

## **ORGIE SŁÓW**

MONOGRAFIE  
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Tomasz Kizwalter,  
Szymon Wróbel, Antoni Ziemia,  
Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

**Filip Doroszewski**

**ORGIE SŁÓW**  
**TERMINOLOGIA MISTERIÓW**  
**W PARAFRAZIE EWANGELII WG ŚW. JANA**  
**NONNOSA Z PANOPOLIS**

TORUŃ 2016

Wydanie książki jest subwencionowane w ramach  
programu Monografie  
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu  
*Aleksandra Zdanowicz*

Korekty  
*Patrycja Maj*

Projekt okładki i obwoluty  
*Barbara Kaczmarek*

Printed in Poland  
© Copyright by Filip Doroszewski  
and Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2016

ISBN 978-83-231-3791-7

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA  
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)  
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń  
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)  
[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)

Wydanie pierwsze  
Druk: Abedik Sp. z o.o.  
ul. Glinki 84, 85-861 Bydgoszcz

# Spis treści

PODZIĘKOWANIA .....	9
PRZEDMOWA .....	11
WYKAZ SKRÓTÓW BIBLIOGRAFICZNYCH .....	15

## CZĘŚĆ I. WPROWADZENIE

ROZDZIAŁ 1. STAROŻYTNNE MISTERIA .....	19
ROZDZIAŁ 2. TERMINOLOGIA MISTERIÓW .....	29
ROZDZIAŁ 3. NONNOS Z PANOPOLIS .....	53
ROZDZIAŁ 4. ZAKRES BADAŃ .....	63
ROZDZIAŁ 5. TERMINOLOGIA MISTERIÓW W <i>PARAFRAZIE</i> .....	71

## CZĘŚĆ II. JEZUS I DIONIZOS

ROZDZIAŁ 1. WESELE W KANIE GALILEJSKIEJ .....	89
Uwagi wstępne .....	89
Analiza <i>Par. II</i> , 12–20 (= J 2,3) .....	91
Uwagi końcowe .....	109
ROZDZIAŁ 2. NIEUDANE ARESZTOWANIE .....	117
Uwagi wstępne .....	117
Bakchiczny tłum. Analiza <i>Par. VII</i> , 172–182 (= J 7,45–49) .....	119
Uwagi końcowe .....	126
ROZDZIAŁ 3. MODLITWA ARCYKAPLAŃSKA .....	129
Uwagi wstępne .....	129
Analiza <i>Par. XVII</i> , 88–92 (= J 17,25–26a) .....	130
Uwagi końcowe .....	138

## CZĘŚĆ III. MISTERIUM I MISTERIA

ROZDZIAŁ 1. TRZY PASCHY .....	143
-------------------------------	-----

Uwagi wstępne .....	143
Pierwsza Pascha. Analiza <i>Par.</i> II, 70–72, 110–115 i <i>Par.</i> IV, 204–205.....	144
Druga Pascha. Analiza <i>Par.</i> VI, 9–10 (= J 6,4).....	169
Trzecia Pascha. Analiza <i>Par.</i> XI, 222–227 i XII, 1–6.....	170
Uwagi końcowe.....	175
ROZDZIAŁ 2. JEZUS I SAMARYTANKA .....	177
Uwagi wstępne .....	177
Analiza <i>Par.</i> IV, 88–121 (= J 4,19–24) .....	178
Uwagi końcowe .....	191
ROZDZIAŁ 3. ŚWIĘTO NAMIOTÓW .....	193
Uwagi wstępne .....	193
Święte wtajemniczenie. Analiza <i>Par.</i> VII, 31–34 .....	194
Uwagi końcowe.....	205

#### CZĘŚĆ IV. PODSUMOWANIE

ROZDZIAŁ 1. FUNKCJE TERMINOLOGII MISTERIÓW W PARAFRAZIE ....	209
Między poezją a egzegezą.....	209
Terminologia misteriów w egzegezie <i>Parafrazy</i> .....	211
Podsumowanie.....	217
BIBLIOGRAFIA .....	219
SUMMARY .....	237
INDEKSY .....	239

*Pamięci Henryka Wójtowicza*  
(1928–2012)





## Podziękowania

Książka ta nie powstałaby w obecnym kształcie bez pomocy Pawła Janiszewskiego, któremu pragnę podziękować za koleżeńską pomoc i nieustanną życzliwość okazane na różnych etapach moich prac nad tekstem. Bardzo dziękuję również Janowi Kozłowskiemu za nigdy niesłabnącą zachętę do badań i wielogodzinne dyskusje, które walenie przyczyniły się do ostatecznego skonceptualizowania podjętego tematu. Słowa wdzięczności za cenne uwagi krytyczne jestem ponadto winny anonimowym recenzentom powołanym przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej. Podziękowania za codzienne wsparcie, bez którego żadna praca twórcza nie byłaby możliwa, kieruję także do mojej żony, Julii Doroszewskiej.

Na koniec chciałbym wyrazić wdzięczność szwajcarskiej Fundacji Hardt z siedzibą w Vandoeuvres ([www.fondationhardt.ch](http://www.fondationhardt.ch)), w której gościnnych murach miałem przyjemność pracować jako stypendysta nad wieloma fragmentami tej książki.



## Przedmowa

Postać Nonnosa z Panopolis, późnoantycznego poety greckiego z Egiptu, który najprawdopodobniej żył i tworzył w kosmopolitycznej Aleksandrii w V w. n.e., do dziś pozostaje zagadką. Brak szczegółów biograficznych sprawia, że uwaga uczonych koncentruje się na poezji Nonnosa, która, w porównaniu z jego trudnym do odtworzenia życiorysem, stanowi znacznie wdzięczniejsze pole do badań. Spuścizna poety obejmuje jedynie dwa utwory, lecz z wielu powodów każdy z nich może wydać się współczesnemu czytelnikowi bardzo interesujący. Pierwszy utwór, *Dionizjaka*, to najdłuższy z zachowanych do naszych czasów antycznych poematów epickich. Jak wskazuje już tytuł, Nonnos poświęcił go greckiemu bogu wina, misteriów i rytualnej ekstazy, Dionizosowi. Spisane w czterdziestu ośmiu księgach i niewiele krótsze od *Iliady* i *Odysei* razem wziętych *Dionizjaka* to barwna mozaika stylów, nawiązań literackich i – często przewrotnie wykorzystanych – motywów mitologicznych. Warto przy tym dodać, że przy uważniejszej lekturze liczne sceny poematu nawiązują wprost do modeli z literatury chrześcijańskiej. W ten sposób to, co na pierwszy rzut oka mogłoby zdawać się jedynie summą klasycznej mitologii dionizyjskiej, okazuje się tworem znacznie bardziej złożonym i wymykającym się jednoznacznej interpretacji.

Utwór drugi, *Parafraza Ewangelii wg św. Jana*, to epicka wersja czynów Jezusa Chrystusa spisanych w Czwartej Ewangelii. Prosty, medytacyjny język Janowy ustępuje tu heroicznemu rytmowi heksametru i homeryckiemu rozmachowi, a treść Ewangelii, choć niezmieniona, nabiera dodatkowych wymiarów dzięki poetyckim, niejednokrotnie inspirowanym grecką mitologią obrazom, wieloznacznej terminologii i skrytym między wierszami wskazówkom interpretacyjnym opartym na głębokiej znajomości Biblii i pism Ojców Kościoła.

Tak różna, na pierwszy rzut oka sprzeczna, tematyka poematów Nonnosa w połączeniu z brakiem informacji o jego życiu zrodziła liczne, często osobliwe, teorie dotyczące postaci Panopolitańczyka. By wytłumaczyć nie do końca zrozumiałe ze współczesnej perspektywy żywe zainteresowanie Nonnosa postaciami Jezusa i Dionizosa, wiązano je z domniemanymi kolejami życia poety, sugerując, że z wojującego początkowo poganina stał się później gorliwym chrześcijaninem lub – przeciwnie – że będąc najpierw oddanym chrześcijaninem, dokonał w końcu apostazji, albo też że wierzenia pogańskie i chrześcijańskie postrzegał jako przenikającą się, synkretyczną całość. Skrajnie odmiennie był też oceniany poziom literacki Nonniańskich poematów. Pogardzano jego poezją jako schyłkową, barokowo przeładowaną, chaotyczną i nudną, lecz także, szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach, zachwycano się nią jako nowatorską, oryginalną i wciągającą czytelnika w wir erudycyjnych aluzji.

Wobec cząstkowości i hipotetyczności obrazu wyłaniającego się z naukowych badań nad życiorysem poety faktograficzna pustka zaczęła z czasem zapełniać się pseudobiograficzną fikcją. By odpowiedzieć na dręczące miłośników Nonnosa pytania, powstawały zarówno zręcznie fabrykowane fałszerstwa, jak i dzieła czysto literackie. W XIX w. z biografią Nonnosa zmierzył się wytrawny fałszerz, Konstantinos Simonides. Sfabrykował papirus przedstawiający Nonnosa jako pogańskiego poetę, który przyjął chrzest i poświęcił się twórczości chrześcijańskiej, próbował następnie – początkowo z powodzeniem – zainteresować nim francuskiego hrabiego de Marcelusa, pierwszego tłumacza poezji Nonnosa na język nowożytny. Podobny scenariusz życia poety odnajdujemy w opowiadaniu *The Poet of Panopolis* współczesnego Simonidesowi Richarda Garnetta. Poganin Nonnos, zniechęcony nikłym odbiorem *Dionizjaków*, postanawia nawrócić się i podbić chrześcijańską publiczność swoją *Parafrazą*. Zgadza się też kandydować na biskupa swego rodzinnego Panopolis. Powstrzymuje go od tego interwencja samego boga Apollona, który, w ramach kary, nakazuje skruszonemu poecie publikację *Parafrazy*, skazując go w ten sposób na wieczne niezrozumienie w oczach następnych pokoleń. Nonnos jest też głównym bohaterem powieści *Im Garten Klaudias* dwudziestowiecznej uczonej Marga-

rete Riemschneider. Poeta występuje tam jako Ammonios, a imię Nonnos okazuje się tylko późniejszym przydomkiem. Począwszy od studiów w Aleksandrii, losy rzucają Ammoniosa w różne części wschodniego Imperium, czyniąc go świadkiem historycznych wydarzeń i współpracownikiem ważnych osobistości epoki, jak Grzegorz z Nazjanzu czy generał Stylichon. Pod koniec burzliwego życia, jeszcze jako poganin, poeta znajduje schronienie w egipskim klasztorze w Koptos, gdzie z czasem staje się chrześcijaninem o imieniu Nonnos i tworzy *Parafrazę*.

Nietrudno zauważyć, że wspomniane rekonstrukcje życia Nonnosa powstały z fascynacji nie tylko jego postacią i dziełami, ale również z żywego zainteresowania światem późnego antyku. Świat ten, którego specyfikę zaczęto poznawać lepiej stosunkowo niedawno, był długo uważany za okres stopniowego upadku antycznej cywilizacji i kultury, pozbawiony krzty oryginalności w porównaniu z wcześniejszymi czasami. Dziś tymczasem coraz wyraźniej odłania się przed nami już nie jako świat bezsilnie i melancholijnie zapatrzony w klasyczne wzorce, ale śmiało i świadomie nadający im nowy wymiar. To czas, w którym dwie wielkie tradycje, klasyczna i judeochrześcijańska, spotykają się i splatają nierozzerwalnie, tworząc nową, nieznaną wcześniej jakość. Elementami należącymi do późnoantycznego świata wyobrażeń są zarówno poematy Homera, jak i Biblia, postacie mitologiczne i chrześcijańscy święci, Dionizos i Jezus. Stopniowa chrystianizacja Cesarstwa nie spowodowała bynajmniej odrzucenia dziedzictwa klasycznego – podlegało ono raczej reinterpretacji i trwało jako integralna część życia codziennego. Jest to kontekst, bez którego nie można zrozumieć poematów Nonnosa.

*Vandœuvres, październik 2015*



## Wykaz skrótów bibliograficznych

Skróty ksiąg Starego i Nowego Testamentu zgodnie z *Biblią Tysiąclecia* (wyd. 4). Tam, gdzie to możliwe, skróty dzieł antycznych zgodnie ze słownikami Geoffreya Lampego oraz Henry'ego George'a Liddella i Roberta Scotta (zob. niżej). Skróty pism Filona z Aleksandrii za: C. D. Yonge, *The Works of Philo. Complete and Unabridged. New Updated Version*, Massachusetts 1993. Skróty nazw periodyków zastosowane w przypisach dolnych są rozwinięte w bibliografii załącznikowej.

Beekes – R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1–2, Leiden 2010

Dion. – Dionizjaka

IG – *Inscriptiones Graecae*

Lampe – G. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961

LXX – Septuaginta

LSJ – G. H. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996

Par. – *Parafraza Ewangelii wg św. Jana*

PG – J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866

TDNT – G. Kittel, G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1–10, transl. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983–1984 (repr.)

TLG – *Thesaurus Linguae Graecae* ([www.tlg.uci.edu](http://www.tlg.uci.edu))





CZĘŚĆ I

# **Wprowadzenie**



## ROZDZIAŁ 1

# Starożytne misteria

Początki starożytnych kultów misteryjnych, sekretnych obrzędów religijnych o charakterze inicjacyjnym, sięgają przynajmniej czasów Grecji archaicznej. Najstarszymi i najbardziej znanymi spośród tych kultów były Misteria, obchodzone w Eleusis attyckie święto ku czci Demeter i jej córki Persefony, którego nazwa stała się z czasem określeniem innych sekretnych obrzędów w kulturze grecko-rzymskiej<sup>1</sup>. Wśród najstarszych antycznych kultów misteryjnych należy także wymienić samotrackie misteria Kabirów, misteria Dionizosa oraz misteria Kybele, zwanej też Mater Magna. Wszystkie one były celebrowane już na początku V w. p.n.e.<sup>2</sup> Rzecz jasna fenomen kultów misteryjnych, których liczba znacznie wykraczała poza kultury wymienione<sup>3</sup>, wiązał się nie tylko z wczesną starożytnością, lecz także z całym okresem rozwoju kultury grecko-rzymskiej. Najstarsze kultury misteryjne istniały również w późniejszych latach jej trwania, a obok nich pojawiały się i zyskiwały na popularności kultury nowe, z których najważniejsze to znane od wczesnych czasów hellenistycznych misteria Izdy, a także bardzo popularne od pierwszych wieków Cesarstwa misteria Mitry<sup>4</sup>. Kres celebrowaniu ich wszystkich

---

<sup>1</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007, s. 38. Nazwa kultu eleuzyńskiego pojawia się na określenie innych kultów misteryjnych, począwszy od Herodota II, 51. Opisuje on sekretne obrzędy ku czci Kabirów na Samotrace nie tylko jako ὄργια, ale także terminem μυστήρια; zob. Herodot II, 171.

<sup>2</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 41–43.

<sup>3</sup> F. Graf, „Lesser Mysteries – Not Less Mysterious”, w: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London 2003, s. 241.

<sup>4</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 43–45.

położyła dopiero postępująca w czasach późnoantycznych chrystianizacja Cesarstwa.

Szczególnie istotne z punktu widzenia tego studium są dwa kultury. Pierwszy z nich to misteria obchodzone w Eleusis. Związana z nimi terminologia stała się w dialogach Platona metaforą obrazującą filozofię jako wtajemniczenie w doskonalsze życie prowadzone w oderwaniu od tego, co ziemskie, i zmierzające ku obcowaniu z tym, co boskie. Odtąd terminologia ta była wykorzystywana jako uniwersalny środek wyrazu dla metafizycznych rozważań w kulturze grecko-rzymskiej, także w zhellenizowanym judaizmie i antycznym chrześcijaństwie<sup>5</sup>. Drugim istotnym kultem są tu misteria Dionizosa. Charakterystyczna dlań terminologia również stała się z czasem powszechnie stosowaną przenośnią opisującą intelektualne i duchowe porywy w kontakcie z absolutem<sup>6</sup>. Nonnos nieustannie przywołuje obrzędy dionizyjskie w obydwu swych poematach: bezpośrednio w *Dionizjakach*, które pełne są scen kultu bakchicznego, aluzyjnie zaś – z powodów, o których będziemy mówić w dalszych częściach tej książki – także w *Parafrazie Ewangelii wg św. Jana*. Dlatego też misteriom eleuzyńskim i dionizyjskim przyjrzymy się teraz nieco bliżej.

Misteria eleuzyńskie, jak wiele innych obrzędów greckich ku czci Demeter, były związane z mitem o porwaniu Persefony-Kory przez Hadesa, władcę podziemnego świata<sup>7</sup>. Demeter, zasmucona po utracie córki, aż do jej powrotu wstrzymała wszelką wegetację na ziemi i schroniła się w Eleusis, gdzie ustanowiła misteryjne obrzędy ku własnej czci<sup>8</sup>. Zgodnie ze słowami bogini zawartymi w homeryckim *Hymnie do Demeter* wtajemniczonym obrzędy te obiecywały

---

<sup>5</sup> Zob. rozdział 2 *Terminologia misteriów* w części I.

<sup>6</sup> Zob. poprzedni przypis.

<sup>7</sup> W. Burkert, „Eleusis”, w: W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski (red.), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2011, s. 291.

<sup>8</sup> Mit ten jest zawarty w ściśle związanym z Eleusis homeryckim *Hymnie do Demeter*, zob. niżej.

pomyślniejsze życie na ziemi i szczęśliwszy los po śmierci<sup>9</sup>. Obchodzono je corocznie od początku VI w. p.n.e.<sup>10</sup>, ale Eleusis było ośrodkiem kultowym znacznie wcześniej, już w czasach mykeńskich, choć nie wiemy dokładnie, jaki charakter miały sprawowane tam wówczas rytuały<sup>11</sup>. Znamy jedynie ogólny zarys porządku obchodów eleuzyńskich. Składały się na nie dwa stopnie wtajemniczenia – pierwszym z nich była *mysis*, drugim zaś *epopteia*, czyli ponowne, uzupełniające uczestnictwo w Misteriach, do którego chętnych dopuszczano przeważnie w rok po pierwszym wtajemniczeniu<sup>12</sup>.

Przygotowanie kandydatów do *mysis* odbywało się podczas Mniejszych Misteriów organizowanych na wiosnę w ateńskiej dzielnicy Agrai nad rzeką Ilissos, właściwe wtajemniczenie dokonywało się natomiast na jesieni podczas Wielkich Misteriów<sup>13</sup>. Do ważnych obrzędów Mniejszych Misteriów należało wykonywanie przez wtajemniczanego pewnych rytualnych czynności przy użyciu świę-

<sup>9</sup> Homerycki *Hymn do Demeter* 480–482: „Szczęsnym jest z ludzi żyjących na ziemi ten, co je widział (ὄπωπεν), // kto zaś nieświadom (ἀτελής) obrzędów i w nich udziału nie bierze, // tego po śmierci odmienny los czeka w zatęchłych Podziemiach”, tłum. W. Appel. Zob. też: W. Burkert, „Eleusis”, s. 309–311, oraz idem, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 67–69.

<sup>10</sup> Idem, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 38; Ch. Sourvinou-Inwood, „Festival and Mysteries. Aspects of the Eleusinian Cult”, w: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries*, s. 26–27. O rozkwicie misteriiów eleuzyńskich w tym czasie świadczy też homerycki *Hymn do Demeter* datowany na przełom VII i VI w. p.n.e., zob. W. Burkert, „The Homeric Hymn to Demeter by N. J. Richardson”, *Gnomon* 49 (1977), s. 422–423.

<sup>11</sup> George Emmanuel Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961, s. 29–54, uznał te obrzędy za kult Demeter (s. 47), przyznając jednocześnie, że nie potwierdzają tego ani tabliczki mykeńskie, ani pochodzące z tego okresu dzieła sztuki (s. 50–51). Rzecznikiem misteryjnej natury kultu sprawowanego w Eleusis w czasach mykeńskich był Károly Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004, s. 51–58. Nowsze badania wskazują duże trudności w precyzyjnym określeniu natury mykeńskiego kultu i postawiają kwestię otwartą, zob. M. B. Cosmopoulos, „Mycenaean Religion at Eleusis: The Architecture and Stratigraphy of Megaron B”, w: idem (ed.), *Greek Mysteries*, s. 18–20.

<sup>12</sup> W. Burkert, „Eleusis”, s. 294, tam też liczne odesłania do literatury antycznej.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 294–299; E. Simon, *Festivals of Attica. An Archeological Commentary*, Wisconsin 1983, s. 26–27.

tych przedmiotów wyciąganych najpierw ze specjalnego zamykanego kosza (*kiste*), a potem na powrót doń odkładanych<sup>14</sup>. Elementem indywidualnego wtajemniczenia była również mająca swą paralełę w *Hymnie do Demeter* ceremonia sadzania okrytego welonem wtajemniczanego na taborecie przykrytym owczym runem, podczas której musiał on trwać w milczeniu z twarzą skierowaną ku ziemi i był poddawany rytuałom oczyszczającym<sup>15</sup>. Jako że Mniejsze Mistéria nie były już prawdopodobnie organizowane w czasach rzymskich<sup>16</sup>, związane z nimi rytuały włączano być może w jakiś sposób do głównych obchodów.

Do Wielkich Misteriów dopuszczano wszystkich, którzy spełnili wymagane warunki wstępne, bez względu na płeć, status społeczny i pochodzenie<sup>17</sup>. Kandydaci do wtajemniczenia, po czterodniowych uroczystościach, podczas których składali w ofierze prosię, oczyszczali się rytualną kąpielą w morzu i pościli na wzór poszczącej po stracie córki Demeter, dziewiętnastego dnia miesiąca Boedromion wyruszali z ateńskiej agory w procesji i szli Świętą Drogą do oddalonego o dwadzieścia cztery kilometry sanktuarium w Eleusis<sup>18</sup>. W procesji, która odbywała się w atmosferze obrzędowej radości, niesiono posąg Dionizosa-Iakchosa, bóstwa ściśle łączone-

<sup>14</sup> Opisuje to w zarysie tzw. *synthema*, misteryjna formuła przekazana przez Klementa Aleksandryjskiego, *Prot.* II, 21, 2. Więcej na ten temat zob. W. Burkert, „Eleusis”, s. 297–299; K. Kerényi, op. cit., s. 93, 101–102 i 148–149; J. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin–Boston 2014, s. 3, open access: <http://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/185838> (dostęp: 28 października 2015).

<sup>15</sup> Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon, und Klemens von Alexandrien*, Berlin–New York 1987, s. 144, 161–162 i 168; W. Burkert, „Eleusis”, s. 295–297. Radcliffe G. Edmonds, „To Sit in Solemn Silence? *Thronosis* in Ritual, Myth, and Iconography”, *AJP* 127 (2006), s. 347–366 (passim), stanowczo odróżnia rytuał z Eleusis od pojawiającego się w misteriach Korybantów obrzędu sadzania na tronie (*thronosis*).

<sup>16</sup> R. G. Edmonds, op. cit., s. 360–361.

<sup>17</sup> J. Bremmer, op. cit., s. 2–3. Wykluczeni byli niemówiący po grecku i zabójcy, ibidem, s. 4.

<sup>18</sup> E. Simon, op. cit., s. 29–32; W. Burkert, „Eleusis”, s. 289–294; idem, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 143; J. Bremmer, op. cit., s. 4–5.

go przez Ateńczyków z misteriami w Eleusis<sup>19</sup>. Pielgrzymi docierali do sanktuarium wieczorem przy świetle pochodni<sup>20</sup>. Po ablucji i rytualnych tańcach członkowie procesji oczekiwali na wieczór następnego dnia<sup>21</sup>, aby wejść do sanktuarium. Tam, w Telesterionie, dużej, wspartej na wielu rzędach kolumn hali mogącej pomieścić około trzech tysięcy ludzi, następował rytuał wtajemniczenia<sup>22</sup>, któremu przewodzili dziedziczni kapłani: *hierophantes* („hierofanta, ukazujący świętości”) wywodzący się z eleuzyńskiego rodu Eumolpidów, pochodzący z ateńskich Keryksów *dadouchos* („daduch, niosący pochodnię”) oraz *hierokeryks* („herold świętych obrzędów”)<sup>23</sup>. Przez cały proces wtajemniczania, począwszy od Mniejszych Misteriów aż po Telesterion, każdemu z kandydatów towarzyszył *mystagogos* („mistagog, wprowadzający w misteria”), czyli wtajemniczony już przyjaciel lub członek rodziny, który udzielał niezbędnych wskazówek i objaśnień<sup>24</sup>.

Szereg elementów rytuału w Telesterionie było objętych ścisłą tajemnicą, której nie wolno było zdradzać niewtajemniczonym, stąd też współczesne próby rekonstrukcji jego dokładnego kształtu, choć oparte na rozsianych w antycznych źródłach aluzjach i wskazówkach, skazane są na hipotetyczność<sup>25</sup>. Post kandydatów do wtajemniczenia kończył się picciem jęczmiennego napoju z miętą (*kykeon*), jakiego według *Hymnu* zażądała sama Demeter w trakcie żałoby<sup>26</sup>. Ponad wszelką wątpliwość odbywały się obrzędy związane z mitem

<sup>19</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 185; K. Kerényi, op. cit., s. 99–100 i 201–207; T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji: zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, s. 154–155.

<sup>20</sup> J. Bremmer, op. cit., s. 7.

<sup>21</sup> K. Kerényi, op. cit., s. 107; K. Clinton, „The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis”, w: N. Marinatos, R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London–New York 1993, s. 118; J. Bremmer, op. cit., s. 7–8.

<sup>22</sup> W. Burkert, „Eleusis”, s. 301; K. Kerényi, op. cit., s. 127; K. Clinton, „The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis”, s. 118–119; J. Bremmer, op. cit., s. 8–9.

<sup>23</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 92.

<sup>24</sup> Idem, „Eleusis”, s. 300; K. Kerényi, op. cit., s. 114; J. Bremmer, op. cit., s. 3.

<sup>25</sup> W. Burkert, „Eleusis”, s. 300.

<sup>26</sup> *H. Cer.* 208–211. Nie wiadomo dokładnie, w którym momencie uroczystości czynność ta się odbywała i czy na pewno należała do tajnej części obrzędów, zob. W. Burkert, „Eleusis”, s. 300. Károly Kerényi, op. cit., s. 100, twierdzi, że

o uprowadzeniu Persefony, podczas których wtajemniczani symbolicznie odtwarzali poszukiwania Demeter<sup>27</sup>. W pewnym momencie rytuału rozlegał się dźwięk imitującego grzmot gongu, a kapłan wydawał wysoki okrzyk wzywający Persefonę do powrotu na ziemię<sup>28</sup>. Towarzyszyła temu euforia zgromadzonych w Telesterionie, naśladowujących koniec smutku Demeter w obliczu odnalezienia córki<sup>29</sup>. Wtajemniczenie zawierało jednak także inne elementy. W jego trakcie pojawiały się rytualne odniesienia do ściśle związanych z Eleusis sił płodności i urodzaju – zebrany miał być pokazywany *phallos*, a hierafanta i kapłanka być może odbywali w Anaktoronie, małym, niedostępnym dla wtajemniczanych pomieszczeniu wewnątrz Telesterionu, rzeczywisty lub sugerowany akt seksualny<sup>30</sup>. Istotną rolę odgrywały też światło i ciemność. W pograżonych w kompletnych ciemnościach wtajemniczanych w jakiś sposób wywoływano uczucie panicznego lęku (*deimata*)<sup>31</sup>, by nagle zalać ich oslepiającym blaskiem ognia bijącym z Anaktoronu, którego drzwi otwierano w jakimś momencie rytuału<sup>32</sup>. W ich progę pojawiał się hierofanta, który w zupełnej ciszy miał ukazywać zebranym ścięty kłos zboża<sup>33</sup>. Wtajemniczani doświadczali *epoptei*, uszczęśliwiającej wizji, w której skład mogło też wchodzić oglądanie pokazywanych przez kapła-

---

*kykeon* pito jeszcze w trakcie procesji. *Hymn do Demeter* sugerowałby, że następowało to po obrzędzie sadzania na owczym runie.

<sup>27</sup> Jan Bremmer, op. cit., s. 10–11, mówi o wysyłaniu wtajemniczanych z pochodniami poza Telesterion. Kevin Clinton, „Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries”, w: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries*, s. 66–67, uznaje, że w trakcie poszukiwań wtajemniczani mieli zawiązane oczy i byli prowadzeni przez swoich mistagogów.

<sup>28</sup> W. Burkert, „Eleusis”, s. 306; K. Kerényi, op. cit., s. 121–122 i 132.

<sup>29</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 140. Jan Bremmer, op. cit., s. 9–10, rozdziela obrzędy *myesis* i *epoptei* na dwie osobne noce, umiejscawiając poszukiwania Kory w czasie pierwszej z nich.

<sup>30</sup> W. Burkert, „Eleusis”, s. 304–305; J. Bremmer, op. cit., s. 11–13.

<sup>31</sup> Christoph Riedweg, op. cit., s. 65–67, podaje miejsca z literatury antycznej; zob. też: W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 163–165; J. Bremmer, op. cit., s. 13–14.

<sup>32</sup> W. Burkert, „Eleusis”, s. 301; idem, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 164–165 i 172.

<sup>33</sup> Idem, „Eleusis”, s. 308; K. Kerényi, op. cit., s. 132–133; W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 148.



na zjaw (*phasmata*) złączonych na powrót matki i córki, Demeter i Kore<sup>34</sup>. Hierofanta miał również ogłaszać przyjsie na świat Bromiosa, syna którejś z dwóch eleuzyńskich bogiń określanej w tym samym momencie przydomkiem Brimo<sup>35</sup>.

Drugi stopień wtajemniczenia, który – podobnie jak kulminacyjna wizja uszczęśliwiająca – był określany jako *epopteia*, odbywał się równolegle z pierwszym stopniem, czyli *myesis*. Zasadniczą różnicą było to, że ci, którzy go przechodzili, byli jedynie widzami odbywającego się w Telesterionie obrzędu, a ich celem była pogłębiona kontemplacja przeżytego już raz wtajemniczenia<sup>36</sup>.

W przeciwieństwie do misteriów eleuzyńskich, związanych z Attyką i celebrowanych w określonym czasie i w uświęcony lokalną tradycją sposób, misteria Dionizosa były bardzo różnorodne i obchodzono je w wielu miejscach świata grecko-rzymskiego<sup>37</sup>. Ich propagatorami, przynajmniej w pierwszych wiekach istnienia, byli wędrowni kapłani, którzy działali zarówno wśród wyznawców indywidualnych, jak i zorganizowanych w silnie związane wewnętrznie grupy kultowe nazywane *thiasosami*<sup>38</sup>. Do dziś szeroko dyskutowaną kwestią są związki tych grup z wierzeniami orfickimi<sup>39</sup>. Wspomnia-

<sup>34</sup> K. Kerényi, op. cit., s. 138–140; Ch. Riedweg, op. cit., s. 55.

<sup>35</sup> Nie ma jasności ani co do tego, która z bogiń miała być matką Bromiosa, ani z kim dokładnie należałoby go utożsamić. Wspomina się w tym kontekście zarówno Dionizosa-Iakchosa, jak i Plutosa, zob. W. Burkert, „Eleusis”, s. 307; J. Bremmer, op. cit., s. 14–15.

<sup>36</sup> W. Burkert, „Eleusis”, s. 300; K. Clinton, „Stages of Initiation”, s. 65–67. Jan Bremmer, op. cit., s. 11, uznaje, że *epopteia* była celebrowana w noc po *myesis*.

<sup>37</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 42; F. Graf, S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London 2007, s. 141–142; T. Zieliński, op. cit., s. 151.

<sup>38</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 86–89 i 101–102. Sądząc ze źródeł, wędrowni kapłani znikają około II w. p.n.e., zob. J. Bremmer, op. cit., s. 100.

<sup>39</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 42; idem, „Orfizm i misteria bachiczne: nowe źródła i stare problemy interpretacyjne”, w: W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski (red.), op. cit., s. 312–320; F. Graf, S. I. Johnston, op. cit., s. 141–143. Zarys problematyki i aktualny stan badań podaje Lech Trzcionkowski, „Bios–thanatos–bios”. *Semiofory orfickie z Olbii i kultura „polis”*, Warszawa 2013, s. XLIII–LVI, a także Jan Bremmer, op. cit., s. 70–79. Warto również sięgnąć po pozycje Krzysztofa Bielawskiego, „Papyrus z Derveni. Największe

ni kapłani opierali swe nauki na znajdujących się w ich posiadaniu świętych księgach<sup>40</sup>, które odnosiły się zapewne do mitologii dionizyjskiej, a przede wszystkim do głównego, jak się wydaje, dla misteriów bakchicznych mitu Dionizosa Chthoniosa. Zgodnie z tym mitem bóg narodził się ze związku Zeusa i Persefony, a jako dziecko został posadzony na tronie i otoczony w tańcu przez uzbrojonych Kuretów. Następnie – zwabiony przy użyciu zabawek i lustra – został rozszarpany na kawałki przez Tytanów, by w końcu odrodzić się z Semele, która spożyła jego ocalone przez Zeusa serce<sup>41</sup>. Przedmioty, które w micie posłużyły zwabieniu małego Dionizosa, pojawiały się jako obrzędowe rekwizyty w jego misteriach<sup>42</sup>.

O misteriach bakchicznych wspomina już Herodot, pisząc o niefortunnym wtajemniczeniu scytyjskiego króla Skyleasa<sup>43</sup>. Współczesne pisarzowi kościane tabliczki z połowy V w. p.n.e. z Olbii, jak i datowana na przełom V i IV w. p.n.e. złota tabliczka z Hipponion wskazują na nadzieje na lepszy los po śmierci, jakie żywili uczestnicy tych misteriów<sup>44</sup>. Dowodów na te nadzieje mamy zresztą znacznie więcej, zarówno w literaturze, jak i w materiale epigraficznym<sup>45</sup>. Misteria Dionizosa, często określane jako *orgia*<sup>46</sup>, miały charakter sekretny<sup>47</sup>, a także, podobnie jak większość innych obrzędów ku jego czci, ekstatyczny – ich istotnym elementem o wymiarze katartycznym były muzyka i taniec<sup>48</sup>. Typowymi instrumentami perkusyjnymi używanymi w ich trakcie były – podobnie jak w orgiastycznych

odkrycie filologiczne XX wieku”, *Kronos* 2 (2008), s. 208–221; idem, „Orfizm? Ale o co chodzi!”, *Kronos* 4 (2011), s. 71–77.

<sup>40</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 133; J. Bremmer, op. cit., s. 68.

<sup>41</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 133, 137 i 176; F. Graf, S. I. Johnston, op. cit., s. 152–153.

<sup>42</sup> F. Graf, S. I. Johnston, op. cit., s. 152–154; J. Bremmer, op. cit., s. 108.

<sup>43</sup> IV, 79.

<sup>44</sup> F. Graf, S. I. Johnston, op. cit., s. 4–5; W. Burkert, „Orfizm i misteria bachiczne”, s. 313; L. Trzcionkowski, op. cit., s. 129–221.

<sup>45</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 69–72.

<sup>46</sup> A. Motte, V. Pirenne-Delforge, „Le mot et les rites. Aperçu des significations de OPTIA et de quelques dérivés”, *Kernos* 5 (1992), s. 128.

<sup>47</sup> J. Bremmer, op. cit., s. 103.

<sup>48</sup> F. Graf, S. I. Johnston, op. cit., s. 4–5, 144–148 i 156; J. Bremmer, op. cit., s. 105–107.

obrzędach Wielkiej Matki Bogów – tympanon i cymbały (*krotala*)<sup>49</sup>. Choć mężczyźni byli także dopuszczani do wtajemniczenia, to wydaje się, że misteria bakchiczne szczególną popularnością cieszyły się wśród kobiet – postacią zwykle kojarzoną z misteriami Dionizosa była menada, pogrążona w rytualnej ekstazie kobieta z tyrsem, symbolem Dionizosa, w ręku<sup>50</sup>. Nasza wiedza o rytuałach związanych z misteriami bakchicznymi pochodzi w dużej mierze z przedstawień ikonograficznych<sup>51</sup>. Widzimy na nich sceny ukazujące przekazywanie wtajemniczanemu wiedzy, zasłanianie jego głowy woalem i oczyszczanie go ogniem pochodni, ekstatyczny taniec, składanie ofiar i libacji, mieszanie wina w kraterze, a przede wszystkim ukazywanie wtajemniczanemu wzwiedzonego *phallosa* umieszczonego w koszu do przewiewania ziarna (*liknon*)<sup>52</sup>. Zarówno z ikonografii, jak i z przekazów literackich wiemy też o wężu kryjącym się w *cista mystica*, drewnianym koszu z zamknięciem<sup>53</sup>. Najszerzej dyskutowanym źródłem ikonograficznym uznawanym za przedstawienie wtajemniczenia w misteria Dionizosa są datowane na lata 70–50 p.n.e. freski z Willi Misteriów w Pompejach<sup>54</sup>.

Tylko na podstawie tych krótkich opisów można już zaobserwować istotne podobieństwa między wtajemniczeniami w Eleusis

<sup>49</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 71 i 74; F. Graf, S. I. Johnston, op. cit., s. 146 i 149. Tympan lub tympanon (τύμπανον), rodzaj ręcznego bębna ramowego, był nieodłączną częścią starożytnych kultów orgiastycznych, w szczególności Dionizosa i Wielkiej Matki, zob. np. M. L. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, Kraków 2003, s. 140–141; J. G. Landels, *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 2003, s. 98–99.

<sup>50</sup> F. Graf, „Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions”, w: T. Carpenter, C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca 1993, s. 255–256. Zob. też dyskusję w: D. Musiał, *Dionizos w Rzymie*, Kraków 2009, s. 159–162.

<sup>51</sup> F. Graf, S. I. Johnston, op. cit., s. 141.

<sup>52</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 88; F. Graf, S. I. Johnston, op. cit., s. 148.

<sup>53</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 71; J. Bremmer, op. cit., s. 108–109. Wąż i *cista mystica* pojawiały się także w kontekście misteriów w Eleusis, zob. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 167–168; J. Bremmer, op. cit., s. 91–92.

<sup>54</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 42, 169–170 i 181–182; A. Krzyszkowska, *Les cultes privés à Pompéi*, Wrocław 2002, s. 105–115; D. Musiał, op. cit., s. 234–246.

a misteriami dionizyjskimi, które zresztą postrzegano w starożytności jako w pewien sposób pokrewne<sup>55</sup>. Obydwa te kultury, jak i misteria w ogóle, były sposobem bezpośredniego spotkania z bóstwem, spotkania, które miało przemienić wewnętrznie wtajemniczonego, dając mu nadzieję na lepszy los po śmierci i nową perspektywę porządku świata<sup>56</sup>. Przez wzgląd na swą sekretność i fakultatywny charakter kultury misteryjne powodowały powstawanie w łonie antycznych społeczności kręgów ludzi zbliżonych do siebie wspólnym doświadczeniem, którego istotą byli zobowiązani trzymać w tajemnicy przed jednostkami z zewnątrz<sup>57</sup>. Jeśli chodzi zaś o naturę tego doświadczenia, to – o ile trudno odtworzyć je z całą dokładnością – możemy domyślać się na podstawie mitów o Persefonie i Dionizosie Chthoniosie, że było ono silnie związane z poczuciem obumierania i odradzania się, czy też odchodzenia ze świata i powracania doń odmienionym<sup>58</sup>. Rzecz jasna wchodzimy tu już w sferę osobistych odczuć jednostki. Przypisywane Arystotelesowi słowa głoszą, że sedno uczestnictwa w misteriach było związane już nie tyle z poznawaniem (μαθεῖν) sekretnej wiedzy właściwej ich wstępnemu etapowi, co przede wszystkim z doświadczeniem pewnych – ulotnych ze swej definicji – stanów uczuciowych (παθεῖν)<sup>59</sup>. Niemniej, biorąc sobie do serca pewnik sformułowany przez Tadeusza Zielińskiego: „Jak nie może zrozumieć sztuki antycznej człowiek pozbawiony poczucia artystycznego, tak samo nie zrozumie antycznej religii ten, komu brak uczucia religijnego”<sup>60</sup>, możemy żywić nadzieję, że nie tylko forma misteriów, ale także ich emocjonalna treść mogą być nam w pewien sposób dostępne.

<sup>55</sup> T. Zieliński, op. cit., s. 155; F. Graf, S. I. Johnston, op. cit., s. 157; W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 94.

<sup>56</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 161–162.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>58</sup> Wskazywałyby na to także alegoryczne interpretacje tych mitów, które pojawiały się już w starożytności, zob. ibidem, s. 147–148.

<sup>59</sup> Słowa Arystotelesa cytuje Synezjos, *Dion.* 8 PG 66.1134–1136: „Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελοῦμένους οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν.” Zob. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 130–131, wraz z przypisem 13; F. Graf, S. I. Johnston, op. cit., s. 218, przypis 78.

<sup>60</sup> T. Zieliński, op. cit., s. 30.

## ROZDZIAŁ 2

# Terminologia misteriów

Bez względu na to, jaki był rzeczywisty przebieg misteriów i czego doświadczali ich uczestnicy, możemy wskazać grupę terminów odnoszących się w starożytności do różnych aspektów kultów misteryjnych, począwszy od określeń bardzo ogólnych, dotyczących misteriów jako całości, aż do nazw poszczególnych obrzędów, funkcji kultowych, rekwizytów itd. Przede wszystkim mowa tu o wyrazach pochodzących od rdzenia  $\mu\upsilon$ -, a więc o wspomnianym już terminie  $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$  „misteria” (używany także w liczbie pojedynczej  $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ ) i innych sformułowaniach, jak np.  $\mu\upsilon\sigma\epsilon\iota\nu$  „wtajemniczać”,  $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\varsigma$  „wtajemniczenie” i  $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\varsigma$  „mista, wtajemniczony”, a także o tych od rdzenia  $\tau\epsilon\lambda$ -, czyli o bardzo często spotykanym  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$  „rytuał, wtajemniczenie” i innych związanych z czasownikiem  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\nu$  „wypełniać, celebrować, wtajemniczać”, np.  $\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\eta\varsigma$  „niewtajemniczony”,  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\eta\varsigma$  „kapłan wtajemniczający” czy  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  „telesterion, miejsce inicjacji”<sup>1</sup>. W przypadku misteriów dionizyjskich jest ważna także grupa wyrazów pochodząca od rdzenia  $\beta\acute{\alpha}\kappa\chi$ -, której można znaleźć zarówno w przydomku Dionizosa  $\beta\acute{\alpha}\kappa\chi\omicron\varsigma$  (por. łac. Bacchus), jak i np. w  $\beta\acute{\alpha}\kappa\chi\eta$  „bakchantka”,  $\beta\acute{\alpha}\kappa\chi\epsilon\iota\alpha$  „szał bakchiczny” i  $\beta\acute{\alpha}\kappa\chi\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  „wprawiać w szal bakchiczny, wtajemniczać w misteria bakchiczne”<sup>2</sup>. W tym samym kontekście niezwykle istot-

---

<sup>1</sup> F. M. J. Waanders, *The History of ΤΕΛΟΣ and ΤΕΛΕΩ*, Amsterdam 1983, s. 17, 156–159, 164–165 i 171–173; W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007, s. 48–49; Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon, und Klemens von Alexandrien*, Berlin–New York 1987, s. XII; F. L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology – “Telete” & “Orgia”. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leiden 2009, s. 120–123, 199 i 224–225; Beekes s.v.  $\mu\upsilon\omega$  i  $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ .

<sup>2</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 69–70; idem, „Orfizm i misteria bachiczne: nowe źródła i stare problemy interpretacyjne”, w: W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski (red.), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia*

ny jest także związany z rdzeniem  $\text{φεργ-}$  termin  $\delta\rho\gamma\iota\alpha$  „orgie”<sup>3</sup>, stosowany zresztą zamiennie z określeniem „misteria” w przypadku wielu kultów misteryjnych. Na koniec można wspomnieć również dwa przymiotniki od rdzenia  $\text{φερ-}$  związane z nieodłączną dla wszystkich kultów misteryjnych sekretnością –  $\alpha\delta\rho\eta\tau\omicron\varsigma$  „niewypowiadalny” i  $\alpha\pi\omicron\rho\eta\tau\omicron\varsigma$  „zakazany, o którym nie wolno mówić”<sup>4</sup>.

Przedstawiona wyżej lista nie jest oczywiście kompletna i zawiera tylko ważniejsze spośród terminów misteryjnych pojawiających się w literaturze antycznej. Nawet jeśli chcielibyśmy ograniczyć się tu jedynie do misterii w Eleusis, musielibyśmy bowiem poszerzyć ją choćby o nazwy poszczególnych obiektów, tytułaturę wtajemniczających itd., które w pewnej części zostały przywołane w przedstawionym wcześniej zarysie eleuzyńskiego kultu. Aby uniknąć więc powtarzania i nie spowalniać tempa wykładu nadmiernym gromadzeniem dalszego materiału leksykalnego, poprzestańmy na stwierdzeniu, że oprócz wymienionych w poprzednim akapicie terminów, które stanowią wspólną podstawę terminologii misterii, obejmuje ona także znaczną liczbę słów związanych ze specyfiką poszczególnych kultów misteryjnych oraz miejsc i czasów, w jakich się one odbywały. Jeśli zajdzie więc taka potrzeba, niewspomniane dotąd terminy będą wprowadzane w toku dalszego wywodu.

Niezwykle istotną cechą terminologii misterii jest jej wieloznaczność. Pole semantyczne takich terminów jak  $\mu\sigma\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ ,  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$ ,  $\delta\rho\gamma\iota\alpha$  itp. było zawsze szersze niż znaczenia nadawane im w kontekście kultów misteryjnych<sup>5</sup>. Ich związek z misteriami, których tre-

*i wybór tekstów*, Warszawa 2011, s. 314–315; A. I. Jiménez San Cristóbal, „The Meaning of  $\beta\acute{\alpha}\kappa\chi\omicron\varsigma$  and  $\beta\alpha\kappa\chi\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  in Orphism”, w: P. A. Johnston, G. Casadio (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin 2009, s. 46–47; M. A. Santamaría, „The Term *bakchos* and Dionysos *Bakchios*”, w: A. Bernabé et al. (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlin–Boston 2013, s. 38–57.

<sup>3</sup> A. Motte, V. Pirenne-Delforge, „Le mot et les rites. Aperçu des significations de OPTIA et de quelques dérivés”, *Kernos* 5 (1992), s. 128–130; F. L. Schuddeboom, op. cit., s. 183–184, 199 i 227–230. Zob. też: Beekes s.v.  $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$  i  $\delta\rho\gamma\iota\alpha$ .

<sup>4</sup> W. Burkert, *Starożytny kult misteryjny*, s. 49. Zob. też: Beekes s.v.  $\epsilon\dot{\iota}\rho\omega$  2.

<sup>5</sup> Zob. A. D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”, *Mnemosyne* 5 (1952), s. 185–186, a także niżej, rozdział 5 *Terminologia misterii* w „Parafrazie” w części I, hasła  $\delta\rho\gamma\iota\alpha$  i  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$ .

ści nie można było ujawniać niewtajemniczonym, sprawił jednak, że terminy te stały się z czasem powszechną metaforą wszelkiego rodzaju tajemnic. Przenośne wykorzystanie terminologii misteriów będzie kluczowe dla rozważań prowadzonych na dalszych kartach tej książki, poniżej więc spojrzymy na nie z perspektywy historycznej.

Decydujące dla rozwoju terminologii misteriów jako metafory okazało się wykorzystanie jej w dialogach Platona (przełom V i IV w. p.n.e.). Posługując się terminologią i obrazami właściwymi misteriom eleuzyńskim, Platon przedstawia filozofię jako inicjację w niedostępną dla profanów wiedzę, która pozwala duszy wznieść się ponad świat materialny i kontemplować to, co boskie. Najważniejszymi fragmentami, w których Platon wykorzystał terminologię misteriów, są mowa Diotymy w *Uczcie* (201d–212c) oraz druga mowa Sokratesa w *Fajdrosie* (243e–257b).

