiego Lekarza”, uzdrawiającego ciało i duszę. Wokół opowiadania o uzdrowieniu chorego na wodną puchlinę wytworzyła się szczegółowa interpretacja sięgająca po elementy myśli antycznej, ale także wątki katechetyczne, polemiczne i moralne. Podobnie, jak inne cuda Zbawiciela, także i ten był dla pisarzy wczesnochrześcijańskich potwierdzeniem Jego Boskiej mocy. W komentarzach do Łk czy homiliach patrystycznych trudno znaleźć tekst, który byłby kwintesencją egzegezy analizowanej perykopy. Historia dopisała jednak dalszy ciąg odnośnie do kierunku rozwoju interpretacji tekstów ewangelicznych, traktujących o ludzkich dolegliwościach cielesnych i uzdrowieniach z nich.

w żywotach świętych, skodyfikowane w regułach monastycznych oraz w dziełach biblijnych i duchowych. Zob. B. Caseau, *Nourritures terrestres, nourritures célestes*, s. 259–267.

¹⁵⁹ *In Lucae Evangelium expositio* IV, 14.

¹⁶⁰ *Ibidem* IV, 14.

Bibliografia

Źródła

- Acta Petri*, tłum. W. Myszor, „Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów (NHC VI,1, p.1,1–12,22)”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 29 (1996), s. 298–302.
- Ad Diognetum*, ed. H.I. Marrou, SCH 33bis, Paris 1997, tłum. A. Świderkówna, Biblioteka Ojców Kościoła [= BOK] 10, Kraków 1998².
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. G. Coppa, *Opera Omnia di Sant’Ambrogio*, t. 11–12, Milano–Roma 1978, tłum. W. Szofdrski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy [= PSP] 1, Warszawa 1977.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. II/1: *Apostołowie*, Kraków 2007.
- Arnobius, *Adversus nationes*, ed. A. Reifferscheid, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [= CSEL] 4, Vienna 1875.
- Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, ed. M. Pellegrino, C. Carena, *Nuova Biblioteca Agostiniana* [= NBA] 1, Roma 1975, tłum. Z. Kubiak, *Święty Augustyn, Wyznania*, Warszawa 1987.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones*, ed. P. Bellini, L. Carrozzi, F. Cruciani, NBA 29–34, Roma 1983–1984; 1989.
- Aulus Cornelius Celsus, *De medicina*, ed. W.G. Spencer, *Loeb Classical Library* [= LCL] 292, Cambridge–London 1935.
- Beda Venerabilis, *In Lucae Evangelium expositio*, ed. D. Hurst, *Corpus Christianorum. Series Latina* [= CCL] 120, Turnhout 1960, s. 5–425.
- Canon Muratori*, w: <http://www.earlychristianwritings.com/text/muratorian-latin.html> [dostęp: 02.09.2020].
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, éd. H.-I. Marrou, *Sources Chrétiennes* [= SCH] 108, Paris 1965, tłum. M. Szarmach, *Klemens Aleksandryjski, Wychowawca*, Toruń 2012.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin, L. Früchtel, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* [= GCS] 52 (I–VI), Berlin 1960³, GCS 17 (VII–VIII), Berlin 1970², 3–102, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Klemens Aleksandryjski, Koberce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, Warszawa 1994.
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Lucam*, ed. R.M. Tonneau (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* [CSCO] 140), Louvain 1953.
- Cyrillus Alexandrinus, *In Isaiam*, *Patrologia Graeca* [= PG] 70, 9–1450.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, ed. G.C. Reischl, J. Rupp, *S. Cyrilli Hierosolymitani archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, t. 1–2, Monachium 1848; 1860, tłum. J.S. Bojarski, BOK 14, Kraków 2000.
- Epiphanius Constantiensis, *Adversus haereses (Panarion)*, ed. K. Holl, GCS 25, 31, 37, *Neue Folge* 13, Leipzig 1915–2006.
- Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica*, ed. J. C. Hinrichs, *Eusebius Werke VI*, GCS 23, Leipzig 1923.