W *Uczcie* Diotyma opisuje kolejne, coraz dojrzsze stopnie postrzegania i rozumienia piękna, które – konsekwentnie pokonywane – prowadzą w końcu do odmieniającej wewnątrznie kontemplacji piękna samego w sobie. Cały ten proces intelektualnego wznoszenia się ku pięknu prawdziwemu jest przedstawiony przez Platona paralelnie do przebiegu inicjacji w misteria eleuzyńskie z zachowaniem ich konstytutywnych etapów: oczyszczenia kandydata, przekazywania mu wiedzy, a w końcu doświadczanej przez niego wizji uszczęśliwiającej<sup>6</sup>. W ustach Diotymy (210a1) pojawia się kluczowy termin eleuzyński  $\mu\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$  „wtajemniczać”, a dwa inne terminy,  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\iota}$  „wtajemniczenie” i  $\epsilon\pi\omicron\pi\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$  „ogłądanie”, są jednoznacznie przywołane przez formy przymiotnikowe ( $\tau\grave{\alpha}\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\omicron\pi\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$ )<sup>7</sup>. Upodobnienie kontemplacji idei piękna do eleuzyńskiej wizji uszczęśliwiającej, *epoptei*, jest podkreślone w mowie Diotymy także przez różne

<sup>6</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 21–28, a szczególnie podsumowanie s. 28–29; E. Des Places, „Platon et la langue des mystères”, w: idem, *Études Platoniciennes*, Leiden 1981, s. 87 i 91.

<sup>7</sup> Aby zobrazować przykładem wspomnianą już w tekście wieloznaczność terminów zaliczonych do misteryjnych, warto zaznaczyć, że w tym samym dialogu Platon dwukrotnie używa słowa  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\iota}$  bez żadnego zabarwienia metaforycznego, raz w ogólnym znaczeniu „rytuału” (*Smp.* 202e8), a raz „wtajemniczenia misteryjnego” (*Smp.* 215c6).

formy czasownika καθορᾶν „ogłądać”<sup>8</sup>, a także przez liczne odniesienia do szczęścia i nieśmiertelności, darów obiecanych wtajemniczonym w Eleusis<sup>9</sup>.

W przeciwieństwie do mowy Diotymy, w drugiej mowie Sokratesa z *Fajdrosa* Platon odnosi się już mniej do kolejnych etapów rytuału eleuzyńskiego, posługując się głównie metaforą jego kulminacyjnego, epoptycznego momentu<sup>10</sup>. W swym opisie kontemplacji istoty istotnie istniejącej, stylizowanym na eleuzyńską *epopteîę*, obok aspektu ἰδεῖν „ogłądania” Platon silnie podkreśla też kolejny arcyważny aspekt eleuzyńskiego wtajemniczenia, παθεῖν „przeżywania”<sup>11</sup>. Doświadczenie to ma charakter na wskroś ekstazy – tym bardziej że filozof sięga tu po terminy jednoznacznie przywołujące misteria bakchiczne<sup>12</sup>. Misteryjny charakter ogłądania świata Idei podkreślają też towarzyszące mu w opisie Platona aluzje do eleuzyńskich „zjaw”, gra światła i ciemności, a także uczucie nabożnego lęku<sup>13</sup>. Podobnie jak eleuzyńska *epopteia* i misteria bakchiczne niosły wtajemniczonym obietnicę ziemskiej i zaświatowej pomyślności, tak platońska wizja najdoskonalszej istoty zapewnia filozofowi (a więc komuś wtajemniczaniem w świat Idei) szczęśliwsze, bardziej świadome życie i lepszy, uprzywilejowany w cyklu metempsychozy, los po śmierci<sup>14</sup>.

W drugiej mowie Sokratesa cała rzeczywistość istoty istotnie istniejącej to τελεταί „wtajemniczenia”. Dostęp do tej rzeczywistości określa czasownik τελεῖν „wtajemniczać”, a ten, kto go na dobre uzyska jest τέλειος „doskonały, wtajemniczony” (bo osiągnął τέλος

<sup>8</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 22–26; E. Des Places, op. cit., s. 91–92.

<sup>9</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 27–28.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 37–39, 42–44 i 68.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 39–40, 44 i 67. Także w *Smp.* 218b3 jest mowa o „τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας” („oblędzie i bakchicznym szale filozofa”), zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 16 i 29, przypis 116. Warto też zauważyć, że w *Phdr.* 265b3–4 patronem szału związanego z misteryjnymi wtajemniczeniami Sokrates określa właśnie Dionizosa.

<sup>13</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 47–65 i 68; E. Des Places, op. cit., s. 92–94.

<sup>14</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 68–69.



„cel”) (249c7–8)<sup>15</sup>. Ten zaś, kto tego nie dostał, jest ἀτελής „niewtajemniczony” (248b4)<sup>16</sup>. W tym samym kontekście pojawiają się kluczowe czasowniki μυεῖν „wtajemniczać” i ἐποπτεύειν „patrzeć, oglądać” (250c4). Na wzór Eleusis, skala uczuć i bodźców towarzyszących „misteriom” oglądania najwyższej istoty obejmuje skrajności: z jednej strony obrazują je słowa: φρίσσειν „drżeć ze strachu”, φρίκη „przejmujący drżeniem lęk”, δειμάτα „przerazające wizje” i σέβεισθαι „odczuwać nabożny lęk” (251a4–7, 252a7)<sup>17</sup>, z drugiej zaś: φέγγος „blask”, κάλλος λαμπρόν „olśniewające piękno”, μακαρία ὄψις τε καὶ θέα „napelniające szczęściem widok i wizja”, εὐδαίμονα φάσματα „błogosławione zjawy”, ὀργιάζειν „celebrować orgie, być pogrążonym w ekstazie”, ἐνθουσιάζειν „być w ekstazie” (250b3–250c6)<sup>18</sup>.

Rzecz jasna Platon używa metafory misteriów także w innych swych dialogach, choć mamy tam raczej do czynienia z przenośnią znacznie prostszą i banalniejszą – zresztą, jak się zdaje, popularną w ówczesnej kulturze sofistycznej Aten, w której Mistéria cieszyły się wielkim poważaniem – ograniczającą się do powierzchownego porównania zdobywania dogłębnej wiedzy z inicjacją misteryjną<sup>19</sup>. Oprócz terminów misteryjnych, które pojawiają się w *Uczcie* i *Fajdrosie*, Platon używa przenośnie w takich przypadkach także słów μυστήρια „misteria”<sup>20</sup> oraz ἀμύητος i ἀτέλεστος „niewtajemniczony”<sup>21</sup>. Pojawia się tu również – ważna dla późniejszego rozwoju terminologii misteriów – nawiązująca do porządku rytuałów eleuzyńskich metafora mniejszych i większych misteriów, obrazująca stopień zgłębienia wiedzy filozoficznej<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> Por. *Phdr.* 250b8.

<sup>16</sup> Por. synonimiczne względem siebie formy νεοτελής (*Phdr.* 250e1) i ἀρτιτελής (*Phdr.* 251a2) „nowo wtajemniczony”.

<sup>17</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 60–67.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 47–56.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 68–69.

<sup>20</sup> *Men.* 76e9, *Th.* 156a3. Zob. E. Des Places, op. cit., s. 85–86.

<sup>21</sup> *Grg.* 493b1 i 5, *Th.* 155e3, *Phd.* 69c4–6. Zob. E. Des Places, op. cit., s. 88–91.

<sup>22</sup> *Grg.* 497c, por. *Smp.* 209e5–210a2. Zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 2, przypis 4, 69 i 141; E. Des Places, op. cit., s. 86.

Za pośrednictwem Platona i jego kontynuatorów metafora misteriów przeniknęła do zhellenizowanego judaizmu, chrześcijańskiej teologii i doktryny neoplatońskiej, stając się w kulturze greckiej fundamentalnym sposobem obrazowania duchowej drogi człowieka ku jedności z bóstwem. Żeby pełniej zrozumieć rozwój metafory misteriów w zhellenizowanym judaizmie, a także w chrześcijaństwie, musimy najpierw poświęcić parę uwag Septuagincie, greckiemu tłumaczeniu ksiąg hebrajskiej Biblii dokonanemu w środowisku aleksandryjskim na przestrzeni III i II w. p.n.e. Mimo obecności terminologii związanej z misteriami w jej księgach pochodzących z okresu hellenistycznego<sup>23</sup>, badania dowodzą, że wtedy, gdy pojawia się ona w znaczeniu pozytywnym (tzn. poza fragmentami krytykującymi kult pogański oraz w zbanalizowanym znaczeniu czegoś sekretnego)<sup>24</sup>, nie odnosi się do rzeczywistych obrzędów judaizmu, lecz określa albo tajemnice Bożej mądrości, albo semickie koncepcje eschatologiczne, dotyczące ukrytego planu Boga, który ma wypełnić się w przyszłości<sup>25</sup>. W obydwu tych przypadkach pojawia się termin *μυστήρια* (także w liczbie pojedynczej)<sup>26</sup>. Ponadto w Księdze Mądrości 8,4 mądrość jest ukazana jako *μύστις* „wtajemniczona” w Bożą wiedzę. Poza powierzchownymi wpływami brak jednak w Septuagincie analogii między judaizmem a kultami misteryjnymi, brak również obrazów typowych dla metaforyki platońskiej.

Niemniej Septuaginta – podobnie jak dialogi Platona w późniejszej tradycji antycznej – stała się obiektem interpretacji alegorycznej w środowisku zhellenizowanego judaizmu. Filon z Aleksandrii (przełom I w. p.n.e. i I w. n.e.), robiąc szeroki użytek z Platońskiej metafory misteriów, wskazuje na ezoteryczną wiedzę (*gnosis*) zawar-

<sup>23</sup> W księgach powstałych przed tym okresem terminologia misteriów się nie pojawia, zob. G. Bornkamm, „μυστήριον”, w: TDNT, vol. 4, s. 813; A. E. Harvey, „The Use of Mystery Language in the Bible”, *JTS* 31 (1980), s. 326.

<sup>24</sup> Przykłady obydwu kategorii podaje Günther Bornkamm, op. cit., s. 813–814. Anthony E. Harvey, op. cit., s. 327–328, podaje w wątpliwość zbanalizowane użycie słowa *μυστήριον* w Septuagincie.

<sup>25</sup> G. Bornkamm, op. cit., s. 813–815.

<sup>26</sup> Ibidem; Ch. Riedweg, op. cit., s. 108, przypis 1.

tą w Biblii<sup>27</sup>. Prawdziwy żyd staje się dla niego filozofem, który jest wtajemniczany w ukryte znaczenie Pisma<sup>28</sup>. Wtajemniczenie to postępuje stopniowo – aby to zobrazować, Filon odwołuje się do zakorzenionej w dialogach Platońskich metafory małych i wielkich misteriów<sup>29</sup>. Wtajemniczenie w małe misteria symbolizuje umiejętność powściągnięcia swoich cielesnych żądz i zdolność dostrzegania Boga przez Jego dzieła. Natomiast wielkie misteria to etap całkowitego wyjścia poza to, co zmysłowe, i bezpośredni, kontemplacyjny ogląd Boga dzięki zesłanemu przez Niego oświeceniu<sup>30</sup>. Ten etap, podobnie jak oglądanie świata Idei u Platona, połączony jest z ekstazy porywem duszy, opisywanym przez Filona terminami odwołującymi się do szału bakchicznego<sup>31</sup>. W procesie wtajemniczenia wielką rolę odgrywają ci, którzy objawiają „misteria” Pisma i ich ukryty sens – przede wszystkim Bóg, ale także wielcy prorocy, tłumacze Septuaginty, a nawet sam Filon, będący naraz wtajemniczonymi i wtajemniczającymi<sup>32</sup>. Nauki te, choć pożyteczne i przeznaczone dla każdego, powinny być według Filona trzymane w sekrecie przed ludźmi, którzy, z różnych względów nie mogą jeszcze spełnić wymagań „małych misteriów”, nie są dostatecznie oczyszczeni, aby je pojąć<sup>33</sup>.

Zarówno zawarte w Piśmie Boże nauki, jak i umiejętność ich rozumienia nazywa Filon wymiennie słowami *μυστήρια, τελεταί* i *ὄργια*, które w takich przypadkach należy rozumieć jako „sekre-

<sup>27</sup> Na temat terminologii misteriów u Filona zob. przede wszystkim Ch. Riedweg, op. cit., s. 70–115, a także np. V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*, Leiden 1977, s. 14–28; A. M. Mazzanti, „The »Mysteria« in Philo of Alexandria”, w: F. Calabi (ed.), *Italian Studies on Philo of Alexandria*, Boston–Leiden 2003, s. 117–130.

<sup>28</sup> V. Nikiprowetzky, op. cit., s. 25.

<sup>29</sup> A. M. Mazzanti, op. cit., s. 124; V. Nikiprowetzky, op. cit., s. 20.

<sup>30</sup> V. Nikiprowetzky, op. cit., s. 20–21; A. M. Mazzanti, op. cit., s. 126–127.

<sup>31</sup> V. Nikiprowetzky, op. cit., s. 23 i 26.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 19–20.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 21; A. M. Mazzanti, op. cit., s. 128.

na wiedza”<sup>34</sup>. Mojżesz, jako ten, który nauki te przekazał, jest określany znanymi nam z eleuzyńskich misteriów obrzędowymi tytułami *ιεροφάντης* „hierofanta” i *μυσταγωγός* „mistagog”<sup>35</sup>. Ci, którzy pojęli i zgłębili to nauczanie, są dla Filona wtajemniczeni – pisarz używa tu terminu *μύστης* „mista”, a także czasowników *μυεῖν* i *τελεῖν* „wtajemniczać”<sup>36</sup>. W opozycji do nich stoją profani określani słowami *ἀμύητος*, *ἀτέλεστος* i *ἀνοργίαστος* „niewtajemniczony”<sup>37</sup>. Iluminacja umożliwiająca kontemplację Boga wiąże się u Filona – w duchu, jak się zdaje, arystotelesowskim<sup>38</sup> – z bliskoznacznymi czasownikami *ἐλλάμπειν* i *ἐκλάμπειν* „oświecać”<sup>39</sup>. Wśród terminów szału bakchicznego Filon stosuje metaforycznie m.in. *βακχεύειν* „wprawiać w szal bakchiczny” i *ὀργιάζειν* „być w ekstazie”<sup>40</sup>. Rzecz jasna terminologia misteriów nie ma u Filona znaczenia jedynie pozytywnego, nakierowanego na tajemnice Pisma, ale – podobnie jak w Septuagincie – pojawia się w krytyce zachowań i kultów pogańskich, a także ze znaczeniem neutralnym, w odniesieniu do tego, co tajemnicze i wymagające zgłębnienia<sup>41</sup>. Rzecz ma się podobnie, jeśli chodzi o odniesienia do szału bakchicznego<sup>42</sup>.

Adaptacja Platońskiej metafory misteriów i przynależnej do niej terminologii przez Filona miała istotny wpływ na pisarzy chrześci-

<sup>34</sup> Na przykład: *Leg. All.* III, 3; *Cher.* 94; *Gig.* 54. Więcej na ten temat zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 108–109, 112–113 i 115.

<sup>35</sup> Na przykład: *Som.* I, 164; *Cher.* 49. Więcej na ten temat zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 109–110 i 114; V. Nikiprowetzky, op. cit., s. 19–20; A. M. Mazzanti, op. cit., s. 128.

<sup>36</sup> Na przykład: *Leg. All.* III, 219; *Vit. Cont.* 25. Więcej na ten temat zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 109, 110–111 i 113–114; V. Nikiprowetzky, op. cit., s. 21.

<sup>37</sup> Na przykład: *Cher.* 48; *Som.* I, 164. Więcej na ten temat zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 111–112 i 114.

<sup>38</sup> P. Boyancé, „Sur les mystères d’Éleusis”, *REG* 75 (1962), s. 462–465.

<sup>39</sup> Na przykład: Filon, *Quod Deus* 3; *Som.* II, 186 itd. Począwszy od Filona, pojęcie *ἐλλάμπειν* „iluminacja” weszło na trwałe do słownika greckiej filozofii, oznaczając intelektualną kontemplację tego, co boskie, zob. P. Boyancé, op. cit., s. 465.

<sup>40</sup> Na przykład: *Abr.* 122; *Ebr.* 146. Więcej na ten temat zob. V. Nikiprowetzky, op. cit., s. 23 i 33, przypis 132; Ch. Riedweg, op. cit., s. 115.

<sup>41</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 115; A. M. Mazzanti, op. cit., s. 121–122; V. Nikiprowetzky, op. cit., s. 17–18.

<sup>42</sup> Przykłady podaje Valentin Nikiprowetzky, op. cit., s. 23.

jańskich, zwłaszcza ze środowiska aleksandryjskiego, tak ważnego dla badań nad Nonnosem. Zanim jednak przejdziemy do omawiania tego tematu, dla pełności obrazu musimy zatrzymać się nad tekstem mającym dla chrześcijaństwa znaczenie fundamentalne, czyli Nowym Testamentem.

Podobnie jak w przypadku obrazu judaizmu w Septuagincie, Nowy Testament nie przedstawia chrześcijaństwa jako sekretnej doktryny, którą należy tać przed niewtajemniczonymi<sup>43</sup>. Nauka chrześcijańska jest zawsze głoszona otwarcie, a istnienie grup ludzi, do których ona nie dociera, wynika tylko z ich niedojrzałości, nie zaś z sekretności przekazu<sup>44</sup>. Niemniej autorzy Nowego Testamentu, a szczególnie św. Paweł (I w.), posługują się w odniesieniu do nauczania Chrystusa terminologią, którą formalnie można zaklasyfikować jako terminologię misteryjną, choć w zdecydowanej większości przypadków jej użycia analogie do koncepcji greckich „misteriów” filozoficznych są dyskusyjne. Najliczniej reprezentowanym i najszerszej dyskutowanym spośród tych terminów jest (stosowany przeważnie w liczbie pojedynczej) *μυστήριον* „misterium”. Poza jednym zdaniem, które – w nieco zmienionej formie – pojawia się u każdego z synoptyków, i poza kilkoma ustępami w Apokalipsie termin ten pojawia się głównie w listach św. Pawła. We wszystkich tych przypadkach jego znaczenie ma wymiar eschatologiczny i koncentruje się na Bożym planie zbawienia świata, który – początkowo ukryty i nieprzenikniony – został najpierw odsłonięty przed wąską grupą uczniów, a następnie powszechnie objawiony i wypełniony w osobie i nauczaniu Jezusa Chrystusa, szczególnie w jego śmierci i zmartwychwstaniu. Podobnie więc jak w Septuagincie *μυστήριον* odnosi się przede wszystkim do semickiej koncepcji sekretnego zamiaru Boga, który ostatecznie ma być ujawniony<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> G. Bornkamm, op. cit., s. 824; A. E. Harvey, op. cit., s. 330.

<sup>44</sup> S. Grindheim, „Wisdom for the Perfect: Paul’s Challenge to the Corinthian Church (1 Corinthians 2:6–16)”, *JBL* 121/4 (2002), s. 698.

<sup>45</sup> A. D. Nock, „Mysterion”, *HSCP* 60 (1951), s. 201–204; G. Bornkamm, op. cit., s. 817–824; J. Hamilton, „The Church and the Language of Mystery. The First Four Centuries”, *ETHL* 53 (1977), s. 482; A. E. Harvey, op. cit., s. 329–336;

Wśród tych przypadków użycia terminologii misteriów w Nowym Testamencie, które były dyskutowane pod kątem zbieżności z greckimi koncepcjami filozoficznymi, można wymienić np.: Mk 4,11, gdzie Jezus mówi do uczniów słowami: „ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ” („wam dana jest tajemnica królestwa Bożego”), w których pojawia się wariant typowo misteryjnego sformułowania – μυστήρια διδόναι „przekazać misteria”<sup>46</sup>; 1 Kor 4,1, gdzie apostołowie są określani jako „οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ” („szafarze Bożych misteriów”)<sup>47</sup>; 1 Kor 2,6–7, gdzie św. Paweł oświadcza, że głosi „σοφίαν [...] ἐν τοῖς τελείοις, [...] θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ” („mądrość między doskonałymi, [...] Bożą mądrość [ukrytą] w misterium”)<sup>48</sup>; Flp 4,12, gdzie św. Paweł, posługując się formą czasownika μυεῖν „wtajemniczać”, mówi o sobie: „μεμύημαι καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν” („zostałem wtajemniczony w sytość i głód”)<sup>49</sup>. Z drugiej strony wydaje się, że żaden z przypadków użycia w Nowym Testamencie tak kluczowych terminów misteryjnych, jak ἐποπτεῦν „oglądać, stać się eroptą”, ἐπόπτης „eropta, ten, który doświadczył *epoptei*”, czy τελεῖν „wtajemniczać” nie nawiązuje do greckiej metafory misteriów<sup>50</sup>. Potwierdza to istotność poczynionej już uwagi o wieloznaczności terminów misteryjnych i o konieczności ich precyzyjnej kontekstualizacji.

---

L. Bouyer, *The Christian Mystery. From Pagan Myth to Christian Mysticism*, transl. I. Trethowan, London–New York 1989, s. 72–94.

<sup>46</sup> Święty Marek wyróżnia się tu spośród pozostałych synoptyków, u których dyskutowane wyrażenie przybiera formę bardziej wpisującą się w tradycję semicką – Mt 13,11 oraz Łk 7,10 δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια „dane jest poznać tajemnice”, zob. A. E. Harvey, op. cit., s. 333–336. Christoph Riedweg, op. cit., s. 89, przypis 69, zauważa w Mk 4,11 paralełę do misteryjnej idei przekazu sekretnej wiedzy jedynie wtajemniczonym.

<sup>47</sup> E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965, s. 173 i 334; G. Bornkamm, op. cit., s. 821; A. E. Harvey, op. cit., s. 331; L. Bouyer, op. cit., s. 18, przypis 16.

<sup>48</sup> E. Dąbrowski, op. cit., s. 156–160 i 339–341, wraz z przypisem 3; G. Bornkamm, op. cit., s. 819–820; S. Grindheim, op. cit., s. 702–709.

<sup>49</sup> G. Bornkamm op. cit., s. 828; A. E. Harvey, op. cit., s. 329.

<sup>50</sup> G. Dellling, „τέλος”, w: TDNT, vol. 8, s. 59–60; W. Michaelis, „όράω”, w: ibidem, vol. 5, s. 373.

W okresie apostołskim na szczególną uwagę zasługuje wykorzystanie terminologii misteriów u Ignacego, biskupa Antiochii (w przybliżeniu I w.). Z jednej strony wpisuje się ono w tradycję Pawłową – zaplanowane w sekrecie przez Boga, a następnie ogłoszone dziewictwo Maryi, narodziny Chrystusa oraz jego śmierć są określone użytym w obydwu liczbach terminem *μυστήριον*<sup>51</sup>. Z drugiej strony Ignacy metaforycznie określa powierzoną jego pieczy wspólnotę chrześcijańską terminami nawiązującymi do pogańskich stowarzyszeń religijnych. I tak, mówi on o Παύλου συμμύσται „współtajemniczonych z Pawłem” (*Eph.* 12, 2; 19, 1) oraz o χριστοφόροι „niosących (obraz) Chrystusa” (*Eph.* 9, 2), tym ostatnim sformułowaniem czyniąc aluzję do członków pogańskich procesji religijnych (także misteryjnych), którzy nieśli wyobrażenia czczonych przez nich bóstw<sup>52</sup>.

Poczawszy od apologetów II w., terminologia misteryjna, jako istotny element dialogu chrześcijaństwa z wyznawcami religii pogańskich, zaczyna być traktowana bardziej rygorystycznie. Szczególna rola przypada tu Justynowi Męczennikowi (II w.), platonikowi, który nawrócił się na chrześcijaństwo. Choć nie wyszedł on w pozytywnym użyciu terminologii misteryjnej poza model nowotestamentowy, odegrał istotną rolę w rozwoju chrześcijańskiej metafory misteriów. Opisując powody swej konwersji, Justyn podkreśla, że chrześcijaństwo jest jedyną prawdziwą i najdoskonalszą filozofią<sup>53</sup>. To utożsamienie nowej religii z systemem filozoficznym dodatkowo ułatwiło późniejszym autorom chrześcijańskim wyko-

<sup>51</sup> J. C. M. Fruytier, *Het woord μυστήριον volgens Reichlings betekenis-leer onderzocht in de catechesen van Cyrillus van Jeruzalem*, Nijmegen 1947, s. 67; G. Bornkamm, op. cit., s. 824; L. Bouyer, op. cit., s. 132; Ph. A. Harland, „Christ-Bearers and Fellow Initiates: Local Cultural Life and Christian Identity in Ignatius' Letters”, *J ECS* 11 (2003), s. 484. Dyskusje wzbudzało precyzyjne znaczenie wyrażenia stanowiącego echo 1 Kor 4,1 „διάκονοι μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ” („diakoni misteriów Jezusa Chrystusa”, *Trall.* 2, 3), zob. G. Bornkamm, op. cit., s. 824; J. C. M. Fruytier, op. cit., s. 68.

<sup>52</sup> Ph. A. Harland, op. cit., passim, szczególnie s. 483–497.

<sup>53</sup> E. Baert, „Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Grégoire de Nyse”, *FZPT* 12 (1965), s. 440; J. Hamilton op. cit., s. 483; Ch. Riedweg, op. cit., s. 148.

rzystanie szeroko stosowanej w platonizmie metafory misteriów bez narażania się na nieporozumienia związane z domniemanym użyciem kultowym<sup>54</sup>.

Podobnie do Filona, dla którego judaizm stanowi μυστήριον, Justyn jako pierwszy określa tym terminem wiarę chrześcijańską, odnosząc go zarówno do kluczowych wydarzeń Nowego Testamentu, misji i męki Chrystusa, jak i do tych elementów Starego Testamentu, które są dlań prefiguracją nowotestamentowej historii zbawienia<sup>55</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z Filonowym modelem egzegezy alegorycznej<sup>56</sup>. Justyna użycie słowa μυστήριον, zwłaszcza w powracającym często sformułowaniu „tajemnica krzyża”, przypomina zastosowanie nowotestamentowe, szczególnie w listach św. Pawła, w których – jak już zauważyliśmy – μυστήριον ma silny związek z nauczaniem o Chrystusie<sup>57</sup>. Μυστήριον, w kontekście chrześcijańskim używany przez Justyna zawsze w liczbie pojedynczej, staje się też synonimem dla παραβολή „parabola”, σύμβολον „symbol” czy τύπος „figura”, terminów związanych z alegorezą Starego Testamentu<sup>58</sup>. W ścisłej opozycji do symbolicznego, nienawiązującego do form kultu zastosowania słowa μυστήριον w liczbie pojedynczej, stoi liczba mnoga, μυστήρια, zawsze odnoszona przez Justyna do krytykowanych pogańskich obrzędów misteryjnych<sup>59</sup>. Należy podkreślić, że Justyn jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który systematycznie zestawia i porównuje misterium chrześcijaństwa oraz misteria pogańskie, ukazując zwodniczość tych ostatnich misteriów<sup>60</sup>. Co ciekawe, mimo swych platońskich korzeni Justyn nie podejmuje właściwej dla platonizmu metaforyki misteryjnej *epoptei*, choć poja-

<sup>54</sup> J. Hamilton, op. cit., s. 483–484.

<sup>55</sup> I *Apol.* 13; *Dial.* 74, 91. Zob. też: A. D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”, s. 205; J. Hamilton op. cit., s. 484; Ch. Riedweg, op. cit., s. 147–148.

<sup>56</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 147.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 148; L. Bouyer, op. cit., s. 133.

<sup>58</sup> G. Bornkamm, op. cit., s. 825; J. Hamilton, op. cit., s. 484; L. Bouyer, op. cit., s. 133; J. C. M. Fruytier, op. cit., s. 78.

<sup>59</sup> I *Apol.* 25, 27, 54 i 66; J. Hamilton, op. cit., s. 484; J. C. M. Fruytier, op. cit., s. 73–75.

<sup>60</sup> L. Bouyer, op. cit., s. 133; J. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin–Boston 2014, s. 156–158.



wia się u niego temat pozazmysłowej kontemplacji Boga, i to na skalę niespotykaną u wcześniejszych pisarzy chrześcijańskich<sup>61</sup>.

Niezwyczajnie istotne dla rozwoju chrześcijańskiej metafory misteriów były apologetyczne pisma Klemensa Aleksandryjskiego (przełom II i III w.). W jego twórczości Pawłowe pojęcie „mysterium” spotyka się zarówno z tradycją platońską, jak i z jej przeobrażeniem w postaci modelu biblijnej alegorezy zaczerpniętego od innego Aleksandryjczyka, Filona<sup>62</sup>. W duchu egzegezy Filonowej Klemens dostrzega w Starym i Nowym Testamencie ukryte i niedostępne bez odpowiedniego wprowadzenia treści. Są to rozumiały jedynie dla wtajemniczonych „misteria”. Wśród nich znajdują się m.in. te fragmenty Starego Testamentu, które wskazują na postać Jezusa Chrystusa<sup>63</sup>. Platońska i – szerzej ujmując – filozoficzna tradycja wykorzystania metafory misteriów uwidacznia się szczególnie w przedstawionym u Klemensa stopniowym procesie poznawania tajemnic chrześcijaństwa nazywanego przezeń „prawdziwą filozofią”<sup>64</sup>. W pełni dojrzały chrześcijanin jest określany jako gnostyk, osoba mająca nie tylko wiarę, ale także wprowadzona w gnozę – ukryty sens Pisma<sup>65</sup>. Intelktualne i duchowe wznoszenie się ku temu najwyższemu stopniowi poznania Boga to mistagogia, proces stopniowego wtajemniczania w „święte misteria”. Największym mistagogiem jest Chrystus – gnostycka interpretacja Pisma jest zakorzeniona w jego nauce przekazanej bezpośrednio apostołom, a przez nich, ustnie i w sekrecie, kolejnym wybranym. Jako taka nauka ta powinna być tajona przed niewtajemniczonymi<sup>66</sup>. Ci, którzy są do niej dopuszczani, muszą przejść kolejne etapy wtajemniczenia. Pojawia się tu u Klemensa nie tylko metafora małych i wielkich misteriów, ale także przenośnie wykorzystany eleuzyński trójstopniowy schemat

---

<sup>61</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 148; E. Baert, op. cit., s. 439–455.

<sup>62</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 117; L. Bouyer, op. cit., s. 138.

<sup>63</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 133–137.

<sup>64</sup> *Str.* V, 11, 67, 2 ἡ ἀληθῆς φιλοσοφία. Zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 137–138; J. Hamilton, op. cit., s. 486.

<sup>65</sup> J. Hamilton, op. cit., s. 486; Ch. Riedweg, op. cit., s. 137–139; L. Bouyer, op. cit., s. 140–141.

<sup>66</sup> J. Hamilton, op. cit., s. 486; Ch. Riedweg, op. cit., s. 137–140.

misteryjny: oczyszczenie–nauczanie–wizja uszczęśliwiająca<sup>67</sup>. Wizja ta, *epopteia*, u Klemensa zawsze oznacza doświadczenie najwyższej ontologicznej prawdy, wypełnienie ludzkiego poznania w oglądaniu Boga. Oznacza ona punkt docelowy stopniowego poznania gnostycznego, dostępny jedynie całkowicie czystej duszy, która oddzieliła się od zmysłowej percepcji<sup>68</sup>.

Na osobną wzmiankę zasługuje użycie terminologii misteriów w zakończeniu Klemensowego *Protreptyku*. Poddawszy surowej krytyce pogańskie misteria we wcześniejszych partiach dzieła, w jego końcowej części Klemens w pełni przejmuje i poddaje całkowitej resemantyzacji związaną z nimi terminologię, adaptując ją do potrzeb chrześcijańskiej katechezy. Szczególną rolę odgrywa tu literacki obraz misteriów dionizyjskich zaczerpnięty z *Bakchantek* Eurypidesa, jednej z najpopularniejszych i najbardziej wpływowych sztuk starożytności. Nie zostawiając cienia wątpliwości, że chrześcijaństwo jest co do istoty całkowitym przeciwieństwem szaleństwa bakchicznych misteriów, Klemens jednocześnie opisuje swą wiarę terminami związanymi z Dionizosem i Eleusis, ukazując ją poganom, do których kieruje swe przesłanie, jako jedyne „misteria”, w które warto być wtajemniczonym. W stworzonej przez Klemensa wizji chrześcijaństwo staje się „prawdziwie świętymi misteriami”<sup>69</sup>, a chrześcijanin wtajemniczonym, którego inicjuje sam Chrystus. Co ważne, inicjacja ta nie przybiera charakteru rytuału. Chodzi tu wciąż bowiem o analogię z Platońską koncepcją filozoficznych „misteriów”, a nie o nawiązanie do obrzędów pogańskich<sup>70</sup>. Jednocześnie należy zauważyć, że kultowy zwrot w użyciu terminologii misteryjnej w późniejszej starożytności chrześcijańskiej jest już zakorzeniony w pismach Klemensa. U niego bowiem najwcześniej terminologia ta pojawia się w metaforyce chrzcielnej, a nauka o istnieniu w obrębie chrześcijańskich prawd wiary mniejszych i większych „misteriów” była w późniejszym Kościele przesłanką idei stopni wtajemni-

<sup>67</sup> J. Hamilton, op. cit., s. 486; Ch. Riedweg, op. cit., s. 141–143.

<sup>68</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 145–147; L. Bouyer, op. cit., s. 144.

<sup>69</sup> *Prot.* XII, 120, 1.

<sup>70</sup> J. Hamilton, op. cit., s. 485–486.

czenia oraz tendencji do odnoszenia terminologii misteriów także do sakramentów<sup>71</sup>.

W pismach Klemensa dochodzi do prawdziwej eksplozji użycia terminów misteryjnych. Obejmuje ona właściwie cały korpus terminologii misteryjnej spotykany u jego chrześcijańskich poprzedników i u Filona, a miejscami Klemens jeszcze go poszerza. I tak, na oznaczenie ukrytego sensu słów Chrystusa i Pisma, a także osób, które go poznały, pojawiają się odpowiednio słowa (θεῖα) μυστήρια „(święte) misteria”, μυστικός „misteryjny, mistyczny”, μύσται „mistowie” i μεμυημένοι „wtajemniczeni”<sup>72</sup>. Gnostyckie nauczanie jest określane znanymi z kultu eleuzyńskiego słowami μυσταγωγεῖν „wprowadzać w misteria” i παράδοσις „przekaz”, a ci, którzy nauki tej nie doświadczyli to ἀμύητοι „niewtajemniczeni”<sup>73</sup>. Proces wznoszenia się ku gnostycznemu poznaniu zamyka się w trzech eleuzyńskich stopniach: zaczyna się od κάθαρσις „oczyszczenia”, przechodzi przez μάθησις „pobieranie nauk”, kończy zaś na ἐποπτεία „epoptei”<sup>74</sup>. Chrystus to nie tylko μυσταγωγός „wprowadzający w misteria”, lecz także ἱεροφάντης „hierofanta” i δαδοῦχος „daduch, niosący pochodnię”<sup>75</sup>. Wśród terminologii dionizyjskich misteriów, za pomocą której Klemens opisuje wiarę chrześcijańską, można znaleźć słowa: ὄργια „orgie”, βακχεύειν „odprawiać misteria bakchiczne”, βακχεύματα „bakchiczne misteria” i θιασοσ „bakchiczny korowód”<sup>76</sup>.

Kontynuację i rozwój koncepcji Klemensa obserwujemy w pismach innego autora blisko związanego z Aleksandrią, Orygenesem (przełom II i III w.). W jego ujęciu Misterium to pierwotna, źródłowa rzeczywistość, tożsama z Prawdą i uchwytna wyłącznie noetycznie. Jedynie ona jest autonomiczna, wszelkie inne byty istnieją o tyle,

<sup>71</sup> Ibidem, s. 486–487; Ch. Riedweg, op. cit., s. 156–157 i 159.

<sup>72</sup> Na przykład: *Str.* I, 32, 3; V, 37, 1; *Paed.* I, 46, 3. Więcej na ten temat zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 133–135 i 139.

<sup>73</sup> Na przykład: *Str.* VI, 131, 5; VII, 110, 4; *Q. d.* s. 3, 2. Więcej na ten temat zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 137–140.

<sup>74</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 142–147.

<sup>75</sup> *Str.* IV, 162, 3–4; *Prot.* 120, 1; Więcej na ten temat zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 138, przypis 36, s. 150, przypis 102 i s. 155–156.

<sup>76</sup> Na przykład: *Prot.* 119, 1. Więcej na ten temat zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 151 i 154–155.

o ile mają w niej udział, same w sobie stanowiąc zaledwie symbole odsyłające do swego źródła<sup>77</sup>. Misterium owo można zgłębiać na trzech poziomach – tego, co widzialne, tego, co duchowe, oraz tego, co wiąże się bezpośrednio ze Słowem i Ojcem<sup>78</sup>, choć pełne zrozumienie nawet tylko świata widzialnego jest – poza nielicznymi wyjątkami – możliwe dopiero po śmierci i wymaga wewnętrznego objawienia, które daje Bóg<sup>79</sup>. Wiedzę o właściwym sposobie postrzegania świata widzialnego nazywa Orygenes fizyką. W jego rozumieniu pozwala ona wznieść się od materii do jej twórcy, jest to zaproszenie do zgłębiania misterium stworzenia<sup>80</sup>. Wiedza o bytach duchowych to z kolei dyscyplina mistyczna, która umożliwia wzniesienie się ku kontemplacji tego, co boskie. Wznoszenie to rozpoczyna się od poznania tajemnic własnej duszy, tzn. odkrycia jej podobieństwa do swego Boskiego twórcy. Źródło duchowego poznania to Chrystus, który jest misterium *par excellence*<sup>81</sup>. Ostatecznym stopniem poznania jest wiedza o stanowiących odbicie misteriów Ojca misteriach Syna, a także o najważniejszym misterium Trójcy Świętej. Sednem zgłębiania natury Chrystusa jest przekroczenie jej widzialnego wymiaru i odkrywanie jej taką, jaką „głosi się pomiędzy doskonałymi” (1 Kor 2,6), ponieważ wszystkie wydarzenia z życia Jezusa są misteriami, które może pojąć jedynie człowiek duchowy<sup>82</sup>. Co znamienne, Orygenes podkreśla, że najważniejsze Boskie tajemnice ani nie zostały zawarte w Piśmie, ani przekazane przez Syna<sup>83</sup>.

W swym nauczaniu o rozumieniu Pisma Orygenes wyróżnia trzy jego sensory – cielesny, czyli dosłowny, psychiczny, czyli moralny, oraz, najwyższy, duchowy, w obrębie którego istnieją jeszcze różne poziomy. Owe trzy sensory odzwierciedlają alegoryczną naturę Pisma

---

<sup>77</sup> H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris 1961, s. 46.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>80</sup> Ibidem, s. 51–56.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 61–72.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 73–81.

<sup>83</sup> Orygenes, *Hom. in Ezech. XIV, 2*. Zob. też: H. Crouzel, op. cit., s. 83; R. M. Leszczyński, „*Disciplina arcani* w dziełach Orygenes’a”, w: W. Gajewski, B. Górka (red.), „*Disciplina arcani*” w chrześcijaństwie, Kraków 2015, s. 116.

i równocześnie odpowiadają stopniom inicjacji w „misteria” nauki chrześcijaństwa. Żeby pojąć biblijne tajemnice, potrzeba pomocy Ducha Świętego i pochodzącej od niego biegłości w alegorezie – moralnej i duchowej interpretacji Pisma. Chrystus jest nauczycielem i mistagogiem, który prowadzi chrześcijanina od zwykłej wiary ku perfekcji prawdziwej gnozy<sup>84</sup>. Ze stopniami inicjacji jest związany obowiązek zachowania tajemnicy przed tymi, którzy stoją niżej w hierarchii wtajemniczenia. Nakaz ten pochodzi od samego Boga i odzwierciedla się w Piśmie, którego wyższych sensów nie można pojąć bez odpowiedniego wprowadzenia. Katechizacja więc, według Orygenesa, musi mieć charakter tajny<sup>85</sup>. W ten sposób terminy i metaforyka misteriów przybierają u Orygenesa także funkcję łącznika między *paideią* chrześcijańską i klasyczną, w atrakcyjny sposób przedstawiając poganom chrześcijaństwo jako religię dopuszczającą, w ramach jednego kultu, istnienie różnych poziomów wtajemniczenia w sekretnej doktrynę<sup>86</sup>.

Choć nie aż tak wszechobecna jak u Klemensa, terminologia misteriów pojawia się w pismach Orygenesa z dużą częstotliwością<sup>87</sup>. Poza licznymi przypadkami, kiedy odnosi się ona do misteryjnych obrzędów pogańskich<sup>88</sup>, Orygenes używa jej regularnie w znaczeniu chrześcijańskim. Słowo *μυστήριον* „misterium” i związany z nim przymiotnik *μυστικός* „misteryjny, mistyczny” pojawia się w odniesieniu do rzeczywistości ukrytej za symbolami zawartymi w Piśmie Świętym (egzegeza), a także w szerszym kontekście prawd wiary chrześcijańskiej<sup>89</sup>. Co więcej, w niektórych przypadkach w słowach tych zaczyna mniej lub bardziej wyraźnie przeziierać znaczenie sakramentalne, szczególnie w związku z sakramentem chrztu<sup>90</sup>. Analo-

<sup>84</sup> J. Hamilton, op. cit., s. 487; L. Bouyer, op. cit., s. 150–153; R. M. Leszczyński, op. cit., s. 104–111.

<sup>85</sup> R. M. Leszczyński, op. cit., s. 111–119.

<sup>86</sup> J. Hamilton, op. cit., s. 488–489; R. M. Leszczyński, op. cit., s. 111–115.

<sup>87</sup> L. Bouyer, op. cit., s. 149.

<sup>88</sup> H. Crouzel, op. cit., s. 25–26; F. L. Schuddeboom, op. cit., s. 113–115.

<sup>89</sup> Na przykład: *Jo.* II, 1; VI, 47 (28); X, 35 (20); *Cels.* VI, 23 i 77; *Hom. in Lc.* XXI, 125; *Hom. in Jer.* XVIII, 2. Więcej przykładów zob. H. Crouzel, op. cit., s. 26–29.

<sup>90</sup> *Or.* II, 2; *Fr. in Jo.* 36; *Hom. in Lc.* XI, 69; XVIII, 164; XIV, 88; XIV, 89; *Comm. in Mt.* XV, 23; ogólnie zob. H. Crouzel, op. cit., s. 29–30.

gicznie, nauka Jezusa o chrzcie to μυσταγωγία „mistagogia, wprowadzenie w misteria”<sup>91</sup>. Orygenes pogłębia więc tendencję zauważalną już u Klemensa, przygotowując jednocześnie ostateczny grunt pod mający dokonać się w następnych stuleciach sakramentalny zwrot w użyciu terminologii misteryjnej. Wychodząc poza sferę chrzcielną, szczególnie ważne było zastosowanie przez Orygenesesa metaforyki misteriów do obrazowania eschatologicznego zjednoczenia Kościoła z Chrystusem, przy jednoczesnym pojmowaniu sakramentów właśnie jako komunii z żywym Zbawicielem<sup>92</sup>. Należy przy tym podkreślić, że trudno o paralełę między chrześcijańskim wykorzystaniem terminologii misteriów w znaczeniu sakramentalnym i jej pogańskim zastosowaniem kultowym, ponieważ Orygenesowi chodziło nie tyle o same czynności rytualne, co o kryjącą się za nimi Boską rzeczywistość<sup>93</sup>.

Podobnie, słowo τελετή może oznaczać wtajemniczenie w chrześcijańską naukę i obrządek<sup>94</sup>. Natomiast pochodzący od tego samego rdzenia przymiotnik τέλειος „doskonały” określa człowieka duchowego, a więc takiego, który dzięki światłu Ducha rozumie ukryte przesłanie Pisma i żyje rzeczywistością Boskich misteriów<sup>95</sup>. Rzeczywistość ta, jak już zostało to wspomniane, jest sekretna, uchwytna jedynie rozumowo i niedostępna dla niewtajemniczonych. Orygenes podkreśla to, sięgając po takie wyrażenia misteryjne, jak ἄρρητος „niewypowiadalny”, ἀπόρρητος „zakazany” i κρυπτός „ukryty”<sup>96</sup>.

Począwszy od IV w., obserwujemy, że w Kościele upowszechnia się zwyczaj odnoszenia terminologii misteriów do chrześcijań-

<sup>91</sup> H. Crouzel, op. cit., s. 30.

<sup>92</sup> L. Bouyer, op. cit., s. 155.

<sup>93</sup> H. Crouzel, op. cit., s. 31.

<sup>94</sup> *Cel.* III, 59; *Comm. in Mt.* XIV, 14. W odniesieniu do pierwszego z tych miejsc zob. F. L. Schuddeboom, op. cit., s. 115. Lampe, s.v. τελετή, oraz Louis Bouyer, op. cit., s. 162, odczytują to wprost jako odniesienie do chrztu.

<sup>95</sup> H. Crouzel, op. cit., s. 44.

<sup>96</sup> Ἄρρητος np. *Hom. in Ex.* IV, 2; *Hom. in Jos.* XXIII, 4; ἀπόρρητος np. *Jo.* II, 28 (23); XIX, 5 (1); κρυπτός np. *Jo.* II, 28 (23); XXXII, 28 (18); *Princ.* IV, 3, 11 (27 lub 23). Ogólnie zob. H. Crouzel, op. cit., s. 37–41.

szych obrzędów<sup>97</sup>. Terminy *μυστήρια* „misteria” oraz *τελετή* „rytuał, wtajemniczenie”, które w znaczeniu kultowym w ubiegłych wiekach pojawiały się przede wszystkim w kontekście misteriów pogańskich, zaczynają w tym czasie oznaczać także obrzędy chrześcijańskich sakramentów, szczególnie chrzest i Eucharystię<sup>98</sup>. Są one także często określane przymiotnikiem *μυστικός* „misteryjny”<sup>99</sup>, który w tym okresie także coraz wyraźniej nabiera dzisiejszego znaczenia „mystyczny”, opisując już nie tylko obrzęd sakramentalny i kryjącą się za nim Boską rzeczywistość, ale również pozazmysłowe doświadczenie głębokiej przemiany wewnętrznej człowieka, który w tym obrzędzie obcuje z żywym Bogiem<sup>100</sup>. Utrwała się zwyczaj nazywania przygotowań do przyjęcia sakramentów terminem *μυσταγωγία* „mistagogia, wprowadzenie w misteria”<sup>101</sup>. Natomiast uczestnictwo w nich jest wprost nazywane uczestnictwem w misteriach<sup>102</sup>. Odpowiednio, uczestnicy sakramentów są określane na różne sposoby jako wtajemniczeni, a więc *μύσται* „mistowie”, *μεμυημένοι*,

<sup>97</sup> Zob. A. D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”, s. 210–212; L. Bouyer, op. cit., s. 160–162; J. Hamilton, op. cit., s. 489–492; J. Bremmer, op. cit., s. 161–164.

<sup>98</sup> *Μυστήρια* np. Cyryl Jerozolimski, *Procatech.* 16; *Catech.* 19, 1; Grzegorz z Nyssy, *Or. catech.* 33 PG 45.45b; Euzebiusz z Cezarei, *D. e. I*, 10 PG 22.92b; 9, 6 PG 22.673c. Więcej przykładów podają Louis Bouyer, op. cit., s. 160–161, oraz Jan Bremmer, op. cit., s. 162; zob. też: Lampe s.v. *μυστήριον*. *Τελετή* np. Euzebiusz z Cezarei, *L. C. proem.* PG 20.1317c; Jan Chryzostom, *Thdr.* 1, 17 PG 47.303; idem, *Sac.* 3, 4 PG 48.1383a; zob. też: Lampe s.v. *τελετή* oraz L. Bouyer, op. cit., s. 161–162.

<sup>99</sup> Na przykład: Euzebiusz z Cezarei, *V. C. IV*, 71 i 75 PG 20.1191b i 1225c; *Marcell.* I, 1 PG 24.728c; Grzegorz z Nyssy, *Bapt. Chr.* PG 46.281a; *Or. catech.* 34 PG 45.85c. Więcej przykładów podaje Louis Bouyer, op. cit., s. 162; zob. też: Lampe s.v. *μυστικός*.

<sup>100</sup> L. Bouyer, op. cit., s. 164–171.

<sup>101</sup> Na przykład: Bazyli Wielki, *Spir.* 75 PG 32.209a; Grzegorz z Nazjanzu, *Or.* 36, 2 PG 36.268; *Or.* 40, 11 PG 36.372c. Więcej przykładów zob. L. Bouyer, op. cit., s. 161, oraz J. Bremmer, op. cit., s. 162, a także: Lampe s.v. *μυσταγωγία*.

<sup>102</sup> Eucharystia, zob. np. Jan Chryzostom, *Cat. bapt.* III, 16 i 17 SC 50; Cyryl Jerozolimski, *Cat. myst.* IV, 1; V, 20 i 23 SC 126; Jan Chryzostom, *Poenit.* 6 PG 49.323. Chrzest, np. Grzegorz z Nazjanzu, *Or.* 40.28 PG 36.400a–b; Jan Chryzostom, *Cat. bapt.* II, 17 SC 50; *Jud.* IV, 7 PG 48.882; Cyryl Jerozolimski, *Cat. myst.* I, 1 SC 126. Zob. też: J. Bremmer, op. cit., s. 162.

μυηθέντες, τελεσθέντες „wtajemniczeni” czy μυστικός λαός „wtajemniczony lud”<sup>103</sup>.

Przeżywanie sakramentów jest teraz opisywane przez Ojców podobnie jak były opisywane misteria eleuzyńskie przez pogańskich pisarzy. Podkreślana jest bojaźń, jaka napełnia uczestników chrześcijańskich obrzędów – Ojcowie używają takich słów, jak φόβος „lęk”, φρικτός i φρικώδης „przejmujący dreszczem trwogi”<sup>104</sup>. Równocześnie kładzie się wielki nacisk na sekretny charakter sakramentalnych obrzędów i na potrzebę zachowania tajemnicy (*disciplina arcani*) wobec nieochrzczonych, nazywanych ἀμύητοι „niewtajemniczonymi”<sup>105</sup>. Tajemnice celebracji sakramentów i związanego z nimi nauczania winny być utrzymywane przez wtajemniczonych w ciszy i sekcie. Dlatego też są one opisywane jako ἀπόρρητα „o których nie wolno mówić, zakazane” i ἄρρητα „niewysławialne”<sup>106</sup>, a także słowami σωπή i σιγή „cisza”<sup>107</sup>. Przy tym wszystkim terminologia misteriów nie traci swej wieloznaczności. Obok chrześcijańskiego kultu, doktryny i mistycznych doświadczeń jest wciąż odnoszona do misteriów pogańskich. Jednak mimo przejścia aparatu pojęciowego i zewnętrznych oznak tych ostatnich, Ojcowie nie pozostawiają złudzeń co do ich diabolicznej natury, podkreślając, że tylko udział w sakramentach odsłania przed człowiekiem prawdziwie Boskie misteria<sup>108</sup>.

Zarys historycznego rozwoju metafory misteriów byłby niepełny, gdybyśmy pominęli powszechne wykorzystanie terminów miste-

<sup>103</sup> Na przykład: Euzebiusz z Cezarei, *D. e.* III, 4, 48 PG 22.204c; Grzegorz z Nazjanzu, *Or.* 42, 16 PG 36.477a; Grzegorz z Nyssy, *Bapt. Chr.* PG 46.580a; *Bapt. diff.* PG 46.421; zob. też: J. Hamilton, op. cit., s. 490–492; Lampe s.v. μύεω i τελέω.

<sup>104</sup> Na przykład: Bazyli Wielki, *Reg. Br.* 172 PG 31.1068; Cyryl Jerozolimski, *Cat. myst.* V, 4, 9 SC 126; Jan Chryzostom, *Hom. in Eph.* 23 PG 62.165; *Hom. in Eph.* 25 PG 57.331. Zob. też: J. Hamilton, op. cit., s. 489–490; J. Bremmer, op. cit., s. 162–163; Lampe s.v. φόβος, φρικτός i φρικώδης.

<sup>105</sup> Na przykład: Grzegorz z Nyssy, *Bapt. Chr.* PG 46.580a; *Or. catech.* 40, 160, 17 PG 45.101d. Więcej przykładów zob. Lampe s.v. ἀμύητος. Zob. też: J. Hamilton, op. cit., s. 490–491; J. Bremmer, op. cit., s. 162–163.

<sup>106</sup> Na przykład: Euzebiusz z Cezarei, *H. E.* X, 3, 3 PG 20.848b; Jan Chryzostom, *Hom. in 1Cor* 34 PG 61.288. Zob. Lampe s.v. ἀπόρρητος i ἄρρητος.

<sup>107</sup> Na przykład: Bazyli Wielki, *Spir.* 27, 66; Jan Chryzostom, *Bapt.* PG 49.372.

<sup>108</sup> L. Bouyer, op. cit., s. 164–170.



ryjnych w łonie jednego z najważniejszych prądów intelektualno-duchowych okresu Cesarstwa, czyli neoplatonizmu. Twórca kierunku, blisko związany z Aleksandrią Plotyn (III w.), porównuje rozumowe poznanie bytów inteligibilnych do misteriów (μυστήρια) dostępnych jedynie wtajemniczonym (μεμυημένοι)<sup>109</sup>. Zgodnie ze znaną nam już Platonską przenośnią kontemplacja tych bytów jest ukazana przez niego m.in. jako stan bakchicznej ekstazy (ἀναβακχεύω)<sup>110</sup>. Te i tym podobne terminy powracają z dużym natężeniem w pismach kolejnych neoplatoników. Odgrywają one dużą rolę u Jamblicha (przełom III i IV w.), założyciela syryjskiej szkoły neoplatonizmu, który teurgię, system rytualnych czynności, formuł i znaków mających ostatecznie prowadzić do zjednoczenia z bóstwem, określa ogólnie jako μυσταγωγία „wprowadzenie w misteria”<sup>111</sup>, a poszczególne jej części jako ἄρρητα ἔργα „nieopisywalne działania”<sup>112</sup> i ἀπόρρητα σύμβολα „znaki, których nie wolno wymawiać”<sup>113</sup>. W kontekście teurgicznych misteriów, które prowadzą ludzką duszę do stanu doskonałości (τελειωσις) koniecznego do oderwania się od świata ziemskiego<sup>114</sup>, Jamblich odwołuje się także do metafory bakchicznej ekstazy (ἀναβακχεύω)<sup>115</sup>.

Proklos (V w.), długoletni kierownik platońskiej Akademii w Atenach i postać współczesna Nonnosowi, używa terminu μυσταγωγία w znaczeniu wiedzy teologicznej, szczególnie tej przekazanej przez Platona<sup>116</sup>. Filozof prosi bogów o objawienie mu ὄργια i τελεταί

<sup>109</sup> VI, 9, 11, 1–4. W I, 6, 8, 2 profan, który nie jest w stanie ujrzeć prawdziwego piękna, to βέβηλος. Zob. też: R. Ferwarda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965, s. 189–193.

<sup>110</sup> I 6, 5, 6 oraz VI, 7, 22, 9.

<sup>111</sup> *Myst.* I, 1; I, 11; VII, 1; VII, 3. Zob. także: H. D. Saffrey, A. P. Segonds, *Jamblique. Réponse à Porphyre (« De mysteriis »)*, Paris 2013, s. 228, przypis 5.

<sup>112</sup> *Myst.* II, 11. Por. np. *Myst.* II, 3; V, 10; IX, 10.

<sup>113</sup> *Myst.* I, 21. Por. np. *Myst.* IV, 2; VI, 6; VII, 4.

<sup>114</sup> *Myst.* V, 6. Zob. też: H. D. Saffrey, A. P. Segonds, op. cit., s. 307, przypis 3.

<sup>115</sup> *Myst.* III, 10.

<sup>116</sup> *Theol. Plat.* I, 5, 17; I, 6, 12; I, 24, 12; I, 25, 27 itp. Zob. także: H. D. Saffrey, L. G. Weste-rink, *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. 1, Paris 1968, s. 130, przypis 6. Zagadnieniu mistagogii u Proklosa poświęcił całą książkę Jean Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982, passim.

„misteriów” tej wiedzy ukrytych w tekstach, które uważa za święte<sup>117</sup>. Platon jest ukazany u Proklosa jako προηγμένων „nauczyciel” i ιεροφάντης „hierofanta” prawdziwych misteriów (ἀληθινὰ τελεταί), w które są wtajemniczane (τελοῦνται) dusze, oderwawszy się od tego, co ziemskie<sup>118</sup>. Plotyn i jego następcy są nazwani przez Proklosa egzegetami platońskiej *epoptei* (ἐποπτεία)<sup>119</sup>, którzy tworzą niebiański chór (χορός)<sup>120</sup> pogrążony w dionizyjskiej ekstazie (ἀναβακχεύω)<sup>121</sup>. W tym samym duchu nauczyciel Proklosa, Syrianus, jest określony przez ateńskiego filozofa ως ἀληθῶς βάκχος „prawdziwym bakchantem”<sup>122</sup>. Natomiast uczniowie Syrianusa, w tym także Proklos, są nazwani μύσται „wtajemniczonymi”<sup>123</sup> w głoszoną przez niego naukę. W odniesieniu do tych, którzy posiadli sztukę teurgii, Proklos używa słowa τελεσταί „kapłani wtajemniczający”<sup>124</sup>.

Szczególną postacią, której twórczość przybliży nam sposób, w jakim posługiwano się terminologią misteriów w środowisku aleksandryjskich neoplatoników na przełomie IV i V w., jest Synezjos z Cyreny. Wykształcony w szkole Hypatii, połączył na swój sposób życie autentycznego filozofa neoplatońskiego z chrześcijaństwem, a w końcu zgodził się objąć godność biskupa Ptolemais<sup>125</sup>. Podobnie jak u wcześniejszych neoplatoników, w jego listach i hymnach terminy misteryjne pojawiają się w ścisłym związku z filozo-

<sup>117</sup> H. IV, 15. Por. ibidem III, 4; IV, 4. Zob. też: R. M. Van Den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden 2001, s. 211–214 i 236.

<sup>118</sup> *Theol. Plat.* I, 6, 3–7.

<sup>119</sup> *Theol. Plat.* I, 6, 16.

<sup>120</sup> *Theol. Plat.* I, 6, 24; por. συγχορευέω *Theol. Plat.* I, 7, 8.

<sup>121</sup> *Theol. Plat.* I, 7, 1. Zob. też: H. III, 11 oraz R. M. Van Den Berg, op. cit., s. 219–220.

<sup>122</sup> *Theol. Plat.* IV, 69, 9. Zob. także: H. D. Saffrey, L. G. Westerink, op. cit., t. 4, s. 166, przypis 4.

<sup>123</sup> *Theol. Plat.* IV, 70, 10. Zob. także: H. D. Saffrey, L. G. Westerink, op. cit., t. 4, s. 167, przypis 2.

<sup>124</sup> Na przykład: *In Ti.* I, 51; *Theol. Plat.* I, 20, 14; *In Prm.* 847, 26. Więcej na ten temat zob. H. Lewy, *Chaldean oracles and theurgy. Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément « Les Oracles chaldaïques 1981–2011 »*, Paris 2011, s. 495–496.

<sup>125</sup> Złożoną kwestię przekonań religijnych Synezjosa dyskutuje np. Jay Bregman, *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley 1982, s. 5–15.

fią rozumianą jako dążenie ku temu, co doskonałe i boskie. Będąc rzecznikiem *disciplina arcani*, Synezjos uważa tak rozumianą filozofię za „ἐν ἀρρητῶν ἀρρητοτάτοις” („największą ze wszystkich tajemnic”) <sup>126</sup>. Jako taka, potrzebuje ona odpowiedniego wtajemniczenia – Synezjos otrzymał je od Hypatii, „τῆς γνησίας καθηγεμόνος τῶν φιλοσοφίας ὀργίων” („prawowitej przewodniczki po misteriach filozofii”) <sup>127</sup>, do której εὐδαίμων χορός („błogosławionego chóru”) <sup>128</sup> uczniów miał szczęście należeć. Jako wtajemniczony (μύστης) <sup>129</sup> mógł współdzielić misteria filozofii z innymi jej adeptami (συνοργιάζω) <sup>130</sup> i wspólnie z nimi przeżywać korybantyczny szal (συνκορυβαντιάω) <sup>131</sup>.

Terminologia misteriów powraca stale w kontemplacji Bożych tajemnic, jaka wypełnia wersy hymnów Synezjosa. I tak, medytacja nad narodzinami Syna z Ojca jest porównana do tańca wokół πανάρρητα ὄργια „całkowicie niewysławialnych tajemnic” <sup>132</sup>. W tańcu tym wtajemniczony intelekt Synezjosa (μύστας νόος) krąży nad βυθὸν ἀρρητον „niewysłowioną głębią” Boga <sup>133</sup>. Filozof napomina się przy tym, aby nie wydać τελετὰς ἀνοργιάστοις „tajemnic niewtajemniczonym” <sup>134</sup>. Prosząc o uwolnienie swej duszy od ziemskich trosk, Synezjos sięga po obrazy *thronosis*, misteryjnego obrzę-

<sup>126</sup> *Ep.* 137, 26–27; por. *Ep.* 105, 105. Zob. także: H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main 1996, s. 107–108; A. Garzya, *Synésios de Cyrène, Correspondance*, vol. 3, Paris 2000, s. 406, przypis 20.

<sup>127</sup> *Ep.* 137, 9; por. *Ep.* 143, 33, gdzie Synezjos nazywa siebie strażnikiem τῶν φιλοσοφίας ὀργίων. Zob. też: A. Garzya, op. cit., vol. 3, s. 398, przypis 7. Na temat słowa ὄργια u Synezjosa zob. H. Seng, op. cit., s. 109.

<sup>128</sup> *Ep.* 5 (4), 307; zob. też: A. Garzya, op. cit., vol. 2, s. 107, przypis 91.

<sup>129</sup> *Ep.* 140, 50; por. *Ep.* 151, 2 νεοτελής.

<sup>130</sup> *Ep.* 151, 9.

<sup>131</sup> *Ep.* 139, 23–24; zob. też: A. Garzya, op. cit., vol. 3, s. 402, przypis 13.

<sup>132</sup> *Hymn.* V, 90–91; zob. też: H. Seng, op. cit., s. 109. Por. *Hymn.* I, 203 *hapax legomenon* ἀρρητοτόκε w odniesieniu do Ojca jako źródła Trójcy, zob. H. Seng, op. cit., s. 108.

<sup>133</sup> *Hymn.* I, 187–189; zob. też: H. Seng, op. cit., s. 112.

<sup>134</sup> *Hymn.* IX, 73; zob. też: H. Seng, op. cit., s. 109–110.

du Korybantów<sup>135</sup>, i eleuzyńskiego Anaktoronu, symbolizującego świętą przestrzeń, w której filozof pragnąłby się skryć<sup>136</sup>.

Całość powyższych uwag, poczynszy od Platona aż po czasy późnej starożytności, stanowi tło niezbędne do pełnego zrozumienia dyskusji nad wykorzystaniem terminologii misteriiów w ewangelicznym poemacie Nonnosa z Panopolis. Już na podstawie tego pobieżnego zarysu możemy stwierdzić, że w świecie grecko-rzymskim terminy misteryjne stały się uniwersalnym nośnikiem treści filozoficzno-religijnych i że posługiwały się nimi zarówno (neo)platonizm, jak i judaizm oraz chrześcijaństwo, dostosowując ich znaczenie do własnych potrzeb. Uderzającą tego konsekwencją, mimo różnic bezsprzecznie istniejących między wspomnianymi systemami, jest wspólnota przyjętego przez nie wszystkie modelu wyrażania doświadczenia boskości jako przeżycia misteryjnego. Musimy pamiętać, że wspólnota ta była również cechą charakterystyczną wielokulturowego środowiska aleksandryjskiego, do przedstawicieli którego – ze względu na pochodzenie i związki intelektualne Nonnosa – będziemy stale odwoływać się w dalszej części wykładu.

---

<sup>135</sup> *Hymn*. I, 600; zob. też: H. Seng, op. cit., s. 113.

<sup>136</sup> *Hymn*. IX, 107; zob. też: H. Seng, op. cit., s. 116. Por. *Hymn*. V, 77, w którym Synesjos być może nawiązuje do momentu otwarcia Anaktoronu w kulminacyjnym momencie orzędów w Eleusis, zob. H. Seng, op. cit., s. 115.

## Nonnos z Panopolis

Informacje biograficzne na temat Nonnosa, autora heksametrycznej *Parafrazy Ewangelii wg św. Jana* (Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου ἀγίου) i mitologicznego eposu o Dionizosie *Dionizjaka* (Διονυσιακά), są bardzo skąpe. Wiadomo jedynie, że urodził się w Panopolis<sup>1</sup> (współczesne Achmim) w egipskiej Tebaidzie, znanej nam zresztą jako ojczyzna wielu późnoantycznych poetów<sup>2</sup>. Najprawdopodobniej skomponował swoje poematy w Aleksandrii<sup>3</sup>. Żył w V w., przypuszczalnie w czasie pierwszych siedmiu dekad tego stu-

<sup>1</sup> Agatiasz IV, 23, 5.

<sup>2</sup> Z Panopolis pochodzili również Cyrus i Pamprepios, którzy dzięki swym talentom poetyckim osiągnęli wysokie stanowiska w administracji imperialnej – zob. A. Cameron, „The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II”, *YCIS* 27 (1982), 217–289; M. Salamon, „Pamprepiusz z Panopolis – pisarz, profesor, polityk, obrońca pogaństwa w cesarstwie wschodnim”, w: *Studia classica et byzantina Alexandro Krawczuk oblata*, Kraków 1996, s. 163–195. Z bezpośrednich okolic miasta pochodzili Horapollon i Trifiodoros, z Tebaidy znamy natomiast m.in. Kolluthosa, Muzajosa, Christodora z Koptos oraz Olimpiodora z Teb. Alan Cameron określił całą tę grupę jako „wędrujących poetów”, przemierzających Imperium w poszukiwaniu sławy i bogactwa, zob. A. Cameron, „Wandering Poets: A literary Movement in Byzantine Egypt”, *Historia* 14 (1965), s. 470–509. Szczegółowe opracowanie dotyczące poezji w późnoantycznej Tebaidzie oferuje Laura Miguélez Caveró, *Poems in Context. Greek Poetry in Egyptian Thebaid 200–600 AD*, Berlin–New York 2008, która odrzuca istnienie tzw. szkoły nonniańskiej w późnoantycznej epice greckiej pochodzącej z Egiptu (ibidem, s. 85–100, 188–190, 263 i 369–382).

<sup>3</sup> Sugerowałby to dwuwers AP IX, 198 „Νόννος ἐγὼ Πανὸς μὲν ἐμῆ πόλις, ἐν Φαρίῃ δὲ // ἔγχεῖ φωνήεντι γονὰς ἤμησα Πιγάντων”. Faria jest poetycką nazwą Aleksandrii utworzoną od sąsiadującej z miastem wysepki Faros; por. *Dion.* I, 13, w których poeta także mówi o Faros. Daria Gigli Piccardi nie uważa tych odniesień za elementy biograficzne, zob. D. Gigli Piccardi, *Le Dionysiache, vol. I, Canti I–XII*, ed. 2, Milano 2006, s. 47.

lecia, choć żadne precyzyjne daty nie są nam znane<sup>4</sup>. Zawarte w *Dionizjakach* opisy Tyru<sup>5</sup> i Bejrutu<sup>6</sup> sprawiają wrażenie, że Nonnos znał te miasta osobiście<sup>7</sup>. W przypadku drugiego z nich chodzi być może o miejsce, w którym studiował<sup>8</sup>. Wobec tak znikomej liczby danych za dyskusyjną należy uznać teorię Enrica Livrei, który identyfikuje Nonnosa z Panopolis z Nonnosem biskupem Edessy, obecnym wraz z Cyrylem Aleksandryjskim na obradach soboru efeskiego w 431 r., i dość szczegółowo rekonstruuje jego życiorys<sup>9</sup>. Równie dyskusyjne są próby utożsamienia naszego poety z żyjącym w VI w. biskupem Nonnosem (tzw. Pseudo-Nonnosem), który pozostawił po sobie komentarz mitologiczny do czterech mów Grzegorza z Nazjanzu<sup>10</sup>.

Dawne założenia, że *Dionizjaka* są pierwszym dziełem Nonnosa i że jako epos opiewający czyny pogańskiego bóstwa nie mogłyby wyjść spod pióra chrześcijanina, uczyniły popularnym przekonanie, że poeta ochrzcił się po ich ukończeniu, a potem napisał *Parafra-*

<sup>4</sup> W ostatnich dziesięcioleciach kwestię chronologii nonniańskiej dyskutowali: Francis Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 1, chants 1–2, Paris 1976, s. IX–XVIII; Henryk Wójtowicz, *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980, s. 14–15; Enrico Livrea, *Parafraresi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*, Napoli 1989, s. 19–35; ostatnio Domenico Accorinti, „Nonnos von Panopolis”, *RAC* 25 (2013), s. 1107–1110.

<sup>5</sup> *Dion.* XL, 316 i n., zob. H. Wójtowicz, op. cit., s. 28.

<sup>6</sup> *Dion.* XLI, a w szczególności wersy XLI, 143 i n., 174 i 395–398; zob. E. Livrea, *Parafraresi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*, s. 28.

<sup>7</sup> Znaczeniu obydwu tych miast w *Dionizjakach* wiele miejsca poświęca Pierre Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont–Ferrand 1991, s. 196–254.

<sup>8</sup> F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 1, s. X; H. Wójtowicz, op. cit., s. 17; E. Livrea, *Parafraresi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*, s. 28.

<sup>9</sup> E. Livrea, „Il poeta e il vescovo: la questione nonniana e la storia”, *Prometheus* 13 (1987), s. 97–123 (repr. w: *Studia Hellenistica* 1991); idem, *Parafraresi del Vangelo di S. Giovanni, Canto B*, Bologna 2000, s. 55–76; contra A. Cameron, „The Poet, the Bishop and the Harlot”, *GRBS* 41 (2000), s. 175–188; w odpowiedzi Enrico Livrea opublikował artykuł „The Nonnos Question Revisited”, w: D. Accorinti, P. Chuvin (éds.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, s. 447–455. Dyskusję podsumowuje Domenico Accorinti, op. cit., s. 1110–1111.

<sup>10</sup> Zob. D. Accorinti, op. cit., s. 1111. Na temat wspomnianego komentarza i jego autora zob. J. Nimmo Smith, *A Christian's Guide to Greek Culture: The Pseudo-Nonnos Commentaries on Sermons 4, 5, 39 and 43*, Liverpool 2001.

zę<sup>11</sup>. Dziś jednak, wobec poważnych przesłanek przemawiających za zbliżonym czasem powstania Nonniańskich eposów<sup>12</sup>, a także na podstawie tego, że mitologiczne z charakteru *Dionizjaka* zawierają w rzeczywistości szereg ukrytych odniesień biblijnych<sup>13</sup>, uważa się, iż Nonnos był wyznawcą Chrystusa podczas pisania obydwu swych dzieł<sup>14</sup>. Co więcej, imię poety jest łączone przez niektórych uczo-

<sup>11</sup> Starszą dyskusję na temat wyznania Nonnosa i jego przypuszczalnej konwersji na chrześcijaństwo po napisaniu *Dionizjaków* streszcza Henryk Wójtowicz, op. cit., s. 18–22.

<sup>12</sup> E. Livrea, „Il poeta e il vescovo”, s. 102; C. De Stefani, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I*, Bologna 2002, s. 6; G. Agosti, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003, s. 46 i przypis 33; F. Vian, „MAPTYΣ chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et de chronologie”, *REG* 110 (1997), s. 160–161 (= idem, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, Alessandria 2005, s. 583–584). Ostatnio za chronologicznym pierwszeństwem *Parafrazy* opowiedział się Konstantinos Spanoudakis, „The Resurrections of Tylus and Lazarus in Nonnus of Panopolis (*Dion. XXV, 451–552 and Par. Δ*)”, w: D. Lauritzen, M. Tardieu (éds.), *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, Paris 2013, s. 206–208.

<sup>13</sup> Wykaz chrześcijańskich nawiązań w *Dionizjakach* daje Henryk Wójtowicz, op. cit., s. 64–72, oraz idem, „Chryścianizacja poematu *Dionysiaká* Nonnosa z Panopolis”, *RoczHum KUL* 42, 3 (1994), s. 99–110. Ostatnio temat chrześcijańskich motywów w *Dionizjakach* został poruszony w serii artykułów przez Konstantinos Spanoudakis, zob. K. Spanoudakis, „Icarius Jesus Christ? Biblical Narrative and Dionysiac Passion in Nonnus' Icarus Episode (*Dion. 471–256*)”, *WSt* 120 (2007), s. 35–92; idem, „Αἰῶνος λιταί (Nonn. *Dion. 71–109*)”, *Aitia* 2 (2012), s. 1–32, artykuł dostępny on-line: <http://aitia.revues.org/505> (dostęp: 28 września 2014); idem, „The Resurrections of Tylus and Lazarus”, s. 191–208; idem, „The Shield of Salvation: Dionysus' Shield in Nonnus *Dionysiaca* 25.380–572”, w: idem (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin–Boston 2014, s. 333–371.

<sup>14</sup> Henryk Wójtowicz, op. cit., s. 20–22, uznaje za słuszny pogląd wyrażony już przez Józefa Golegę, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*, Breslau 1930, s. 79–99, który nie widział przeszkód, by uważać poetę za chrześcijanina także podczas komponowania poematu o Dionizosie. Teorię konwersji uznali za mało prawdopodobną również Enrico Livrea, „Il poeta e il vescovo”, s. 98–123; Francis Vian, „Théogamies et sotériologie dans les *Dionysiakes* de Nonnos”, *JS* 1994, s. 223 (= idem, *L'épopée posthomérique*, s. 539); Alan Cameron, „The Poet, the Bishop and the Harlot”, s. 181.

nych z egipskimi bądź małoazjatyckimi środowiskami schryścianizowanymi<sup>15</sup>.

Zdecydowana większość współczesnych badaczy przyznaje Nonnosowi autorstwo dwóch dzieł: *Parafrazy*, czyli heksametrycznego poematu ewangelicznego, którego dotyczy ta książka, oraz *Dionizjaków*, mitologicznego eposu poświęconego Dionizosowi<sup>16</sup>.

Najstarszym rękopisem, który zawiera *Parafrazę*, jest *Laurentianus* z XI w.<sup>17</sup> Podobnie jak datowany na XIII–XIV w. *Vaticanus*, nie podaje on autora *Parafrazy*. Pozostałe rękopisy, poza rękopisem *Marcianus* powstałym w latach 1299–1301, który waha się między Ammoniosem, filozofem neopłatońskim z przełomu V i VI w., a Nonnosem, jako autora *Parafrazy* wymieniają poetę z Panopolis. Autorstwo poematu przyznaje mu również bizantyjski leksykon, *Księga Suda*<sup>18</sup>.

Zważywszy na to, że teologiczna warstwa utworu pozostaje pod wyraźnym wpływem komentarza do Ewangelii wg św. Jana Cyryla Aleksandryjskiego, datę powstania tego ostatniego (lata 425–428) przyjmuje się jako *terminus post quem* dla napisania *Parafrazy*<sup>19</sup>. Podnoszone niegdyś znaczenie dla datacji *Parafrazy* maryjnego tytułu θεοτόκος „Bogurodzica”<sup>20</sup>, którego wariacji Nonnos używa, jest zdecydowanie mniej istotne. Mimo tego, że odegrał on kluczową rolę w kontrowersji nestoriańskiej i zyskał na soborze efeskim (431 r.) status ortodoksyjnego, mamy bowiem świadectwa jego stosowania

<sup>15</sup> F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 1, s. IX–X, wraz z przypisem 1; E. Livrea, „Il poeta e il vescovo”, s. 98, wraz z przypisem 5; Domenico Accorinti, op. cit., s. 1108, podaje dalszą bibliografię.

<sup>16</sup> Ze względów metrycznych za odmiennością autora *Parafrazy* opowiada się Lee Francis Sherry, *The Hexameter Paraphrase of St. John Attributed to Nonnus of Panopolis. Prolegomenon and Translation*, Diss. Columbia University, New York 1991, s. 79–111. Swoje tezy uczony powtórzył w „The Paraphrase of St. John Attributed to Nonnus”, *Byzantion* 66 (1996), s. 409–430.

<sup>17</sup> Kwestię autorstwa dyskutuje Henryk Wójtowicz, op. cit., s. 117–118. Dokładne informacje na temat każdego z rękopisów oraz *stemma codicum* podaje Enrico Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*, s. 69–83.

<sup>18</sup> *Suda* v 489.

<sup>19</sup> J. Golega, op. cit., s. 110–111; E. Livrea, „Il poeta e il vescovo”, s. 103–104; C. De Stefani, op. cit., s. 9.

<sup>20</sup> Rzecznikiem znaczenia tego terminu dla datacji jest Henryk Wójtowicz, op. cit., s. 118.



w Kościele już w IV w.<sup>21</sup> Trudniej wskazać *terminus ante quem*. Propozycja daty soboru chalcedońskiego (451 r.)<sup>22</sup>, która zakładała, że ciągle akcentowanie przez poetę nadludzkiej boskości Chrystusa nie byłoby możliwe po surowym potępieniu przez sobór też monofizycznych, nie wydaje się przekonująca<sup>23</sup>. Z jednej bowiem strony Nonnos wyraźnie uwzględnia w swym poemacie naukę o dwóch naturach Boga-Człowieka<sup>24</sup>, z drugiej zaś nie odwołuje się w żaden sposób ani do polemiki między Cyrylem a Nestoriuszem, ani do poglądów Eutychesa<sup>25</sup>. Jeśli *Parafraza Psalmów* Pseudo-Apolinarego jest słusznie datowana na ok. 460 r., i jeśli rzeczywiście – jak niektórzy twierdzą – nawiązuje do *Parafrazy* Nonnosa, wtedy należałoby uznać czas powstania tego utworu za *terminus ante quem* dla diskutowanego przez nas dzieła<sup>26</sup>.

*Parafraza* jest liczącą trzy tysiące sześćset sześćdziesiąt wersów heksametryczną wersją Ewangelii wg św. Jana, którą można zaliczyć do szerszego nurtu późnoantycznej greckiej epiki biblijnej. Spośród innych dzieł z tego gatunku można wymienić zachowane do dziś: wspomnianą już wyżej *Parafrazę psalmów* (*Metaphrasis psal-morum*) Pseudo-Apolinarego, dwa utwory cesarzowej Eudokii, czyli *Męczeństwo świętego Cypriana* (*De martyrio sancti Cypriani*) i *Homerocentony* (*Homerocentones*), a także *Widzenie Dorotheosa* (*Visio*

<sup>21</sup> E. Livrea, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*, s. 24–25, wraz z przypisem 16.

<sup>22</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 119; E. Livrea, „Il poeta e il vescovo”, s. 104.

<sup>23</sup> E. Livrea, „Il poeta e il vescovo”, s. 104. W ramach tej datacji Livrea, opierając się na przesłankach z *Historia Ecclesiastica* Sokratesa (439 r.) i *Historia Ecclesiastica* Sozomenosa (449 r.), z których pierwszy potępia, a drugi pochwała gatunek parafrazy biblijnej, proponuje lata 445–450 jako najprawdopodobniejszy czas publikacji *Parafrazy*, zob. ibidem, s. 104–106.

<sup>24</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 119.

<sup>25</sup> D. Accorinti, op. cit., s. 1110.

<sup>26</sup> K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis, Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford 2014, s. 4 i 15–16. Interesującego porównania obydwu poematów dokonuje Claudio De Stefani, „La Parafraze di Giovanni di Nonno e la Metafrasi dei Salmi dello Pseudo-Apollinare: un problema di cronologia”, w: S. Audano (ed.), *Nonno e i suoi lettori*, Alessandria 2008, s. 1–16.

*Dorothei*) znalezione w papirusie Bodmera (P 29)<sup>27</sup>. *Parafraza* Nonnosa nawiązuje swą kunsztowną formą<sup>28</sup> do eposów Homera<sup>29</sup>, poezji hellenistycznej<sup>30</sup> i twórców okresu Cesarstwa<sup>31</sup>. Jej styl jest bardzo ozdobny i urozmaicony, cechuje go szczególnie nagromadzenie epitetów i figur retorycznych<sup>32</sup>. W *Parafrazie* brak jednak szeroko rozbudowanych porównań homeryckich, wypowiedzi odautorskich i inwokacji, które cechują styl *Dionizjaków*<sup>33</sup>.

W zakresie metryki<sup>34</sup> Nonnos bardzo rygorystycznie przestrzega reguł heksametru kallimachejskiego, dostosowując go jednocześnie ściślej do współczesnej sobie wymowy języka greckiego, która zatracała już poczucie iloczasu<sup>35</sup>. W porównaniu z *Dionizjakami* metrykę *Parafrazy* cechuje mniejsza regularność<sup>36</sup>, którą można łatwo wytłumaczyć jednak tym, że gatunek parafrazy narzuca autorowi większe ograniczenia wolności twórczej niż dzieło budowane całkowicie od podstaw, a także potrzebą adaptacji wielu nazw własnych pochodzenia semickiego.

<sup>27</sup> Więcej na temat greckiej epiki biblijnej zob. G. Agosti, „Lepica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo”, w: F. Stella (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Tarnuzze–Firenze 2001, s. 67–104.

<sup>28</sup> Henryk Wójtowicz, op. cit., s. 123, określa *Parafrazę* „retorycznym dziełem sztuki” i „szczytowym w swym rodzaju osiągnięciem”.

<sup>29</sup> J. Golega, op. cit., s. 52, przypis 1; H. Wójtowicz, op. cit., s. 130; K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis, Paraphrasis of the Gospel of John XI*, s. 5–9.

<sup>30</sup> Zob. A. S. Hollis, „Nonnus and Hellenistic Poetry”, w: N. Hopkinson (ed.), *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge 1994, s. 58–59; K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis, Paraphrasis of the Gospel of John XI*, s. 10–12.

<sup>31</sup> G. Agosti, *Parafraza del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, s. 325 i 434; K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis, Paraphrasis of the Gospel of John XI*, s. 12–14.

<sup>32</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 84. Na temat języka i stylu *Parafrazy* zob. ibidem, s. 148–164.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>34</sup> Na temat metryki w *Parafrazie* zob. ibidem, s. 141–148. Charakterystykę metryki późnoantycznej epiki greckiej zarysowuje Laura Miguélez Caveró, op. cit., s. 106–114.

<sup>35</sup> F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 1, s. L; H. Wójtowicz, op. cit., s. 77.

<sup>36</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 148.

Poza samym tekstem Janowym Nonnos w wielu miejscach inspirowane są także ewangeliami synoptyków<sup>37</sup>. Ponadto daje wiele dowodów swych kompetencji teologicznych<sup>38</sup>. Jego koncepcja chrystologii jest ukształtowana pod wyraźnym wpływem wspomnianego wyżej, obszernego komentarza do Ewangelii wg św. Jana autorstwa Cyryla Aleksandryjskiego<sup>39</sup>. Na kartach swej *Parafrazy* Nonnos ukazuje się zresztą nieustannie jako uważny czytelnik pism Ojców Kościoła<sup>40</sup>. Obrazu wykształcenia poety dopełniają obecne w *Parafrazie* wyrażenia pochodzenia neoplatońskiego<sup>41</sup>, stanowiące nieodłączny element języka późnoantycznej elity intelektualnej.

---

<sup>37</sup> Liczne paralele podaje Józef Golega, op. cit., s. 133–137; zob. też: H. Wójtowicz, op. cit., s. 129.

<sup>38</sup> Na ten temat zob. J. Golega, op. cit., s. 106–115; H. Wójtowicz, op. cit., s. 129–130.

<sup>39</sup> Liczne przykłady podaje Józef Golega, op. cit., s. 127–130. E. Livrea, *Parafraza del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*, s. 30, przypis 29: „Malgrado talune divergenze teologiche la cristologia nonniana sembra dipendere interamente da Cirillo”. Livrea podkreśla dwie różnice między postawą Nonnosa, a poglądami Cyryla – przeakcentowanie boskiej natury Chrystusa oraz określenie połączenia w Chrystusie dwóch natur odrzuconym przez Cyryla czasownikiem συνάπτειν. Zwięzłą charakterystykę chrystologii nonniańskiej oferuje Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. Vol. II: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part four: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, transl. O. C. Dean, London 1996, s. 95–99.

<sup>40</sup> Temu zagadnieniu jest poświęcona właściwie cała analityczna część tej książki. Zob. też: J. Golega, op. cit., s. 122–124; G. D’Ippolito, „Nonno e Gregorio di Nazianzo”, w: F. Del Franco (ed.), *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1994, s. 197–208 (passim); F. Doroszewski, „Judaic Orgies and Christ’ Bacchic Deeds: Dionysiac Terminology in Nonnus’ *Paraphrase of St. John’s Gospel*”, w: K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*, Berlin–Boston 2014, passim; idem, „Commenting with Hexameter. The Imagery of Light and Darkness in Nonnus’ Poetic Exegesis of John 3:1–21”, w: M. Mejor, K. Jażdżewska, A. Zajchowska (eds.), *Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages*, Frankfurt am Main 2014, s. 127–136 (passim), a także wcześniejszą wersję tego artykułu w języku polskim, „Z mroku do światła: Jezus, Nikodem i Helios w *Parafrazie Ewangelii św. Jana* Nonnosa z Panopolis”, *Menander* 64–67 (2009–2012), s. 138–145 (passim).

<sup>41</sup> Szczególnie chodzi tu o Nonniańską wersję Janowego *Prologu*, zob. C. De Stefani, op. cit., s. 18–19.

Każdy wers ewangeliczny jest oddany przynajmniej jednym heksametrem, najczęściej kilkoma, a czasem nawet kilkunastoma heksametrami<sup>42</sup>. Pewne wersy zostały przez Nonnosa pominięte<sup>43</sup>. Wśród nich najobszerniejszym fragmentem jest deuterokanoniczna perykopa o kobiecie cudzołożnej (J 7, 53–8, 11), której brak może być związany z wersją Ewangelii, jaką posługiwał się Nonnos<sup>44</sup>.

Mimo znacznego rozszerzenia tekstu ewangelicznego poeta wierne oddał istotę jego przesłania. W *Parafrazie* zauważalne jest dążenie do jak najpełniejszego wyrażenia szczegółów Czwartej Ewangelii<sup>45</sup>. Jednocześnie jednak, jak zauważa Henryk Wójtowicz, Nonnos nie jest w swym poemacie „tylko tłumaczem i parafrazą, ale także twórcą i artystą”<sup>46</sup>. Dzięki swobodzie w doborze słownictwa i wolności w modyfikowaniu sformułowań oryginału<sup>47</sup> Nonnos zarysowuje dla wydarzeń ewangelicznych dodatkowe tło, złożone z subtelnej sieci literackich odniesień i nawiązań, często nieczytelnych podczas powierzchownej lektury. Czytelnik, wkraczając w świat *Parafrazy* ze świadomością istnienia tego tła, patrzy na Ewangelię św. Jana oczami jej późnoantycznego odbiorcy, obeznanego zarówno z narosłą wokół tekstu tradycją chrześcijańską, jak i postrzegającego ów tekst jako nieodłączną część uniwersum antycznej myśli.

Ponieważ *Dionizjaka*, większy epos Nonnosa, będą leżeć na marginesie głównego nurtu rozważań podjętych w tej rozprawie, zadowolimy się tu podaniem jedynie najbardziej podstawowych informacji na ich temat.

W najnowszych badaniach uznaje się, że poemat powstał w czasie zbliżonym do czasu powstania *Parafrazy*<sup>48</sup>. *Dionizjaka* to najdłuższy z zachowanych do naszych czasów eposów antycz-

---

<sup>42</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 122.

<sup>43</sup> Zob. ibidem, s. 122–123.

<sup>44</sup> Próbę rekonstrukcji wersji Ewangelii, jaką posługiwał się Nonnos, podjął Ralph Janssen, *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus*, Leipzig 1903.

<sup>45</sup> C. De Stefani, op. cit., s. 14, przypis 43.

<sup>46</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 127.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>48</sup> Zob. wyżej, przypis 12.

nych, liczący ponad dwadzieścia jeden tysięcy heksametrów ujętych w czterdzieści osiem ksiąg. W najogólniejszym zarysie jego treść prezentuje się następująco<sup>49</sup>: pierwszych dwanaście ksiąg opisuje przodków Dionizosa, okoliczności jego narodzin oraz jego młodość. Następnie, w księgach od trzynastej do dwudziestej czwartej, poeta przedstawia zleconą Dionizosowi przez Zeusa wyprawę do Indii oraz pierwsze walki z Indami. Starcia te przeradzają się w krwawą wojnę, której Nonnos poświęca księgi od dwudziestej piątej do czterdziestej. Po jej zwycięskim zakończeniu Dionizos powraca przez Frygię do Europy, skąd znów udaje się do Frygii, gdzie następuje jego apoteoza – nagroda za wypełnienie zleconego mu przez Zeusa podboju bezbożnych Indów. O wydarzeniach tych opowiada osiem końcowych ksiąg poematu.

*Dionizjaka*, podobnie jak *Parafraza*, a nawet jeszcze wyraźniej od niej, zdradzają erudycję i wielkie odczytanie poety, które obejmuje właściwie całe spektrum antycznej poezji i literatury greckiej<sup>50</sup>. Język i styl *Dionizjaków* – tożsame w swej istocie z językiem i stylem *Parafrazy* – a także ich kompozycję charakteryzuje programowo stosowana przez Nonnosa ποικιλία „różnorodność, barwność”, odpowiadająca gustom epoki poety i wymykająca się kategoriom oceny wypracowanym dla poezji epoki klasycznej<sup>51</sup>. Metryka *Dionizjaków* jest oparta na tych samych zasadach, które stosuje poeta w *Parafrazie*, jest jednak wolna od nieregularności zauważalnych w heksametrze mniejszego eposu<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Szczegółowe streszczenie *Dionizjaków* podaje Henryk Wójtowicz, op. cit., s. 24–31.

<sup>50</sup> Źródła i wzory Nonnosa wymienia Wójtowicz: ibidem, s. 34–74. O związkach poety z poezją hellenistyczną pisze Adrian Swayne Hollis, op. cit., s. 43–58; ogólny wykaz inspiracji Nonnosa wraz z bibliografią podaje Domenico Accorinti, op. cit., s. 1111–1120.

<sup>51</sup> Na przykład: F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 1, s. XVIII–LV; H. Wójtowicz, op. cit., s. 31–115; R. Shorrock, *The Challenge of Epic. Allusive Engagement in the "Dionysiaca" of Nonnus*, Leiden 2001, s. 7–23; D. Accorinti, op. cit., s. 1116–1118.

<sup>52</sup> Na temat metryki *Dionizjaków* zob. H. Wójtowicz, op. cit., s. 77–83; D. Accorinti, op. cit., s. 1116–1118. Ostatnio temat ten poruszył także Enrico Magnelli, „Appositives in Nonnus' Hexameter”, w: K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context*, s. 265–283.



## ROZDZIAŁ 4

### Zakres badań

Parafrazując Czwartą Ewangelię, Nonnos wykorzystał cały szereg terminów związanych pierwotnie z obrzędowością pogańską. Wśród nich liczną grupę stanowią terminy wywodzące się z kręgu greckich kultów misteryjnych. Ze szczególnym upodobaniem poeta sięga po wyrażenia odwołujące się do misteriiw Dionizosa.

Wystarczy pobieżne zbadanie tekstu *Parafrazy*, aby wykluczyć możliwość, że Nonnos zamierza połączyć w jakiś sposób historię Jezusa z opisami prawdziwie pogańskich rytuałów. Wciąż jednak pozostaje wrażenie, że szerokie wykorzystanie terminologii misteriiw, jakkolwiek naznaczone swobodą właściwą grze poetyckiej, nie ma jedynie charakteru zabawy. Wydaje się bowiem, że Nonnos często wprowadza terminy misteryjne, aby uwypuklić konkretne treści, jakie dostrzegają w parafrazowanym tekście zarówno on, jak i komentatorzy, na których się opiera. Weryfikacja tego założenia wymaga rzetelnego i całościowego przebadania fenomenu języka misteriiw w tekście *Parafrazy*.

Użycie w *Parafrazie* pewnych terminów zaczerpniętych z misteriiw i – szerzej ujmując – kultów pogańskich dostrzeżono w badaniach nad poezją Nonniańską już dawno. Niemniej można śmiało powiedzieć, że temat ten przez długi czas pozostawał na marginesie głównego nurtu badań jako pozbawione większego znaczenia *curiosum*<sup>1</sup>. Dopiero w XX w., a zwłaszcza od jego ostatnich dziesięcioleci,

---

<sup>1</sup> W badaniach prowadzonych przed XX w. zagadnienie było zupełnie niezrozumiane, np. Daniel Heinsius, *Aristarchus Sacer sive ad Nonni in Joannem Metaphrasis Exercitationes*, w: PG 43.667–1228 odnosi się do tego zjawiska bardzo krytycznie, wytykając poecie brak właściwego wyczucia charakteru parafrazowanego dzieła i niedostateczny szacunek dla spraw świętych. W przekonaniu Heinsiusa wykorzystanie takiego języka jest dowodem na to, że umysł Nonnosa nie zdołał oczyścić się jeszcze z pogańskiego sposobu postrzegania religii.

kiedy nastąpiło ożywienie studiów nad epiką Nonnosa<sup>2</sup>, kwestia terminologii misteryjnej w *Parafrazie* spotkała się z nieco większym zainteresowaniem badaczy, choć do dziś nie doczekała się całościowego i wyczerpującego ujęcia.

Na początku XX w. Koenraad Kuiper utrzymywał, że głównym celem przyświecającym Nonnosowi przy wprowadzaniu do *Parafrazy* motywów pogańskich było ukazanie wyższości Jezusa nad takimi bóstwami, jak Dionizos, Serapis czy Izyda<sup>3</sup>. Odmiennego zdania był Józef Golega, który twierdził, że naczelnym punktem odniesienia dla poety były przede wszystkim Czwartha Ewangelia i patrystyczne komentarze, a to, co mogłoby się wydawać elementami pogańskimi, powinno być raczej uznane za typowe dla języka późnoantycznej poezji, który – co oczywiste – obficie czerpał z tradycji klasycznej<sup>4</sup>. Pół wieku później ukazała się pierwsza polskojęzyczna monografia poświęcona poecie z Panopolis autorstwa Henryka Wójtowicza. Omawiając zagadnienie elementów pogańskich w *Parafrazie*<sup>5</sup>, zwrócił on również uwagę na pojawiające się w niej terminy misteryjne. W konkluzji swoich rozważań stwierdza, że „Nonnosowi [...] przede wszystkim chodziło o formę”<sup>6</sup>. Pojęcia te, mimo swej formy pogańskiej, mają „znaczenie dostosowane do tekstu ewangelicznego i zgodne są z nim w swej istotnej treści”<sup>7</sup>, a Nonnos sięga po nie, aby użyć ich jako śmiałego ornamentu poetyckiego, nie zaś po to, by przemycać treści pogańskie. Wójtowicz zauważa proces resemantyzacji terminologii misteriów i kultów pogańskich w *Parafrazie*, stwierdzając, że „w formę [...] dawnych pojęć pogańskich

---

Dlatego też w wielu miejscach *Parafrazy* mamy według niego do czynienia z pewnego rodzaju *paganismus recoctus*, zob. PG 43.982 i 996.

<sup>2</sup> Dobry przegląd daje artykuł D. Lauritzen et al., „La floraison des études nonniennes en Europe (1976–2013)”, *RET* 3 (2013–2014), s. 299–321.