- Gregorius Magnus, *Homiliae in evangelia*, ed. R. Étaix, CCL 141, Turnhout 1999, tłum. A. Szaniawski, *Grzegorz Wielki, Homilie na Ewangelię*, Warszawa 1998.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Job*, ed. M. Adriaen, CCL 143–143 B, Turnhout 1979, tłum. T. Fabiszak, A. Strzelecka, R. Wójcik, E. Buszewicz, K. Nastał, S. Naskręt, A. Wójcik, A. Wilczyński, *ŻM* 39, 41, 44, 63, 75, 77–78, Kraków – Tyniec 2006–2007; 2013; 2015–2016.
- Grzegorius Nazianzenus, *Orationes*, ed. M.A. Calvet–Sebasti, *Grégoire de Nazianze. Discours 6–12*, SCh 405, Paris 1995.
- Hieronim, *Expositio quattuor Evangeliorum*, *Patrologia Latina* [= PL 30], kol. 531–590 A.
- Hieronymus Stridonensis, *De viris illustribus*, ed. E.C. Richardson (*Texte und Untersuchungen* 14), Leipzig – Berlin 1896, tłum. W. Szoldrski, PSP 6, Warszawa 1970.
- Ignatius Antiochenus, *Epistulae*, ed. P.-Th. Camelot, SCh 10, Paris 1969, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, Warszawa 1990.
- Irenaeus, *Adversus haereses* III, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, SCh 210–211, Paris 1974.
- Joannis Stobaei Anthologium*, ed. C. Wachsmuth, O. Hense, Berlin 1884.
- Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae*, ed. H.S.J. Thackeray, R. Marcus, A.P. Wikgren, LCL 242; 490; 281; 365; 489; 410; 433, Cambridge–London 1998, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań–Warszawa–Lublin 1962.
- Lucian, *Gallus*, ed. A.M. Harmon, LCL 54, Cambridge–London 1915.
- Origenes, *Commentarius in Matthaëum*, ed. R. Girod, SCh 162, Paris 1970, tłum. K. Augustyniak, *ŻMT* 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967, SCh 136, Paris 1968, SCh 147, Paris 1969, SCh 150, Paris 1969, tłum. S. Kalinkowski, *Orygenes. Przeciwwie Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, SCh 253, Paris 1978, SCh 268, Paris 1980, SCh 269, Paris 1980, tłum. S. Kalinkowski, *Źródła Myśli Teologicznej* [= *ŻMT*] 1, Kraków 1996.
- Origenes, *Fragmenta in Lucam in catenis*, ed. H. Crouzel, F. Fournier, P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, 464–547, tłum. S. Kalinkowski, PSP 36, Warszawa 1986, s. 147–180.
- Origenes, *Fragmenta in Psalmos 1–150*, ed. J.B. Pitra, *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata*, t. 1–3, Venetiis 1883.
- Origenes, *Homiliae in Ieremiam*, ed. P. Husson, P. Nautin, SCh 232, 238, Paris 1976–1977, tłum. S. Kalinkowski, PSP 30, Warszawa 1986, 23–211.
- Origenes, *In Ieremiam*, ed. E. Klostermann, *Origenes Werke*, t. 3, GCS 3, Leipzig 1901.
- Origenes, *In Lucam homiliae*, ed. H. Crouzel, SCh 87, Paris 1962, tłum. S. Kalinkowski, M. Starowieyski (wstęp), PSP 36, Warszawa 1986.
- Origenes, *Philocalia*, ed. M. Harl, N. De Lange, É. Junod, SCh 226; 302, Paris 1976.
- Owidius, *Fasti*, ed. J.G. Frazer, LCL 253, Cambridge–London 1976.
- Papias Hierapolitanus, *Fragmenta*, ed. U. H. J. Körtner, M. Leutzsch, *Schriften des Urchristentums*, t. 3, Darmstadt 1998.
- Petrus Chrysologus, *Sermones*, ed. G. Banterle, *Opere di san Pietro Crisologo*, t. 2 (Scrittori dell'area santambrosiana, 2), Milano 1997.