<sup>3</sup> K. Kuiper, „De Nonno Evangelii Johannei interprete”, *Mnemosyne* 46 (1918), s. 250, 253, 256 i n.

<sup>4</sup> J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*, Breslau 1930, s. 62–88. Józef Golega polemizuje z tezami Koenraada Kuipera na s. 82–88.

<sup>5</sup> H. Wójtowicz, *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980, s. 131–141.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 136.



i mitologicznych włożył poeta nową, bo chrześcijańską zawartość treściową<sup>8</sup>. Niestety nie oferuje już dalszej analizy tego zjawiska. Wskazuje jedynie na ogólne „przepojenie formalnymi elementami pogańskimi” sztuki późnego antyku oraz na to, że Nonnos żyje w czasach „synkretyzmu religijnego i literackiego”<sup>9</sup>. W jego ocenie poeta korzysta z prawa swobodnego mieszania elementów pogańskich i chrześcijańskich, a *Parafraza* nie powinna być traktowana w związku z tym jako ortodoksyjny traktat teologiczny<sup>10</sup>.

Zważywszy na ważny charakter badań Wójtowicza nad terminologią misteriów w *Parafrazie*, barierze językowej należy przypisać to, że nie są one zupełnie brane pod uwagę przez zachodnich uczonych, choć *Studia nad Nonnosem* figurują często w bibliografiach ich prac. Klasycznym studium tego zagadnienia na Zachodzie jest natomiast krótki artykuł Francisca Viana, który, choć poświęcony obrazowi kultu pogańskiego w *Dionizjakach*, traktuje jednak w kilku końcowych akapitach także o terminologii misteriów w *Parafrazie*<sup>11</sup>. Stosownie do poświęconego im miejsca, wnioski dotyczące *Parafrazy* nie wykraczają poza poziom ogólnych stwierdzeń. Według Viana Nonnos, podobnie jak w *Dionizjakach*, w których terminy właściwe kultom misteryjnym tracą przeważnie swe pierwotne znaczenie na rzecz użycia retoryczno-metaforycznego<sup>12</sup>, także w *Parafrazie* w większości przypadków sprowadza je do roli literackiego ornamentu, pozbawionego jakiegokolwiek związku z rzeczywistą religią pogańską<sup>13</sup>. Vian uważa ponadto, że terminologia misteriów – przywoływana często w *Parafrazie* na określenie obrzędów religijnych – jest stosowana bez różnicy zarówno na określenie religii prawdziwej,

<sup>8</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 141.

<sup>10</sup> Zob. ibidem.

<sup>11</sup> F. Vian, „Les cultes « païens » dans les *Dionysiaques* de Nonnos: étude de vocabulaire”, *REA* 90 (1988), s. 399–410 (= idem, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, Alessandria 2005, s. 439–455). Paragraf dotyczący *Parafrazy* zajmuje s. 408–409 (= s. 453–455).

<sup>12</sup> Ibidem, s. 408: „Le vocabulaire propre à ces cultes [...] est susceptible d'être banalisé, voire laïcisé et, quand il conserve sa valeur propre, c'est dans des lieux communs rhétoriques, ce qui réduit considérablement sa signification”.

<sup>13</sup> Ibidem.

jak i fałszywej, co jest dla niego dodatkowym argumentem potwierdzającym jej *stricte* formalne użycie<sup>14</sup>.

Jako że Włochy są w ostatnich dziesięcioleciach krajem, w którym studia nad *Parafrazą* cieszą się szczególnym zainteresowaniem, to właśnie włoskim uczonym zawdzięczamy nowe i inspirujące obserwacje dotyczące terminologii misteriów w tym utworze. Jako wyraźny krok naprzód w badaniach można określić uwagi Mariangeli Caprary. Podejmuje ona i rozwija temat świadomej resemantyzacji terminologii misteryjnej przez Nonnosa<sup>15</sup>. Akceptując w pewnym stopniu funkcję ornamentacyjną przypisywaną terminom kultu pogańskiego przez Viana<sup>16</sup>, polemizuje z nim, gdy ten mówi o ich „zbanalizowaniu” (*usure*)<sup>17</sup>. Mariangela Caprara przypomina, że chrześcijaństwo na długo przed Nonnosem przyswoiło sobie terminy religii misteryjnych<sup>18</sup>. Według niej chodzi tu zatem raczej o jego przemyślaną adaptację i „nadanie nowego sensu” (*riuso*) w kontekście chrześcijańskim dla podkreślenia wyższości „misteriów” chrześcijańskich nad obrzędami innych religii<sup>19</sup>. Nonnos odwołuje się do idei chrześcijańskiego wtajemniczenia i posługuje się terminologią misteriów, aby opisać nową, duchową formę kultu, dalece doskonalszą od judaizmu<sup>20</sup>.

Parę inspirujących uwag na temat użycia terminologii misteryjnej w *Parafrazie* czyni również Enrico Livrea. Formułuje on hipotezę, zgodnie z którą Nonnos opisuje Paschę żydowską terminami kultów misteryjnych po to, aby przeciwstawić ją „prawdziwej” Pasze chrześcijańskiej<sup>21</sup>. Livrea zauważa ponadto, że słowo *μυστηριόλος* „celebrujący misteria”, najczęściej powtarzające się w *Parafrazie* wy-

<sup>14</sup> Ibidem, s. 409, przypis 53.

<sup>15</sup> M. Caprara, „Nonno e gli Ebrei. Note a *Par.* IV. 88–121”, *SIFC* 17 (1999), s. 195–215 (szczególnie s. 200–202) oraz eadem, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, Pisa 2005, s. 15–18, 216–217, 223–224, 227, 228 i 292.

<sup>16</sup> Eadem, „Nonno e gli Ebrei”, s. 200: „se di »enjolivement« si tratta, esso è tuttavia efficace nella formulazione di certi contenuti”.

<sup>17</sup> Zob. F. Vian, op. cit., s. 408: „l’usure subie par ce vocabulaire...”.

<sup>18</sup> M. Caprara, „Nonno e gli Ebrei”, s. 200.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 201.

<sup>21</sup> E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto B*, Bologna 2000, s. 303.

rażenie z terminologii misteriów, zawsze wyraża pewien dystans wobec przywodzących na myśl kult pogański praktyk judaizmu, które powinny ustąpić chrześcijańskiemu kultowi w Duchu i w prawdzie (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ)<sup>22</sup>. Podobnie jak Mariangela Caprara, Livrea wspomina pokrótce wcześniejsze wykorzystanie terminologii misteriów przez Ojców Kościoła, wskazując zarówno na jego użycie polemiczne względem kultów pogańskich, jak i w charakterze czysto chrześcijańskim<sup>23</sup>. Podobnie Gianfranco Agosti, choć nie wychodzi w zakresie terminologii misteryjnej poza uwagi poczynione przez swoich poprzedników, łączy jednak wyraźniej to zagadnienie z szerszym zjawiskiem wykorzystania terminów misteryjnych u poetów chrześcijańskich<sup>24</sup>.

Ostatnie lata przyniosły szereg nowych publikacji, które w mniejszym lub większym stopniu poruszają interesujący nas temat. Robert Shorrock, analizując metaforykę dionizyjską w *Parafrazie*, stwierdza, że Nonnos celowo nie ułatwia czytelnikowi jakichkolwiek jasnych konkluzji na temat związków między tym, co klasyczne, a tym, co chrześcijańskie, żeby tym łatwiej dać mu odczuć pełną ambiwalencji moc swej poezji, z którą obcowanie upaja odbiorcę niczym wino<sup>25</sup>. Roberta Franchi, podobnie jak wcześniej Enrico Livrea, wskazuje na negatywne znaczenie terminów misteryjnych w opisie żydowskiej Paschy zawartym w szóstej księdze poematu<sup>26</sup>. Konstantinos Spanoudakis zauważa obecność mistycznych i teurgicznych motywów w scenie wskrzeszenia Łazarza<sup>27</sup>. Na końcu należy także wspomnieć dwa artykuły autora tej książki. Pierwszy z nich dyskutuje użycie w *Parafrazie* misteryjnego terminu τελετή „rytuał, wtajemniczenie”, wskazując na związek, jaki ma on w poe-

<sup>22</sup> Ibidem, s. 304.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> G. Agosti, *Parafraze del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003, s. 426.

<sup>25</sup> R. Shorrock, *The Myth of Paganism. Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, London 2011, s. 78.

<sup>26</sup> R. Franchi, *Nonno di Panopoli. Parafraze del Vangelo di San Giovanni. Canto sesto*, Bologna 2013, s. 290–291.

<sup>27</sup> K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis, Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford 2014, s. 37–40.

macie z ukrzyżowaniem i zmartwychwstaniem Chrystusa<sup>28</sup>. Drugi natomiast omawia pojawiającą się w *Parafrazie* terminologię dionizyjską, zwracając uwagę na dwojaką funkcję, jaką wyznacza jej Nonnos – a więc z jednej strony metafory obcowania z tym, co boskie, z drugiej zaś elementu ujemnej oceny obrzędowości judaistycznej<sup>29</sup>.

Przedstawiony wyżej *status quaestionis* jasno pokazuje, że dotychczasowe badania nad terminologią misteriów w *Parafrazie* wciąż mają charakter fragmentaryczny. Mimo obiecujących przesłanek co do konkretnych funkcji terminów misteryjnych w *Parafrazie*, jakie płyną z obserwacji poczynionych w najnowszych opracowaniach Nonniańskiego poematu ewangelicznego, nie powstało jeszcze żadne monograficzne studium ujmujące w systematyczny sposób to zagadnienie. Różne wzmianki i próby cząstkowego ujęcia tematu są rozsiane w wielu tekstach, przez co dotarcie do nich jest utrudnione, a ich wartość informacyjna i naukowa znacznie obniżona. W efekcie, poza jednostkowymi przypadkami, kwestia terminologii misteriów w *Parafrazie* jest wciąż oceniana przez pryzmat pobieżnych badań z lat osiemdziesiątych XX w., które nie ukazują należycie istotnej roli, jaką język ten odgrywa w poemacie. W takiej sytuacji jasno rysuje się potrzeba stworzenia jednego, spójnego ujęcia fenomenu terminologii misteriów w *Parafrazie*, uwzględniającego zarówno wcześniejsze uwagi badaczy, jak i proponującego nowe, komplementarne wnioski, możliwe właśnie dzięki zebraniu i analizie całości materiału.

Praca ta stawia sobie za cel jak najpełniejszą odpowiedź na wspomnianą potrzebę. Wychodząc z założenia, że w wielu przypadkach użycie terminologii misteriów w *Parafrazie* dalece wykracza poza rolę ornamentacyjną, praca ma wykazać na szeregu przykładów konkretne funkcje, jakie Nonnos wyznacza tej terminologii w strukturze swego poematu.

---

<sup>28</sup> F. Doroszewski, „Nie wyruszę jeszcze na świętą uroczystość. Termin  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\iota}\eta$  w nonniańskiej egzegezie Ewangelii św. Jana 7,8”, *USS* 9 (2010), s. 25–34.

<sup>29</sup> Idem, „Judaic Orgies and Christ’ Bacchic Deeds: Dionysiac Terminology in Nonnus’ *Paraphrase of St. John’s Gospel*”, w: K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin–Boston 2014, s. 287–301.

Analityczna część pracy składa się z dwóch części. W części pierwszej, *Jesus i Dionizos*, mowa jest o terminologii misteriów, głównie dionizyjskich, która pojawia się w *Parafrazie* w bezpośrednim związku z działalnością Jezusa. Chodzi tu kolejno o sceny wesela w Kanie Galilejskiej, nauczania Jezusa podczas żydowskiego Święta Namiotów, a także modlitwy arcykapłańskiej. Część druga, *Misterium i misteria*, skupia się natomiast na terminologii misteriów odnoszącej się do obrzędowości judaistycznej oraz do tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Omówione są kolejno sceny trzech Pasch, Święta Namiotów oraz rozmowy Jezusa z Samarytanką. W obydwu częściach analiza każdej ze scen jest zakończona wstępnymi wnioskami dotyczącymi sposobu, w jaki wykorzystano w nich terminologię misteriów. Końcowa część pracy zbiera i przedstawia w uporządkowanej formie obserwacje poczynione na temat funkcji terminologii misteriów w poszczególnych scenach *Parafrazy*, uzupełniając je wnioskami końcowymi.



## Terminologia misteriów w *Parafrazie*

W wielu miejscach *Parafrazy* Nonnos wykorzystuje terminy związane z greckimi kultami misteryjnymi. Znajomość ich pierwotnego znaczenia oraz ewolucji, jakiej podlegało ono w języku greckim, a zwłaszcza w kręgu literatury chrześcijańskiej, jest naturalnym punktem wyjścia do badań nad funkcjami terminologii misteriów w Nonniańskim poemacie ewangelicznym. Poniżej prezentujemy najważniejsze terminy misteryjne, które będą powracać podczas analizy kolejnych fragmentów *Parafrazy* w analitycznej części tej książki. Każde z haseł wyjaśnia pierwotne znaczenie danego słowa w kręgu greckich kultów misteryjnych, a następnie prezentuje na przykładach jego pole znaczeniowe ze szczególnym uwzględnieniem literatury chrześcijańskiej. Każde hasło zawiera również wyszczególnienie miejsc i kontekstów, w których dany termin pojawia się w *Parafrazie*, a także – dla porównania – analogiczny wykaz dla *Dionizjaków*.

### ἀβάκχευτος

Stosunkowo rzadki termin związany z czasownikiem → βακχεύω „celebrować bakchiczne orgie, być w szale bakchicznym”. Najstarsze z dziewiętnastu poświęceń<sup>1</sup>, jakimi dysponujemy, znajdują się u Eurypidesa i łączą się z kultowym znaczeniem „niewtajemniczony w orgie bakchiczne”<sup>2</sup>. Klemens Aleksandryjski i Teodoret z Cyru

<sup>1</sup> TLG.

<sup>2</sup> Eurypides, *Ba.* 472; *Or.* 319. W drugim przypadku chodzi o oksymoron ἀβάκχευτος θιασος, zob. LSJ Supp. s.v.; zob. też: Scholia in Euripidem (*Sch. Vet.*), *sch. Or.* 319. Zob. też: K. Bielawski, *Terminy rytualno-kultowe w tragedii greckiej epoki klasycznej*, Kraków 2004, s. 110–111.

wykorzystują słowo ἀβάκχευτος jako aluzję do inicjacji w „misteria” nauki chrześcijańskiej<sup>3</sup>. Przenośnie stosuje ten termin również Julian Apostata, odnosząc się do neoplatońskiego rozumienia szału bakchicznego jako stanu doskonałości ludzkiej duszy<sup>4</sup>.

W *Parafrazie* pojawia się on tylko raz, w kontekście wydarzeń w Kanie Galilejskiej, w odniesieniu do stołu weselnego (II, 15)<sup>5</sup>, na którym zabrakło wina.

W *Dionizjakach* słowo pojawia się osiem<sup>6</sup> razy. W większości przypadków chodzi o osoby i ludy, które nie znają jeszcze kultu Dionizosa i przeciwstawiają się mu: Indów, Arabów i Likurga (XVII, 96; XXI, 161; XXIX, 226; XXXII, 61; XL, 295). Ponadto Nonnos opisuje za jego pomocą nieprzynoszący radości taniec w świecie bez Dionizosa (VII, 17), niebiorące udziału w bakchicznych ceremoniach bakchantki (XXIII, 254) i satyrów ruszających do boju bez wsparcia dionizyjskiego szaleństwa (XXXIV, 140).

## βακχεύω

Czasownik o znaczeniu „odprawiać misteria bakchiczne”<sup>7</sup> i „wtajemniczać w misteria bakchiczne”<sup>8</sup> oraz „działać jak w szale”<sup>9</sup>, „wprawiać w szal”<sup>10</sup>.

Platon, wykorzystując w swoich dialogach metaforę szału bakchicznego jako boskiego natchnienia, sięga również po słowo

<sup>3</sup> Klemens Aleksandryjski, *Str.* IV, 25, 162; Teodoret z Cyru, *Affect.* I, 86.

<sup>4</sup> Julian Apostata, *Or.* VII, 222a–b.

<sup>5</sup> Zob. E. Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto B*, Bologna 2000, s. 177.

<sup>6</sup> TLG.

<sup>7</sup> Na przykład: Herodot IV, 79.

<sup>8</sup> Zgodnie z inskrypcją z Kyme z V w. p.n.e. wtajemniczeni w misteria bakchiczne to *bebakcheumenoí*, zob. E. Schwyzer, *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*, Lipszig 1923, nr 792; W. Burkert, *Starożytna kultura misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007, s. 69–70; J. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin–Boston 2014, s. 72–73.

<sup>9</sup> Na przykład: Sofokles, *Ant.* 136; Eurypides, *Ion* 1204. Także o miejscach, np. Aj-schylos, *fr.* 58; Eurypides, *IT* 1243.

<sup>10</sup> Na przykład: Eurypides, *Or.* 411, 835; *HF* 966. Ogólnie zob. LSJ s.v.



βακχεύω<sup>11</sup>. Jak widzieliśmy, metafora ta zostaje rozwinięta przez neoplatoników, którzy określają za pomocą tego czasownika i tworzonych z nim złożzeń ekstazy stan duszy obcujać z tym, co boskie<sup>12</sup>.

Filon z Aleksandrii w ramach szerszego wykorzystania terminologii dionizyjskiej używa terminu βακχεύω zarówno w sensie negatywnym, przywołując obraz ludzi ogłupionych alkoholem<sup>13</sup>, jak i w nawiązaniu do Platońskiej metafory bakchicznego szału, aby wyrazić stan mistycznego obcowania z Bogiem<sup>14</sup>. Na gruncie chrześcijańskim podobnego zabiegu dokonuje Klemens Aleksandryjski, który, obok użycia negatywnego<sup>15</sup>, stosuje βακχεύω metaforycznie, odnosząc go do tych, którzy głoszą „misteria” Słowa<sup>16</sup>. U późniejszych pisarzy chrześcijańskich obserwujemy kontynuację takiego sposobu wykorzystania tego słowa – z jednej strony określa ono nierozumne szaleństwo i bakchiczny szal, z drugiej zaś wyraża stan uniesienia w obcowaniu z Bogiem<sup>17</sup>.

W *Parafrazie* termin pojawia się tylko raz. Nonnos wkłada go w usta faryzeuszy, w ocenie których słuchający z entuzjazmem Jezusa tłum βακχεύεται „jest pogrążony w szale bakchicznym”<sup>18</sup> (VII, 182).

W *Dionizjakach* termin pojawia się aż siedemdziesiąt dwa<sup>19</sup> razy, poprzestaniemy tu więc jedynie na podaniu niektórych spośród tych

<sup>11</sup> Platon, *Ion* 534a; *Phdr.* 245a.

<sup>12</sup> Na przykład: Proklos, *H.* III, 11; *Theol. Plat.* I, 1, 6. Więcej na ten temat zob. R. M. Van Den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden 2001, s. 219–220.

<sup>13</sup> Na przykład: *Ebr.* 123; *Somm.* II, 205; zob. też: V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*, Leiden 1977, s. 23, przypis 132.

<sup>14</sup> Na przykład: *Ebr.* 146; *Vit. Cont.* 85. Więcej na temat metafory szału dionizyjskiego u Filona zob. V. Nikiprowetzky, op. cit., s. 33, wraz z przypisami 130–133.

<sup>15</sup> *Prot.* XII, 118, 5; *Paed.* II, 8, 73, 1.

<sup>16</sup> *Prot.* XII, 119, 1. Więcej na temat końcowego passusu *Protreptyku* i wykorzystania w nim terminologii dionizyjskiej zob. Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon, und Klemens von Alexandrien*, Berlin–New York 1987, s. 148–158.

<sup>17</sup> Lampe s.v.

<sup>18</sup> Zob. H. Wójtowicz, *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980, s. 137.

<sup>19</sup> TLG.

miejsc<sup>20</sup>. Nonnos określa nim wszelkiego rodzaj szalone zachowanie i gwałtowny ruch (I, 227 i 249; IX, 46; XIV, 30; XXXVI, 226), a także właściwie rozumiany szal bakchiczny (XIII, 197; XLIV, 281; XLV, 225; XLVII, 4 i 528).

### θιασώδης

Epitet ten, związany z rzeczownikiem θιασός<sup>21</sup> „korowód bakchiczny, bractwo religijne”, jest poświęcony wyłącznie w poematach Nonnosa, w których pojawia się w znaczeniu „należący do *thiasosu*, prowadzący *thiasos*”.

W *Parafrazie* termin θιασώδης występuje tylko raz, na określenie Hor personifikujących czas, w jakim odbywało się święto żydowskiej Paschy w Jerozolimie (IV, 205<sup>22</sup>)<sup>23</sup>.

Znacznie częściej, piętnaście<sup>24</sup> razy, termin powraca w *Dionizjaskach*. Określa tam satyrów (XIV, 98), bassarydy (XIV, 219), Muzy (XV, 70), Reę (XV, 125), nimfę piastującą Bromiosa (XXI, 20), Bakchosa (XLVI, 107), kapłanki Dionizosa (XLV, 270), wtajemniczenie w misteria dionizyjskie (XLVI, 146), sosnową pochodnię Mene (XLIV, 194) oraz pochodnię Dionizosa (XLIII, 99) i Hekate (IV, 158), flety (III, 75) i ogień (XXIX, 214) Hekate, a także dionizyjskie czary (XLVI, 278)<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Więcej na ten temat zob. W. Peek (Hg.), *Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos*, Bd. 1 (A–Δ), Berlin 1968, s. 256–257.

<sup>21</sup> O kultowym znaczeniu *thiasosu* w misteriach dionizyjskich zob. W. Burkert, op. cit., s. 88–89 i 100–102; K. Bielawski, op. cit., s. 130–141. Termin pojawia się dwukrotnie w *Dion.*, XIV, 106 (imię satyra) i XLIV, 5 (*thiasos* ku czci Pana). Na temat adaptacji terminu θιασός przez Ojców Kościoła zob. G. J. M. Bartelink, „ΘΙΑΣΟΣ et ΘΙΑΣΩΤΗΣ chez les auteurs chrétiens”, *OCP* 45 (1979), s. 267–278.

<sup>22</sup> Zob. M. Caprara, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, Pisa 2005, s. 292.

<sup>23</sup> Zob. H. Wójtowicz, op. cit., s. 271.

<sup>24</sup> TLG.

<sup>25</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 271.

## μύστης

Związany z rdzeniem czasownikowym μν-<sup>26</sup> termin oznaczający osobę poddaną inicjacji w misteria<sup>27</sup>. W V w. p.n.e. termin dotyczy wtajemniczonych w misteria eleuzyńskie, dionizyjskie i – być może – misteria Kybele<sup>28</sup>.

W Septuagincie termin μύστης pojawia się raz, w kontekście znienawidzonych przez Boga obrzędów<sup>29</sup>. Filon Aleksandryjski wykorzystuje ten termin jako metaforę stanu wtajemniczenia w prawdziwe znaczenie Pisma i Boskie tajemnice<sup>30</sup>. Podobnie u Klemensa Aleksandryjskiego, μύστης to osoba wtajemniczona przez Boga w „misteria” nauki chrześcijańskiej, posiadająca objawioną wiedzę duchową lub potrafiąca przeniknąć alegoryczne znaczenie Pisma<sup>31</sup>. Neoplatonicy określają tym mianem osoby wprowadzone w arkana filozofii<sup>32</sup>. Oprócz tych znaczeń u późniejszych autorów chrześcijańskich μύστης powraca np. na określenie osób duchownych i uczniów Chrystusa<sup>33</sup>.

W *Parafrazie* termin pojawia się tylko raz, w sformułowaniu ἀληθείς μύσται „prawdziwi mistowie, prawdziwie wtajemniczeni” (IV, 111)<sup>34</sup>. Chodzi tu o zapowiedzianych przez Jezusa w rozmowie z Samarytanką „prawdziwych czcicieli” (J 4,23), którzy będą oddawać Bogu cześć w Duchu i w prawdzie.

<sup>26</sup> Rdzeń prawdopodobnie poświadczony w grece mykeńskiej na oznaczenie inicjacji urzędnika, zob. W. Burkert, op. cit., s. 47. Robert Beekes, s.v. μύω, mówi o indoeuropejskim rdzeniu \*meus- lub \*meuH-.

<sup>27</sup> Na przykład: Heraklit, fr. 14; Arystoteles, *Ath.* 56, 4; Eurypides, *HF* 613 itd. Ogólnie zob. W. Burkert, op. cit., s. 47–50.

<sup>28</sup> F. Graf, S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London 2007, s. 4–5, 38–39 i 140; K. Bielawski, op. cit., s. 129.

<sup>29</sup> Mdr 12,5: „μισήσας [...] ἐκ μέσου μύστας θιάσου”.

<sup>30</sup> Na przykład: *All.* III, 219; *Gig.* 54; *Cher.* 49. Więcej na temat tego terminu u Filona zob. Ch. Riedweg, op. cit., s. 110–111.

<sup>31</sup> Klemens Aleksandryjski, *Prot.* XII, 120, 1; *Str.* I, 5; I, 23.

<sup>32</sup> Na przykład: Synezjos, *Ep.* 140, 50; Proklos, *Theol. Plat.* IV, 70, 10.

<sup>33</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Carm.* PG 37.973 (o mnichach); Paulus Silentarius, *Soph.* 686 (o kapłanie); Sofroniusz, *Carm.* VIII, 89 (o uczniach); podobnie *Christus Patiens* 2303. Zob. Lampe s.v.

<sup>34</sup> Zob. M. Caprara, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 228.

W *Dionizjakach*, tak samo jak w *Parafrazie*, termin występuje tylko raz. Nonnos określa nim kapłana świątyni Zeusa Lidyjskiego w Statali (XIII, 490), który powstrzymuje Tyfona jedynie za pomocą słów *στήθι, τάλαν!* „stój, nieszczęsny!”<sup>35</sup>.

### μυστιπολεύω

Czasownik złożony (μύστις i πολεύω) o znaczeniu „celebrować misteria”. Poza Nonnosem poświadczony jedynie w *Hymnach Orfickich*<sup>36</sup> w związku z Dionizosem i w znaczeniu przenośnym u Muzajosa<sup>37</sup>.

W *Parafrazie* termin pojawia się tylko raz, w kontekście obchodów żydowskiej Paschy (II, 113)<sup>38</sup>.

W *Dionizjakach* czasownik występuje trzykrotnie (XXX, 122; XXXIII, 229; XLVIII, 774), za każdym razem w odniesieniu do misteriów Dionizosa.

### μυστιπόλος

Różnoantyczny termin określający osobę pełniącą funkcje obrzędowe w kulcie misteryjnym<sup>39</sup>, często używany również jako przymiotnik wskazujący na związek postaci i przedmiotów z rytuałem miste-

<sup>35</sup> Zob. F. Vian, „Les cultes « païens » dans les *Dionysiaques* de Nonnos: étude de vocabulaire”, *REA* 90 (1988), s. 406 (= idem, *Lépopée posthomérique. Recueil d'études*, Alessandria 2005, s. 550), oraz idem, *Les Dionysiaques*, vol. 5, Paris 1995, s. 247. Według uczonego termin μύστις znaczy tu tyle, co „mag”, ponieważ kapłan powstrzymuje Tyfona *quasi*-magiczną formułą, a jego działanie nie ma nic wspólnego z obrzędami misteryjnymi.

<sup>36</sup> *Orphica*, H. XLII, 6.

<sup>37</sup> Zob. K. Kost, *Musaios. Hero und Leander, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Bonn 1971, s. 334.

<sup>38</sup> Zob. E. Livrea, op. cit., s. 304–305.

<sup>39</sup> *Lexica Segueriana* Σ<sup>b</sup> I, 305, 6 = Focjusz, *Lexicon* μ 628 = *Suda* μ 1489: „μυστιπόλος: ὁ περὶ τὰ μυστήρια ἀναστρεφόμενος”, zob. E. Livrea, op. cit., s. 304–305; C. De Stefani, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I*, Bologna 2002, s. 153–154; G. Agosti, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003, s. 426; M. Caprara, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 224. Zob. też: V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte*, Leipzig 1930, s. 150, przypis 73; H. Wójtowicz, op. cit., s. 136.

riów. Znaleźiska epigraficzne łączą go z kultem Rei, Matki Bogów, Rei i Attisa, Dionizosa oraz misteriami eleuzyńskimi<sup>40</sup>. Wielokrotnie pojawia się w *Hymnach Orfickich* w odniesieniu do osób biorących udział w obrzędach i misteriach bóstw, do których adresowane są te utwory<sup>41</sup>.

Termin ten został również zaadaptowany przez pisarzy chrześcijańskich. Począwszy od Grzegorza z Nazjanzu, pojawia się jako określenie kapłana<sup>42</sup>, a także, w szerszym sensie, w odniesieniu do osób, rzeczy i zjawisk związanych z „misteriami” chrześcijaństwa<sup>43</sup>.

W *Parafrazie* *μυστιπóλος* występuje jedenaście razy, najczęściej spośród wszystkich terminów misteryjnych, jakie spotykamy w poemacie. W większości przypadków łączy się z religią judaistyczną, określając kapłanów (I, 65 i 79<sup>44</sup>; V, 129; IX, 161), modlitwy do Boga towarzyszące składaniu ofiar na ołtarzu (*μυστιπóλω ιωή*, IV, 108)<sup>45</sup>, szabat (V, 68)<sup>46</sup>, Święto Namiotów (VII, 50), twarze tłumu obserwującego ceremonię obrzezania (VII, 77) oraz Jerozolimę w czasie obchodów Paschy (XI, 225). Ponadto Nonnos określa nim uczniów Jana Chrzciciela (III, 126), a także takich czcicieli, których pragnie Bóg (IV, 114).

<sup>40</sup> IG XIV 269, nr 1018,5; XIV 270, nr 1020,7; II<sup>3</sup> 3632, 18–20; III/1 68, nr 172,8 oraz inskrypcja opublikowana przez Georges’a Seure, „Inscriptions grecques du pays des Astiens”, *REA* 31 (1929), s. 302. Więcej na ten temat zob. A. F. Morand, *Études sur les « Hymnes Orphiques »*, Leiden 2001, s. 241–242.

<sup>41</sup> *Orphica*, H. XVIII, 18; XXV, 10; XLVIII, 6; XLIX, 2; LXVIII, 12; LXXIX, 12. Więcej na ten temat zob. A. F. Morand, op. cit., s. 240–242.

<sup>42</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Carm.* II, 1, 13, 6 PG 37:1228: „μυστιπóλοι ζωής áτελευτήτοιο φαεινής” (o biskupach); AP IX, 806, 4 (o patriarsze Sergiosie); Paulus Silentarius, *Soph.* 758.

<sup>43</sup> Na przykład: Eudokia, *Cypr.* II, 2 (o wierze); Paulus Silentarius, *Soph.* 188 (o świętyńi), 585 (o Piśmie Świętym); Romanos Melodos, H. 64, 12, 1 (o św. Filipie); Sofroniusz, *Carm.* X, 99 (o chrześcijanach).

<sup>44</sup> Zob. C. De Stefani, op. cit., s. 153–154.

<sup>45</sup> Por. Mariangela Caprara, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 224–225, która uważa, że chodzi tu o obrzędy chrześcijańskie. Pogląd uczonej powtarza Claudio De Stefani, op. cit., s. 154. Zob. dyskusję w rozdziale 2 *Jezus i Samarytanka* w części III, s. 110.

<sup>46</sup> Zob. G. Agosti, op. cit., s. 426–427.

W *Dionizjakach* Nonnos używa terminu μυστιπóλος szesnaście<sup>47</sup> razy, określając nim misteria Kabirów (III, 73), misteria eleuzyńskie (XIII, 189; XLVIII, 953)<sup>48</sup>, elementy misteriów Dionizosa i postaci z jego otoczenia (XXIV, 39; XXVII, 229; XXXI, 141 i 153; XL, 296; XLVII, 10<sup>49</sup> i 733<sup>50</sup>). Ponadto poeta opisuje tym słowem Hory jako kapłanki Roku (XII, 19 i 65)<sup>51</sup>, pochodnie Hekate (XIII, 402)<sup>52</sup> iskry z lampy Hefajstosa (XXVII, 320), wieszczby (XXXVIII, 50) oraz pieśń Orfeusza (XLI, 375).

### μύστις

Żeński odpowiednik słowa → μύστις, oznaczający wtajemniczoną w misteria.

W *Parafrazie* termin pojawia się dwukrotnie. W pierwszym przypadku, w rozmowie Jezusa i Samarytanki, chodzi o sformułowanie μύστιδι τέχνη „w misteriach, za pomocą misteryjnej sztuki” (IV, 99)<sup>53</sup> dotyczące sposobu składania krwawej ofiary na górze Garizim i w Jerozolimie, w drugim zaś o określenie Hor (μύστιδες ὥραι „misteryjne Hory”<sup>54</sup>, XII, 6) uosabiających czas, jaki pozostał od przybycia Jezusa do Betanii do rozpoczęcia się trzeciego (i ostatniego w porządku Janowym) święta Paschy.

W *Dionizjakach* termin pojawia się siedemnaście<sup>55</sup> razy (oraz sześciokrotnie<sup>56</sup> jako imię własne mamki Dionizosa, Mystis<sup>57</sup>, która ustanawia misteria bakchiczne, wtajemnicza się w nie, a następnie

<sup>47</sup> TLG.

<sup>48</sup> Zob. F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 18, Paris 1976, ad loc. s. 212.

<sup>49</sup> M. H. Fayant, *Les Dionysiaques*, vol. 17, Paris 2000, ad loc. s. 125.

<sup>50</sup> Ibidem, ad loc. s. 195.

<sup>51</sup> Zob. F. Vian, „Théogamies et sotériologie dans les *Dionysiaques* de Nonnos”, *JS* 1994, s. 217, przypis 107 (= idem, *Lépopée posthomerique*, s. 534).

<sup>52</sup> Zob. F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 5, ad loc. s. 240.

<sup>53</sup> Zob. M. Caprara, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 216–217.

<sup>54</sup> Zob. ibidem, s. 217.

<sup>55</sup> TLG.

<sup>56</sup> Jeśli liczyć poprzedzające poemat streszczenie (p1, 18), to siedmiokrotnie.

<sup>57</sup> *Dion.* IX, 98, 99, 111, 134 i 299; XIII, 141.

przeprowadza inicjację Dionizosa<sup>58</sup>). Określa sposób (μύστις τέχνη), w jaki Inakchos celebrytuje misteria Hery Argiwijskiej (III, 263)<sup>59</sup>, w jaki kapłan świątyni Zeusa Lidyjskiego w Statali powstrzymuje Tyfona (XIII, 485)<sup>60</sup> i w jaki Deriades pragnie pokonać Dionizosa, którego uważa za maga (XXXVI, 353)<sup>61</sup>. Charakteryzuje także głos (μύστιδι φωνῆ) Hermesa naśladowującego wołanie Dionizosa (XXXV, 229) oraz głos, którym Dionizos przywołuje Heraklesa Astrochitona (XL, 368)<sup>62</sup>. Ponadto opisuje rzeczy i postacie związane z Dionizosem (μύστιδι φωνῆ, XXII, 5; μύστιδα κούρη, XII, 390<sup>63</sup>; μύστιδος ἐκ παλάμης, XVIII, 185; μύστιδι γύψω, XXVII, 205; μύστιδα πεύκη, XXXII, 206), a także jego misteria (τελετὰς μύστιδος τέχνης, IV, 271<sup>64</sup>; μύστιδι τέχνη, IX, 113; μύστιδα κίστην, IX, 127<sup>65</sup>; μύστιδες Βάκχαι, XLVI, 172<sup>66</sup>). Pojawia się również w związku z Samotraką, miejscem misteriów Kabirów (μύστιδι πεύκη, XIV, 18), mistyczną pochodnią Rei (μύστιδα πεύκη, XIV, 13), pochodnią kultu dionizyjskiego na Parnasie (μύστιδα πεύκη, XXVII, 256).

<sup>58</sup> *Dion.* IX, 111–131. Zob. G. Chrétien, *Les Dionysiaques*, vol. 4, Paris 1985 s. 19–23 i komentarz ad loc. s. 108–111.

<sup>59</sup> Zob. F. Vian, „Théogamies et sotériologie”, s. 219 (= idem, *Lépopée posthomerique*, s. 534).

<sup>60</sup> Zob. idem, *Les Dionysiaques*, vol. 5, ad loc. s. 247.

<sup>61</sup> Zob. B. Gerlaud, *Les Dionysiaques*, vol. 12, Paris 2005, s. 87 i przypis 89 oraz komentarz ad loc s. 158.

<sup>62</sup> Zob. F. Vian, „Les cultes « païens » dans les *Dionysiaques*”, s. 406 (= idem, *Lépopée posthomerique*, s. 450).

<sup>63</sup> Zob. idem, *Les Dionysiaques*, vol. 5, ad loc. s. 210.

<sup>64</sup> Zob. idem, „Théogamies et sotériologie”, s. 219 (= idem, *Lépopée posthomerique*, s. 535–536). Trudno zgodzić się z uczynym, że formuła ὄργια φαίνων oznacza tu powszechne rozgłaszanie treści misteriów i przeczy idei ich sekretności. Chodzi tu przecież o typowe wyrażenie dotyczące obrzędu inicjacji, np. Proklos, *H.* IV, 15 „ὄργια καὶ τελετὰς ἱερῶν ἀναφαίνετε μύθων”; Dion Chryzostom, *Or.* IV, 101 „τὰ τῆς ἡδονῆς ἀναφαίνων ὄργια”; *Orphica*, *H.* LIV, 10 „ὄργια νυκτιφαῖ ἄναφαίνων”.

<sup>65</sup> Zob. F. Vian, „Théogamies et sotériologie”, s. 221–222 (= idem, *Lépopée posthomerique*, s. 537–538).

<sup>66</sup> B. Simon, *Les Dionysiaques*, vol. 16, Paris 2004, s. 117.

## ὄργια

Termin o niepewnej etymologii. Współczesne hipotezy wywodzą go z tego samego rdzenia, co ἔργω „robić, działać” i ἔργον „praca, działanie”, a więc ἔργον<sup>67</sup>. Zgodnie z nimi słowo to miałyby pierwotnie oznaczać „to, co się dokonało, czynność kultową” lub „obrzęd religijny”<sup>68</sup>. W dostępnym nam korpusie tekstów ὄργια mogą oznaczać zbiór czynności rytualnych (bardzo często o charakterze misteryjnym)<sup>69</sup> połączonych z chóralnym tańcem lub przedmioty wykorzystywane podczas obrzędów, w tym także składane ofiary<sup>70</sup>. Poza kontekstem kultowym, a przynajmniej bez bezpośredniego nawiązania do obrzędów, termin ὄργια mógł funkcjonować jako metafora szeroko pojętej tajemnicy.

Najwcześniejsze literackie użycia ὄργια odnoszą się do ustanowionych przez Demeter sekretnych misteriów eleuzyńskich<sup>71</sup>. W okresie archaicznym i klasycznym bóstwem, z którego obrzędami ὄργια są najczęściej łączone, jest Dionizos (szczególna rola w popularyzacji tego faktu przypada *Bakchantkom* Eurypidesa)<sup>72</sup>. W mniejszym stopniu ὄργια dotyczą kultu Rei, Kabirów i Hekate<sup>73</sup>, a w czasach hellenistycznych takich bóstw, jak Adonis, Baal, Helios, Izyda, Ozyrys czy Mitra<sup>74</sup>.

Przenośne użycie ὄργια jest spotykane w powiązaniu z Afrodytą, Erosem i Muzami<sup>75</sup>, a więc z takimi sferami życia, jak miłość du-

<sup>67</sup> F. L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology – “Telete” & “Orgia”*. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg, Leiden 2009, s. 199; Beekes s.v. ἔργον i ὄργια.

<sup>68</sup> A. Motte, V. Pirenne-Delforge, „Le mot et les rites. Aperçu des significations de ΟΡΓΙΑ et de quelques dérivés”, *Kernos* 5 (1992), s. 120.

<sup>69</sup> W. Burkert, op. cit., s. 49, wraz z przypisem 43.

<sup>70</sup> A. Motte, V. Pirenne-Delforge, op. cit., s. 122–123.

<sup>71</sup> *H. Cer.* 273 i 476, zob. A. Motte, V. Pirenne-Delforge, op. cit., s. 124–125.

<sup>72</sup> A. Motte, V. Pirenne-Delforge, op. cit., s. 128; K. Bielawski, op. cit., s. 123–130.

<sup>73</sup> A. Motte, V. Pirenne-Delforge, op. cit., s. 130–131.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 138.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 131–132.



chowa i fizyczna<sup>76</sup>, nauka<sup>77</sup> i sztuka<sup>78</sup>. W niektórych przypadkach termin staje się sposobem na podkreślenie niezwykłej intensywności cechy bądź zjawiska (cnoty<sup>79</sup>, przyjemności<sup>80</sup>, a nawet, w wydaniu komicznym, choroby<sup>81</sup>).

Ze względu na aspekt tajemnicy i obcowania z bóstwem obecny w misteryjnym użyciu terminu ὄργια stały się również metaforą transcendentnej, niedostępnej dla ogółu wiedzy filozoficznej i teologicznej. Proces ten zaczyna się już u Platona, który nie posługuje się co prawda wyrazem ὄργια, ale używa czasownika ὀργιάζειν<sup>82</sup>, potem rozwija się zaś u kontynuatorów myśli platońskiej<sup>83</sup>. Filon używa tego słowa na określenie greckich rytuałów i misteriów, a także w odniesieniu do wiedzy filozoficznej, Boskiego objawienia i religijnych tajemnic judaizmu<sup>84</sup>. Metaforycznie doktrynę chrześcijańską terminem ὄργια określa jako pierwszy Klemens Aleksandryjski<sup>85</sup>. Potem pojawia się on także u innych pisarzy chrześcijańskich<sup>86</sup>. Mimo to, najprawdopodobniej ze względu na swe negatywne konotacje z ekstazyicznymi praktykami dionizyjskimi, słowo ὄργια – w przeciwieństwie do takich terminów, jak μυστήρια czy τελετή – nie zaczęło funkcjonować jako określenie obrzędów Kościoła<sup>87</sup>.

<sup>76</sup> Arystofanes, *Lys.* 832 i 898; Elian, *NA IX*, 66; Achilles Tatios *IX*, 1; Klemens Aleksandryjski, *Paed.* II, 10, 96, 2.

<sup>77</sup> Hippokrates, *Lex.* 5 (4.642).

<sup>78</sup> Eliusz Arystydes, *Or.* XXXIV, 54.

<sup>79</sup> Marek Aureliusz III, 7.

<sup>80</sup> Dion Chryzostom, *Or.* IV, 101.

<sup>81</sup> Lukian, *Trag.* 112 (o podagrze).

<sup>82</sup> Platon, *Phdr.* 252d i *Lg.* IV, 717b.

<sup>83</sup> Na przykład: Synezjos, *Ep.* 137, 9; 143, 33; Proklos, *H.* IV, 15. Zob. H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main 1996, s. 109; A. Motte, V. Pirenne-Delforge, op. cit., s. 134–135.

<sup>84</sup> F. L. Schuddeboom, op. cit., s. 154–156.

<sup>85</sup> Klemens Aleksandryjski, *Prot.* XII, 119, 1.

<sup>86</sup> Na przykład: Metody z Olimpu, *Symp.* VI, 5, 1, na temat tego fragmentu zob. Calogero Riggi, „Vita cristiana e dialogo liturgico nel Simposio di Metodio (6,5)”, *Salesianum* 37 (1975), s. 503–545; Synezjos, *H.* V, 90; *Ep.* 137, p.237, 13; 143, p.251, 10.

<sup>87</sup> Wprawdzie André Motte, Vinciane Pirenne-Delforge, op. cit., s. 139, oraz Feyo L. Schuddeboom, op. cit., s. XIII, zdają się sugerować co innego, ale nie podają żadnych konkretnych przykładów. Z badań własnych autora wynika, że

W *Parafrazie* termin pojawia się czterokrotnie. Dwa razy Nonnos używa go w kontekście kultu judaistycznego: w odniesieniu do święta Paschy (II, 113)<sup>88</sup> i do ofiar składanych na ołtarzach (IV, 107)<sup>89</sup>. W pozostałych dwóch przypadkach chodzi o wyrażenie ὄργια μύθων „orgie słów”, które dotyczy trudnych do zrozumienia, niejasnych słów Chrystusa (XVI, 111) oraz objawionych przez niego uczniom „misteriów” Boskiej nauki (XVII, 90)<sup>90</sup>.

Z terminem ὄργια jest również związany bardzo rzadki epitet φιλόργιος „lubiący orgie”, który w poematach Nonnosa pojawia się tylko raz, w *Par. VI*, 9, określając tam żydowskie święto Paschy.

W *Dionizjakach* ὄργια występuje dwadzieścia dziewięć<sup>91</sup> razy. Nonnos określa tym terminem misteria Hery w Argos (III, 263), a także misteria<sup>92</sup> ku czci Dionizosa (IV, 270; IX, 114 i 287; XIII, 7; XV, 66; XX, 267; XXVII, 214; XXXI, 250, XXXIII, 229; XLIV, 124 i 219; XLV, 25; XLVI, 81, 96 i 107; XLVIII, 774). Termin staje się również metaforą tajemnic pisma (IV, 264; XLI, 381), natchnienia poetyckiego (XV, 70), praw (XLI, 344), astronomii (XXXVIII, 31), medycyny (XVII, 377; XXXV, 62), uprawy winorośli (XVIII, 6), in-

u greckich autorów chrześcijańskich pierwszych pięciu wieków można znaleźć tylko dwa miejsca, w których ὄργια może mieć znaczenie sakramentalne. Chodzi tu o Euzebiusza z Cezarei *H. E.* II, 1, 13 oraz *V. C.* IV, 22, 1; zob. C. Riggi, op. cit., s. 523 i 526.

<sup>88</sup> Zob. E. Livrea, op. cit., s. 304–305.

<sup>89</sup> M. Caprara, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 223–224.

<sup>90</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 138.

<sup>91</sup> TLG.

<sup>92</sup> Francis Vian, „Les cultes « païens » dans les *Dionysiaques*”, s. 407 (= idem, *L'épopée posthomérique*, s. 452), podaje w wątpliwość „mysteryjność” tych obrzędów: „On a l'impression que ceux-ci se réduisent à des fêtes généralement (mais non nécessairement) nocturnes, qui ne sont ni secrètes ni réservées aux femmes: on y danse en costume bacchique au son d'instruments de musique particuliers”. Według Viana jedynym miejscem w *Dionizjakach*, w którym Nonnos mówi o prawdziwych misteriach dionizyjskich, jest opis wtajemniczenia w bakchiczne obrzędy Mystis i Dionizosa (IX, 111–131), idem, „Théogamies et sotériologie”, s. 221 (= idem, *L'épopée posthomérique*, s. 537).

tylnych części kobiecego ciała (VII, 266; XI, 506; XVII, 224) i miłości fizycznej (XLII, 373)<sup>93</sup>.

### τελετή

*Nomen actionis* od czasownika τελεῖν „wypełnić, dokonać, wtajemniczyć”<sup>94</sup>. Jego najbardziej pierwotne i niemal nieuchwytnie w korpusie zachowanych tekstów znaczenie można by oddać słowami „ukończenie, dokonanie” czy też „wynik”<sup>95</sup>. Natomiast znaczeniem najbardziej rozpowszechnionym jest szeroko pojęty „rytuał religijny”, także o charakterze misteryjnym<sup>96</sup>. Czasem termin oznacza akt inicjacji w misteria<sup>97</sup>. Co najmniej od czasów Platona, który obcowanie ludzkiej duszy ze światem Idei przedstawił jako τελεταί „wtajemniczenia”<sup>98</sup>, termin był stosowany metaforycznie, wyrażając niedostępną dla profanów, tajemną doktrynę<sup>99</sup>.

W Septuagincie pojawia się wyłącznie w odniesieniu do godnych potępienia obrzędów pogańskich<sup>100</sup>. Filon rozszerza jego użycie także na obrzędy judaistyczne, a ponadto, w duchu platońskim, określa nim tajemnice Pisma i Boskiego objawienia<sup>101</sup>. Pierwszym pisarzem chrześcijańskim, który używa tego terminu nie tylko w kontekście rytuałów pogańskich, lecz również na określenie doktryny Kościoła

<sup>93</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 138–140; F. Vian, „Les cultes « païens » dans les *Dionysiaques*”, s. 407 (= idem, *L'épopée posthomerique*, s. 451).

<sup>94</sup> F. L. Schuddeboom, op. cit., s. 6 i 119.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Ibidem, s. 6 i 119–122; W. Burkert, op. cit., s. 48–50, wraz z przypisem 41; G. Sfameni Gasparro, „Ancora sul termine teleté: osservazioni storico-religiose”, w: S. Boldrini et al. (eds.), *Filologia e forme letterarie: studi offerti a Francesco Della Corte*, vol. 5, Urbino 1987, s. 137–152.

<sup>97</sup> Tendencja, by rozumieć τελετή przede wszystkim jako „inicjację” została zweryfikowana przez badania wykazujące brak odpowiedniego poparcia w źródłach. Stan badań streszcza Guilia Sfameni Gasparro, op. cit., s. 138–141.

<sup>98</sup> Platon, *Phdr.* 249c „τελέους ἀεὶ τελετάς τελοῦμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται”.

<sup>99</sup> H. Seng, op. cit., s. 110, wraz z przypisem 17.

<sup>100</sup> Na przykład: 1 Krl 15,12; Am 7,9, zob. F. L. Schuddeboom, op. cit., s. 103–105.

<sup>101</sup> F. L. Schuddeboom, op. cit., s. 105–109.

jest Klemens Aleksandryjski<sup>102</sup>. Począwszy od Orygenesza, słowo to, nie przestając oznaczać także ceremonii pogańskich, mogło określać zarówno tajemnice Pisma i nauki chrześcijańskiej, jak i wtajemniczenie w ogół obrzędów Kościoła<sup>103</sup>. U Pseudo-Dionizego Areopagity τελετή jest regularnym określeniem sakramentów, szczególnie Eucharystii, choć wciąż zachowuje swą wieloznaczność<sup>104</sup>. W pismach neoplatoników, oprócz odniesień kultowych, termin regularnie powraca na oznaczenie tajemnic filozofii jako drogi do zjednoczenia z bóstwem<sup>105</sup>.

W *Parafrazie* termin τελετή pojawia się dwukrotnie. Pierwszy raz odnosi się do „mądrych wtajemniczeń” (σοφαῖς τελετῆσι, IV, 110)<sup>106</sup>, których rychłe nadejście w związku z kultem w Duchu i w prawdzie zapowiada Samarytance Chrystus. Po raz drugi słowo pojawia się, gdy bracia zachęcają Jezusa do udania się wraz z nimi na Święto Namiotów. Jezus odmawia, mówiąc, że nie uda się jeszcze raz na „świętą uroczystość” (τελετὴν ὁσίην, VII, 33)<sup>107</sup>.

W *Dionizjakach* termin pojawia się piętnaście<sup>108</sup> razy (oraz trzykrotnie jako imię własne Telete, córki Dionizosa i Nikai)<sup>109</sup>. Nonnos określa nim zarówno bliżej niesprecyzowany kult Zeusa (VII, 65)<sup>110</sup>,

<sup>102</sup> Ibidem, s. 110–112. Termin τελετή jako aluzja do chrześcijaństwa pojawia się u Klemensa w *Str.* V, 4, 19, 1.

<sup>103</sup> W polemice z Celsusem Orygenes, *Cel.* III, 59, wprost nazywa chrześcijaństwo „naszymi τελεταί”. Zob. też: F. L. Schuddeboom, op. cit., s. 113–118; Lampe s.v. τελετή.

<sup>104</sup> Zob. R. Roques, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, trad. C. Ghielmetti e G. Girgenti, Milano 1996, s. 246 i 265, przypis 144; P. Scazzoso, „La terminologia misterica nel corpus pseudo-areopagítico”, *Aevum* 37 (1963), s. 414–416.

<sup>105</sup> Na przykład: Synezjos, *Hymn.* IX, 73; Proklos, *H.* IV, 15; *Theol. Plat.* I, 6, 3–7; zob. też: H. Seng, op. cit., s. 109–110.

<sup>106</sup> Zob. M. Caprara, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 227.

<sup>107</sup> Zob. eadem, „Nonno e gli Ebrei. Note a *Par.* IV. 88–121”, *SIFC* 17 (1999), s. 201.

<sup>108</sup> TLG.

<sup>109</sup> *Dion.* XVI, 400; XLVIII, 880 i 886.

<sup>110</sup> Zob. P. Chuvin, *Les Dionysiaques*, vol. 3, Paris 1992, s. 170; F. Vian, „Théogamies et sotériologie”, s. 217 (= idem, *L'épopée posthomérique*, s. 534).

a także obrzędy i misteria<sup>111</sup> ku czci Dionizosa (XIV, 287; XIX, 37 i 41; XXVIII, 41; XXXI, 68; XL, 152; XLVI, 146 i 173; XLVII, 730; XLVIII, 811 i 966) oraz Dionizosa-Ozyrysa (IV, 271)<sup>112</sup>. W dwóch przypadkach chodzi o wtajemniczenie w sekretne orgie bakchiczne (IX, 115 i 127)<sup>113</sup>.

\*

Wstępne prześledzenie kontekstów, w jakich terminy misteryjne pojawiają się w obydwu poematach, skłania ku ogólnej i dość oczywistej refleksji, że w *Dionizjakach* mamy w większości do czynienia z ich zastosowaniem dosłownym. Odnoszą się one bowiem najczęściej bezpośrednio lub pośrednio do kultu któregoś z bóstw istotnych dla przebiegu poematu, przeważnie Dionizosa. Rzecz jasna nie jest to żelazną regułą – ze znaczeniem przenośnym spotykamy się szczególnie w przypadku słów βακχεύω i ὄργια, które są często stosowane także bez odniesień kultowych jako poetyckie środki wyrazu intensyfikujące żywiolowy (dionizyjski!) charakter Nonniańskiego eposu. Zgoła odmienny obraz wyłania się z kart *Parafrazy*. Tutaj dyskutowane terminy wiążą się przeważnie albo z postacią Chrystusa, albo z obrzędowością judaistyczną. W świetle tego wszystkiego, co zostało powiedziane o historycznym rozwoju metafory misteriów i przyswojenia jej przez antyczne chrześcijaństwo, możemy się spodziewać, że i Nonnos posługuje się terminologią misteryjną przenośnie, nadając jej sens odmienny od tego w *Dionizjakach* i dostosowany treściowo do potrzeb swojej wizji Czwartej Ewangelii. Założenie to zostanie zweryfikowane w analitycznej części tej książki.

<sup>111</sup> Zob. Francis Vian, „Théogamies et sotériologie”, s. 218 (= idem, *Lépopée posthomérique*, s. 534), który odmawia im charakteru prawdziwych misteriów: „Ces télétai, nommées aussi ὄργια, sont souvent nocturnes, mais peuvent être aussi diurnes. Elles n’impliquent pas le secret, car il en est souvent question au moment où Dionysos apporte à tout un peuple son culte et, d’une façon plus concrète, le vin”.

<sup>112</sup> Zob. ibidem, s. 219 (= idem, *Lépopée posthomérique*, s. 535–536).

<sup>113</sup> Chodzi o wtajemniczenie Dionizosa i Mystis, zob. wyżej, przypis 92.



CZĘŚĆ II  
**Jezus i Dionizos**





## ROZDZIAŁ 1

# Wesele w Kanie Galilejskiej

### Uwagi wstępne

Cudowne przemienienie wody w wino podczas wesela w Kanie Galilejskiej (J 2,1–11) jest pierwszym spośród siedmiu znaków, jakich dokonuje Jezus w Czwartej Ewangelii<sup>1</sup>. Kolejność ta nie jest przypadkowa. Transformacja wody przeznaczonej do żydowskich oczyszczeń w doskonałej jakości wino eksponuje jeden z przewodnich motywów Ewangelii św. Jana – radykalną przemianę, jakiej podlega stary porządek wraz z nadejściem Chrystusa<sup>2</sup>.

Nonniańska relacja z wesela w Kanie Galilejskiej (*Par.* II, 1–60) ma na tle całości poematu charakter szczególny. Przede wszystkim chodzi o jej dionizyjski koloryt. Mimo że kojarzące się z Dionizosem elementy są obecne także w innych miejscach *Parafrazy*, w tej scenie pojawiają się ze szczególnym natężeniem. Jak zauważa Koenraad Kuiper, Nonnos napisał ją *ad antiquum tympanorum sonitum* „do starożytnego rytmu tympanonów”<sup>3</sup>, a Enrico Livrea twierdzi nawet, że dla poety stanowi ona kluczowy moment łączący dwie soteriologie – chrześcijańską i dionizyjską<sup>4</sup>. Podczas lektury fragmentu można odnieść wrażenie, że w swojej wersji wydarzeń Nonnos nie za-

---

<sup>1</sup> Kolejne to: uzdrowienia syna urzędnika (J 4,46–54), uzdrowienie paralytyka (J 5,1–15), rozmnożenie chleba (J 6,1–15), chodzenie po wodzie (J 6,16–21), uzdrowienie ślepego od urodzenia (J 9) oraz wskrzeszenie Łazarza (J 11,1–44), zob. np. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, vol. 1 (1–12), New York 1966, s. 101.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 104.

<sup>3</sup> K. Kuiper, „De Nonno Evangelii Johannei interprete”, *Mnemosyne* 46 (1918), s. 247; por. J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*, Breslau 1930, s. 62: „Aber man lese nur die Paraphrase der Hochzeit zu Kana, und man wird fühlen, wie gern der Dichter die Gelegenheit benutzt hat, um vertraute Klänge aus dem Dionysiosepos ertönen zu lassen”.

<sup>4</sup> E. Livrea, *Parafraresi del Vangelo di S. Giovanni, Canto B*, Bologna 2000, s. 84.

niedbuję żadnej okazji, aby ukazać Jezusa na tle sylwetki Dionizosa, opisując jego postać i działania za pomocą wyrażen i epitetów związanych z bogiem wina. Można przy tym zauważyć wyraźne zbieżności między związanymi z Jezusem wydarzeniami Nonniańskiego wesela w Kanie i niektórymi scenami z większego eposu Nonnosa, których bohaterem jest Dionizos<sup>5</sup>.

Podobnie jak w tekście Ewangelii, akcja *Par.* II, 1–60 koncentruje się wokół braku wina i jego cudownego pojawienia się, lecz związała i oszczędna relacja Janowa przeradza się w wersach Nonnosa w barwną i pełną dramatycznego napięcia opowieść. Ze względu na stopień autonomiczności w stosunku do oryginału można ją nazwać jednym z najbardziej twórczych fragmentów całej *Parafrazy*<sup>6</sup>. Poeta szczegółowo odmalowuje moment wyczerpania się weselnego napoju i towarzyszące mu okoliczności – atmosferę smutku, poczucie niespełnienia i narastającego pragnienia. Następnie, z równą dbałością o szczegóły, przedstawia działanie Jezusa i proces dokonywania się cudu, ukazując, jakby klatka po klatce, kolejne etapy przemiany wody: zmianę jej koloru, zapachu i smaku<sup>7</sup>.

W całym fragmencie akcent spoczywa na symbolicznym znaczeniu wina. Jak pisze Enrico Livrea, w Nonniańskiej wersji wydarzeń staje się ono „immagine dello Πνεῦμα elargito in grazia ad un sacro convito, figura del nuovo ordine messianico opposto alla vecchia legge giudaica, antitipo del sangue di Cristo come strumento della Sua passione e resurrezione, ed in ultima analisi identico al Cristo stesso”<sup>8</sup>. Wesele w Kanie jest zatem dla Nonnosa okazją do ukazania przemiany, jakiej podlega natura ludzka wraz z nadejściem Chrystusa. Co istotne – jak postaramy się wykazać w tym rozdziale – temu momentowi przejścia od starego do nowego porządku, od starego do nowego człowieka, poeta nadaje posmak inicjacji w bakchiczne misteria.

Szczegółowa analiza całości Nonniańskiego ujęcia wesela w Kanie wraz z jego bogatą symboliką znacznie wykroczyłaby poza ramy

<sup>5</sup> Zob. niżej, podrozdział *Dawcy wina. Paralele między „Par.” II, 1–60 a „Dionizjakami”*.

<sup>6</sup> E. Livrea, op. cit., s. 85, wraz z przypisem 79.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 210.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 86.

nakreślone w tej książce<sup>9</sup>. Dlatego też ograniczymy się do zbadania zawartych w tej scenie słów związanych z terminologią misteriów dionizyjskich, rozszerzając komentarz jedynie tam, gdzie będzie on niezbędny do pełnego zrozumienia prowadzonego wywodu. W centrum naszych rozważań znajdują się dwa krótsze fragmenty całej sceny: wersy *Par. II*, 12–20, opisujące wyczerpanie się wina i opowiadające ewangelicznemu wersetowi J 2,3, oraz wersy *Par. II*, 35–38, którym brak odpowiednika w tekście Janowym, jako że ukazują dokonanie się cudu przemiany, a więc chwilę, którą Ewangelia pojmija milczeniem.

### **Analiza *Par. II*, 12–20 (= J 2,3)**

#### **Zmącona radość**

Kluczowym dla rozważań nad terminologią bakchicznych misteriów fragmentem Nonniańskiego wesela w Kanie są wersy *Par. II*, 12–20 (= J 2,3), przedstawiające moment wyczerpania się wina. Parafrazując Janowe słowa: „A kiedy zabrakło wina (οἶνον), Matka Jezusa mówi do Niego: »Nie mają już wina (οἶνον οὐκ ἔχουσιν)«<sup>10</sup>, Nonnos pisze:

<sup>9</sup> Najpełniejszy komentarz księgi drugiej *Parafrazy* zob. ibidem. Dionizyjskie elementy w Nonniańskiej wersji sceny wesela w Kanie omawia też Robert Shorrock, *The Myth of Paganism. Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, London 2011; zob. też: F. Doroszewski, „Judaic Orgies and Christ' Bacchic Deeds: Dionysiac Terminology in Nonnus' *Paraphrase of St. John's Gospel*”, w: K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin–Boston 2014, s. 287–291. Uwagi z zakresu krytyki tekstu *Par. II*, 1–60 oferuje Filippomaria Pontani, „Su Nonno, Parafraasi B 1–60”, *ASNP* 4 (1996), s. 93–102.

<sup>10</sup> „Καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν: οἶνον οὐκ ἔχουσιν”. Wszystkie cytaty greckie z Nowego Testamentu są podawane zgodnie z *Novum Testamentum Graece*, eds. Eb. Nestle, Er. Nestle and K. Aland, ed. 27, Stuttgart 1993. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie polskie tłumaczenia Pisma Świętego są podawane za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Poznań 1983.

οἶνου δ' ἠδυπότοιο θυώδεις ἀμφοφορῆς  
 πάντες ἐγυμνώθησαν ἐπασσύτεροι κυπέλλοις  
 πινομένου, στυγνοὶ δὲ φιλακρήτῳ παρὰ παστῶ  
 οἰνοχόοι δρηστήρες ἀβακχεύτοιο τραπέζης 15  
 ἀβρέκτοις παλάμησι μάτην ἤπτοντο κυπέλλων.  
 ἡμιτελῆ δὲ γάμοιο μέθην καὶ ἄοινον ὀπώρην  
 Χριστῶ καὶ δεδαῶτι συνέστιος ἔννεπε μήτηρ·  
 χρηίζει γάμος οὗτος ἀλεξικάκου σέο φωνῆς·  
 οὐ γὰρ ἔυρραθάμιγγος ἔχει χύσιν ἠδέος οἴνου<sup>11</sup>. 20

Gdy bezustannie pito słodkie wino z pucharów, wszystkie wonne amfory zostały opróżnione. Posępni podczaszy, posługując w spragnionej mocnego wina sali weselnej wokół nieogarniętego bakchicznym szaleem stołu, na próżno chwyтали puchary suchymi dłońmi. Uczująca wraz z Chrystusem Matka powiedziała mu – choć On już o tym wiedział – o niepełnym upojeniu wesela i o bezwinnym owocu winorośli: „Zaślubinom tym trzeba Twojego głosu, który oddala zło, ponieważ nie ma już pięknie perlącego się strumienia słodkiego wina”<sup>12</sup>.

Budowanie napięcia przed kulminacyjną sceną cudu Nonnos rozpoczyna od ukazania jaskrawego kontrastu między tym, jakie wesele w Kanie być powinno, a tym, jak wygląda w rzeczywistości. Przymiotnik φιλάκρητος „lubiący niemieszane z wodą wino” (*Par. II, 14*) z jednej strony oraz seria rozpoczynających się od prywatywnego prefiksu α- określeń ἀβάκχευτος „nieogarnięty bakchicznym szaleem, niewtajemniczony w bakchiczne orgie” (*Par. II, 15*), ἄβρεκτος „niezmoczony, suchy” (*Par. II, 16*), ἄοινος „bez wina” (*Par. II, 17*) z drugiej podkreśla rozdźwięk i paradoksalność sytuacji. Z braku wina wesele nie może osiągnąć pełni radosnego upojenia (μέθη, *Par. II, 17*), które pozostaje jedynie połowiczne (ἡμιτελής, *Par. II, 17*). Atmosfera staje się posępna: podczaszy są smutni (στυγνοί, *Par. II, 14*),

<sup>11</sup> Wszystkie greckie cytaty z *Parafrazy* zgodnie z *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Joannei*, edidit Augustinus Scheindler, accedit S. Evangelii textus et index verborum, Lipsiae in aedibus Teubneri 1881.

<sup>12</sup> Jeśli nie jest to zaznaczone, wszystkie tłumaczenia z greki pochodzą od autora.

a ich działania daremne (μάτην, *Par.* II, 16). By zapobiec dziejącemu się złu, konieczna jest interwencja Jezusa.

### Wesele bez Dionizosa

Jak wspominaliśmy już wcześniej, w Nonniańskim opisie wesela w Kanie jest widoczny konsekwentnie realizowany zamysł poety, aby nasycić ewangeliczną scenę elementami kojarzącymi się z żywiołem dionizyjskim. W zacytowanym powyżej fragmencie *Par.* II, 12–20 starożytny rytm tympanonów, o którym pisał Koenraad Kuiper, rozbrzmiewa szczególnie wyraźnie dzięki stosunkowo rzadkiemu poza poezją Nonnosa epitetowi ἀβάρχητος „nieogarnięty bakchicznym szalem” (*Par.* II, 15)<sup>13</sup>, jakim poeta opisuje weselny stół. Jako bezpośrednio nawiązanie do opisywanej przez autora Czwartej Ewangelii sytuacji wyczerpania się weselnego napoju, moglibyśmy rozumieć ten przymiotnik po prostu jako „bez wina”<sup>14</sup>, traktując zawarte w nim jedno z wielu imion Dionizosa, Bakchos, jako synonim daru, jaki otrzymała od niego ludzkość. Nie zmienia to faktu, że użycie w samym sercu ewangelicznej sceny słowa tak jednoznacznie kojarzącego się z żywiołem dionizyjskim, czy też – mówiąc ściślej – z jego brajkiem, może wydać się co najmniej zastanawiające.

Wrażenie to pogłębia się jeszcze, jeśli zauważyć, że w *Dionizjach* Nonnos odnosi przymiotnik ἀβάρχητος do osób i ludów, które nie znają bakchicznych obrzędów i nie uczestniczą w nich lub nie są ogarnięte bakchicznym szalem<sup>15</sup>. Takie znaczenie słowa ἀβάρχητος jest zakorzenione bezpośrednio w poezji Eurypidesa, u którego, zgodnie z naszą aktualną wiedzą o literaturze greckiej, przymiotnik ten pojawia się po raz pierwszy<sup>16</sup>. W wersie 472 *Bakchantek* Dion-

<sup>13</sup> TLG notuje dziewiętnaście przypadków, z czego dziewięć u Nonnosa (tylko raz w *Parafrazie*). Więcej na ten temat w rozdziale 1 *Terminologia misteriów w „Parafrazie”* w części I.

<sup>14</sup> Tak proponuje Lampe, s.v. „without wine”, oraz Francis Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 9, Paris 1976, s. 345; „l’adjectif a un sens purement profane (table « privée de vin »)”.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 345. O Indach *Dion.* XVII, 96; XXIX, 226; XXXII, 61; o Arabach *Dion.* XL, 295; o Likurgu *Dion.* XXI, 161.

<sup>16</sup> Zgodnie z TLG.

zos pytany przez Penteusza o tajemnice bakchicznych orgii odpowiada: „Nie mogą znać ich niewtajemniczeni (ἀβακχεύτοισιν)”<sup>17</sup>. To, że Nonnos był doskonale świadomy znaczenia, jakie nadał przymiotnikowi ἀβάκχευτος Eurypides, czego wyraz znajdujemy w *Dionizjakach*, tym bardziej uprawnia nas do zadania pytania, czy i w naszym fragmencie sformułowanie ἀβάκχευτος τράπεζα „nieogarnięty szaleem bakchicznym stół” (*Par.* II, 15) nie jest aluzją wykraczającą poza zwykłą konstatację wyczerpania się zapasów wina.

Jako że przebieg dyskutowanej sceny jest zgodny z narracją Janową, śmiało można założyć, że poecie nie chodzi tu o wtajemniczenie w rzeczywiste obrzędy pogańskie. Aby rzucić na tę sprawę więcej światła, wypada przypomnieć, że Nonnos nie jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który adaptuje termin ἀβάκχευτος do własnych celów. Przede wszystkim należy przywołać tu interesujący ze względu na podobieństwo *Sitz im Leben* przypadek Klemensa Aleksandryjskiego. Cytuje on w swych *Kobiercach* fragment *Bakchantek* Eurypidesa, w którym pojawia się przywołany przed chwilą wers 472, i wkłada go wprost w usta Chrystusa, odnosząc te słowa do tajemnic wiary chrześcijańskiej (tekst *Bakchantek* zapisano kursywą):

Sam przecież Zbawiciel po prostu wprowadza nas w misteria, że się wyrażę słowami tragedii: „*Twarz w twarz z nim byłem, gdy mnie wtajemniczał* (διδωσιν ὄργια)”. A jeśli zapytasz: „*A jakież sens jest tych twoich tajemnic* (ὄργια)?”, usłyszysz w odpowiedzi: „*Nie może znać ich niewtajemniczony* (ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν)”<sup>18</sup>.

Ten śmiały zabieg sprawia, że ὄργια „orgie” Dionizosa stają się aluzją do nauki Chrystusa, a ἀβάκχευτοι oznaczają tych, którzy nie zostali jeszcze do niej dopuszczeni. W tym samym przenośnym wymia-

<sup>17</sup> „Ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν”, tłum. J. Łanowski, zmienione.

<sup>18</sup> Klemens Aleksandryjski, *Str.* IV, 25, 162, 3 „αὐτὸς οὖν ἡμᾶς ὁ σωτὴρ ἀτεχνῶς κατὰ τὴν τραγωδίαν μυσταγωγεῖ: ὄρων ὀρώντας καὶ δίδωσιν ὄργια. κἂν πύθη-τὰ δὲ ὄργια ἐστὶ τίς ἰδέαν ἔχοντά σοι; ἀκούση πάλιν· ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν”, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska. Cytaty z *Bakchantek* tłum. J. Łanowski. Zob. Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon, und Klemens von Alexandrien*, Berlin–New York 1987, s. 150, przypis 102.

rze ci, którzy ją posiadli, są u Klemensa uczestnikami dionizyjskich misteriów. Widać to doskonale w końcowych partiach *Protreptyku*. Klemens, wzywając pogan do porzucenia ich misteriów i do zaangażowania się w „misteria” Słowa, przeciwstawia związanemu z Dionizosem Kitajronowi inną, ukochaną przez Boga górę. Bakchiczny szął wiąże się na niej z głoszeniem ὄργια „orgii” Słowa:

Szaleją na niej bakchicznie (βακχεύουσι) nie menady, siostry rażonej piorunem Semele, wtajemniczone w misteria bezbożnego podziału mięsa, lecz gromadzące roztropny chór (χορὸν σώφρονα) córki Boga, piękne owieczki, które wieszczą wzniosłe orgie Słowa (τοῦ Λόγου ὄργια)<sup>19</sup>.

Co istotne, mimo sięgnięcia po terminologię bakchicznych misteriów Klemens nie pozostawia wątpliwości, że poza nazwą i – być może – intensywnością przeżycia orgie na górze Syjon nie mają nic wspólnego z tymi, które odbywają się na Kitajronie. Różnica tkwi więc nie tylko w obiekcie kultu, ale także w jego podstawowej naturze. Wszakże ci, którzy celebryją orgie na górze Syjon, nie czynią tego pod wpływem zaćmiewającego rozum szału Dionizosa, ale z Boskiego natchnienia, które napełnia ich roztropnością. W podobnym świetle powinniśmy bez wątpienia patrzeć na kolejny termin z Eurypidejskich *Bakchantek*, βακχεύματα<sup>20</sup> „bakchiczny szął, bakchiczne obrzędy”, jaki pojawia się, gdy Klemens, kontynuując przedstawianie nauki chrześcijańskiej jako jedynych prawdziwych misteriów, dodaje z emfazą: „Takie są bakchiczne szaleństwa (βακχεύματα) moich misteriów!”<sup>21</sup>.

Metaforyczne użycie terminologii misteriów dionizyjskich przez Klemensa Aleksandryjskiego mogło być przykładem dla później-

<sup>19</sup> Klemens Aleksandryjski, *Prot.* XII, 119, 1 „βακχεύουσι δὲ ἐν αὐτῷ οὐχ αἱ Σεμέλης τῆς κεραυνίας ἀδελφαί, αἱ μαινάδες, αἱ δύσαγνον κρεανομίαν μουούμεναι, ἀλλ’ αἱ τοῦ θεοῦ θυγατέρες, αἱ ἀμνάδες αἱ καλαί, τὰ σεμνὰ τοῦ Λόγου θεσιζουσα ὄργια, χορὸν ἀγείρουσαι σώφρονα”.

<sup>20</sup> Eurypides, *Ba.* 40, 317, 567, 608, 720 i 724.

<sup>21</sup> Klemens Aleksandryjski, *Prot.* XII, 120, 2 „Ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα”.

szych pisarzy Kościoła. Dowodu żywotności tego konceptu, przynajmniej na poziomie nawiązań do Eurypidesa, dostarcza współczesny Nonnosowi Teodoret z Cyru w swym *Leczeniu chorób hellenizmu*. Opisując oczyszczającą rolę wiary w procesie wtajemniczenia w sprawy boskie, powołuje się na autorytet Platona, Orfeusza i Eurypidesa, z tego ostatniego cytując właśnie wers 472 *Bakchantek*, a więc ten sam, który Klemens wkłada w *Kobiercach* w usta Chrystusa:

Trzeba ponadto usunąć z duszy złe nauki, aby w ten sposób mogły być następnie przyjęte te boskie. Nauczał tego również Platon, mówiąc: nie godzi się, żeby nieczysty sięgał po to, co czyste. Mówi to także Orfeusz: będę mówił do tych, którym wolno [słuchać], zamknijcie drzwi, niewtajemniczeni! Zgadza się z nimi i Eurypides, kiedy woła: niewtajemniczonym (ἀβακχεύτοισιν) śmiertelnikom nie wolno poznać [orgii]!<sup>22</sup>

Aby uczynić obraz jeszcze pełniejszym, trzeba dodać, że zarówno Klemens, jak i jego naśladowcy są tylko spadkobiercami o wiele starszej tradycji wykorzystywania szału bakchicznego jako metafory mistycznych doświadczeń. Jest ona zakorzeniona w dialogach Platona<sup>23</sup>, skąd przenika zarówno do pism Filona z Aleksandrii<sup>24</sup>, autora, który wywarł istotny wpływ na twórczość Klemensa<sup>25</sup>, a także do myśli neoplatońskiej. W tej ostatniej stan bakchicznego szału (βακχεία) jest synonimem doskonałości ludzkiej duszy kontemplan-

<sup>22</sup> Teodoret z Cyru, *Affect.*, I, 85–86 „Δεῖ δὲ πρὸς τοῦτω καὶ τὰ πονηρὰ μαθήματα τῆς ψυχῆς ἐξελάσαι, εἶθ' οὕτως τὰ θεῖα προσδέξασθαι. Καὶ τοῦτο δὲ πάλιν ὁ Πλάτων ἐδίδαξεν εἰπών· »Οὐ καθαρῶ γὰρ καθαρὸν ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν εἶναι« (Phdr. 67b). »Τοῦτο δὲ καὶ Ὀρφεύς φησιν· φθέγγομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι» (Orph. Fr. 245,1). »Ξυμφωνεῖ δὲ καὶ ὁ Εὐριπίδης βῶν· ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν» (Ba. 472).

<sup>23</sup> Na przykład: *Symp.* 218b; *Phd.* 234d, 238c–d, 241e, 245a; *Ion* 534a, 535c itd. Więcej miejsc podaje Valentin Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*, Leiden 1977, s. 33, przypis 132.

<sup>24</sup> Zob. ibidem, s. 23, wraz z przypisami 130–133.

<sup>25</sup> Zob. A. Van Den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis*, Leiden 1988, passim.



jącej to, co boskie<sup>26</sup>. W kontekście badania terminu ἀβάκχευτος szczególnie cennym przykładem może być tu fragment z mowy Juliana Apostaty przeciwko cynikowi Herakleiosowi. Julian, wytłumaczwszy alegoryczny sens mitu o Dionizosie, pisze:

Lecz niech zaświadczy o tym sam Dionizos, do którego modłę się, żeby wprawił w bakchiczny szał (ἐκβακχεῦσαι) mój i wasze umysły, kierując je ku prawdziwej wiedzy o bogach, abyśmy z powodu długotrwałego niewtajemniczenia w misteria (ἀβάκχευτοι) boga nie cierpieli przypadkiem tak wiele jak Penteusz ani teraz, kiedy żyjemy, ani tym bardziej po uwolnieniu się z ciała. Każdy bowiem, w kim pełnia życia, pochodząca z natury Dionizosa, jednorodnej i całkowicie niepodzielnej w podzielonym [świecie], preegzystującej we wszystkich rzeczach jako niezmiészana z nimi całość, nie osiągnęłaby doskonałości (τελειουργηθείη) dzięki boskiemu szałowi bakchicznemu (βακχείας) pochodzącemu od boga, ryzykuje, że jego życie popłynie w zbyt wielu kierunkach, a popłynąwszy, roztrzaska się, a roztrzaskawszy się, przestanie istnieć<sup>27</sup>.

Podobnie jak Klemens w przytoczonym fragmencie *Kobierców* i w zakończeniu *Protreptyku*, Julian – sięgając po termin ἀβάκχευτος i wymieniając imię Penteusza – odwołuje się wprost do wersu 472 *Bakchantek*, co potwierdza nie tylko popularność tragedii Eurypidesa, lecz przede wszystkim uniwersalność idei szału bakchicznego jako zrozumiałej dla wykształconego antycznego odbiorcy metafory obcowania z tym, co prawdziwie boskie i wykraczające poza pojmomalny przez człowieka porządek rzeczy. Co więcej, jeśli wspomnimy tu także przytoczony nieco wyżej fragment *Leczenia chorób*

<sup>26</sup> R. M. Van Den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden 2001, s. 219–220.

<sup>27</sup> Julian Apostata, *Or.* VII, 16, 30–41 „Ἄλλ' ὑπὲρ μὲν τούτων ἴστω Διόνυσος αὐτός, ᾧ καὶ προσεύχομαι τὰς τε ἐμὰς καὶ τὰς ὑμετέρας ἐκβακχεῦσαι φρένας ἐπὶ τὴν ἀληθῆ τῶν θεῶν γνῶσιν, ὡς ἂν μὴ πολὺν ἀβάκχευτοι χρόνον τῷ θεῷ μένοντες ὅποσα ὁ Πενθεὺς ἔπαθε πάθωμεν, ἴσως μὲν καὶ ζῶντες, πάντως δὲ καὶ ἀπαλλαγέντες τοῦ σώματος. Ὅτι γὰρ ἂν μὴ τὸ πεπληθυσμένον τῆς ζωῆς ὑπὸ τῆς ἐνοειδοῦς καὶ ἐν τῷ μεριστῷ παντελῶς ἀδιαρέτου ὅλης τε ἐν πᾶσιν ἀμφοῦς προὔπαρχούσης τοῦ Διονύσου οὐσίας τελειουργηθεῖ διὰ τῆς περὶ τὸν θεὸν ἐνθέου βακχείας, τούτῳ κίνδυνος ἐπὶ πολλὰ ρυῆναι τὴν ζωὴν, ρυεῖσάν δὲ διεσπᾶσθαι καὶ διασπασθεῖσάν οἴχεσθαι”.

*hellenizmu* Teodoreta z Cyru, możemy śmiało zaryzykować stwierdzenie, że wers 472 *Bakchantek* i – szerzej ujmując – cała rozmowa Dionizosa z Penteuszem, której jest częścią, funkcjonowała w starożytności jako literacki topos ilustrujący niemożność zbliżenia się do tego, co boskie.

Biorąc pod uwagę to wszystko, co powiedzieliśmy na temat wykorzystania metafory szału bakchicznego, i powracając do sformułowania ἀβάκχεντος τράπεζα z *Par.* II, 15, mamy pełne prawo zakładać, że ma ono tam wymiar głęboko symboliczny. Jeśli – podobnie jak u Klemensa Aleksandryjskiego – terminy dionizyjskie w Nonniańskiej scenie wesela w Kanie odnoszą się w rzeczywistości do Chrystusa, na co wszystko wskazuje, to należy uznać, że w *Par.* II, 15 nie chodzi tylko o stół pozbawiony wina w ogóle, lecz przede wszystkim, pozbawiony nowego wina Chrystusa, a więc „niewtajemniczony” jeszcze w nieznaną dotąd „szal” jego „misteriów”. Warto przy tym zwrócić uwagę na to, że w tym samym sformułowaniu zawiera się prawdopodobnie wskazanie na konkretny obrzęd, podczas którego owe „misteria” są celebrowane. U pisarzy Kościoła wyraz τράπεζα „stół” często oznacza chrześcijański ołtarz, ze szczególnym odniesieniem do Eucharystii<sup>28</sup>. Jeśli wybiegniemy nieco wprzód i przyjrzymy się, w jaki sposób Nonnos parafrazuje szósty rozdział Ewangelii, w którym Chrystus ogłasza się prawdziwym Chlebem z nieba, odnajdziemy tam aż sześć (z osiemnastu w całej *Parafrazie*)<sup>29</sup> przykładów użycia terminu τράπεζα, wszystkie wprowadzone przez Nonnosa niezależnie od tekstu Ewangelii. Szczególnie dwa ostatnie spośród nich zdają się nie pozostawiać wątpliwości, że Nonnos pragnie uwytklić sakramentalne odniesienia zawarte w oryginale Ewangelii<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Lampe s.v.

<sup>29</sup> TLG.

<sup>30</sup> R. E. Brown, op. cit., s. 248: „even if we cannot be sure of every detail, the Eucharistic coloring of the Johannine account of the multiplication seems beyond doubt”. Zob. też: R. Franchi, *Nonno di Panopoli. Parafraasi del Vangelo di San Giovanni. Canto sesto*, Bologna 2013, s. 326, 337, 393 i 406–407.

W wersach *Par. VI, 105–118*<sup>31</sup> (= J 6,26–27)<sup>32</sup>, Chrystus, pragnąc ukazać ludziom drogę od „przemijającego pokarmu do życiodajnej ucztę” (*Par. VI, 107–108*), tłumaczy im, że powoduje nimi głód „Boskiego chleba” (*Par. VI, 111*) i świadomość, że mimo uczestnictwa w wielu przyjęciach „nasytili się” dopiero „przy jego stole” (ἐμῆς τραπέζης, *Par. VI, 112*). Na koniec wzywa wszystkich, by śpieszyli na „nieprzemijającą ucztę przy stole życia wiecznego (ἀειζῶοιο τραπέζης), którą wystawia jedynie darzący życiem Syn Człowieczy” (*Par. VI, 116–117*)<sup>33</sup>. W związku z tym możemy spodziewać się, że i ἀβάκκευτος τράπεζα w *Par. II, 15*, stół pozbawiony wina Chrystusa, ma odzwierciedlać rzeczywistość, w której nie celebruje się jeszcze Eucharystii – misteriów odkupienia.

<sup>31</sup> „Ραββὶν ἄναξ, πότε δεῦρο παρέπλεες; ἀρπαλέης δὲ // εἰλαπίνης μνηστήρα μετήλυδα λαὸν ἐλέγχων // Ἰησοῦς ἀγόρευε μινυθαδῆς ἀπὸ φορβῆς // εἰς θαλίην ζειδῶρον ἀλήμονας ἀνέρας ἔλκων· // οἶδα, τί μαστεύοντες ἰκάνετε· νουσαλέων γάρ // οὐ διὰ θαύματα κείνα, τάπερ κάμον ἠθάδι μύθῳ, // ὅπποσα θηήσασθε· πόθος δὲ τις ὑμέας ἔλκει // ἄρτων θεσπεσίων παλινάγρετος, ὅτι φαγόντες // // εἰλαπίνην νήριθμον ἐμῆς κεκόρησθε τραπέζης. // ἀλλὰ πολυπλανέεσσι ἐάσατε σύνδρομον αὔραις // δαῖτα ταχὺ φθιμένην καὶ ἀνύσατε μᾶλλον ἐκείνην // // εἰλαπίνην μίμουσαν ἀειζῶοιο τραπέζης, // ἦν μόνος ἀνθρώποιο φερέσβιος υἱὸς ὁπάσσει, // τοῦτον ὅτι σφρηγίζε πατὴρ θεός”.

<sup>32</sup> „ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἶδετε σημεῖα ἀλλ’ ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε. <sup>27</sup>ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρώσιν τὴν ἀπολλυμένην ἀλλὰ τὴν βρώσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἦν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός”.

<sup>26</sup> W odpowiedzi rzekł im Jezus: »Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości. <sup>27</sup>Troszczy się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy; Jego to bowiem pieczęcią swą naznaczył Bóg Ojciec«”.

<sup>33</sup> Leslie S. B. MacColl, „Nonnus (and Dioscorus) at the Feast: Late Antiquity and After”, w: D. Accorinti, P. Chuvin (eds.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, s. 493, omawiając scenę rozmnożenia chleba w Nonniańskiej *Parafrazie*, pisze: „The »roar« we hear in Nonnus is that of divinity in action – in liturgical action. And each several particle of all of the κλάσματα distributed and consumed is understood (proleptically) as duly containing all of that divinity”.

### Niepełne upojenie

Powróćmy teraz do *Par.* II, 12–20. Sformułowanie ἀβάκχευτος τράπεζα, aluzyjnie odwołując się do braku nowego wina Chrystusa, stoi w doskonałej zgodności z wyrażeniem φιλάκρητος παστός „lubiąca mocne wino komnata weselna” (*Par.* II, 14). Φιλάκρητος „lubiący mocne (dosł. niez mieszane z wodą) wino”, termin rzadki poza poezją Nonnosa, w *Parafrazie* pojawia się trzykrotnie, za każdym razem w odniesieniu do wydarzeń w Kanie: dwukrotnie w połączeniu z wyrazem παστός „ślubna komnata, ślubny baldachim”<sup>34</sup> (*Par.* II, 14 i 55), raz zaś w odniesieniu do wesela w Kanie jako całości (*Par.* IV, 253). W *Dionizjakach* termin ten wiąże się natomiast z winem i postaciami z otoczenia Dionizosa, pojawiając się często w opisach bakchicznego upojenia<sup>35</sup>. W podobnym kontekście znajdujemy go poza poezją Nonnosa<sup>36</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z kolejnym elementem współtworzącym symbolicznie dionizyjski koloryt sceny. Nie bez znaczenia wydaje się tu także słowo παστός. Niezwykle częste w *Dionizjakach*, gdzie symbolizuje małżeństwo lub stosunek seksualny<sup>37</sup>, w pismach Ojców Kościoła wiąże się blisko z figurą Chrystusa Oblubieńca<sup>38</sup>, który przychodzi, aby poślubić ludzkość. W swoim komentarzu do J 2,16 Cyryl Aleksandryjski mówi, że Chrystus, przyjmując zaproszenie na wesele w Kanie i dokonując tam cudu, symbolicznie zapowiedział, że powiedzie mieszkańców Galilei – których Cyryl utożsamia ze wszystkimi ludami spoza Izraela – „do niebiańskiej ślubnej komnaty (παστόν), czyli do Kościoła pierwotnych”, gdzie „wezmą razem udział w boskim i duchowym świę-

<sup>34</sup> Lampe s.v. sugeruje tu znaczenie „banqueting-couch”, warto jednak zapoznać się z dyskusją nad znaczeniem tego wyrazu w E. N. Lane, „παστός”, *Glotta* 66 (1988), s. 100–123.

<sup>35</sup> F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 5, s. 259–260; E. Livrea, op. cit., s. 230.

<sup>36</sup> Poza twórczością Nonnosa przymiotnik pojawia się w kilku epigramach: *AP* VI, 169, 3 (o Dionizosie); VII, 24, 5 (o Anakreonczie); VII, 26, 6 (o pieśniach Anakreonta); IV, 1, 53 (o macierzance), zob. F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 5, s. 229, wraz z przypisem 1. Znajdujemy go też jako epitet panter, zwierząt związanych z Dionizosem, u Oppiana, *C.* IV, 321, zob. ibidem, s. 229, wraz z przypisem 2.

<sup>37</sup> E. N. Lane, op. cit., s. 101.

<sup>38</sup> E. Livrea, op. cit., s. 86; E. N. Lane, op. cit., s. 109.

cie”<sup>39</sup>. O Synagodze, która odrzuciła i zabiła Chrystusa Oblubieńca, Cyryl mówi natomiast w komentarzu do Księgi Joela 1,8, że „nie będzie ona uczestniczyć w świętych zaślubinach i wykluczona jest z niebiańskich ślubnych komnat (παστών)”<sup>40</sup>. W związku z tym, wyrażenie φιλάκρητος παστός, szczególnie w zestawieniu z przedstawioną wcześniej interpretacją sformułowania ἀβάκχευτος τράπεζα, podkreśla tęsknotę wesela za tym wszystkim, co symbolizuje prawdziwie „mocne wino” Chrystusa Oblubieńca<sup>41</sup>.

W ścisłym związku z omówionymi sformułowaniami pozostaje wyrażenie ἡμιτελής μέθη „niepełne upojenie” (*Par.* II, 17), obrazujące paradoks wesela, które pragnie, lecz nie może pragnienia tego zaspokoić. Słowo μέθη „upojenie”, użyte tylko raz w *Parafrazie*, pojawia się niezwykle często w *Dionizjakach*<sup>42</sup>, w których określa, trudne zazwyczaj do precyzyjnego odróżnienia, zarówno wino, jak i powodowane nim upojenie – przewodnie tematy poematu. Jedyne użycie tego terminu w całej *Parafrazie* właśnie w opisie wesela w Kanie bez wątpienia wzmacnia stale podkreślaną przez Nonnosa „bakchiczność” tego wydarzenia. Oczywiście, tak jak w przypadku pozostałych dionizyjskich elementów, którymi poeta posłużył się, by wyrazić treści chrześcijańskie, podobnie i teraz można się spodziewać, że słowo to nie pojawia się tu przypadkowo.

<sup>39</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* I, 207–208 PG 73.232d „ὡς διὰ τύπου διδασκων, ὅτι καὶ προσδέξεται τοὺς τῆς Γαλιλαίας οἰκήτορας, τουτέστι τὰ ἔθνη, κεκλημένους ὡσπερ πρὸς αὐτὰ διὰ τῆς ἐν αὐτοῖς πίστεως, καὶ εἰς τὸν οὐράνιον εἰσάξει παστόν, εἰς τὴν τῶν πρωτοτόκων Ἐκκλησίαν δηλαδὴ, καὶ συνανακλιεῖ τοῖς ἁγίοις αὐτά· συνανέκειντο γὰρ τοῖς ἐστιωμένοις οἱ ἅγιοι μαθηταί· καὶ τῆς θείας καὶ πνευματικῆς συμμεθέξουσιν ἑορτῆς”.

<sup>40</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Os.-Mal.* I, 299–300 PG 71.441b „Πλὴν οὐ τεθρήνηκεν ἡ τῶν Ἰουδαίων Συναγωγὴ τὸν ἐξ οὐρανοῦ νυμφίον, τοῦτ' ἔστι Χριστόν· αὐτὴ γὰρ ἀπέκτονε καὶ πεπαρώνηκεν εἰς αὐτόν. τοιγάρτοι τῶν θεῶν εἴργεται παστόν, ἔξω τε τῶν ἱερῶν ἐστι γάμων, καὶ τῆς ἑορτῆς ἀμέτοχος παντελῶς, ἀπόκληρός τε λοιπὸν, καὶ ἀπερῆμιμένη καὶ τῆς τῶν ἁγίων ἐλπίδος ὡς ἀποτάτω”.

<sup>41</sup> Zob. M. Caprara, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, Pisa 2005, s. 324.

<sup>42</sup> Czterdzieści osiem razy (TLG), w tym wielokrotnie jako imię Methē, personifikacji upojenia, żony Stafylosa i matki Botrysa.

W dosłownym rozumieniu μέθη jest stanem uznawanym za naganne zarówno na kartach Biblii<sup>43</sup>, jak i w pismach Ojców Kościoła<sup>44</sup>. Tym bardziej więc wydaje się, że poecie nie chodzi tu o tego rodzaju ordynarne pijaństwo. W *Dionizjakach* wino jest napojem szczególnym, stworzonym na podobieństwo nektaru bogów i zaplanowanym przez Zeusa jako sposób wyzwolenia rodzaju ludzkiego od trosk<sup>45</sup>. Wino przynosi radość i szczęście, wielokrotnie podkreśla się jego moc pocieszania, uzdrawiania, a nawet odkupienia win<sup>46</sup>. Upojenie, dar Dionizosa Lyaiosa „Wyzwolicieła”, jest widomym znakiem jego zbawiennego działania, stanem, w którym wszystkie dobroczynne skutki picia wina przejawiają się najpełniej<sup>47</sup>.

Wychodząc poza świat *Dionizjaków*, należy wspomnieć tradycję przenośnego użycia terminu μέθη. Powiedzieliśmy już wyżej o metaforycznym odniesieniu do ekstatycznych praktyk w kulcie Dionizosa, jakie znajdują się u Filona z Aleksandrii. Rozwija on koncepcję szlachetnego „trzeźwego upojenia” (νηφάλιος μέθη), które porywa duszę jednoczącą się z Bogiem<sup>48</sup>. Bardzo wymowny w zestawieniu z rozważanymi tu wersami *Par. II*, 12–20 jest fragment z *O pijaństwie*, w którym metaforycznie rozumiane wtajemniczenie w bakchiczny szal owocuje Boską ekstazą, łatwą do pomylenia dla niewtajemniczonych z byciem pijanym:

Jeśli jakakolwiek dusza napełni się łaską, natychmiast staje się radosna i śmieje się, tańcząc, ponieważ jest pogrążona w stanie bakchicznego

<sup>43</sup> TDNT s.v.

<sup>44</sup> Lampe s.v.

<sup>45</sup> Dzeus w *Dion. VII*, 76–78 składa następującą obietnicę: „καὶ ἀνδράσιν ἄλκαρ ἀνίης // αὐτοχότῳ γλυκὺν οἶνον εὐκότα νέκταρι δώσω, // ἄλλο ποτὸν μερόπεσιν ἐφάρμενον”.

<sup>46</sup> F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 5, s. 84–85; J. Gerbeau, *Les Dionysiaque*, vol. 7, Paris 1992, s. 64, wraz z przypisem 1–3.