- Philostratus, *Vita Apollonii*, ed. F.C. Conybeare, *Philostrate, The Life of Apollonius of Tyana*, LCL 16–17, Cambridge 1969.
- Plutarch, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Warszawa 1977.
- Polybius, *Historiae*, ed. W.R. Paton, LCL 128, 187, 188, 159, 160, 161, Cambridge 1954.
- Pseudo-Johannes Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaëum*, ed. J. van Banning, CCL 87 B, Turnhout 1988.
- Quintus Horatius Flaccus, *Epistulae*, ed. H. Rushton Fairclough, LCL 194, Cambridge–London 1991.
- Seneca, *De consolatione ad Helviam*, ed. A. Stewart, London 1900, <http://books.google.com/books?id=C9FDAQAAMAAJ> [dostęp: 11.09.2020].
- Swetoniusz, *Vespasianus*, tłum. J. Niemirska – Pliszczyńska, *Gajusz Swetoniusz Tranwillus. Żywoty Cezarów*, Wrocław 1960².
- Świderkówna A. (tłum.), Starowiejski M. (wstęp i opr.), *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich Ojcowie Żywi [= OŻ]* 8, Kraków 1988.
- Tacyt, *Historiae* t. 1–2, tłum. S. Hammer, *Tacyt, Wybór pism*, Warszawa 1957.

Opracowania

- Arikha N., *Passions and Tempers. A History of the Humours*, New York 2007.
- Avalos H., *Health Care and the Rise of Christianity*, Peabody 1999.
- Beyer, H.W., θεραπεία, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1933 i nn, s. 129–131.
- Bloomquist G.L., „Patristic Reception of a Lukan Healing Account. A Contribution to a Socio-Rhetorical Response to Willi Braun’s Feasting and Social Rhetoric in Luke 14”, w: *Healing in Religion and Society, from Hippocrates to the Puritans*, ed. K. Coyle and S.C. Muir, Lewiston 1999, s. 105–134.
- Bostock D.G., „Medical Theory and Theology in Origen”, w: *Origeniana Tertia*, red. R.P.C. Hanson, H. Crouzel, Roma 1985, s. 191–199.
- Braun R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977².
- Cadbury H.J., „Lexical notes on Luke-Acts. II: Recent arguments for medical language”, *Journal of Biblical Literature* 45 (1926) n. 1–2, s. 190–209.
- Caseau B., *Nourritures terrestres, nourritures célestes: la culture alimentaire a Byzance* (Amis du Centre d’Histoire et Civilisation de Byzance-Monographies 46), Paris 2015.
- Cassell D.J., „Key Principles of Cyril of Alexandria’s Exegesis”, *Studia Patristica* 37 (2001), s. 413–420.
- Davids A., „Cyril of Alexandria’s First Episcopal Years”, w: *The Impact of Scripture in Early Christianity*, red. J. den Boeft, M.L. van Poll-van de Lisdonk, Leiden 1999, s. 187–201.
- Di Berardino A. (red.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1–3, Roma–Genova 2006–2010.

- Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. J.H. Hayes, t. 2, Nashville 1999.
- Dumeige G., „Le Christ médecin dans la littérature Chrétienne des premiers siècles”, *Rivista di Archeologia Cristiana* 48 (1972) s. 129–138.
- Dunkle B.P., *Gregory Nazianzen's Poems on Scripture*, Boston 2009 (<http://hdl.handle.net/2345/1854> [dostęp: 11.09.2020]).
- Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. W. Granat, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk et al., Lublin 1973.
- Fairweather J., „The Death of Heraclitus”, *Greek, Roman, and Byzantin Studies* 3 (1973), s. 233–239.
- Farnell F.D., „The Synoptic Gospels in the Ancient Church: The Testimony to the Priority of Matthew's Gospel”, *The Master's Seminary Journal* 10 (1999) nr 1, s. 53–86.
- Fédou M., *Christianisme et religions païennes dans le „Contre Celse” d'Origène*, Paryż 1988.
- Gosbell L.A., „*The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame*”. *Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 469), Tübingen 2018.
- Graumann T., *Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand* (PTS 41), Berlin–New York 1994.
- Griffith S.B., „Ambrose the Appropriator. Borrowed texts in a new context in the Commentary on Luke”, w: *Commentaries, Catenae and Biblical Tradition* (Texts and Studies 3/13), ed. H. A. G. Houghton, Piscataway 2016, s. 199–225.
- Grmek M.D., *Historia chorób u zarania cywilizacji zachodniej*, tłum. A.B. Matusiak, Warszawa 2002.
- Hartsock C., „The Healing of the Man with Dropsy (Luke 14:1–6) and the Lukan Landscape”, *Biblical Interpretation* 21 (2013), s. 341–354.
- Hobart W.K., *The Medical Language of St. Luke*, Dublin 1882.
- Hornik H.J., Parsons M.C., *Illuminating Luke. The Public Ministry of Christ in Italian and Renaissance and Baroque Painting*, London 2005.
- Just A. Jr. (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament III, Luke*, Downers Grove 2003.
- Krafft F., „Der Heiland als Apotheker in der Himmelsapotheke”, *Cistercienser Chronik* 199 (2002), s. 225–240.
- Lorenz G., *Antike Krankenbehandlung in historisch-vergleichender Sicht* (Studien zum konkret-anschaulichen Denken), Heidelberg 1990.
- Love S.L., „The Man with Dropsy”, *Leaven* 6 (1998) nr 3, s. 136–141.
- Loveday A., „Luke's Preface in the Context of Greek Preface Writing”, *Novum Testamentum* 28 (1986), nr 1, s. 48–74.
- Moraldi L., Lyonnet St., *Introduzione alla Bibbia*, t.4: I Vangeli, Torino 1960.
- Myszor W., *Marcjon i Marcjonizm*, PSP 58, Warszawa 1994.
- Neuschäfer B., *Origenes als Philologe* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswiss. 18,2), Bazylea 1987.
- Nowaczyk M.J., *Dlaczego i na co umierali przodkowie nasi – II. Morbus czyli rozpoznanie chorób po upływie wieków*, <http://www.genpol.com/module-subjects-view-page-pageid-49.html> [dostęp 15.09.2020].

- Nowak D., „Uzdrowienie w szabat człowieka chorego na puchlinę wodną jako *creatio continua* (Łk 14,1-6)”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 44 (2011) nr 1, s. 16-29.
- Nutton V., „Medicine in Late Antiquity and Early Middle Ages”, w: *The Western Medical Traditions*, ed. L.I. Conrad, Cambridge 1995, s. 71-87.
- Paczkowski M.C., „Mk 1,1-13 w egzegezie homiletycznej św. Hieronima ze Strydonu”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 7 (2014) nr 2, s. 52-60.
- Paczkowski M.C., „Środki terapii ludzkiej i Boskiej. Stanowisko starochrześcijańskich pisarzy na przykładzie Orygenesusa”, w: *Relacje lekarz-pacjent w aspekcie społecznym, historycznym i kulturowym* (Studia z Dziejów Kultury Medycznej 10), red. B. Płonka-Syroka, Wrocław 2005, s. 55-77.
- Pawlaczyk B. (red.), *Biblia a medycyna*, Poznań 2007.
- Quasten J., *Patrologia. I Padri Greci. Dal Concilio di Nicea al Concilio di Calcedonia*, t. 2, ed. A. Di Berardino, Genova 2000.
- Quasten J., *Patrologia. I Padri latini (secoli IV-V)*, t. 3, ed. A. Di Berardino et al., Casale Monferrato 1983.
- Rousselle A., *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, Roma-Bari 1985.
- Schiltz E., „Un trésor oublié: s. Pierre Chrysologue comme théologien”, *Nouvelle Revue Théologique* 55 (1928), s. 265-276.
- Schröder S., „Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der Stoische Determinismus”, *Prometheus* 15 (1989), s. 209-239; 16 (1990), s. 5-26; 17 (1990), s. 136-154.
- Sickenberger J., *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*, TU 21, Leipzig 1901.
- Simonetti M., *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament I: Matthew 1-13*, Downers Grove (Illinois) 2001.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej* (Myśl Teologiczna 26), tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Špidlík T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985.
- Stewart B.A., Thomas M.A. (ed.), *John Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, Grand Rapids 2018.
- Timmerman C., „Chronic Illness and Disease History”, w: *The Oxford Handbook of the History of Medicine*, ed. M. Jackson, Oxford 2011.
- Vigarello G., *Historia otyłości. Od średniowiecza do XX wieku*, Warszawa 2012.
- Wey H., *Die Funktionen der bösen Geisten bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957.