<sup>47</sup> Zob. M. Ch. Fayant, *Les Dionysiaque*, vol. 17, Paris 2000, s. 134, ad XLVII, 42. U Plutarcha, *Moralia* 156c–d, Mnesifilos precyzuje, że celami działań Dionizosa nie są wino i upojenie same w sobie, lecz związane z nimi pozytywne uczucia, które zbliżają ludzi i czynią ich przyjaciółmi; zob. F. Vian, *Les Dionysiaques*, s. 85; E. Livrea, op. cit., s. 179.

<sup>48</sup> Na przykład: *Leg. alleg. I*, 82; *Quod omn. prob. 12* i n.; *Op. 71*; *Vit. cont. 89* i n. Zob. też: TDNT s.v. μέθη.

uniesienia (βεβάκχεται) – tak że wielu niewtajemniczonym w orgie (ἀνοργιάστων) mogłoby się wydać, że straciła rozum z powodu odurzenia (μεθύειν) i upicia winem<sup>49</sup>.

Trudno nie zauważyć, że Filon posługuje się tu tym samym modelem, który potem odnajdziemy w przedyskutowanych już fragmentach Klemensa Aleksandryjskiego: ci, którzy działają z Bożego natchnienia, są porównani do bakchantów, ci zaś, którzy natchnienia tego są pozbawieni, ukazani są jako niewtajemniczeni w bakchiczne orgie. Co więcej, podobnie jak chrześcijańskie βακχεύματα „bakchiczne szaleństwa” u Klemensa nie mają nic wspólnego z prawdziwymi rytuałami dionizyjskimi, tak bakchiczne upojenie u Filona pochodzi od Boga Jedynego, a nie od Dionizosa.

Także Plotyn, autor blisko związany z intelektualnym życiem Aleksandrii, kiedy opisuje ekstazę ludzkiej duszy w mistycznej unii z Dobrem, mówi o jej upojeniu boskim nektarem (μεθυσθεις τοῦ νέκταρος), dodając, że stan takiego upojenia (τοιαύτης μέθης) jest dla niej lepszy niż powstrzymywanie się przed nim<sup>50</sup>. Μέθη ma również symboliczne znaczenie w pismach Ojców, w których może określać różne stopnie szlachetnego poruszenia duszy, począwszy od stanu spowodowanego uczestnictwem w Eucharystii, aż po mistyczną *sobria ebrietas*<sup>51</sup>. Szczególnie trafnym przykładem może tu być fragment z Orygenesisa, kolejnego Aleksandryjczyka, który w swym komentarzu do Ewangelii Jana słowa „wino, które rozwesela serce człowieka” z Ps 104,15 łączy bezpośrednio z figurą Chrystusa-Logo-

<sup>49</sup> Filon Aleksandryjski, *Ebr.* 146 „Χάριτος δ' ἦτις ἂν πληρωθῆ ψυχῆ, γένηθεν εὐθὺς καὶ μειδιᾷ καὶ ἀνορχεῖται βεβάκχεται γάρ, ὡς πολλοῖς τῶν ἀνοργιάστων μεθύειν καὶ παροινεῖν καὶ ἐξεστάναι ἂν δόξαι”.

<sup>50</sup> Plotyn VI, 7, 35 „Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεις τοῦ νέκταρος [...] καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης”, por. Plotyn III, 5, 9; V, 8, 10; VI, 7, 30; zob. też: TDNT s.v. μέθη. Szerszy kontekst dla zacytowanego passusu Plotyna można znaleźć np. w: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996 (repr. 1999), s. 55–57.

<sup>51</sup> Lampe s.v. μέθη.

su, który – będąc prawdziwym krzewem winnym (zob. J 15,1) – daje nie bezrozumne, ale boskie upojenie (μέθη)<sup>52</sup>.

Pamiętając o tym wszystkim, a także o tym, że wino, jakiego oczekują w *Par.* II, 1–60 weselnicy, jest tożsame ze zbawczym działaniem Chrystusa, nietrudno już dość jasno określić znaczenie frazy ἡμιτελής γάμοιο μέθη „niepełne upojenie wesela” w kontekście symboliki Nonniańskich zaślubin w Kanie. Dokonując egzegezy parafrazowanej perykopy, poeta daje do zrozumienia, że tym, czego naprawdę pragną goście weselni, jest pełne uczestnictwo w rzeczywistości zbawienia, rzecz niemożliwa do osiągnięcia bez pomocy Chrystusa. Do momentu dokonania się cudu wesele obrazuje więc możliwości poznania Boga w ramach religii judaistycznej. Wino Starożytności Przymierza okazuje się krótkotrwałe i zawodzi w kluczowym momencie. Jałowość winnicy Izraela Nonnos dobitnie podkreśla oksymoronem ἄοινος ὄπωρη „bezwinny owoc winorośli”<sup>53</sup> (*Par.* II, 17). Czyni on jeszcze wyraźniejszym przenośne znaczenie słów Maryi, które następują tuż po nim: „nie mają już strumienia wina” (οὐ γὰρ ἔχει [...] χύσιν [...] οἴνου, *Par.* II, 20). Goście weselni, którzy nie zakosztowali jeszcze nowego wina i nie doświadczyli „bakchicznego” szału Chrystusa, mimo swej tęsknoty nie są w stanie osiągnąć μέθη, pełnego upojenia radością nowego życia w Bogu. Wydaje się to tym bardziej prawdziwe, że przymiotnik ἡμιτελής „na wpół ukończony” razem ze słowem μέθη „upojenie” odnosi się w naszym tekście do zaślubin (γάμος). W literaturze greckiej słowa τέλος „wypełnienie” i τέλε(ι)ος „doskonały, ukończony” pojawiają się w kontekście małżeństwa i narodzin dzieci, podczas gdy wyrażenie z *Iliady* δόμος ἡμιτελής „niepełny dom” (II, 701) już w starożytności było objaśnia-

<sup>52</sup> Orygenes, *Jo.* I, 30, 205–206 „Προσθετέον τοῖς εἰρημένοις πῶς ἐστὶν ὁ υἱὸς »ἀληθινὴ ἄμπελος«. Τοῦτο δὲ δῆλον ἔσται τοῖς συνειεῖσιν ἀξίως χάριτος προφητικῆς τὸ »Οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου«. Εἰ γὰρ ἡ καρδία τὸ διανοητικόν ἐστὶ, τὸ δὲ εὐφραίνειν αὐτὸ ὁ ποτιμώτατός ἐστι λόγος, ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ ἐνθουσιᾶν ποιῶν καὶ μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θεῖαν”.

<sup>53</sup> Por. jednak E. Livrea, op. cit., s. 180–181, gdzie uczony dyskutuje to trudne w interpretacji wyrażenie.



ne jako odniesienie do bezdzietności<sup>54</sup>. Łatwo można połączyć to z wczesnochrześcijańską interpretacją wesela w Kanie jako symbolu zaślubin Chrystusa Oblubieńca i ludzkości, której wcześniejsza relacja z Bogiem była ograniczona niedoskonałością Prawa i nie mogła doprowadzić do wydania w pełni dojrzałych owoców duchowych. Byłoby to więc, obok φιλάκρητος παστός, kolejne już nawiązanie do figury Chrystusa Oblubieńca.

Ale wydaje się, że przymiotnik ἡμιτελής kryje w sobie także – na równi z epitetem ἀβάκχευτος – aluzję do procesu misteryjnej inicjacji. Związany z czasownikiem τελεῖν, który oprócz podstawowego znaczenia „dokonać, wypełnić” może znaczyć również „wtajemniczać w misteria”, epitet ἡμιτελής mógłby zostać tu odczytany nie tylko jako „na wpróż ukończony, niepełny”, lecz także jako „połowicznie wtajemniczony”<sup>55</sup>. Wydaje się to jeszcze bardziej prawdopodobne, jeśli wspomnimy kontekst neoplatońskich filozoficznych misteriów, w których τελείωσις „doskonałość” ludzkiej duszy jest konieczna do kontemplowania tego, co boskie<sup>56</sup>, a kontemplacja ma wymiar bakchicznej ekstazy<sup>57</sup>. Jeśli aluzja ta została przez Nonnosa zamierzona, czego można spodziewać się ze względu na obecność terminu ἀβάκχευτος, to zarysowujący się w tle wydarzeń obraz inicjacji w nowe „misteria” Chrystusa staje się jeszcze wyraźniejszy. Zresztą obie powyższe interpretacje przymiotnika ἡμιτελής wzajemnie

<sup>54</sup> F. M. J. Waanders, *The History of ΤΕΛΟΣ and ΤΕΛΕΩ*, Amsterdam 1983, s. 178, 204–205 i 238. Klemens Aleksandryjski, *Str.* II, 23, 140, 1–2 „γάμον τινὰ οἰκτεῖρουσιν οἱ ποιηται »ἡμιτελη« και ἄπαιδα, μακαρίζουσι δὲ τὸν »ἀμφιθαλή«”. *Scholia Vetera* (D) ad *Il.* II, 701 „Δόμος. Ὁ οἶκος. Ἡμιτελής. Ἦτοι ἄτεκνος, ἢ ἀφηρημένος τοῦ ἐτέρου τῶν δεσποτῶν. Ἦ ἀτελείωτος”. Hezychiusz δ 2184 (ad *Hom. Il.* II, 701) „δόμος ἡμιτελής· ὁ ἀτελής οἶκος. Ἡμιτελής· ἡμίγαμος. Τέλος ἐστί ὁ γάμος, καὶ Ἦρα τελεία καὶ Ζεὺς τέλειος, ὅτι γαμήλιος”.

<sup>55</sup> Takie znaczenie nadaje synonimicznej formie ἡμιτέλεστος Eudokia, *Cypr.* I, 278. Por. także analogiczne formy pojawiające się w kontekście misteryjnym, np.: ἀτελής, *H. Hom. Cer.* 481, a także ἀτέλεστος, Eurypides, *Ba.* 40. Przenośnie także Platon ἀτελής, *Phdr.* 248b, νεοτελής i ἀρτιτελής, *Phdr.* 250e i 251a. Ogólnie zob. wyżej, rozdział 2 *Terminologia misteriów* w części I.

<sup>56</sup> Na przykład: Jamblich, *Myst.* V, 6. Zob. też: H. D. Saffrey, A. P. Segonds, *Jamblique. Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Paris 2013, s. 307, przypis 3; Julian Apostata, *Or.* VII, 16, 38.

<sup>57</sup> Zob. wyżej rozdział 2 *Terminologia misteriów* w części I.

się uzupełniają, jako że zaślubiny Chrystusa Oblubieńca i Kościoła zostały nazwane terminem *μυστήριον* „misterium, tajemnica” już w Pawłowym Liście do Efezjan<sup>58</sup>.

Wypada jeszcze dodać, że rozwijając koncept „niepełnego upojenia” jako oddalenia od Boga, Nonnos najprawdopodobniej kolejno raz podąża za interpretacją Cyryla Aleksandryjskiego, dla którego scena wesela w Kanie staje się okazją do wyeksponowania niedoskonałości judaizmu jako drogi do zbawienia:

Słowo Boże zstąpiło więc z nieba, aby, posiadłszy naturę ludzką, niczym pan młody, nakłonić ją do poczęcia z duchowych zarodków mądrości. Dlatego też ludzkość jest słusznie nazywana panną młodą, a Zbawiciel panem młodym [...]. [Ewangelista] wskazuje także miejsce [wesela]: mówi bowiem „w Kanie Galilejskiej”. Niech dobrze nadstawi uszu ten, kto pragnie się dowiedzieć [dlaczego]: to wydarzenie nie [odbywa się] w Jerozolimie, to przyjęcie [jest wydane] nawet poza Judeą, jako że jest celebrowane w kraju pogan. „Galilea bowiem [należy] do pogan”, jak mówi prorok. Bez wątplenia jest więc całkowicie jasne, że o ile Synagoga odrzuciła pana młodego z nieba, o tyle Kościół, który zrodził się spośród pogan, przyjął go z otwartymi ramionami. [...] Lecz uczującym zabrakło wina. Prawo bowiem nie doprowadziło wcale do doskonałości, a pisma Mojżeszowe nie wystarczały, by cieszyć się doskonałą radością. [...] Ale szczerobliwy Bóg nie pozwala, by nasza natura była trapiąca niedostatkiem dobrych rzeczy. Dał nam wino lepsze od pierwszego, „bowiem litera zabija, Duch zaś ożywia”. Prawo nie doskonalili więc w osiągnięciu rzeczy dobrych – jedynie boskie nauki Ewangelii obdarzają najpełniejszym błogosławieństwem<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Ef 5,32 „τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν”.

<sup>59</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* I, 203–205 PG 73.228b–229b „καταβέβηκε τοίνυν ἐξ οὐρανῶν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος [...], ἵνα τὴν ἀνθρώπου φύσιν νυμφίου δίκην οἰκειωσάμενος κυφορεῖν ἀναπέσῃ τὰ πνευματικὰ τῆς σοφίας σπέρματα. καὶ νύμφη μὲν εἰκότως ἢ ἀνθρωπότης διὰ τοῦτου καλεῖται, νυμφίος δὲ ὁ Σωτὴρ [...]. καταμνύει δὲ καὶ τὸν τόπον· ἐν Κανᾷ γάρ τῆς Γαλιλαίας φησίν. ἐπιτηρεῖτω δὲ πάλιν ὁ φιλομαθής· οὐ ἄρ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἢ πανήγυρις, ἔξω δὲ τῆς Ἰουδαίας τὸ δεῖπνον, ὡς ἐν τῇ τῶν ἔθνῶν ἐπιτελεῖται χώρα. »Γαλιλαία γάρ τῶν ἔθνῶν«, ὡς ὁ προφήτης φησίν. δηλον δὲ δήπου πάντως ἐστίν, ὡς ἢ μὲν τῶν Ἰουδαίων Συναγωγῇ τὸν ἐξ οὐρανῶν ἀπέωσατο νυμφίον, προσεδέξατο

**Bakchiczne okrzyki. Analiza *Par. II*, 35–38**

Motywy, które poeta wprowadza na początku relacji z wesela w Kanie, znajdują swe ścisłe odzwierciedlenie w toku późniejszych wydarzeń. Dlatego też rolę i znaczenie omówionych dotąd sformułowań w kontekście całej sceny ujrzymy najwyraźniej wtedy, gdy wyjdziemy poza zacytowane wersy *Par. II*, 12–20. Spójrzmy, w jaki sposób Nonnos przedstawia moment dokonania się cudu (*Par. II*, 35–38). Wersy te zasługują tym bardziej na uwagę, że nie mamy tu już właściwie do czynienia z parafrazą – poeta samodzielnie opisuje to, co Ewangelista pomija milczeniem:

ἄφνω δ' ἔπλετο θαῦμα, καὶ εἰς χύσιν αἶθοπος οἴνου 35  
 χιονέην ἤμειψε φυὴν ἑτερόχροον ὕδωρ  
 χεύματι φοινίσσοντι, καὶ ὕδροδόκου διὰ κόλπου  
 ὕδατος ἀκρήτιο φιλεῖος ἔπνεεν αὔρη.

Nagle wydarzył się cud i migotliwa powierzchnia wody wzburzyła się szkarłatem, zmieniając swą śnieżnobiałą naturę w strumień ciemnego wina. Z głębi naczynia roznosił się zapach niezmeszanego napoju, wzniecając bakchiczne okrzyki.

Efekt przemiany jest określony w *Par. II*, 38 jako ἄκρητον ὕδωρ, a więc dosłownie „niezmieszana woda”<sup>60</sup>. To paradoksalne wyrażenie<sup>61</sup> odnoszące się jednocześnie do obydwu krańcowych momentów cudu – wody (ὕδωρ) i mocnego, nierozcieńczonego wodą wina (ἄκρητος) sugeruje czytelnikowi powstanie dokładnie takiego napoju, jakiego oczekiwanie wśród weselników wyraził przedtem poeta przymiot-

---

δὲ, καὶ λιὰν ἀσμένως, ἢ ἐξ ἔθνῶν Ἐκκλησία. [...] ἀλλ' οἶνος ἐπιλεοίπει τοὺς ἐστιαμένους· οὐδὲν γὰρ ἑτελείωσεν ὁ νόμος, οὐκ ἐξήρκει πρὸς τὸ εὐφράναι τελείως τὸ γράμμα τὸ Μωσαϊκόν. [...] ὁ δὲ πλουσιόδωρος ἡμῶν Θεὸς οὐ περιορᾷ τῇ τῶν ἀγαθῶν ἐνδείᾳ τριβομένην τὴν φύσιν. οἶνον ἡμῖν ἀνέδειξε τοῦ πρώτου βελτίονα. »Τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτένει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ« καὶ ὁ μὲν νόμος οὐκ ἔχει τὸ τέλειον ἐν ἀγαθοῖς· τὰ δὲ θεῖα τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας παιδεύματα, πληρεστάτην εἰσφέρει τὴν εὐλογίαν”.

<sup>60</sup> Por. Atenajos II, 44b. Jednocześnie trzeba zauważyć, że Arminius Koechly proponuje w miejsce ὕδατος koniekturę νάματος.

<sup>61</sup> Więcej na ten temat zob. E. Livrea, op. cit., s. 210.

nikiem φιλάκρητος „lubiący mocne (dosł. niez mieszane z wodą) wino” (*Par.* II, 14). Paralela ta jest tym bardziej znacząca, że słowo ἄκρητος „niez mieszany z wodą, mocny”, choć popularne jako określenie wina w literaturze greckiej<sup>62</sup>, stanowi *hapax nonnianum*, obecny wyłącznie w opisie wesela w Kanie. Ale nie jest to jedyny punkt, w którym narracja z *Par.* II, 12–20 łączy się ściśle z zacytowanym wyżej fragmentem *Par.* II, 35–38. Cudownemu pojawieniu się nowego wina towarzyszy u Nonnosa zapach opisany ultradionizyjskim określeniem φιλεῖος „lubiący okrzyki *eoui!*”<sup>63</sup> (*Par.* II, 38), w *Dionizjakach* związanym ściśle z bogiem wina oraz jego otoczeniem i kultem<sup>64</sup>. Umieszczony w kontekście opisanego w *Par.* II, 35–38 cudu, epitet ten przywołuje również inne Nonniańskie sformułowanie εὔιον ὕδωρ „bakchiczna woda”, które parokrotnie pojawia się w *Dionizjakach*, kiedy poeta opowiada o przypadkach przemiany wody w wino<sup>65</sup>. Trudno oprzeć się wrażeniu, że poeta daje w ten sposób czytelnikowi do zrozumienia, że weselny stół, który był przedtem pozbawiony dionizyjskiego ducha, został nim teraz – w tym samym, symbolicznym wymiarze – całkowicie ogarnięty. Uderzającą paralelę do wyłaniającego się z Nonniańskich wersów obrazu mogą stanowić słowa Filona z Aleksandrii, który mówi o żydowskiej sekcji Terapeutów, że w trakcie swych obrzędów „niczym pogrążeni w bakchicznym szaleństwie (βακχείαις) upajają się niez mieszanim winem (ἀκράτου) Bożej miłości”<sup>66</sup>. Znaczenie bakchicznej ekstazy w Nonniańskim opisie wesela w Kanie jest nie mniej przenośne. Picie nowego wina Chrystusa sprawia, że goście weselni zbliżają się do tajemnicy Boga bardziej niż kiedykolwiek. Co więcej, jak można do-

<sup>62</sup> Zob. LSJ s.v.

<sup>63</sup> Henryk Wójtowicz, *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980, s. 137 i 272, interpretuje go w tym miejscu jako „sprawiający radość, rozweselający”.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 272. φιλεῖος pojawia się też jako epitet Dionizosa w *AP* 524, 1 i 26, zob. E. Livrea, op. cit., s. 210–211.

<sup>65</sup> E. Livrea, op. cit., s. 211. Chodzi o *Dion.* XVI, 354; XIX, 301, zob. J. Gerbeau, op. cit., s. 180; XXVII, 179, zob. F. Vian, *Les Dionysiaques*, s. 302; XXXV, 356.

<sup>66</sup> Filon Aleksandryjski, *Vit. Cont.* 85 „καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις ἀκράτου σπᾶσαντες τοῦ θεοφιλοῦς”; zob. też: ibidem 12.

myślać się na podstawie formy ἔπνεεν „unosił się, tchnął” (*Par.* II, 38), to Duch Święty (πνεῦμα) dopełnia tego wtajemniczenia<sup>67</sup>.

Gra odpowiedników nie kończy się jednak jeszcze w tym miejscu. Jeśli wybiegniemy dalej i odniesiemy epitet μεθυσφαλής „powodujący zataczanie się z powodu pijaństwa”<sup>68</sup>, którym Nonnos określa zaślubiny w podsumowaniu sceny (*Par.* II, 62), do połowicznego upojenia (ἡμιτελής μέθη) z *Par.* II, 17, możemy uznać, że owo szczególne, odmieniające stary porządek rzeczy upojenie, którego wesele było tak spragnione, zostało dzięki nowemu winu Chrystusa całkowicie osiągnięte. Słowo μεθυσφαλής i zawarty w nim czasownik σφάλω „powalać” sugerują być może również i to, że Chrystus jest tu niczym Dionizos Sphaltes<sup>69</sup> „Powalający” i że nieskończenie go przewyższa, ofiarowując człowiekowi nie tylko wino, lecz i upojną perspektywę radości życia wiecznego.

## Uwagi końcowe

W historii współczesnych badań nad Czwartą Ewangelią wielokrotnie podnoszono kwestię zależności między religią dionizyjską a opisanym w J 2,1–11 cudem w Kanie Galilejskiej. Zdania uczonych wahają się od całkowitego wykluczenia jakichkolwiek związków tej perykopy z kultem boga wina aż do tezy, że nie tylko wesele w Kanie, lecz cała Ewangelia św. Jana jest świadomym kontratakiem prze-

<sup>67</sup> E. Livrea, op. cit., s. 211.

<sup>68</sup> Uczeni różnie interpretują znaczenie tego epitetu w *Par.* II, 62. L. F. Sherry, *The Hexameter Paraphrase of St. John Attributed to Nonnus of Panopolis. Prolegomenon and Translation*, Diss. Columbia University, New York 1991, s. 140: „falling-down-drunk wedding rites” oraz s. 179: „reeling-drunk wedding rites”. Nieco inaczej, nawiązując do μέθη jako metafory *sobria ebrietas*, Enrico Livrea: „ime-nei dall’ebbrezza seducente” (E. Livrea, op. cit., s. 241). Natomiast zupełnie inaczej de Marcellus, *Paraphrase de l’Evangile selon Saint Jean par Nonnos de Panopolis*, Paris 1861, s. 14, i Henryk Wójtowicz, op. cit., s. 270. Wiążą oni epitet z wyczerpaniem się wina, dając odpowiednio „une nocte où le vin avait manque” oraz „wesele pozbawione wina, na którym zabrakło wina”.

<sup>69</sup> Na temat tego przydomka Dionizosa zob. J. Gerbeau, op. cit., s. 17, wraz z przypisem 1, w którym znajduje się dalsza bibliografia.

ciwko Dionizosowi<sup>70</sup>. Bez względu na to, który pogląd jest słuszny, nie ulega wątpliwości, że w przypadku Nonniańskiego wesela w Kanie element dionizyjski spełnia kluczową rolę, która domaga się pełniejszego wytłumaczenia.

### Dawcy wina. Paralele między *Par. II, 1–60* a *Dionizjakami*

Mimo swej częściowości przeprowadzona powyżej analiza jasno pokazuje, w jakim stopniu wersy *Par. II, 1–60* są przesyczone aluzjami do świata dionizyjskiego. Nie jest żadnym zaskoczeniem, że Nonnos, będąc również autorem *Dionizjaków*, poematu w całości poświęconego bogu wina, aluzje te opiera nierzadko także na paralelach między swoimi dwoma eposami. Przyjrzyjmy się teraz najważniejszym spośród tych analogii, aby zweryfikować, czy mogą one rzucić więcej światła na kwestię dionizyjskiego kolorytu Nonniańskiego wesela w Kanie.

Oczywisty punkt odniesienia dla tego fragmentu *Parafrazy* stanowi początek siódmej księgi *Dionizjaków*, w którym poeta opisuje smutek rodzaju ludzkiego przed narodzinami Dionizosa<sup>71</sup>. Ponieważ nie pojawiło się jeszcze na świecie wino, napój uśmierający troski, przygnieceni licznymi nieszczęściami ludzie nie mogą zaznać wytchnienia. Zrozpaczony Ajon, personifikacja wieczności, błaga Zeusa o interwencję, wskazując mu rozliczne cierpienia świata i brak skutecznych środków, aby im zaradzić. Zeus, po głębokim namyśle, przyrzeka spłodzić „jedynego syna” (ἕνα παῖδα, *Dion. VII, 79*), którego napój przyniesie światu pocieszenie.

Porównanie fragmentów obydwu eposów pozwala dostrzec godne uwagi analogie. W jednym i drugim przypadku motywem przewodnim jest pełne tęsknoty i dramatycznego napięcia oczekiwanie na wino, utożsamiające nowy, doskonalszy porządek rzeczy. Co więcej, za każdym razem wino staje się w zasadzie figurą swego daw-

<sup>70</sup> Rzecznikiem antydionizyjskiego wymiaru Ewangelii jest np. Peter Wick, „Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums”, *Biblica* 85 (2004), s. 179–198. Uczony przedstawia historię badań nad zagadnieniem wpływów dionizyjskich na J 2,1–11 na s. 179–183.

<sup>71</sup> *Dion. VII, 7–109*.

cy – w *Parafrazie* symbolizujące stary ład wesele oczekuje nowego życia w Chrystusie, w *Dionizjakach* świat wypatruje zaś Dionizosa. Ze względu na bliskie podobieństwo już nie tylko sytuacji, lecz także strony formalnej tekstu, szczególnie interesujące mogą wydać się wersy *Dion.* VII, 17–18, w których poeta przedstawia niekompletność najbardziej radosnych form zabawy w świecie bez Dionizosa:

οἴνου γὰρ χρέος ἦεν· ἀβάκχεύτου δὲ χορείης  
ἡμιτελῆς ἀνόνητος ἔην χάρις<sup>72</sup>

Brakowało bowiem wina. Bez Dionizosa radość z tańca była niepełna i daremna.

Umieszczone w kontekście wszechogarniającego smutku, jaki trawi nieznaną winą ludzkość, wyrażenia ἀβάκχευτος χορεία „nieogarnięty bakchicznym szaleńcem taniec” i ἡμιτελῆς χάρις „niepełna radość” kojarzą się silnie z kluczowymi dla Nonniańskiej relacji wesela w Kanie sformułowaniami ἀβάκχευτος τράπεζα „nieogarniętym bakchicznym szaleństwem stół” oraz ἡμιτελῆς μέθη „niepełne upojenie” (*Par.* II, 15 i 17), które odnoszą się do ponurej atmosfery przed dokonaniem się cudu. Rzecz jasna w tekście *Dionizjaków* nie muszą one mieć znaczenia symbolicznego, opisując jedynie rzeczywistą zależność świata przedstawionego od Dionizosa. Niemniej wprowadzenie w obydwu eposach podobnych formalnie wyrażeni pojawiających się w tak uderzająco podobnych sytuacjach tylko podkreśla, że Nonnos znajduje upodobanie w nakładaniu na siebie konturów postaci Jezusa i Dionizosa<sup>73</sup>. Warto odnotować, że nieco dalej, w trakcie błagalnej mowy Ajona, wymieniającego niedole ludzkości pozostawionej bez żadnego skutecznego pocieszenia, poeta umieszcza

<sup>72</sup> Wszystkie cytaty z *Dionizjaków* na podstawie R. Keydell, *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, vol. 1–2, Berlin 1959.

<sup>73</sup> W odniesieniu do księgi siódmej *Dionizjaków* zob. interesującą dyskusję o aluzjach chrześcijańskich w: K. Spanoudakis, „Αἰώνος λιταί (Nonn. *Dion.* 7.1–109)”, *Aitia* 2 (2012), s. 20–32, artykuł dostępny on-line: <http://aitia.revues.org/505> (dostęp: 28 września 2014).

wzmiankę o... pogrążonych w smutku zaślubinach, w których nie chce uczestniczyć nawet bóg miłości, Eros<sup>74</sup>.

Wychodząc poza księgę siódmą *Dionizjaków*, można wskazać jeszcze jedną, równie uderzającą paralelę do cudu w Kanie opisanego w *Parafrazie*. Chodzi tu o wersy *Dion.* XIV, 411–417. Tuż po rozpoczęciu krwawej wojny z Indami i po pierwszej zwycięskiej bitwie nad jeziorem Astakis, Dionizos okazuje pokonanym wrogom *an unepic pity*<sup>75</sup> i przemienia wody jeziora w wino:

ἀντιβίους δ' ᾠκτεῖρε θεὸς φιλοπαίγμωνι θυμῷ  
καὶ προχοαῖς κατέχευε μέθης γέρας· ἐκ δὲ ρόων  
χιονέην ἤμειψε φυῆν ξανθόχροον ὕδωρ,  
καὶ ποταμὸς κελάρυζε μελίρρυτα χεῦματα σύρων,  
καὶ προχοὰς ἐμέθυσεν· ἀμειβομένων δὲ ρόων  
ἔπνεον ἀρτιχῦτοιο μέθης εὐώδεες αὔραι·  
ὄχθαι ἐφοίνισσοντο

415

Bóg zlitował się nad wrogami w swym kochającym radość sercu i wiał w odmęty dar upojenia. Przemienił śnieżnobiałą naturę fal w rdzawo-czerwona wodę, a wzburzona rzeka niosła słodkie jak miód strumienie, upijając toń. Nad przemienionymi falami unosila się odorująca woń świeżo rozlanego wina; brzegi zabarwiły się czerwienią.

Wystarczy zestawić ten fragment z *Par.* II, 35–38, aby zauważyć szereg formalnych podobieństw, które automatycznie zbliżają również do siebie obydwie sytuacje oraz postacie Jezusa i Dionizosa<sup>76</sup>. Niemal identycznie brzmią wersy *Par.* II, 36 „χιονέην ἤμειψε φυῆν

<sup>74</sup> *Dion.* VII, 52–54: „ἀλλὰ καὶ αὐτὸς // νυμφιδίην ἀχόρευτος” Εἶρος ἀπεσεῖσατο πεύκην // τερπωλῆς χατέοντας ὀπιπεύων ὑμναίους”.

<sup>75</sup> R. Shorrock, *The Challenge of Epic. Allusive Engagement in the Dionysiaca of Nonnus*, Leiden 2001, s. 140. Bernard Gerlaud, *Les Dionysiaques*, vol. 4, Paris 1994, s. 20, zauważa w tym fragmencie „une certaine coloration chrétienne”. Łagodność boga przybiera według uczonego „une apparence évangélique”, podobnie jak słowa „ἀντιβίους δ' ᾠκτεῖρε θεὸς” z *Dion.* XIV, 411 przywołują na myśl Łk 6,35–36: „ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν [...] γίνεσθε οἰκτίρμονες”.

<sup>76</sup> Zob. J. Golega, op. cit., s. 71–77; H. Wójtowicz, op. cit., s. 133–134; B. Gerlaud, op. cit., s. 21 i przypisy 1–2; F. Doroszewski, „Jezus jako »prawdziwy Dionizos«: Ewangelia według Nonnosy”, w: A. Marchewka (red.), *Rem acu tangere. Studia*



ἐτερόχροον ὕδωρ” („migotliwa woda zmieniła swą śnieżnobiałą naturę”) i *Dion.* XIV, 413 „χιονέην ἤμειψε φυὴν ξανθόχροον ὕδωρ” („zmienił śnieżnobiałą naturę wody w rdzawoczerwoną”). Równie podobnie brzmią frazy „unosił się zapach”, ἔπνεεν αἶρη z *Par.* II, 38 i ἔπνεον αἶραι z *Dion.* XIV, 416, a sformułowanie χεύματα φοινίσσοντι „szkarłatnym strumieniem” z *Par.* II, 37 ma swoją analogię w wyrazach χεύματα „strumienie” i ἐφοινίσσοντο „zabarwiły się na czerwono” z *Dion.* XIV, 414 i 417<sup>77</sup>.

Nie ma wątpliwości, że powyższe zestawienie pogłębia jeszcze wyniesione z lektury *Par.* II, 1–60 wrażenie, że Nonnos dostrzeżga wiele punktów styecznych między Jezusem a Dionizosem. A jednak na podstawie samych tylko zbieżności obrazów i wyrażań trudno formułować jakiegokolwiek szczegółowe wnioski dotyczące natury tych powiązań, tym bardziej że jak dotąd nie potrafimy powiedzieć nic rozstrzygającego o kolejności powstawania poematów Nonnosa. W badaniach porównawczych *Parafrazy* i *Dionizjaków* prowadzi to nieuchronnie do powstawania sprzecznych interpretacji, które widzą w powyższych analogiach bądź to chęć przeciwstawienia sobie postaci Jezusa i Dionizosa, bądź też, całkowicie przeciwnie, dążenie do ukazania jednej z nich jako prefiguracji lub obrazu drugiej<sup>78</sup>. W takiej sytuacji, jeśli chcemy rozstrzygnąć o rzeczywistej roli elementów dionizyjskich w Nonniańskim weselu w Kanie, musimy szukać wskazówek poza światem stworzonym przez Nonnosa.

---

*Interdisciplinaria ad Linguam et Litteras Graecorum Antiquorum Pertinentia*, Gdańsk 2008, s. 200–201. Por. jednak E. Livrea, op. cit., s. 85 i n.

<sup>77</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 133–134.

<sup>78</sup> F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 18, s. 94–95 i przypis 1. Uczony przybliży tego typu interpretacje w: idem, „Théogamies et sotériologie dans les *Dionysiaques* de Nonnos”, *JS* 1994, s. 222–226 (= idem, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, Alessandria 2005, s. 538–543). Pierre Chuvin, *Les Dionysiaques*, vol. 3, Paris 1992, s. 64, uczuła przed postrzeganiem Nonniańskiego Dionizosa przez pryzmat chrześcijańskiego mesjanizmu, precyzując, że misja boga wina w *Dionizjakach* „ne comporte aucun message morale, aucune révélation eschatologique”. Zob. też: W. Liebeschuetz, „Pagan Mythology in the Christian Empire”, *IJCT* 2/2 (1995), s. 203–208.

### Tradycja aleksandryjska

Przeprowadzona w tym rozdziale analiza dobitnie wskazuje, że metaforyczne wykorzystanie terminologii dionizyjskiej przez Nonnosa wpisuje się w sięgającą Platona tradycję, a w szczególności w tę jej gałąź, która wyrosła na gruncie aleksandryjskim i jest dla nas uchwytana w pismach Filona i Klemensa. Jak widzieliśmy, mówiąc o Terapeutach, ludziach całkowicie oddanych Bogu, Filon nie waha się porównać ich mistycznego stanu do bakchicznego uniesienia. Taki sposób mówienia przenosi na grunt chrześcijański Klemens. O ile bowiem jeszcze w okresie pierwszej apologetyki chrześcijańskiej, w pismach Justyna Męczennika, jakiegokolwiek sugestie rzeczywistego podobieństwa postaci Jezusa i Dionizosa są postrzegane jako wynik celowego działania zwodniczych demonów<sup>79</sup>, o tyle dzięki pismom Klemensa widzimy, że w katechezie aleksandryjskiej, mimo zdecydowanego przeciwstawienia się religii dionizyjskiej, dochodzi do częściowej asymilacji elementu dionizyjskiego w celach ewangelizacyjnych. Klemens, bezlitośnie deprecjonując i ośmieszając rzeczywiste misteria Dionizosa<sup>80</sup>, równocześnie nawiązuje do literackiego wizerunku obrzędów tego bóstwa z *Bakchantek* Eurypidesa<sup>81</sup>, w których syn Semele pod pewnymi względami może przywołać na myśl postać Jezusa Chrystusa. Klemens nie posuwa się do uczynienia z Eurypidyjskiego Dionizosa prefiguracji Chrystusa<sup>82</sup>, dokonuje jednak kompletnej resemantyzacji terminologii orgii bakchicznych, aby – posługując się „znanymi obrazami” („κατὰ τὴν σὴν διηγοούμενος εἰκόνα”)<sup>83</sup> – mówić poganom o inicjacji w jedyne prawdziwe „misteria” nauki chrześcijańskiej.

Niewątpliwie w duchu takiej właśnie resemantyzacji winniśmy odczytywać sformułowania nawiązujące do dionizyjskich miste-

<sup>79</sup> Justyn Męczennik, *I Apol.* 54, 6.

<sup>80</sup> Szczególnie w rozdziale drugim *Protreptyku*. Zob. F. Jourdan, „Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. Initiations dionysiaques et mystères chrétiens”, *RHR* 223 (3/2006), s. 265–282, zwłaszcza s. 267–271.

<sup>81</sup> Ch. Riedweg, op. cit., s. 148–158; F. Jourdan, op. cit., s. 274–275.

<sup>82</sup> Zob. F. Jourdan, op. cit., szczególnie s. 281.

<sup>83</sup> Klemens Aleksandryjski, *Prot.* XII, 19, 1 „δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγοούμενος εἰκόνα”.

riów zawarte w Nonniańskich scenach wesela w Kanie. Ich treść jest na wskroś chrześcijańska. Dostosowane do wymogów wyszukanej, aluzyjnej formy poetyckiej pełnią zarazem funkcję egzegetyczną, za każdym razem wskazując na inicjacyjny charakter, jaki w oczach Nonnosa i Ojców, na których się wzoruje, mają opisywane przez niego wydarzenia Ewangelii. Tak jest w przypadku słów ἀβάκχευτος, ἡμιτελής μέθη i φιλεύιος, które wyraźnie służą ukazaniu spragnionej „misteriów” Chrystusa rzeczywistości Starego Przymierza.

W związku z tym trzeba też jasno powiedzieć, że – wbrew temu, co mogą sugerować pochopnie interpretowane analogie między *Parafrazą a Dionizjakami* – na planie teologicznym terminy dionizyjskich misteriów nie odnoszą się tu w żaden sposób do kultu Dionizosa i nie świadczą o synkretyzmie religijnym poety. Są od dawna zaakceptowanym w tradycji aleksandryjskiej użytecznym sposobem prowadzenia katechezy, atrakcyjną i szacowną metaforą. Zapewne już chrześcijańskich czytelników Klemensa nie dziwiły nawiązania do *Bakchantek* i Platońskich „misteriów” ukrytej wiedzy – chodzi wszak o odwołanie się do toposów antycznej kultury, a nie o zestawienie chrześcijaństwa z rzeczywistym kultem pogańskim<sup>84</sup>. Tym mniej emocji musiało wzbudzać u odbiorców Nonnosa naśladowanie takiego modelu, zaszczipionego na gruncie chrześcijańskim niemal trzy stulecia wcześniej.

Oczywiście pozostaje jeszcze kwestia analogii wykraczających poza terminologię, czyli nakładających się na siebie nieustannie obrazów Jezusa i Dionizosa. Choć wyczerpująca odpowiedź na to pytanie wykracza już poza cel wyznaczony tej rozprawie, dość stwierdzić, że świadomość metaforycznej i ukierunkowanej całkowicie na teologię chrześcijańską funkcji terminologii misteriów w scenie Nonniańskiego wesela w Kanie doradza dalece posuniętą ostrożność także w przypadku interpretowania jej dionizyjskiego kolorytu jako całości. Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę sugestie wskazujące na silne *trait d'union* między Jezusem a Dionizosem na egipskiej ziemi<sup>85</sup>,

---

<sup>84</sup> A. D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”, *Mnemosyne* 5 (1952), s. 206–207.

<sup>85</sup> D. Gigli Piccardi, „Nonno e l'Egitto”, *Prometheus* 24 (1998), s. 81.

musimy uważać, by nie zwiodło nas nasze współczesne spojrzenie na granice pogańskości i chrześcijańskości. Nonnos niewątpliwie jest zafascynowany mitem Dionizosa, ale należy przy tym pamiętać, że do końca trwania helleńskiej *paidei* podejmowanie tematów mitologicznych decydowało o byciu poetą, i to bez względu na wyznanie<sup>86</sup>. Jako wspólne dla wszystkich Hellenów dziedzictwo mitologia była naturalnym językiem kultury i powszechnie akceptowanym zbiorem obrazów i metafor egzystujących w zbiorowej świadomości<sup>87</sup>. W późnym antyku nieodłączną częścią tej samej świadomości musiała być również historia ewangeliczna. Nie może zatem dziwić, że Nonnos, jako poeta, chrześcijanin i znawca mitologii, dostrzega i pokazuje zbieżności istniejące w ramach tego samego świata.

---

<sup>86</sup> W. Liebeschuetz, op. cit., s. 203.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 200–203.

## Nieudane aresztowanie

### Uwagi wstępne

Wesele w Kanie Galilejskiej nie jest jedyną sceną *Parafrazy*, w której Nonnos wykorzystuje metaforę bakchicznych misteriów w duchu tradycji zapoczątkowanej na gruncie chrześcijańskim przez Klementa Aleksandryjskiego. Metafora ta po raz kolejny pojawia się w ścisłym związku z działaniem Jezusa we fragmencie *Parafrazy* odpowiadającym Janowemu opisowi nieudanego aresztowania Jezusa podczas Święta Namiotów (*Par.* VII, 172–82 = J 7,45–49). Żeby w pełni metaforę tę zrozumieć, musimy najpierw uważniej przyjrzeć się szerszemu kontekstowi siódmej księgi ewangelicznego poematu Nonnosa.

Siódmy rozdział Ewangelii św. Jana opowiada m.in. o głębokim podziale wśród tłumów zgromadzonych na Święcie Namiotów, jaki powstał z powodu nauczania Jezusa (J 7,43). Tuż przed przybyciem Jezusa do Jerozolimy ludzie dyskutują, czy jest on dobrym człowiekiem, czy też zwykłym oszustem (J 7,12), a potem, kiedy Jezus naucza w Świątyni, spierają się o to, czy jest Mesjaszem (J 7,41). Rozłam wśród mieszkańców Jerozolimy sięga tak głęboko, że nawet strażnicy wysłani przez starszyznę żydowską, aby aresztować Jezusa, odmawiają wypełnienia swego zadania, zafascynowani jego nauką (J 7,46).

Nonnos, zgodnie ze swym zwyczajem, aby wprowadzać do *Parafrazy* wątki, które, choć nieobecne w warstwie tekstowej Janowego oryginału, doskonale współgrają z jego przesłaniem, przedstawia problem skrajnie odmiennych postaw wobec Jezusa jako konflikt między prawdziwą a fałszywą mądrością. Widać to bardzo wyraźnie w tych wersach *Parafrazy*, którymi poeta oddaje werset J 7,12. Ewangelista mówi tam: „Wśród tłumów zaś wiele mówiono o Nim po-

kątnie. Jedni mówili: »Jest dobry (ἀγαθός)«. Inni zaś mówili: »Nie, przeciwnie – zwodzi tłumy«<sup>1</sup>. Nonnos parafrazuje to następująco (*Par.* VII, 39–45):

ὑποτρύζοντι δὲ λαῶν  
 μυρίος ἔρρει μῦθος ἀσιγήτων ἀπὸ λαϊμῶν. 40  
 καὶ πολέες φθέγγαντο θεουδέα μάρτυρα φωνήν,  
 ὅτι σοφὸς τελέθει καὶ ὑπέρτερα θαύματα τεύχει.  
 ἄλλοι δ' ἀντερίδαινον ὁμογλώσσων ἀπὸ λαϊμῶν·  
 οὐ σοφός, οὐ σοφὸς οὗτος ἐτήτυμον· ἀγρομένου δὲ  
 λαοῦ κλεψινόοισι παραπλάζει φρένα μύθοις. 45

Pośród szemrzącego tłumy płynął z niemilkających gardel tysięcy głos. I wielu zaczęło przemawiać bogobojnym głosem, aby zaświadczyć, że [Jezus] jest prawdziwie mądry i że czyni wielkie cuda. Ale inni przeczyli jednobrzmiącymi gardłami: „Nie jest mądry, on wcale nie jest mądry! Zwodzi tylko mającymi słowami serca zgromadzonego tłumy”.

Poeta zastępuje słowo ἀγαθός „dobry” słowem σοφός „mądry”<sup>2</sup>, co sprawia, że to właśnie mądrość Jezusa staje się przedmiotem sporu wśród tłumy. Warto też zauważyć, że – inaczej niż J 7,12 – wersy *Par.* VII, 39–45 nie pozostawiają wątpliwości, która strona sporu ma rację. Ci, którzy opowiadają się za mądrością Jezusa, przemawiają bowiem θεουδέα φωνήν „bogobojnym głosem”, co niewątpliwie ma podkreślić ich prawdomówność. Kolejne odniesienie do prawdziwej mądrości Jezusa pojawia się nieco dalej, w wersach *Par.* VII, 64–68, które stanowią odpowiednik Janowego wersetu J 7,18. W Ewangelii czytamy tam: „Kto mówi we własnym imieniu, ten szuka własnej chwały. Kto zaś szuka chwały Tego, który go posłał, ten gozien

<sup>1</sup> „Καὶ γογγυσμὸς περὶ αὐτοῦ ἦν [πολύς] ἐν τῷ ὄχλῳ· οἱ μὲν ἔλεγον ὅτι Ἀγαθός ἐστιν, ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον, Οὐ, ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον”.

<sup>2</sup> Zob. A. H. Preller, *Quaestiones Nonnianaes desumptae e Paraphrasi sancti Evangelii Joannei cap. XVIII–XIX*, Noviomagi 1918, s. 158, który omawia różne znaczenia przymiotnika σοφός w *Parafrazie*.

jest wiary i nie ma w nim nieprawości”<sup>3</sup>. W *Parafrazie* Nonnos od-  
daje te słowa tak:

πᾶς βροτός, ὃς λέξειεν ἦν ὑψηλὸρα τιμὴν  
ἔξ ἰδίης σοφίης ἐπιμάρτυρος αὐτὸς ἑαυτῶ, 65  
μαστεύει βροτὸς οὗτος ἐὼν κλέος. ὃς δὲ τελέσσει  
νεῦμα θεοῦ πέμψαντος, ἀναίτιος οὗτος ὁδεύει  
οἶμον ἐτητυμίας, καὶ ἀτάσθαλον οὐδὲν ἐν αὐτῶ.

Każdy śmiertelnik, który mówiłby o swej wielkiej godności i swą  
własną mądrość powoływał sobie na świadka, ten szuka dla siebie roz-  
głosu. Kto zaś wypełnia nakaz Boga, który [go] posłał, ten kroczy bez  
skazy ścieżką prawdy, i nie ma w nim nic występnego.

Podobnie jak w *Par. VII*, 39–45, także tu Nonnos wprowadza motyw  
mądrości nieobecny w tekście Janowym. Mądrość człowieka, któ-  
ry szuka własnej chwały, jest przeciwstawiona podążaniu drogą Bo-  
żej prawdy. Ponieważ zaś jasno wynika ze słów Jezusa, że to on po-  
dąża tą drogą, nie ma również wątpliwości, że Jezus uosabia Bożą  
mądrość, która dalece przekracza mądrość ziemską. W tym kon-  
tekście nie może budzić zdziwienia to, że tłum podziwiający słowa  
Jezusa jest określony przez Nonnosa w *Par. VII*, 53 jako ἐχέφρων  
„roztropany”, co bez wątpienia ukazuje podążanie za Jezusem jako  
mądry wybór.

### **Bakchiczny tłum. Analiza *Par. VII*, 172–182 (= J 7,45–49)**

Scena nieudanego aresztowania Jezusa podczas Świąta Namiotów  
jest opisana w Ewangelii w wersetach J 7,45–49. Czytamy tam na-  
stępujące słowa:

Wrócili więc strażnicy do arcykapłanów i faryzeuszów, a ci rzekli do  
nich: „Czemuście Go nie pojмали?”. Strażnicy odpowiedzieli: „Nigdy

<sup>3</sup> „Ὁἶφ’ ἑαυτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ. ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ  
πέμψαντος αὐτόν, οὗτος ἀληθὴς ἐστὶν καὶ ἀδικία ἐν αὐτῶ οὐκ ἐστὶν”.

jeszcze nikt nie przemawiał tak, jak ten człowiek przemawia”. Odpowiedzieli im faryzeusze: „Czyż i wy daliście się zwieść? Czy ktoś ze zwierzchników lub faryzeuszów uwierzył w Niego? A ten tłum, który nie zna Prawa, jest przeklęty”<sup>4</sup>.

Nonnos parafrazuje to następująco (*Par.* VII, 172–182):

καὶ πινυτοὶ νόστησαν ἐς ἀντιθέους ἱερῆας  
θαμβάλειοι θεράποντες· ἐμυθήσαντο δὲ κείνοι·  
τίπτε μιν οὐ κομίσασθε; καὶ ἔννεπον ἔμφροني μύθῳ  
ἀπλανέες δασπλήτος ὑποδρηστήρες ἀνάγκης· 175  
οὐχ οὕτω βροτὸς ἄλλος ἴσην ἐφθέγγετο φωνήν.  
καὶ θρασὺς εἶπεν ὄμιλος ἀκηλήτων Φαρισαίων·  
μὴ σφαλεραῖς πραπίδεσσι παρεπλάγχθητε καὶ ὑμεῖς  
πειθόμενοι κείνοιο νοήμασι; μὴ τις ἐς αὐτὸν  
ἡγεμόνων πίστευσεν ἢ ἀγχινῶων Φαρισαίων, 180  
εἰ μὴ δήιος οὗτος ἀτάσθαλος ἐσμὸς ἀλήτης,  
ὃς νόμον ἀγνώσων βακχεύεται ἔμπλεος ἀρῆς;

Roztropni słudzy powrócili więc zadziwieni do przeciwnych Bogu kapłanów. Ci zaś powiedzieli do nich: „Dlaczegoż go nie przyprowadziliście?”. A wierni słudzy napełniającej lękiem konieczności odpowiedzieli rozumnym słowem: „Żaden inny śmiertelnik nie przemawiał podobnym głosem”. Zuchwała zgraja nieustępliwych faryzeuszy rzekła: „Czy i wy, przekonani jego naukami, daliście się zwieść w swych chwiejnych sercach? Czyż uwierzył w niego ktokolwiek z przywódców lub rozumnych faryzeuszy? Chyba tylko ten zbłąkany tłum, nieszczęsny i występny, który przez nieznamość Prawa pogrąża się w bakchicznym szaleństwie, pełen przekleństwa”.

Kiedy porównamy wersy *Par.* VII, 181–182 z ich ewangelicznym pierwowzorem, okazuje się, że określająca tłum forma βακχεύεται „jest ogarnięty bakchicznym szaleństwem” nie odpowiada bezpo-

<sup>4</sup> „<sup>45</sup>Ἦλθον οὖν οἱ ὑπέρται πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαίους, καὶ εἶπον αὐτοῖς ἐκεῖνοι, Διὰ τί οὐκ ἠγάγετε αὐτόν; <sup>46</sup>ἀπεκρίθησαν οἱ ὑπέρται, Οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος. <sup>47</sup>ἀπεκρίθησαν οὖν αὐτοῖς οἱ Φαρισαῖοι, Μὴ καὶ ὑμεῖς πεπλάνησθε; <sup>48</sup>μὴ τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτόν ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων; <sup>49</sup>ἀλλὰ ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν”.



średnio żadnemu ze słów z J 7,49. Należy ją zatem traktować jako element uzupełniający, który może wskazywać dodatkową perspektywę, w jakiej Nonnos chce ukazać parafrazowany fragment. Podobnie jak w scenie wesela w Kanie, zdecydowanie nie chodzi tu o odwołanie do rzeczywistego kultu Dionizosa<sup>5</sup>. Niemniej warto zastanowić się, jaki sens nadaje tu poeta czasownikowi βακχεύομαι „być w szale bakchicznym” i dlaczego decyduje się wprowadzić go w tym właśnie miejscu *Parafrazy*.

W kulcie Dionizosa czasownik βακχεύειν był terminem technicznym określającym stan bakchicznego szału zsyłanego przez do bóstwo<sup>6</sup>. Rzecz jasna, czasownik ten w literaturze greckiej mógł odnosić się również do innych rodzajów niecodziennych, intensywnych doznań, a więc zarówno do różnych poziomów religijnej ekstazy (jak widzieliśmy to u Platona, Filona, Klemensa i Juliana Apostaty), jak i do zwykłego szaleństwa<sup>7</sup>. To ostatnie znaczenie doskonale współgra z całą serią obraźliwych słów skierowanych przez faryzeuszów w wersach *Par.* VII, 181–182 pod adresem tłumy. Nie zmienia to jednak tego, że – pamiętając o głęboko teologicznym znaczeniu terminu ἄβακχευτος „nieogarnięty bakchicznym szałem”, związanego właśnie z czasownikiem βακχεύειν, w scenie wesela w Kanie – mamy pełne prawo podejrzewać, że i tutaj odniesienie do szału bakchicznego ma swój głębszy sens.

Nietrudno zauważyć, że w *Par.* VII, 172–182 Nonnos rozwija wprowadzony wcześniej wątek mądrości. Pod tym względem szczególnie korzystnie są przedstawieni strażnicy świątyni. Kiedy wracając z pustymi rękami do kapłanów i faryzeuszy, otwarcie przyznając się do podziwu wobec nauczania Jezusa, Nonnos określa ich jako πινυτοί „rozumnych” (*Par.* VII, 172) i przemawiających ἔμφορον

<sup>5</sup> H. Wójtowicz, *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980, s. 137.

<sup>6</sup> A. I. Jiménez San Cristóbal, „The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism”, w: P. A. Johnston, G. Casadio (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin 2009, s. 46; K. Bielawski, *Terminy rytualno-kultowe w tragedii greckiej epoki klasycznej*, Kraków 2004, s. 115–116.

<sup>7</sup> A. I. Jiménez San Cristóbal, op. cit., s. 46–47. Nonnos stosuje ten czasownik na określenie gwałtownych i szalonych zachowań, zob. rozdział 5 *Terminologia mioteriów w „Parafrazie”* w części I, hasło βακχεύω.

μύθῳ „roztroprnymi słowami” (*Par.* VII, 174). Zupełnie przeciwnie są przedstawieni kapłani i faryzeusze. Choć sami siebie uważają za ἀγχίνοοι „rozumnych” (*Par.* VII, 180), poeta nazywa ich ἀντίθειοι „przeciwnymi Bogu” (*Par.* VII, 172), θρασεῖς „zuchwałymi” (*Par.* VII, 177) i ἀκήλητοι „nieudający się oczarować, nieugiętymi” (*Par.* VII, 177). Ostatni epitet odnosi się niewątpliwie do ich zatwardziałego oporu wobec postaci Jezusa<sup>8</sup>. Błędny sposób myślenia oraz zła natura starszyny żydowskiej są zresztą podkreślone już wcześniej w księdze siódmej, w której Nonnos sięga po określenia λαὸς ἄπιστος ἀμαρτινῶν Φαρισαίων „niewierny ród błędnie myślących faryzeuszy” (*Par.* VII, 122), φθονεροὶ ἀρχιερεῖς „zawistni arcykapłani” (*Par.* VII, 123) czy ἄδικοι δημογέροντες „niesprawiedliwi przywódcy ludu” (*Par.* VII, 169).

Odczytane w takim kontekście wersy *Par.* VII, 172–182 tchną tragiczną ironią. Arcykapłani i faryzeusze, mimo przekonania o swojej rozumności, w rzeczywistości odrzucają prawdziwą mądrość uosabianą przez Jezusa<sup>9</sup>. Z tej samej przyczyny nie może być wątpliwości, że tłum zgromadzony w podziwie wokół Jezusa, choć postrzegany przez pozornie rozumnych faryzeuszy jako pogrążony w bezrozumnym szale, w rzeczywistości jest znacznie bardziej przytomny od swoich religijnych przywódców. Dlatego wydaje się, że – podobnie jak było to w przypadku terminu ἀβάκχευτος w scenie wesela w Kanie – forma βακχεύεται ma tu sens metaforyczny, obrazując stan ducha tych, którzy przyjmują prawdę i zbliżają się do Boga. Obcujący z Chrystusem tłum daje się porwać „bakchicznemu szałowi” jego boskiej nauki, która wykracza poza pojęcie rozumności pragmatycznie myślących faryzeuszy i nie mieści się w ich wykładni Prawa.

<sup>8</sup> *Hapax* homerycki ἀκήλητος określa w *Od.* X, 329 Odyszeusza odpornego na magiczną moc Kirke. Formuła ἀκήλητων Φαρισαίων pojawia się również w *Par.* IV, 10. Jak zauważa Mariangela Caprara, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, Pisa 2005, s. 150–151, Nonnos stosuje ten epitet w *Parafrazie* „a chi resiste alla »forse di persuasione« di Cristo”.

<sup>9</sup> Podobną ironię widać w *Par.* IX, 161–163 (= J 9,34), w której kapłani ganią człowieka uzdrowionego przez Jezusa z wrodzonej ślepoty: „καὶ μιν μυστιπῶλοι φθονερῆ στυφέλιξαν ἰωῆ· // σύγγονος ἀμπλακίησιν ἐμαϊώθησ ὄλος ἀνήρ, // καὶ σὺ σοφοῦς ἱερέας, ἐπεσβόλε, ταῦτα διδάσκεις”.

**Par. VII, 172–182 a *Bakchantki* Eurypidesa**

Treść i kompozycja Ewangelii Janowej bywały już zestawiane z *Bakchantkami* Eurypidesa<sup>10</sup>. Bez względu jednak na to, czy porównania te mają swoje uzasadnienie, niezależne od Janowego oryginału wprowadzenie przez Nonnosa wątku prawdziwej i fałszywej mądrości, a także wyraźne powiązanie go z odniesieniem do bakchicznego szału pozwala przypuszczać, że podobnie jak u Klemensa Aleksandryjskiego, Juliana Apostaty i – pośrednio – w scenie Nonniańskiego wesela w Kanie słychać w *Par. VII, 172–182* i w całej księdze siódmej poematu echa problematyki tej właśnie sztuki Eurypidesa, traktującej przecież o skazanym na porażkę konflikcie ludzkiego rozsądku z irracjonalną z punktu widzenia człowieka logiką bóstwa.

W *Bakchantkach* Eurypidesa zagadnienie mądrości i rozumu nieustannie pojawia się w centrum prowadzonych przez postacie dramatu rozważań nad właściwą postawą wobec Dionizosa i jego kultu<sup>11</sup>. Mądrość Tejrezjasza i Kadmosa, którzy witają nowy kult z entuzjazmem, jest wielokrotnie podkreślana na kartach sztuki<sup>12</sup>. Obydwaj starcy są przeciwni wrogiemu nastawieniu króla Penteusza wobec deprawujących, w jego opinii, obrzędów bakchicznych i starają się go przekonać, by zmienił zdanie. Jeden z argumentów, po które sięgają, zasadza się na stwierdzeniu, że działania króla są tylko pozornie racjonalne<sup>13</sup>. Argument ten znajduje także swoje odzwierciedlenie w partiach chóru, który nieustannie wyraża przekonanie, że prawdziwą mądrością jest pokorne poddanie się woli bożej<sup>14</sup>. Pentusz odrzuca jednak radę Tejrezjasza, by oddać się bakchicznemu szaleństwu i kontynuuje swą walkę przeciw nowemu bogu, co Eurypides podkreśla przez określenie króla czasownikiem θεομαχεῖν „walczyć przeciwko bogu” (*Ba.* 45, cf. 325, 1256). Prowadzi to Pen-

<sup>10</sup> Zob. np. M. Stibbe, *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1994, s. 134–135.

<sup>11</sup> E. R. Dodds, *Euripides Bacchae*, ed. 2, Oxford 1986, s. 92: „*sophia*, true or false, is a recurrent motif in the play, and especially in [...] 186, 200, 203, 266ff., 311f., 332”.

<sup>12</sup> Zob. Eurypides, *Ba.* 179, 186, 196, 200, 329.

<sup>13</sup> Eurypides, *Ba.* 268–271.

<sup>14</sup> Na przykład: Eurypides. *Ba.* 427–431.

teusza do bezpośredniej konfrontacji z Dionizosem, podczas której ponownie jest silnie wyeksponowany wątek prawdziwej mądrości. Dionizos, oskarżany przez Penteusza o udzielanie zwodniczych odpowiedzi, natychmiast odpiera oskarżenie, odwołując się do pojęcia rozumu: „Dla głupca durniem ten, kto mówi mądrze”<sup>15</sup> (*Ba.* 480). Nieco dalej, kiedy Penteusz obstaje przy swojej opinii, że uczestnictwo w bakchicznych orgiach jest oznaką niższości intelektualnej (*Ba.* 482–483) i że jego rozmówca, w którym nie rozpoznaje jeszcze Dionizosa, jest zwykłym oszustem (*Ba.* 489), Dionizos ostrzega króla, że poniesie karę za swoją ἀμαθία „głupotę” (*Ba.* 490). Wątek ten powraca w trakcie kolejnej rozmowy, która wywiązuje się między Pentuszem a Dionizosem tuż po cudownym wydostaniu się tego ostatniego z tebańskiego więzienia. W wersach *Ba.* 655–656, w których przymiotnik σοφός „mądry” pojawia się aż cztery razy, Penteusz zwraca się ironicznie do Dionizosa słowami: „Mądryś ty, mądry, lecz nie tam, gdzie trzeba”<sup>16</sup>. W odpowiedzi słyszy: „Gdzie trzeba, właśnie tam ja jestem mądry”<sup>17</sup>.

Można tu przeprowadzić interesującą paralełę między Eurypidejskim konfliktem dwóch sposobów rozumowania, logiką ziemskiego władcy i logiką bóstwa, a wydarzeniami, które obserwujemy w księdze siódmej *Parafrazy*. Podobnie jak Penteusz, który w głębokim przekonaniu o własnej racjonalności nieustępliwie przeciwstawia się Dionizosowi, ignorując dochodzące ze wszystkich stron sygnały o błędności swego postępowania, tak i religijni przywódcy żydowscy, niesłusznie pokładając ufność w swym rozumie, występują przeciwko Jezusowi, mimo admiracji okazywanej mu przez tłum i strażników. W obydwu przypadkach prześladowcy nie wierzą w boską naturę swej ofiary, choć w oczach odbiorcy obu dzieł dramatycznie się myślą. Paralela między *Bakchantkami* a *Parafrazą* jest tu tym wyraźniejsza, że określający Penteusza czasownik θεομαχεῖν „walczyć przeciw bogu” ma swój odpowiednik w przyporządkowanemu przez Nonnosa kapłanom żydowskim epitecie ἀντίθεοι „prze-

<sup>15</sup> „Δόξει τις ἀμαθεῖ σοφὰ λέγων οὐκ εὖ φρονεῖν”, tłum. J. Łanowski.

<sup>16</sup> „Σοφός σοφός σύ, πλὴν ἂ δεῖ σ' εἶναι σοφόν”, tłum. J. Łanowski.

<sup>17</sup> „Ἄ δεῖ μάλιστα, ταῦτ' ἔγωγ' ἔφην σοφός”, tłum. J. Łanowski.

ciwni Bogu<sup>18</sup>. Co więcej, zakładając, że czytelnik *Parafrazy* wie o Zmartwychwstaniu, które ostatecznie zakończy Janowy konflikt między Jezusem a żydowskimi przywódcami religijnymi, można śmiało twierdzić, że w jego oczach są oni skazani na porażkę w takim samym stopniu jak Penteusz.

Oprócz wymienionych wyżej podobieństw w przedstawieniu konfliktu bóstwa i ziemskiej władzy jako starcia się dwóch logik, zarówno *Bakchantki*, jak i siódma księga *Parafrazy* ukazują pozytywny obraz bakchicznego szału. Mimo iż jest on postrzegany przez Penteusza jako stan deprawujący i pozbawiający rozumu<sup>19</sup>, należy pamiętać, że w *Bakchantkach* – jak ujmuje to Eric Dodds – βακχεύειν odnosi się do głęboko religijnego doświadczenia obcowania z bóstwem<sup>20</sup>. Zaraz na początku parodosu sztuki chór nazywa błogosławionym (μάκαρ) tego, który doświadcza bakchicznego szału (*Ba.* 71–82). Podobnie Tejrezjasz, mądry wróżbita, podkreśla wartość bakchicznego szaleństwa, kiedy stara się przekonać Penteusza do swych racji (*Ba.* 298–313)<sup>21</sup>.

Podobna perspektywa rysuje się w księdze siódmej *Parafrazy*. Bowiem nawet jeśli forma βακχεύεται w *Par.* VII, 182 jest wyrazem pogardy kapłanów i faryzeusza wobec rozentuzjzmowanego tłumy, kontekst *Par.* VII, 172–182 jasno wskazuje na to, że – w przeciwieństwie do swych religijnych przywódców – tłum postępuje słusznie. A więc βακχεύεται w ustach żydowskich przywódców musi być uznane za wyraz tragicznej ironii Nonnosa, podobnie jak inne słowa wypowiedziane pod adresem otaczających Jezusa ludzi. Tłum, postrzegany przez przywódców jako głupi i ogarnięty bezrozumnym szałem, jest w rzeczywistości wystarczająco mądry, by cieszyć się z obcowania z Bogiem, którego tamci odrzucają. Dlatego też, podą-

<sup>18</sup> Ten sam epitet pojawia się na określenie żydowskich przywódców religijnych w *Par.* IX, 69 i XI, 186.

<sup>19</sup> Eurypides, *Ba.* 215–225, 248–262, 343–346.

<sup>20</sup> E. R. Dodds, op. cit., s. XII–XIII: „βακχεύειν is not to »revel« but to have a particular kind of religious experience – the experience of communion with God”.

<sup>21</sup> Zob. szczególnie w. 309–313: „ἀλλ’ ἐμοί, Πενθεῦ, πιθοῦ // μὴ τὸ κράτος αὔχει δύναιμι ἀνθρώποις ἔχειν, // μὴ δ’, ἦν δοκῆς μέν, ἢ δὲ δόξα σου νοσή, // φρονεῖν δόκει τι· τὸν θεὸν δ’ ἐς γῆν δέχου // καὶ σπένδε καὶ βάκχευε καὶ στέφου κάρᾳ”.

zając za Eurypidesem, błędną postawę faryzeuszy i kapłanów Nonnos mógłby podsumować zdaniem, którym chór bakchantek potępia zachowanie Penteusza: „to, co mądre, to nie mądrość” (*Ba.* 395)<sup>22</sup>.

### Uwagi końcowe

Przeprowadzona w tym rozdziale analiza jasno pokazuje wielowarstwowość Nonniańskiego poematu. Jeśli traktować język, jakim został napisany, jedynie jako środek urozmaicenia formy Ewangelii, zapominając o tym, że ma on także istotny wpływ na niuanse treści, łatwo przeoczyć to, co w dziele Nonnosa jest najcenniejszego – okazję spojrzenia na Janową Ewangelię oczami człowieka późnego antyku. Widać to doskonale na przykładzie przedyskutowanego wyżej terminu βακχεύομαι (*Par.* VII, 182). Zatrzymując się na jego dosłownym znaczeniu, nietrudno uznać go jedynie za jeszcze jeden przejaw typowego dla Nonnosa dążenia do zintensyfikowania i dynamizowania obrazu opisywanych wydarzeń. Jednak po uważniejszym przeanalizowaniu wyraz ten okazuje się swoistym czubkiem góry lodowej, czy też raczej czubkiem Kitajronu, który – podobnie jak u Klemensa – okazuje się w końcu Syjonem. Termin βακχεύομαι zdradza bowiem istnienie szerszego, trudno dziś dostrzegalnego na pierwszy rzut oka tła, jakie poeta zarysowuje dla parafrazowanej sceny. Po pierwsze więc mamy tu kolejny po omówionym już w rozdziale dotyczącym wesela w Kanie przypadek wykorzystania terminologii misteriów bakchicznych jako aluzji do bliskiego obcowania z Bogiem. Dodatkowo obcowanie to nabiera tu bardzo Janowego wymiaru pójścia na przekór „światu” wraz z jego rozumieniem mądrości. Po drugie odsłania się przed nami zamysł Nonnosa, by konflikt między Jezusem a żydowskimi przywódcami całkiem już otwarcie przedstawić na tle *Bakchantek* Eurypidesa – sztuki poecie doskonale znanej, czego koronnym dowodem jest *Penteida* zawarta w księgach od czterdziestej czwartej do czterdziestej szóstej *Dionizjaków*. Wybór tego tła mówi nam wiele nie tylko o popularności Eurypide-

<sup>22</sup> „Τὸ σοφὸν δ’ οὐ σοφία”, tłum. J. Łanowski.

sa w kulturze późnoantycznej, ale – co znacznie dla nas w tym momencie istotniejsze – o tym, dlaczego Nonnos odwołuje się tu do postaci Dionizosa. Otóż wydaje się, że dionizyjskość, rozpoznana już wyżej jako siła symbolizująca żywiołowy poryw zbliżający człowieka do Boga, reprezentuje tu także model odrzuconej boskości, która przerasta świat, nie mieszcząc się w jego sztywnych ramach i w utartym sposobie myślenia. Obydwa te rysy odnajdujemy w *Bakchantkach* – mistyczny szal ogarniający tych, którzy oddają cześć Dionizosowi, nie mieści się w ramach *polis* i spotyka się z niezrozumieniem, odrzuceniem i prześladowaniem. Co ciekawe i znaczące, we wspomnianej przed chwilą *Penteidzie*, a więc tej części *Dionizjaków*, która opowiada historię znaną nam z *Bakchantek* Eurypidesa, Nonnos nie tylko w oczywisty sposób eksponuje motyw odrzuconej boskości, ale również aluzyjnie upodabnia postać Dionizosa do postaci Jezusa, równocześnie nadając Penteuszowi rysy znane nam z opisów żydowskich przywódców w *Parafrazie*<sup>23</sup>. Jest to kolejny przykład na swoistą lustrzaność obydwu Nonniańskich poematów, a zarazem potwierdzenie dla analizy dokonanej w tym rozdziale.

Francesco Tissoni w swym komentarzu do Nonniańskiej *Penteidy* zauważa, że Dionizos staje się tam prefiguracją Chrystusa<sup>24</sup>. Należy jednak sprecyzować, że twierdzenie to można zaakceptować wyłącznie wtedy, kiedy myślimy o Dionizosie Eurypidejskim, bogu, dla którego wyznawców odrzucenie i prześladowanie jest zapowiedzią ostatecznego tryumfu nad światem i jego porządkiem. W tym świetle i wbrew Tissoniemu można też dodać, że Nonnos, posługując się figurą Dionizosa w obydwu swych dziełach, ani nie waha się między dwoma światami, ani nie stara się przerzucić między nimi mostu, by pozyskać dla chrześcijaństwa warstwę pogańskiej inteligencji oraz przyciągnąć uwagę chrześcijan do pewnych świątłych aspektów religii pogańskiej<sup>25</sup>. Poeta raczej przemawia w naturalnym języku swojej

<sup>23</sup> Zestawienie miejsc podaje Francesco Tissoni, *Nonno di Panopoli: I canti di Penteo (Dionisiache 44–46). Commento*, Firenze 1998, s. 71–79; Zob. także: D. Gigli Piccardi, „Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionys. 45.228–39”, *Sileno* 10 (1984), 249–256.

<sup>24</sup> F. Tissoni, op. cit., s. 78.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 79.

epoki, posługując się powszechnie zrozumiałymi wśród wykształconych odbiorców kategoriami silnie zakorzenionymi w późnoantycznej kulturze wyrosłej zarówno na Homerze, jak i na Biblii. Najwyraźniej w tych kategoriach dionizyjskość, ta opisana przez Eurypidesa, a następnie skrytykowana, zaadoptowana i zredefiniowana przez Klemensa, jest już nieodłącznym elementem chrześcijańskości.



## ROZDZIAŁ 3

# Modlitwa arcykapłańska

### Uwagi wstępne

Kolejne nawiązanie do bakchicznych misteriów pojawia się bardzo wyraźnie także w końcowych wersach Nonniańskiej wersji arcykapłańskiej modlitwy Jezusa, w *Par.* XVII, 88–92 (= J 17,25–26a). W oryginale Janowym modlitwa ta wypełnia rozdział siedemnasty. Jezus modli się tam o chwałę, a także za uczniów danych mu przez Ojca oraz za tych, którzy uwierzą w niego za sprawą jego następców<sup>1</sup>. Duży nacisk spoczywa na roli Słowa Bożego objawionego przez Jezusa uczniom i przyjętego przez nich, a następnie przekazanego innym ludziom (J 17,6.8.14.17.20).

Parafrazując rozdział siedemnasty Ewangelii, Nonnos jeszcze więcej uwagi poświęca kluczowej roli Słowa Bożego w życiu chrześcijanina. Poeta nie tylko częściej je wspomina, sięgając przy tym po większą liczbę synonimów<sup>2</sup>, ale przede wszystkim akcentuje wpływ Słowa Bożego na tych, którzy je przyjmują. Na szczególną uwagę zasługują wersy odpowiadające Janowemu passusowi J 17,25–26a, w którym jest mowa o czynieniu Bożego imienia znanym wśród ludzi. W swojej *Parafrazie* Nonnos każe tu mówić Jezusowi o objawianiu ludziom Słowa Bożego. Co znaczące, w ustach Jezusa pojawiają się terminy blisko związane z procesem inicjacji w misteria i ze sferą dionizyjską.

---

<sup>1</sup> R. E. Brown, *The Gospel According to John*, vol. 1 (1–12), New York 1966, s. 739, 757 i 768.

<sup>2</sup> Autor Ewangelii czterokrotnie używa λόγος (J 17,6.14.17.20) i raz ῥήμα w liczbie mnogiej (J 17,8). Nonnos natomiast ośmiokrotnie μῦθος w obydwu liczbach (*Par.* VII, 12, 19, 21, 24, 58, 60, 65 i 90), dwukrotnie λόγος w liczbie pojedynczej (VII, 22 i 47) i jeden raz ἔπος w liczbie pojedynczej (XVII, 56).

## Analiza *Par.* XVII, 88–92 (= J 17,25–26a)

### Orgie słów

W wersach J 17,25–26a czytamy: „Ojcze sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni poznali, żeś Ty Mnie posłał. Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał”<sup>3</sup>. W *Par.* XVII, 88–92 Jezus zwraca się natomiast do Ojca następującymi słowami:

οὐ σε, πάτερ, μάθε κόσμος· ἐγὼ δέ σε σύμφυτος ἔγγνων.  
καὶ σε σοφὸς χορὸς οὗτος ἐμῶν δεδάηκεν ἑταίρων  
ἤθεσιν εὐσεβέεσσιν, ὅτι σφίσιν ὄργια μύθων  
ὑμετέρων ἀνέφηνα· καὶ ἔμπαλιν εἰσέτι δείξω,  
ὄφρα σε γινώσκωσι πολὺ πλεόν

Ojcze, świat nie dowiedział się o Tobie. Ja zaś, zjednoczony z Tobą, poznałem Cię. Dzięki zbożnemu postępowaniu dowiedział się o Tobie także ów mądry chór moich towarzyszy, ponieważ objawiłem im orgie Twoich słów. I pokażę im je jeszcze ponownie, aby poznali Cię znacznie lepiej.

Nietrudno zauważyć, że w wersach Nonnosa Jezus, zamiast o objawianiu imienia (ὄνομα) Ojca, mówi o objawianiu Jego ὄργια μύθων „orgii słów” (*Par.* XVII, 90). W greckiej literaturze i inskrypcjach termin ὄργια bardzo często odnosi się do religijnych rytuałów lub związanych z nimi przedmiotów, szczególnie w kontekście misteryjnym<sup>4</sup>, ale przydawka μύθων „słów” nie pozostawia miejsca na wątpliwości, że poecie chodzi tym razem o przenośne użycie terminu, który pojawia się tu na oznaczenie wiedzy od Boga przekazanej przez Jezusa jedynie wybrańcom. Metafora wtajemniczenia jest tu tym wyraźniejsza, że Nonnos gromadzi w *Par.* XVII, 88–92 wyrażenia typowe dla opisów inicjacji w misteria. Chodzi tu o sformułowania ὄργια

<sup>3</sup> „<sup>25</sup>πάτερ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγγνων, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σὺ με ἀπέστειλας, <sup>26</sup>καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω”.

<sup>4</sup> Zob. rozdział 5 *Terminologia misteriów w „Parafrazie” w części I.*

ἀναφαίνειν<sup>5</sup> „objawiać orgie” i ὄργια δεικνύναι<sup>6</sup> „ukazywać orgie”, a także o czasownik μανθάνειν<sup>7</sup> „uczyć się, dowiadywać się”, w kontekście misteryjnym odnoszące się do faktów odsłaniania i poznawania sekretów stanowiących treść inicjacji. Poeta czyni więc aluzję do fundamentalnej dla filozoficznych misterii idei sekretnego nauczania<sup>8</sup>. W wersach *Par. XVII*, 88–92 Jezus przeprowadza precyzyjny podział między wtajemniczonymi i niewtajemniczonymi w misteria słów swojego Ojca. Uczniowie, którym Boża wiedza została raz objawiona przez Jezusa (ὄργια μύθων [...] ἀνέφηνα, *Par. XVII*, 90–91) i będzie im jeszcze objawiana ponownie (ἔμπαιβιν εἰσέτι δεῖξω, *Par. XVII*, 91), są już wtajemniczeni. W opozycji do uczniów pozostaje świat, który nie przeszedł takiej inicjacji (οὐ μάθε, *Par. XVII*, 88) i wciąż nie zna Boga. Dobitność użycia w tym miejscu czasownika μανθάνειν można jaśniej dostrzec, jeśli zwrócimy uwagę na to, że pojawia się on wcześniej w tej samej księdze *Parafrazy* w odniesieniu do uczniów, którzy, przyjąwszy Słowo Boże, pojmują prawdziwe pochodzenie Jezusa (*Par. XVII*, 23).

Z wersów *Par. XVII*, 88–92 wyłania się więc obraz Jezusa Mistagoga, który wtajemnicza uczniów w „orgie” słów swego Ojca,

<sup>5</sup> Szczególnie interesującą paralelę stanowi tu Proklos, *H. IV*, 15 „ὄργια καὶ τελετὰς ἱερῶν ἀναφαίνετε μύθων”, zob. J. Golega, *Studien über die Evangelien-dichtung des Nonnos von Panopolis*, Breslau 1930, s. 103. Zob. też: Dion Chyzyostom, *Or. IV*, 101 „τὰ τῆς ἡδονῆς ἀναφαίνων ὄργια”; *Orphica*, *H. LIV*, 10 „ὄργια νυκτιφαῖ ἀναφαίνων”; *App. Anth. I*, 318, 3 „τελετὰς ἀνέφηνε καὶ ὄργια”. Por. *Orphica*, *H. LXXIX*, 8 „τελετὰς ἀγίας θνητοῖς ἀνέφηνας”.

<sup>6</sup> Flawiusz Arrian, *fr. 33*, 5 (= Eustath. ad *Odys. V* 125, p. 1528, 13) „ὄργια δεικνύων”; *Pauzanzias IV*, 2, 6 „ὄργια ἐπέδειξε”. Por. *Arystofanes, Ra.* 1032 „τελετὰς κατέδειξε”; *Diodor Sycylijski V*, 48, 4 „παραδειξάει τὴν τῶν μυστηρίων τελετὴν”; *Orphica*, *H. LXXVI*, 7 „τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε”. Więcej przykładów podaje Feyo L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology – “Telete” & “Orgia”. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijdervel and Van der Burg*, Leiden 2009, s. 121.

<sup>7</sup> *Diodor Sycylijski III*, 65, 6 „τελετὰς, ἃς ὕστερον Ὀρφέα τὸν Οἰάγρου μαθόντα”; *Filon, Spec. Leg. I*, 319 „τὸ διδάσκειν καὶ τὸ μανθάνειν τελετὰς”; *Eudokia, Cypr. II*, 13 „μάθων ὄργια θηρὸς”; *AP XVI*, 89, 5 „ὄργια μάνθανε σιγῆς”; *Teodoret z Cyru, Affect. I*, 141, 1 „ταῦτα ἐκ τῆς Αἰγύπτου τὰ ὄργια μαθῶν”.

<sup>8</sup> O przekazywaniu sekretnej wiedzy w misteriach zob. W. Burkert, *Starożytna kulty misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007, s. 131–132.

dając im Go poznać. Poeta wyraźnie podąża tu za wczesnochrześcijańską tradycją uchwytną także na gruncie aleksandryjskim. Pamiętamy, że Klemens Aleksandryjski traktuje w swych *Kobiercach* cytaty z *Bakchantek* jako słowa, którymi Jezus nas wtajemnicza w misteria (μυσταγωγεί)<sup>9</sup>. W komentarzu do Ewangelii Jana Orygenes mówi zarówno o wtajemniczeniu (μυσταγωγοῦντος) uczniów przez Jezusa w misteria zgłębiane już przez Mojżesza i proroków<sup>10</sup>, jak i o udziale chrześcijan, za pośrednictwem chrztu, we wtajemniczeniu (μυσταγωγία) udzielonym uczniom przez Jezusa<sup>11</sup>. Najbliższe jednak wersom *Par.* XVII, 88–92 są słowa, którymi Cyryl Aleksandryjski komentuje Janowy passus J 17,25–26. Z jednej bowiem strony Cyryl mówi o ogromnej przepaści dzielącej trwający w nieznamości Boga świat i uczniów, którzy poznali Ojca i Syna, posługując się przy tym, podobnie jak potem Nonnos, czasownikiem μανθάνειν<sup>12</sup>. Z drugiej zaś podkreśla zasadniczą różnicę co do stopnia poznania Ojca między przyjmującymi wiedzę uczniami a objawiającym ją Jezusem. Ci pierwsi, jak twierdzi Cyryl, nie byłiby w stanie poznać Ojca, gdyby nie było im to dane za sprawą Ducha Świętego, który oświecił ich i wprowadził (φωταγωγοῦμενοι) w misteria (μυστηρίων) Syna. Ta sama zasada stosuje się według Cyryla także do wszystkich chrześcijan, którym Chrystus na chrzcie użycza światła Ducha Świętego (φωτισμόν), aby pozwolić im zgłębić swoje misterium (μυστηρίου)<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> *Str.* IV, 25, 162, 3.

<sup>10</sup> Orygenes, *Jo.* XIII, 50, 325 „καμόντος γὰρ Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν, ἵνα χωρῆσαι δυνηθῶσιν νοῆσαι τὰ μυστήρια, ὧν τὰ ἴχνη ἐν τοῖς γράμμασιν ἑαυτῶν ἡμῖν καταλελοίπασιν, εἰς τὸν Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν κόπον οἱ ἀπόστολοι εἰσεληλύθασιν, Ἰησοῦ μυσταγωγοῦντος θερίζοντες καὶ συνάγοντες εἰς τὰς ἀποθήκας τῆς ψυχῆς ἑαυτῶν τὸν ἐν ἐκείνοις νοῦν”.

<sup>11</sup> Orygenes, *Jo.* fr. 36 „καὶ ὅρα γε οἴου μεγέθους καὶ δυνάμεως ἐστὶν ἐπιστήσας τῆ γενομένη παρὰ τοῦ σωτήρος τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ μυσταγωγία”.

<sup>12</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* III, 11 PG 74.573b–c „καὶ τὸν κόσμον φησὶ [...] δίκαιον ὄντα μὴ μαθεῖν τὸν Πατέρα· [...] ἄνω γὰρ πάσης κοσμικῆς ταπεινότητος καὶ μικροπρεπείας γεγονότας [sc. μαθητάς] ἀποφαίνει, διὰ τὸ εἰδέναι τὸν Πατέρα, δῆλον δὲ δήπου καὶ ὠμολογημένον, ὅτι καὶ αὐτὸν τὸν Υἱόν”.

<sup>13</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* III, 12–13 PG 74.576b–d „φανοτάτην ἐργάζεται τὴν διαφορὰν, ἑαυτὸν μὲν ἀποκαλύπτοντα, τοὺς δὲ τὴν γνῶσιν ἐλόντας δι’ αὐτοῦ παραχρήμα δεικνύς. [...] οἱ δὲ γε θεσπέσιοι μαθηταὶ τὸ μὲν δύνασθαι

**Dionizyjski chór. Par. XVII, 88–92 a *Protreptyk* XII, 119, 1**

Oprócz metafory misteriiów w *Par. XVII, 88–92* daje się także zauważyć wyraźny koloryt dionizyjski. Zarówno orgie (ὄργια, *Par. XVII, 90*), jak i chóralny taniec (χορός, *Par. XVII, 89*) to elementy typowe dla kultu Dionizosa<sup>14</sup>. Znacząco obydwie te elementy są tu związane z procesem wtajemniczenia w Bożą wiedzę: χορός σοφός „mądry chór” uczniów przyjmuje ὄργια μύθων, czyli orgie Bożych słów objawione mu przez Jezusa. Ze względu na przenośne użycie tych sformułowań przez Nonnosa, a także na misteryjny kontekst całego passusu, wielce kuszące jest zestawienie *Par. XVII, 88–92* z przytoczonym już częściowo w rozdziale dotyczącym wesela w Kanie fragmentem *Protreptyku* XII, 119, 1, w którym Klemens opisuje chrześcijaństwo terminami zaczerpniętymi z misteriiów bakchicznych, jednocześnie przedstawiając to pierwsze jako istotowo całkowicie od misteriiów bakchicznych odmienne. Kierując swe słowa do wieszczka Tejrezjasza, który w *Bakchantkach* Eurypidesa jest gorliwym orędownikiem bakchicznego szaleństwa, pisze tak:

Przyjdź, szaleńcze, nie oparty na tyrsie, ani uwieńczony bluszczem; rzuć przepaskę i skórę jelenia, bądź trzeźwy! Pokażę (δείξω) ci Słowo i Jego misteria (τοῦ λόγου τὰ μυστήρια), objaśniając je znanymi ci obrazami. Jest to góra umiłowana przez Boga, opiewana w dramatach prawdy, a nie jak Kitajron, który stanowią przedmiot tragedii, to

---

νοεῖν τι περὶ Θεοῦ καρπὸν τῆς ἰδίας οὐκ ἔχουσι γνώσεως, φωταγωγοῦμενοι δὲ διὰ τοῦ Πνεύματος τῆ τῶν μυστηρίων ἀκριβείᾳ προσβάλλουσι τοῦ Υἱοῦ, συνίεσαι τε οὕτω δύνανται τὸν Πατέρα. [...] οὐ γὰρ κατέληξεν ἀποκαλύπτων ἡμῖν ὁ Μονογενὴς τοῦ καθ' ἑαυτὸν μυστηρίου τὴν δύναμιν ἀποκαλύψας τοῖς πρώτοις ἐν ἀρχαῖς· ἐνεργεῖ δὲ τοῦτο διὰ παντός, ἐνσπεύρων ἐκάστῳ τὸν διὰ τοῦ Πνεύματος φωτισμὸν, καὶ χειραγωγῶν εἰς ἐπίγνωσιν τῶν ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον τοὺς ἀγαπῶντας αὐτόν”.

<sup>14</sup> Na temat kultu Dionizosa i tańca zob. A. Hardie, „Muses and Mysteries”, w: P. Murray, P. Wilson (eds.), *Music and the Muses: the Culture of “mousike” in the Classical Athenian City*, Oxford 2004, s. 19 i przypis 52 (dalsza bibliografia); A. Bierl, „Dionysos’ Epiphany in Performance. The God of Ecstatic Cry, Noise, Song, Music, and Choral Dance”, *Electra* 2 (2012), s. 4–8, artykuł dostępny on-line: <http://electra.lis.upatras.gr/index.php/electra/article/view/2008/1963> (dostęp: 13 marca 2014). Na temat Dionizosa i tańca w *Dionizjakach*, zob. F. Vian „XOPEYEIN, «aller», chez Nonnos?”, *RPh* 61 (1987), s. 13.

góra trzeźwości, pokryta świętymi lasami. Szaleją na niej bakchicznie (βακχεύουσι) nie menady, siostry rażonej piorunem Semele, wtajemniczane w misteria bezbożnego podziału mięsa, lecz zwołujące roztropny chór (χορὸν σῶφρονα) córki Boga, piękne owieczki, które wieszczą wzniosłe orgie Słowa (τοῦ Λόγου ὄργια)<sup>15</sup>.

Podobieństw między obydwoma fragmentami jest co najmniej kilka. Na początek można wskazać na podobne sformułowania odnoszące się do objawiania tajemnic Słowa Bożego. W *Parafrazie* Jezus mówi: „Pokażę im jeszcze ponownie orgie Twoich słów” („σφίσιβ ὄργια μύθων [...] ἔμπαιβ εἰσέτι δείξω”, *Par.* XVII, 90–91), podczas gdy w *Protreptyku* znajdujemy zdanie: „pokażę ci misteria Słowa” („δείξω σοι [...] τοῦ λόγου τὰ μυστήρια”), a następnie: „wieszczą [...] orgie Słowa” („θεσπίζουσαι [...] τοῦ Λόγου ὄργια”). W obydwu fragmentach pojawia się więc wspomniany wyżej czasownik δεικνύναι „pokazywać” w połączeniu z uderzająco podobnymi do siebie wyrażeniami: u Nonnosa ὄργια μύθων „orgie słów”, u Klemensa zaś τοῦ λόγου τὰ μυστήρια „misteria słów”. Równie podobna do ὄργια μύθων jest Klemensowa fraza τοῦ Λόγου ὄργια „orgie Słowa”<sup>16</sup>. Ale nie chodzi tu tylko o zbieżności formy. W przytoczonym fragmencie *Protreptyku* Klemens nawiązuje do modelu mądrości z *Bakchantek* Eurypidesa, w których być prawdziwie mądrym oznacza podążać za bóstwem. Penteusz, który broni zdrowego rozsądku, paradoksalnie okazuje się głupcem. Klemens przejmuje ten model wraz z terminologią związaną z kultem dionizyjskim, ale jed-

<sup>15</sup> „Ἦκε, ὦ παραπλήξ, μὴ θύρω σκηριπτόμενος, μὴ κιτῶ ἀναδοῦμενος, ρίψον τὴν μίτραν, ρίψον τὴν νεβρίδα, σωφρόνησον· δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα. Ὅρος ἐστὶ τοῦτο θεῶ πεφιλημένον, οὐ τραγωδίας ὡς Κιθαιρῶν ὑποκείμενον, ἀλλὰ τοῖς ἀληθείας ἀνακείμενον δράμασιν, ὄρος νηφάλιον, ἀγναῖς ὕλαις σύσκιον· βακχεύουσι δὲ ἐν αὐτῷ οὐχ αἱ Σεμέλης »τῆς κεραυνίας« ἀδελφαί, αἱ μαινάδες, αἱ δύσαγγον κρεανομίαν μσοῦμεναι, ἀλλ' αἱ τοῦ θεοῦ θυγατέρες, αἱ ἀμνάδες αἱ καλάι, τὰ σεμνά τοῦ λόγου θεσπίζουσαι ὄργια, χορὸν ἀγείρουσαι σῶφρονα”, tłum. J. Słowianiuk, zmienione.

<sup>16</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *H. E.* II, 1, 13, 5, który pisze o dostojniku królowej Etiopii, że „πρῶτον ἐξ ἔθνων πρὸς τοῦ Φιλίππου δι' ἐπιφανείας τὰ τοῦ θεοῦ λόγου ὄργια μετασχόντα”.

nocześnie dokonuje w nim istotnej zmiany. Oto podążanie za Chrystusem nie wiąże się z szaleństwem przyćmiewającym rozum, jak dzieje się to w przypadku czcicieli Dionizosa. Przeciwnie – być w „bakchicznym szale” Chrystusa, to być trzeźwo myślącym<sup>17</sup>. Właśnie dlatego „bakchiczny” pochod formowany przez antymenady, które głoszą na Syjonie orgie prawd wiary chrześcijańskiej, Klemens określa jako χορὸν σῶφρονα „roztropny chór”. W *Par.* XVII, 88–92 rysuje się podobny obraz. Uczniowie, których Jezus wtajemniczył w orgie słów Ojca, tworzą χορὸς σοφός „mądry chór”. Pokazuje to, że także i w tym przypadku w *Parafrazie* rezonuje problematyka *Bakchanteek*, a raczej jej *interpretatio Christiana* wprowadzona do tradycji aleksandryjskiej przez Klemensa.

Przy tym wszystkim nie powinniśmy zapominać o szerszym kontekście platońskim, w którym porusza się przecież zarówno Klemens, jak i Nonnos. Jak widzieliśmy, termin ὄργια oraz jego derywaty były w neoplatonizmie ściśle związane z wtajemniczeniem w sprawy boskie<sup>18</sup>. W hymnie IV, 15 Proklosa znajdujemy uderzającą paralelę do *Par.* XVII, 90–91. Oto filozof prosi bogów, aby objawili mu (ἀναφαίνετε, por. ἀνέφηνα, *Par.* XVII, 91) ὄργια καὶ τελετὰς ἱερῶν μύθων „orgie i wtajemniczenia świętych słów” zawartych w studiowanych przez niego księgach<sup>19</sup>. Sięga więc, w bardzo podobnym kontekście, po sformułowanie identyczne z tym, którego używa Nonnos. Równie interesujące jest zestawienie dyskusowanego fragmentu *Parafrazy* z dwoma miejscami z listów Synezyjosa, gdzie mowa jest o jego nauczycielce, Hypatii. W liście 137, 8–9 Synezyjos nazywa siebie i swego przyjaciela „αὐτόπται<sup>20</sup> [...] τῆς γνησίας καθηγεμόνος τῶν φιλοσοφίας ὀργίων” („tymi, którzy na własne oczy widzieli pra-

<sup>17</sup> Zob. M. Herrero de Jauregui, *The Protrepticus of Clement of Alexandria. A Commentary* (diss. Università di Bologna), s. 264, on-line: [http://amsdottorato.uni-bo.it/1117/1/Tesi\\_Herrero\\_de\\_Jauregui\\_Miguel.pdf](http://amsdottorato.uni-bo.it/1117/1/Tesi_Herrero_de_Jauregui_Miguel.pdf) (dostęp: 14 marca 2014).

<sup>18</sup> Zob. rozdział 2 *Terminologia misteriów* w części I.

<sup>19</sup> Zob. R. M. Van Den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden 2001, s. 236–237.

<sup>20</sup> Zważywszy na kontekst, trudno oprzeć się wrażeniu, że słowo to jest zamierzoną aluzją do *epotei*.





w ten sposób enigmatyczność stylu parabolicznego<sup>24</sup>. Z drugiej strony, zważywszy na to, że obydwie przypadki użycia w *Parafrazie* zwrotu ὄργια μύθων pojawiają się blisko siebie i w obrębie ściśle powiązanych ze sobą scen składających się na obraz Ostatniej Wieczerzy, mamy prawo zakładać, że i one jakoś się ze sobą łączą.

Wspólnym kontekstem jest tu nauka o Bożym synostwie i posłannictwie Jezusa Chrystusa. Nauka ta, przedtem przekazywana w sposób bardziej zawiły, w wersji J 16,28 zostaje podana w maksymalnie uproszczonej formie: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca”<sup>25</sup>. Odpowiedni fragment *Parafrazy* wygląda następująco (*Par.* XVI, 107–109):

ἦλθον ἐγὼ παρὰ πατρός, ἐφωμίλησα δὲ κόσμῳ,  
καὶ πάλιν ἀμπλακίης ἐγκύμονα κόσμον ἐάσω,  
καὶ ταχὺς ἴξομαι αὐτίς ἐμῷ πέμψαντι τοκῆι.

Ja przyszedłem od Ojca, żyłem wśród świata, i na powrót opuszczę brzemienny w grzech świat, i znów szybko przybędę do mojego Rodziciela, który mnie posłał.

W porównaniu z prostotą tego oświadczenia, poprzednie wyjaśnienia Jezusa jawią się uczniom jako dalece bardziej skomplikowane i zasługują w ich ustach na określenie λοξὰ ὄργια μύθων „pokrętna orgie słów” (*Par.* XVI, 111–112). Jednocześnie, sięgając po *figura etymologica*, poeta określa uczniów (μαθηταί) związaną ze wspomnianym już wcześniej czasownikiem μανθάνειν „nauczyć się, rozumieć” formą μαθόντες „którzy zrozumieli” (*Par.* XVI, 110). W ten sposób podkreśla, że uczniowie pojęli prawdę o Jezusie. Jest to podkreślone również kilkadziesiąt wersów dalej, w *Par.* XVII, 23, gdy podczas swej modlitwy Jezus mówi o uczniach do Ojca: „zrozumieli (μάθον), że przybyłem od Ciebie”<sup>26</sup>. Temat ten powraca wreszcie w wersach

<sup>24</sup> Tak też odczytuje to sformułowanie Henryk Wójtowicz, *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980, s. 138.

<sup>25</sup> „Ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα”.

<sup>26</sup> *Par.* XVII, 23 „μάθον, ὡς παρὰ σεῖο προήλυθον”.

*Par.* XVII, 88–92, które zostały omówione w poprzednich sekcjach tego rozdziału. Uczniowie są tam przeciwstawieni światu, który nie zrozumiał (οὐ μάθε, *Par.* XVII, 88) Ojca, a fragment aluzyjnie przedstawia ich jako wtajemniczonych w misteria Bożej nauki.

Widziane z tej perspektywy sformułowanie ὄργια μύθων, które pojawia się w ustach uczniów w *Par.* XVI, 111, można uznać za przejaw właściwej Nonnosowi ironii, będącej zresztą spotęgowanym refleksem ironii Janowej. Mimo deklaracji zrozumienia uczniowie dopiero mozolnie ku niemu postępują, co podkreślają komentarze antyczne do wersetu J 16,29, jak widzieliśmy to choćby u Cyryla Aleksandryjskiego, który mówi o zasadniczej różnicy w rozumieniu Ojca przez Jezusa i uczniów<sup>27</sup>. Wydaje się, że Nonnos wypukla tę kwestię właśnie przez grę odcieniami znaczeń wyrażenia ὄργια μύθων. To, co w *Par.* XVII, 90 jest w rozumieniu Jezusa prawdziwym wtajemniczeniem w misteria Bożej nauki, w *Par.* XVI, 111 jest dla uczniów wciąż bardziej tajemnicą do rozwikłania niż jednoznacznie zrozumiałym objawieniem.

## Uwagi końcowe

Podobnie jak we fragmentach *Parafrazy* omówionych w dwóch poprzednich rozdziałach części drugiej, w końcowej scenie modlitwy arcykapłańskiej Nonnos nadaje terminom misteriów sens metaforyczny, odnosząc je do tajemnic wiary chrześcijańskiej. Elementem, który wysuwa się tym razem na pierwszy plan, jest mistagogiczny charakter nauk przekazywanych uczniom przez Jezusa. Zgromadzeni wokół niego w przeciwstawionym „światu” *quasi*-bakchicznym

<sup>27</sup> Por. Jan Chryzostom, *Hom. in Jo.* LXXIX, 2 PG 59.429 „Ἐπειδὴ γὰρ ἔλεγον, »Ἴδε νῦν παρῆρσις λαλεῖς, καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις, καὶ διὰ τοῦτο πιστεῦομέν σοι«· δείκνυσις ὅτι νῦν, ὅτε πιστεῦοσιν, οὐπω πιστεῦοσιν, οὐδὲ προσίεται αὐτῶν τὰ ῥήματα»; Augustyn, *In Evang. Ioh.* CIII, 1 „cur isti dicunt: ecce nunc palam loqueris, et prouerbium nullum dicis, nisi quia illa quae scit ipse non intelligentibus esse proueria, illi usque adeo non intellegunt, ut nec saltem non se intellegere intellegant? paruuli enim erant, et nondum spiritaliter diiudicabant, quae de rebus non ad corpus, sed ad spiritum pertinentibus audiebant”.

chórze (χορός, *Par.* XVII, 89), chciałoby się rzec: w *thiasosie*, uczniowie są grupą wybrańców, którym Jezus objawia misteria (ἄργια, *Par.* XVII, 90) słów swojego Ojca. Obecny w scenach wesela w Kanie i nieudanego aresztowania element szlachetnego, ekstatycznego porwywu duszy w kontakcie z Bogiem, choć domyślnie obecny, ustępuje tu pierwszeństwa atmosferze wtajemniczenia, podkreślonej sformułowaniami jednoznacznie nawiązującymi do opisów inicjacji w misteria (ἄργια ἀναφαίειν i ἄργια δεικνύναι, *Par.* XVII, 91; μανθάειν, *Par.* XVII, 88). Jezus, jako jedyny znając Ojca w pełni, prowadzi swoich uczniów przez kolejne stopnie Jego poznania. W efekcie tych nauk uczniowie nabywają mądrości, która czyni ich tak samo obcymi „świata”, jak jest mu obcy ich nauczyciel: we wcześniejszych wersach księgi siedemnastej Jezus określa się jako ξένος κόσμιο „obcy dla świata”, a uczniów nazywa νόθοι κόσμιο πολῖται „przybranymi obywatelami świata” (*Par.* XVII, 49–50).

Po raz kolejny zwraca uwagę silna zbieżność z końcowymi partiami *Protreptyku* Klemensa, a więc także ze zreinterpretowaną tam problematyką *Bakchantek* Eurypidesa. Sposób, w jaki autor *Parafrazy* posługuje się terminologią misteriów, ponownie okazuje się silnie osadzony w tradycji Klemensowej, a to, co przenośnie dionizyjskie, raz jeszcze okazuje się esencją tego, co chrześcijańskie. Istotne dla lepszego zrozumienia miejsca i funkcji terminologii misteriów w *Parafrazie* jest także podkreślenie różnicy znaczeń, jakie poeta nadaje dwukrotnie metaforycznie użytemu sformułowaniu ἄργια μύθων (*Par.* XVI, 111; XVII, 90). Choć, jak staraliśmy się to pokazać, w obydwu przypadkach odnosi się ono ostatecznie do tajemnic Bożej nauki, to nie zmienia się to, że za każdym razem pojawia się w innym kontekście. W *Par.* XVI, 111 sformułowanie ἄργια μύθων oznacza po prostu zagadkowe, trudne do zrozumienia słowa, podczas gdy w *Par.* XVII, 90, dzięki obecności szeregu innych terminów misteryjnych, wyraźnie odnosi się do transcendentnej, dostępnej jedynie wybranym wiedzy o sprawach boskich.



CZĘŚĆ III

## **Misterium i misteria**



## ROZDZIAŁ 1

# Trzy Paschy

### Uwagi wstępne

W Czwartej Ewangelii czas publicznej działalności Jezusa wyznaczają trzy święta Paschy. Jezus, ukazywany konsekwentnie przez Ewangelistę jako ten, który ostatecznie wypełnia żydowskie Prawo i ustanowione przez nie rytuały, już podczas wydarzeń pierwszej Paschy ogłasza się prawdziwą Świątynią, zapowiadając jednocześnie swoją śmierć i zmartwychwstanie (J 2,19–22). Te same motywy – wypełnienie Pisma i śmierć za świat – pojawiają się w czasie kolejnej, drugiej Paschy, gdy Chrystus nazywa się prawdziwym Chlebem z nieba (J 6,22–59). Zapowiedź zbawczej ofiary Chrystusa zaczyna urzeczywistniać się podczas ostatniej, trzeciej Paschy. Autor Ewangelii nie pozostawia wątpliwości, że umierający na krzyżu Chrystus to prawdziwy Baranek paschalny<sup>1</sup>.

Medytacja nad Paschą Chrystusa, jej znaczeniem w dziejach człowieka oraz stosunkiem do Paschy żydowskiej jest jednym z przewodnich tematów w nauczaniu antycznego Kościoła. W nauczaniu tym całość wydarzeń paschalnych, począwszy od Paschy Izraela w Egipcie, aż po jej wypełnienie w Chrystusie, bardzo wczesnie została połączona z pojęciem *mysterion*<sup>2</sup>. Jednocześnie bardzo kategorycznie odróżniono przemijający, lokalny i typologiczny charakter obchodów Paschy żydowskiej od wiecznego, uniwersalnego i realnego wymiaru Paschy Chrystusa, której święto Izraela było jedynie zapowiedzią i cieniem<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1982, s. 51.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 79–83.

Mierząc się w V w. z zadaniem sparafrazowania Ewangelii wg św. Jana, Nonnos jawi się jako spadkobierca długiej i rozwiniętej tradycji komentowania wydarzeń paschalnych. Zgodnie z tą właśnie tradycją opisy kolejnych Pasch w *Parafrazie* są nacechowane pewną dwoistością, zdają się bowiem zarazem pokazywać niedoskonałość judaistycznych obchodów święta, jak i odsłaniać jego wielką wagę jako symbolu, a w końcu i czasu historycznego urzeczywistnienia się tajemnicy Chrystusa. Opisujące obrzędy paschalne wersy Nonnosa obfitują w terminologię misteriów, której użycie – podobnie jak w scenach opisanych w części drugiej – zdecydowanie wykracza poza funkcję poetyckiego ozdobnika.

### **Pierwsza Pascha. Analiza *Par. II*, 70–72, 110–115 i *Par. IV*, 204–205**

#### **Pascha żydowska? *Par. II*, 70–72 (= J 2,13)**

Po relacji z cudownego przemienienia wody w wino w Kanie Galilejskiej oraz po wspomnieniu kilkudniowego pobytu Jezusa i jego towarzyszy w Kafarnaum, autor Ewangelii przechodzi do wydarzeń związanych ze świętem Paschy w Jerozolimie (J 2,13): „Zbliżała się pora Paschy żydowskiej (τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων) i Jezus udał się do Jerozolimy”<sup>4</sup>. Nonnos parafrazuje to następująco (*Par. II*, 70–72):

ἐγγύθι γὰρ τότε πάσχα· θηηπολίην δὲ γεραίρων  
εὐαγέων ἀνέβαινεν ἐς ἔδρανον Ἱεροσολύμων  
σὺν πιτυτοῖς ἐτάροισι.

Zbliżała się bowiem wówczas Pascha. [Jezus] wraz z roztropnymi towarzyszami poszedł do sadyb świętej Jerozolimy, aby uczcić składanie ofiary.

Mimo braku w tym krótkim fragmencie terminów misteryjnych jego analiza jest ważna dla pełniejszego zrozumienia sposobu, w jaki

<sup>4</sup> „Καὶ ἐγγύς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς”.



Nonnos ukazuje w *Parafrazie* dalsze wydarzenia paschalne. Dwie rzeczy wydają się tu godne omówienia. Pierwszą z nich jest pominięcie przez Nonnosa kwalifikatora τῶν Ἰουδαίων „Żydów”, jaki określa Paschę w J 2,13, drugą zaś nazwanie tego święta terminem θηροπολίη „składanie ofiary”.

W kontekście wagi, jaką do żydowskości Pasch przywiązuje Ewangelista<sup>5</sup>, pominięcie milczeniem judaistycznego charakteru święta może budzić uzasadnioną ciekawość<sup>6</sup>. Ponieważ słowo Ἰουδαῖος „Żyd” pojawia się na kartach *Parafrazy* wielokrotnie w różnych przypadkach gramatycznych, a najczęstszym spośród nich jest *genetivus pluralis*<sup>7</sup>, trudno zakładać, że kierują poetą względy formalne. Ominięcie to należy zatem traktować jako świadomy wybór Nonnosa, który może sugerować czytelnikowi pewien sposób parzenia na opisywane wydarzenia.

Podniesiona kwestia wydaje się jaśniejsza, kiedy zapoznamy się z tym, co na temat sformułowania πάσχα τῶν Ἰουδαίων piszą Orygenes i Cyryl Aleksandryjski. Szczególnie istotny jest głos Orygenes, dla którego kwalifikator τῶν Ἰουδαίων stał się impulsem do przeprowadzenia głębokiego rozdziału między Paschą Żydów a prawdziwą Paschą Chrystusa<sup>8</sup>. Już na samym początku rozważań nad wersem J 2,13 Orygenes pisze:

Zadawałem sobie pytanie, po co Ewangelista dodaje tu przydawkę: „żydowska” (τῶν Ἰουδαίων), czyż bowiem inny naród obchodzi święto Paschy? Wystarczyłoby przecież, gdyby powiedział: „Zbliżała się pora Paschy”. Może więc powiedziano: „Pascha Żydów” (τῶν Ἰουδαίων), aby odróżnić ją od Paschy Boga. Czym innym jest bowiem Pascha ludzka, Pascha, którą odprawiają ludzie niezgodnie z wolą Pisma, a czym

<sup>5</sup> Określenie τῶν Ἰουδαίων Ewangelista nadaje także Passze w J 6,4 i 11,55, jak również Świętu Namiotów w J 7,2. Jak pisze Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, vol. 1 (1–12), New York 1966, s. 115: „it may indicate hostility to these feasts which are to be replaced by Jesus”.

<sup>6</sup> Zob. E. Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, Bologna 2000, s. 250.

<sup>7</sup> Na przykład: *Par.* III, 2, 111; IV, 8; V, 43; VI, 119, 138; VII, 4, 6, 49, 53, 185 itd.

<sup>8</sup> Orygenes, *Jo.* X, 13, 67–19, 115.

innym prawdziwa Pascha Boża, sprawowana w Duchu i w prawdzie przez tych, którzy w Duchu i w prawdzie oddają cześć Bogu<sup>9</sup>.

Mysł ta znajduje swe rozwinięcie w komentarzu do J 11,55:

Nie należy sądzić, że tym samym jest Pascha Pana, co Pascha żydowska (τῶν Ἰουδαίων). Otóż Paschą zgodną z Prawem jest Pascha Pana, Pascha żydowska (τῶν Ἰουδαίων) zaś jest Paschą ludzi występnych. Dlatego trzeba zwracać uwagę na to, gdzie wzmiankowana jest Pascha Pana oraz inne Jego dni, a gdzie wspomiana jest nie Pascha Pana, tylko Pascha tych, którzy otrzymują naganę z powodu grzechów<sup>10</sup>.

Podobnymi słowami komentuje ten sam wers J 11,55 także Cyryl Aleksandryjski, dając jasno do zrozumienia, że Pascha żydowska jest tylko cieniem prawdziwej Paschy:

[Ewangelista] typologicznie nazywa Paschę mianem żydowskiej (Ἰουδαίων). Bowiem prawdziwa Pascha nie jest Paschą Żydów (Ἰουδαίων), lecz chrześcijan spożywających ciało Chrystusa, prawdziwego baranka<sup>11</sup>.

Widać zatem, że w tradycji aleksandryjskiej, pod wpływem której znajduje się również Nonnos, określenie τῶν Ἰουδαίων jest jednoznacznie odbierane jako zaplanowana przez Ewangelistę deprecja-

<sup>9</sup> Orygenes, *Jo.* X, 13, 67–68 „κατ' ἑμαυτὸν ἐζήτουν τί βούλεται αὐτῷ ἡ προσθήκη »τῶν Ἰουδαίων«. Ποίου γὰρ ἄλλου ἔθνους ἐστὶν ἑορτὴ τὸ πάσχα; Διόπερ αὐταρκες ἦν, εἰ εἶπεν »Καὶ ἦν ἐγγὺς τὸ πάσχα«. Μήποτε δέ, ἐπεὶ τὸ μὲν τί ἐστὶν πάσχα ἀνθρώπων, τῶν μὴ κατὰ βούλησιν τῆς γραφῆς ἐπιτελούντων αὐτό, τὸ δὲ τι θεῖον τὸ ἀληθές, πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ ἐνεργούμενον ὑπὸ τῶν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνούντων τὸν θεόν, ἀντιδιέσταλται πρὸς τὸ θεῖον τὸ λεγόμενον »τῶν Ἰουδαίων«, tłum. S. Kalinkowski.

<sup>10</sup> Orygenes, *Jo.* XXVIII, 25, 224 „Ὅτ' αὐτὸ νομιστέον εἶναι πάσχα τοῦ κυρίου καὶ πάσχα τῶν Ἰουδαίων. τὸ μὲν γὰρ κατὰ τὸν νόμον πάσχα ἐστὶν τοῦ κυρίου, τὸ δὲ τῶν παρανόμων πάσχα τῶν Ἰουδαίων. διὸ παρατηρητέον πότε λέγεται κυρίου τὸ πάσχα καὶ ἄλλαι ἡμέραι, καὶ πότε οὐ τοῦ κυρίου ἀλλὰ τῶν ἐλεγχόμενων ἐπὶ ἀμαρτίας, tłum. S. Kalinkowski.

<sup>11</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* II, 296 PG 74.72b „Ἰουδαίων δὲ τὸ Πάσχα καλεῖ τὸ τυπικόν. τὸ γὰρ ἀληθινὸν Πάσχα οὐκ Ἰουδαίων, ἀλλὰ Χριστιανῶν τῶν ἐσθιόντων τὴν σάρκα Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ ἀμνοῦ”.

cja żydowskiego święta i odróżnienie go od prawdziwej Paschy, która wypełniła się w Chrystusie. Wziąwszy to pod uwagę, oraz to, że także w przypadku trzeciej Paschy Nonnos pomija milczeniem Janową przydawkę τῶν Ἰουδαίων<sup>12</sup>, należy rozważyć sugestię Enrica Livrei, który sugeruje, by dostrzegać tu *Entjudaisierung*<sup>13</sup>, czyli zabieg pozabawiania judaistycznych elementów zawartych w Ewangelii ich narodowościowego charakteru i jednoczesnym nasyceniu ich treściami chrześcijańskimi<sup>14</sup>.

Sugestia ta domaga się rozwinięcia i sprecyzowania. Interesujący trop stanowi wyraz θηηπολιή „składanie ofiary” (*Par.* II, 70). Livrea, mimowolnie przecząc swojej wcześniejszej uwadze o *Entjudaisierung*, przypuszcza, że Nonnos wprowadza termin θηηπολιή, aby dać wyraz przywiązania Jezusa do tradycyjnego kultu judaistycznego, co miałyby być jakąś formą polemiki poety z Orygeniańską krytyką świąt żydowskich, opartą na autorytecie Izajasza 1,13–14<sup>15</sup>. Taki wniosek wydaje się jednak zbyt pochopny, a jego akceptacja może zatrzeć rysującą się w *Par.* II, 70–72 głębszą aluzję. Termin θηηπολιή powraca w *Parafrazie* na określenie godności kapłańskiej Kajfasza, który zapowiada śmierć Jezusa za naród żydowski (*Par.* XI, 208), a Annasz, przesłuchujący Jezusa przed męką, jest nazwany słowem θηηπόλος<sup>16</sup> „składający ofiarę, kapłan” (*Par.* XVIII, 91). To ostatnie określenie pojawia się jeszcze w kulminacyjnym punkcie rozmowy Jezusa z Samarytanką w sformułowaniu θηηπόλος ὥρη „godzina składania ofiary” (*Par.* IV, 110), w którym pobrzmiewa zapowiedź

<sup>12</sup> Zob. E. Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 250; C. Greco, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, Alessandria 2004, s. 16 i 67. W przypadku drugiej Paschy, w *Par.* VI, 10 (= J 6,4), Nonnos mówi o „święcie, które (Żydzi) nazywają Paschą” (πάσχα τόπερ καλέουσι).

<sup>13</sup> E. Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 250.

<sup>14</sup> Na temat *Entjudaisierung* zob. R. P. H. Green, *Latin Epics of the New Testament: Juvenius, Sedulius, Arator*, Oxford 2006, s. 104–105.

<sup>15</sup> E. Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 250. Orygenes, *Jo.* X, 13, 73, udowodniając różnicę między Paschą Pana i Paschą Żydów, cytuje Izajasza 1,13–14 w następującej formie: „τὰς νομηνιας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα καὶ ἡμέραν μεγάλην οὐκ ἀνέχομαι· νηστειαν καὶ ἀργίαν καὶ τὰς νομηνιας ὑμῶν καὶ τὰς ἑορτὰς ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχὴ μου”.

<sup>16</sup> Zob. idem, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*, Napoli 1989, s. 154.

zbawczej ofiary Chrystusa<sup>17</sup>. Podobnie w *Par.* XVI, 7, gdy Jezus zapowiada uczniom czas prześladowań, używa czasownika *θυηπολεῖν* „składać ofiarę”<sup>18</sup>.

W tym momencie warto odwołać się do kolejnej obserwacji Cyryla Aleksandryjskiego, tym razem bezpośrednio dotyczącej pierwszej Paschy. Cyryl wyjaśnia, że opuszczenie Jerozolimy przez Chrystusa po zabiciu baranka paschalnego przez Żydów (*μετὰ τὴν τοῦ προβάτου σφαγὴν*), następnie jego pobyt wśród Samarytan i innych ludów, a w końcu powrót do miasta podczas święta Pięćdziesiątnicy<sup>19</sup> ma wymiar symboliczny i zapowiada bieg późniejszych wydarzeń. Chodzi tu mianowicie o obraz śmierci Jezusa na krzyżu, jego rozłączenie się z rodakami, którzy go odrzucili i zabili (*μετὰ τὴν [...] ἐπὶ τῷ τιμίῳ σταυρῷ σφαγὴν τε καὶ θάνατον*), a w końcu jego miłosierny powrót do Żydów, który dokona się w czasach ostatecznych. W swojej interpretacji Cyryl nie pozostawia więc wątpliwości, że już pierwsza Pascha stanowi prefigurację zbawczej ofiary Chrystusa, co zresztą podkreśla również przez użycie słowa *σφαγή* „zabicie na ofiarę” zarówno w odniesieniu do śmierci baranka, jak i Chrystusa<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Szczegółowa dyskusja w rozdziale 2 *Jezus i Samarytanka* w części III.

<sup>18</sup> Komentując J 16,2, Orygenes, *Jo.* XXVIII, 25, 235, odnosi to ostrzeżenie przede wszystkim do śmierci Jezusa: „τοῦτο ἀπ’αυτοῦ [sc. Jezusa] ἀρχάμενον πεπλήρωται”.

<sup>19</sup> W ten sposób Cyryl identyfikuje to święto, którego Ewangelia (J 5) nie nazywa.

<sup>20</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* I, 305–306 PG 73.336d–337c „Τὴν ἐπὶ τοῖς ἀζύμοις ἑορτὴν ἐπιτελεσάντων τῶν Ἰουδαίων, ἐν ἧ καὶ τὸ πρόβατον ἀποσφάττειν ἔθος αὐτοῖς, κατὰ τὸν τοῦ πάσχα δηλονότι καιρὸν, ἀπαίρει μὲν τῆς Ἱερουσαλήμ, Σαμαρείταις δὲ καὶ ἀλλογενέσιν ὁ Χριστὸς ἐπιμίσγεται, καὶ διδάσκει παρ’ αὐτοῖς, ἐπὶ ταῖς τῶν Φαρισαίων δυστροπίαις λευληπημένους: ὑπονοσήσας δὲ μόλις κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς: αὐτὴ γὰρ ἦν ἐφεξῆς καὶ γείτων ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἡ πανήγυρις: [...] μετασκευαστέον δὲ πάλιν εἰς θεωρίαν πνευματικὴν τὸν ἀπὸ τοῦ γράμματος τύπον. τὸ μὲν τῆς Ἱερουσαλήμ λευληπημένον ἀπανίστασθαι τὸν Ἰησοῦν μετὰ τὴν τοῦ προβάτου σφαγὴν. Σαμαρείταις δὲ καὶ Γαλιλαίους ἐπιφοιτᾶν, καὶ τὸν σωτήριον παρ’ ἐκεῖνοις κηρύττειν λόγον, τί ἂν βούλοιο σημαίνειν ἕτερον, ἢ τὴν γενομένην ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἀναχώρησιν αὐτοῦ, μετὰ τὴν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῷ τιμίῳ σταυρῷ σφαγὴν τε καὶ θάνατον, ὅτε δὴ καὶ τοῖς ἐξ ἔθνῶν τε καὶ ἀλλογενέσιν ἑαυτὸν ἐχαρίζετο, δηλοῦσθαι κελεύων τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναβίωσιν, ὅτι προάγει πάντας εἰς τὴν Γαλιλαίαν; τὸ δὲ ἐπὶ τέλει τῶν ἑβδομάδων τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς παλινδρομεῖν αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα, καθάπερ ἐν τύποις καὶ

W świetle powyższych przykładów i w świetle uwagi Cyryla sugerującego, że już zabicie baranka podczas pierwszej Paschy stanowi wyraźny znak męki na krzyżu, należałoby więc raczej zakładać, że termin *θηπολιή* odnosi się w *Par. II*, 70 nie tyle do samej żydowskiej ofiary paschalnej, co do symbolizowanej przez nią krwawej ofiary Chrystusa – prawdziwego Baranka, który zgodnie z 1 Kor 5,7 został ofiarowany (ἐτύθη) jako Pascha chrześcijan<sup>21</sup>. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Nonnos, pisząc o celebrowaniu przez Jezusa składania ofiary, odwołuje się do obecnego już w Liście do Hebrajczyków<sup>22</sup> obrazu Chrystusa jako kapłana i ofiary. Szczególnie interesującym dla nas w tym momencie wyrazem tego paradoksu może być dotyczące Chrystusa zdanie Grzegorza z Nazjanzu: „Był ofiarą (θύος) i arcykapłanem. Składającym ofiarę (θηπόλος), lecz przecież i Bogiem”<sup>23</sup>, w którym słowa *θηπόλος* i *θύος* przywodzą na myśl termin *θηπολιή* z *Par. II*, 70 oraz wyrazy mu pokrewne z innych miejsc poematu Nonnosa.

W takim kontekście sugerowanie *Entjudaisierung* zdaje się jak najbardziej na miejscu. Nonnos nie nazywa Paschy żydowską, pragnie bowiem zaakcentować ten aspekt święta, który jest najważniejszy dla współczesnego mu chrześcijańskiego czytelnika poematu<sup>24</sup>. Wydaje się to o tyle ważne, że chodzi tu o pierwszą w *Parafrazie* wzmiankę o Passze. Poeta wyraźnie wykorzystuje tę okazję, aby przypomnieć, że mimo wspólnej nazwy natury Paschy żydowskiej

---

αίνιγμασιν ὑποφαίνει πάλιν τὴν ἐσομένην εἰς Ἰουδαίους τῆς τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐκ φιλανθρωπίας ὑποστροφῆν ἐν ἐσχάτοις τοῦ παρόντος αἰῶνος καιροῖς, καθ' ὄνπερ οἱ διὰ τῆς εἰς αὐτὸν ἀνασσεωσμένοι πίστεως τὰς ἐπὶ τῷ σωτηριῷ πάθει πανσέμνους ἐπιτελοῦμεν ἑορτάς”.

<sup>21</sup> „Καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός”.

<sup>22</sup> Na przykład: Hbr 9,11–14.

<sup>23</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Carm. I*, 1, 2, 75 PG 37.407 „Ἦν θύος, ἀρχιερεὺς δὲ θηπόλος, ἀλλὰ Θεός περ”. Zob. E. Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*, s. 154.

<sup>24</sup> Zob. idem, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 250: „All'epoca di Nonno è difficile accettare che il Vangelo era stato scritto per la comprensione »von Aussehen und Andersgläubigen«, con la necessità dunque di spiegare certe costumanze festive”.

i chrześcijańskiej są one zupełnie odmienne<sup>25</sup>. Analogiczny zabieg, tym razem w odniesieniu do miejsc ważnych zarówno dla tradycji chrześcijańskiej, jak i judaistycznej, obserwujemy w *Par. II*, 71, w której Nonnos nazywa Jerozolimę „świętą” (εὐαγέων<sup>26</sup> [...] Ἰεροσολύμων). Podobny status „ziemi świętej” poeta nadaje Jerozolimie i całej Judei w innych fragmentach *Parafrazy*, podkreślając jednocześnie zły charakter jej mieszkańców<sup>27</sup>.

### Hałaśliwe orgie. *Par. II*, 110–115 (= J 2,23)

Po przybyciu do Jerozolimy i po epizodzie wyrzucenia kupców ze Świątyni Jezus pozostaje w mieście podczas obchodów święta Paschy. Werset J 2,23 opisuje to tak: „Kiedy zaś przebywał w Jerozolimie w czasie Paschy, w dniu świątecznym (ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ), wielu uwierzyło w imię Jego [widząc znaki, które czynił]”<sup>28</sup>. Nonnos oddaje ten wers w następująco (*Par. II*, 110–115):

<sup>25</sup> Zob. ibidem: „Peraltro Nonno forse sa di una Pasqua cristiana [...] che se distingue dalla Pasqua mosaica come la realtà dalla figura”.

<sup>26</sup> Zob. ibidem, s. 251–252.

<sup>27</sup> Zob. *Par. III*, 111; *VII*, 4, 95, *XI*, 26; 219. Szczególnie wyraźny dystans między miejscem a jego mieszkańcami rysuje się w *Par. VII*, 4–6: „οὐ γὰρ Ἰουδαίων πέδον ἦθελεν ἀγνὸν ὀδεύειν, // ὅτι μιν ἡπεροπῆι δόλω μενέαινον ὀλέσσαι // υἷες Ἰουδαίων ὅσιφ χαιροντες ὀλέθρῳ”, oraz w *XI*, 26–30: „ἴομεν εἰς κλυτὸν οὐδας Ἰουδαίων πάλιν ἀνδρῶν. // καὶ μιν ἀναστέλλοντες ἐπεφθέγγαντο μαθηταί. // // ῥαββίν, Ἰουδαίης μανιώδες ἄρτι πολῖται // λαῖνέοις μάστευον οἰστεύειν σε βελέμοις, // καὶ σὺ μολεῖν ἐθέλεις, ὅθι δήμοι εἰσι πολῖται”. Jerozolima jest nazywana świętą także w Nowym Testamencie (Mt 4,5 i 27,53; Ap 11,2) i w Starym Testamencie (Iz 52,1; Ne 11,1; Dn 9,24; 1 Mch 2,7; 2 Mch 2,12 i 3,1). Niemniej we wczesnym chrześcijaństwie Jerozolima, postrzegana przede wszystkim jako miejsce mgki Chrystusa, ustępuje idei niebieskiej Jeruzalem, związanej ze swym ziemskim odpowiednikiem jedynie nazwą. Docenienie wagi Jerozolimy i Judei jako „ziemi świętej” następuje dopiero po odkryciu grobu Chrystusa w czasach Konstantyna i nasileniu się ruchu pielgrzymkowego, zob. L. Perrone, „*The Mystery of Judea* (Jerome, Ep. 46). The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought”, w: L. Levine (ed.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999, s. 221–239.

<sup>28</sup> „Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἰεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ [τὰ σημεῖα ἃ ἔποιει]”. Nonnos nie parafrazuje zdania ujętego w nawias kwadratowy. De Marcellus, *Paraphrase de l’Evangile selon Saint Jean par Nonnos de Panopolis*, Paris 1861, s. 313, sugerował lakunę

θεοδημήτω δ' ἐπὶ νηῶ	110
ἄχρισ ἔην καὶ ἔδεθλα διέστιχεν Ἴροσολύμων	
εὐάζων ἔτι πάσχα, καὶ ἄρνοφάγων ἱερῶν	
ὄργια μυστιπόλεψε φιλόκροτα θυιάς ἑορτή,	
πολλοὶ λύσσαν ἄπιστον ἐπετρέψαντο θυέλλαις	
Χριστοῦ πίστιν ἔχοντες ἐς οὐνομα	115

Dopóki był w pobliżu wzniesionej dla Boga świątyni i przemierzał ulicę Jeruzolimy, krzycząc wciąż *euai!* na cześć Paschy, a święto jagniożerczych kapłanów odprawiało w bakchicznym szale misteria hałaśliwych orgii, wielu uwierzyło w imię Chrystusa, pozwoliwszy, by wicher uniósł obłąd ich niewiary.

Zacytowane wersy obfitują w momenty zasługujące na szerszy komentarz. Tym jednak, co najbardziej przyciąga uwagę w analizowanym fragmencie, jest szereg terminów związanych z misteriami i kultem dionizyjskim, które poeta umieszcza w opisie obchodów żydowskiej Paschy. W *Par.* II, 112–114 znajdujemy bowiem kolejno: czasownik εὐάζειν o pierwotnym znaczeniu „krzyczeć *euai!*” na cześć Dionizosa<sup>29</sup>, następnie silnie związany z misteriami i Dionizosem termin ὄργια<sup>30</sup>, czasownik μυστιπολεεῖν o znaczeniu „odprawiać misteria”, niezwykle rzadki przymiotnik φιλόκροτος „lubiący hałas”, znany z Hymnów homeryckich jako epitet Pana<sup>31</sup>, członka orszaku Dionizosa, a wreszcie określenie θυιάς „ogarnięta szałem” odnoszące się szczególnie do bakchantek<sup>32</sup> oraz rzeczownik λύσσα „szał” znany od czasu *Bakchantek* Eurypidesa jako określenie zaćmiewającego rozum szaleństwa zsyłanego przez Dionizosa<sup>33</sup>. Rzecz

---

obejmującą jeden wers po *Par.* II, 113. Przeciwnego zdania jest Enrico Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 308.

<sup>29</sup> LSJ s.v.; E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 303; R. Shorrock, *The Myth of Paganism. Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, London 2011, s. 76; J. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin–Boston 2014, s. 71.

<sup>30</sup> Zob. rozdział 5 *Terminologia misteriów w „Parafrazie”* w części I.

<sup>31</sup> *H. Pan.* 2. Zob. E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 305.

<sup>32</sup> LSJ s.v.

<sup>33</sup> Eurypides, *Ba.* 851, 977. Zob. także: K. Spanoudakis, „Icarius Jesus Christ? Biblical Narrative and Dionysiac Passion in Nonnus’ Icarius Episode (*Dion.* 47,1–256)”, *WSF* 120 (2007), s. 45–46; R. Shorrock, op. cit., s. 77–78.

jasna rodzi się pytanie o cel, jaki przyświecał Nonnosowi, kiedy decydował się na użycie takiej terminologii w opisie obchodów święta. Czy mamy tu do czynienia jedynie z zabawą poetycką i dążeniem do urozmaicenia utworu, czy też chodzi poecie o wyrażenie jakichś konkretnych treści?

Dionizyjski koloryt tego fragmentu zauważono bardzo dawno. Oburzał się z jego powodu już Daniel Heinsius<sup>34</sup>, nie umknął on również uwadze Józefa Golegi<sup>35</sup>. Henryk Wójtowicz, wskazując na szerokie i często przenośne wykorzystanie terminu ὄργια w *Dionizjakach*<sup>36</sup>, podkreśla, że w *Par. II*, 113 nie ma on żadnego związku z kultem Dionizosa, a Nonnos nadaje mu neutralne znaczenie „obrzędów religijnych”<sup>37</sup>. Uczony podobnie interpretuje zwrot εὐάζειν πάσχα, tłumacząc go jako „obchodzić święto Paschy”<sup>38</sup>. Dla Francisca Viana wersy *Par. II*, 112–113 są natomiast doskonałym przykładem na to, że w *Parafrazie* terminologia misteriów i kultu dionizyjskiego nie powinna być wiązana z rzeczywistym pogaństwem i funkcjonuje ona jako poetycki ornament (*enjolivement littéraire*)<sup>39</sup>.

Oczywiście nie sposób przekonywać, że poeta opisuje tu prawdziwie pogańskie rytuały – chodzi przecież o święto żydowskie. Jednak wykluczenie takiej możliwości nie musi oznaczać, że pozostaje nam dostrzegać w terminologii misteryjno-dionizyjskiej jedynie poetycki ornament. Godne podkreślenia wydaje się jawnie celowe nagromadzenie tej terminologii w *Par. II*, 112–114. Jakiegokolwiek bo-

<sup>34</sup> D. Heinsius, *Aristarchus Sacer sive ad Nonni in Joannem Metaphrasis Exercitationes*, w: PG 43.996: „Nec ignoscere illi possum, quod cum festum Phase, gravissimis de causis institutum, describit, apposita ex sacris Bacchicis ac gentium abominationibus desumpsit”; zob. też: *ibidem*, s. 982.

<sup>35</sup> J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*, Breslau 1930, s. 63.

<sup>36</sup> H. Wójtowicz, *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980, s. 138–140.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 138.

<sup>38</sup> *Ibidem*. Enrico Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 303 ad *Par. II*, 112, również wysuwa takie przypuszczenie, choć, biorąc pod uwagę dionizyjsko-misteryjny kontekst całego passusu, nie odrzuca także możliwości głębszego znaczenia tego terminu.

<sup>39</sup> F. Vian, „Les cultes « païens » dans les *Dionysiaques* de Nonnos: étude de vocabulaire”, *REA* 90 (1988), s. 408.



wiem znaczenie nadalibyśmy omawianym terminom w kontekście naszego fragmentu, trudno zakładać, że Nonnos – jako autor obszernego eposu o Dionizosie – nie zdaje sobie sprawy z ich misteryjnego i dionizyjskiego charakteru, ani z tego, że ich grupowanie czyni ten charakter jeszcze wyraźniejszym. W tej sytuacji, zamiast starać się zneutralizować znaczenie tych terminów, należałoby zatem raczej zastanowić się, czy przez ich użycie Nonnos nie chce powiedzieć czegoś o naturze żydowskich obrzędów. Innymi słowy, czy Nonnos nie sugeruje, że w porównaniu z tym, jak powinno oddawać się cześć Bogu, żydowskie zwyczaje paschalne mogą przywołać na myśl uroczystości pogańskie<sup>40</sup>, czy też – mówiąc precyzyjniej – ekstatyczny kult dionizyjski.

Z tego punktu widzenia na szczególną uwagę zasługują dwa unikatowe w skali obydwu Nonniańskich poematów wyrażenia: ὄργια φιλόκροτα „hałaśliwe orgie” oraz θυιάς ἑορτή „ogarnięte (bakchicznym) szalem święto”, z których każde przywołuje atmosferę kultowej ekstazy. Najbardziej oczywistym punktem odniesienia mogą być *Dionizjaka*, w których Nonnos wielokrotnie łączy wyraz ὄργια z kultem dionizyjskim<sup>41</sup>. Spośród wielu miejsc można tu wskazać zwłaszcza dwa fragmenty, *Dion.* XXXIII, 479 i XLVIII, 774, gdzie pojawia się również formuła ὄργια μυστιπόλευε(ν)<sup>42</sup>. Jednak pojawienie się terminu ὄργια w *Parafrazie* w związku z religijnymi obrzędami judaizmu jest znamienne także z innego powodu. Tak jak widzieliśmy to u Klemensa przy okazji wyrażenia τοῦ Λόγου ὄργια i u Nonnosa w przypadku sformułowania ὄργια μύθων<sup>43</sup>, w pismach chrześcijańskich słowo ὄργια może być metaforą prawd objawionych ludziom

<sup>40</sup> Zob. E. Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 303: „Si potrà allora ipotizzare che Nonno descriva la pasqua giudaica con la terminologia misterica pagana per contrapporle la «vera» Pasqua cristiana”.

<sup>41</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 139–140. Zob. rozdział 5 *Terminologia misteriów w „Parafrazie”* w części I.

<sup>42</sup> *Dion.* XXXIII, 479 „ὄργια μυστιπόλευεν ἀκοιμήτοιο Λυαίου”; XLVIII, 774 „ὄργια μυστιπόλευε γυναιμανέος σέο Βάκχου”, zob. E. Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 304.

<sup>43</sup> *Par.* XVI, 111; XVII, 90.

przez Boga, ale nigdy nie dotyczy elementów obrządku Kościoła<sup>44</sup>. Kiedy pojawia się w kontekście realnego kultu, oznacza tylko jedno: godne potępienia rytuały pogańskie. Nonnos, korzystając z przysługującej mu *licentia poetica*, opiera się zapewne właśnie na tym skojarzeniu. Ku takiemu odczytaniu intencji poety skłania zresztą przyporządkowany terminowi ὄργια przymiotnik φιλόκροτος „lubiący hałas, hałaśliwy”. Zawarty w nim wyraz κρότος „hałas, klaskanie”, mogący sugerować krytykowany przez Ojców zgiełk właściwy obrzędowi judaistycznym<sup>45</sup>, powraca w *Dionizjakach* w innych złożeniach ilustrujących nierozzerwalnie związaną ze sferą dionizyjską hałaśliwość<sup>46</sup>. Oprócz tego spotykamy go u innych autorów greckich jako przyrostek epitetów opisujących zgiełk towarzyszący np. Demeter<sup>47</sup>, Panowi<sup>48</sup>, czy Korybantom<sup>49</sup>. Warto dodać, że Nonnos używa także w *Dionizjakach* paralelnego przymiotnika φιλοκρόταλος „lubiący kastaniety”, opisując hałas instrumentów używanych w eksta-

<sup>44</sup> André Motte, Vinciane Pirenne-Delforge, „Le mot et les rites. Aperçu des significations de ΟΡΓΙΑ et de quelques dérivés”, *Kernos* 5 (1992), s. 139 (co powtarza potem Feyo L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology – “Telete” & “Orgia”*. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijdeveld and Van der Burg, Leiden 2009, s. XIII), sugerują, że „certains auteurs chrétiens... ont repris à leur compte un mot comme ὄργια pour désigner certaines de leurs célébrations”, ale nie podają żadnego przykładu potwierdzającego tę tezę. Z badań własnych autora wynika, że u greckich autorów chrześcijańskich pierwszych pięciu wieków można znaleźć tylko dwa miejsca, w których ὄργια może mieć znaczenie sakramentalne. Chodzi tu o Euzebiusza z Cezarei *H. E.* II, 1, 13 oraz *V. C.* IV, 22, 1; zob. C. Riggi, „Vita cristiana e dialogo liturgico nel Simposio di Metodio (6,5)”, *Salesianum* 37 (1975), s. 523 i 526.

<sup>45</sup> Hałaśliwość świąt judaistycznych krytykuje np. Jan Chryzostom, *Jud.* IV, 7 PG 48.881–882 i VII, 1 PG 48.916, wytykając Żydom granie na trąbach dla próżnej zabawy.

<sup>46</sup> Περίκροτος *Dion.* IX, 117; X, 223; XXXIV, 135; XLIII, 102 i 116; zob. H. Wójtowicz, op. cit., s. 256; πολύκροτος *Dion.* XI, 108; zob. E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 305; χαλκόκροτος *Dion.* XV, 55; XXIV, 153; XXXIX, 127.

<sup>47</sup> Pindar, *I.*, 7(6), 3.

<sup>48</sup> *H. Pan.*, 37; zob. E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 305.

<sup>49</sup> *Orph. H.* XXXVIII, 1.

tycznym kulcie Rei i Dionizosa<sup>50</sup>. Zarysowując się w ten sposób aluzję do obrzędów orgiastycznych doskonale uzupełnia słowo θυιάς „ogarnięta szałem”, którym poeta charakteryzuje całe święto<sup>51</sup>. Nonnos, mimo że stosuje ten termin w *Parafrazie* również w oderwaniu od jego specyficznie kultowego, bakchicznego charakteru<sup>52</sup>, tutaj wyraźnie się do niego odwołuje. W efekcie wers *Par.* II, 113 ukazuje nam obraz obchodów żydowskiej Paschy jako ekstatycznych orgii właściwych misteriom dionizyjskim. Obraz ten staje się jeszcze wymowniejszy, gdy nawrócenie niektórych spośród świętujących jest porównane do otrząśnięcia się z szału, λύσσα ἀπιστος<sup>53</sup> – w *Parafrazie* stanu właściwego tym, którzy nie wierzą w Chrystusa<sup>54</sup>.

Kolejnym elementem, który pogłębia wrażenie dystansu Nonnosa wobec opisywanej uroczystości, jest sposób, w jaki przedstawia on obecne w jej centrum postacie kapłanów ofiarnych, ἱερείς. Bardzo znaczący wydaje się epitet ἀρνοφάγοι „jagniozerczy”, jaki nadaje im poeta<sup>55</sup>. Rzecz jasna można go odczytywać po prostu jako nawiązanie do żydowskiego zwyczaju zabijania baranka z okazji Paschy, lecz zważywszy na to, że już w Ewangelii św. Jana śmierć Chrystusa jest porównana do ofiary paschalnej<sup>56</sup>, można zakładać, że chodzi tu

<sup>50</sup> *Dion.* XI, 302; XX, 37 i 328; XXVII, 225; zob. H. Wójtowicz, op. cit., s. 256; E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 305, a także F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 9, Paris 1976, s. 304.

<sup>51</sup> Zob. E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 305. Uczony uważa, że Nonnos może mieć w pamięci następujący passus z Pausaniasza, VI, 26, 1–2: „θεῶν δὲ ἐν τοῖς μάλιστα Διόνυσσον σέβουσιν Ἡλείοι καὶ τὸν θεὸν σφισιν ἐπιφοιτᾶν ἐς τῶν Θυϊῶν τὴν ἑορτὴν λέγουσιν. [...] ἔνθα τὴν ἑορτὴν ἄγουσι Θυῖα ὀνομάζοντες”.

<sup>52</sup> Zob. np. *Par.* XXI, 53.

<sup>53</sup> W *Par.* IV, 10 λύσσα ἀπιστος konsekwentnie określa postawę faryzeuszy wobec Jezusa, zob. M. Caprara, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, Pisa 2005, s. 150.

<sup>54</sup> E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 305–306; G. Agosti, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003, s. 486; M. Caprara, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 150; K. Spanoudakis, op. cit., s. 46.

<sup>55</sup> M. Caprara, „Nonno e gli Ebrei. Note a *Par.* IV. 88–121”, *SIFC* 17 (1999), s. 204; E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 303.

<sup>56</sup> J 19,36: „ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, Ὅσπουδὸν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ”. Więcej na ten temat zob. W. Hryniewicz, op. cit., s. 51.

o coś więcej niż o uwagę natury obyczajowej. Wypada raczej przypuszczać, że podobnie jak w przypadku terminu *θηρηπολῆ* z *Par. II*, 70 mamy tu do czynienia z kolejnym odniesieniem do męki Jezusa. Aluzja ta zresztą nie ogranicza się jedynie do przywołania postaci Chrystusa-Baranka paschalnego, lecz – jak się wydaje – charakteryzuje również kapłanów. Przymiotnik ἀρνοφάγος, poświadczony zaledwie dwukrotnie<sup>57</sup>, znajdujemy w tym samym co u Nonnosa miejscu heksametru także u astrologa Manetona, który określa nim wilki<sup>58</sup>. Nawet gdybyśmy nie dysponowali takim poświadczeniem, to konotacja określenia ἀρνοφάγος wydaje się dość jednoznaczna. Motyw wilków pożerających owce (ἄρνες) jest obecny w literaturze greckiej już od czasów Homera<sup>59</sup>, pojawia się także nieraz w Nowym Testamencie<sup>60</sup>. Żydowscy kapłani są tu zatem jak drapieżne wilki<sup>61</sup>, Chrystus, prawdziwy Baranek, jest zaś ich niewinną ofiarą. Wydaje się to tym bardziej prawdopodobne, że w wersach *Par. XIX*, 161–162, które następują bezpośrednio po scenie śmierci Jezusa, dzień ukrzyżowania jest nazwany μηλοφάγιο προάγγελον ἡμαρ ἑορτῆς „dzień zwiastujący święto, na którym zjada się jagnię”, a kapłani (ἱερεῖς) są określani jako ζαμενεῖς „oszaleli z gniewu”, co może kojarzyć się z obrazem, który wyłania się ze słów ἀρνοφάγων ἱερῆων [...] θυιάς ἑορτῆς „ogarnięte szałem święto jagniożerczych kapłanów” (*Par. II*, 110–113).

W świetle powyższych rozważań trudno nie uznać za słuszną uwagę Enrica Livrei, który sugeruje, że Nonnos opisuje Paschę żydowską za pomocą pogańskiej terminologii misteryjnej, aby postawić ją w opozycji do „prawdziwej” Paschy chrześcijańskiej<sup>62</sup>. Podobnie jak w przypadku *Par. II*, 70–72, w której pomija się milczeniem

<sup>57</sup> TLG.

<sup>58</sup> Maneto Astrolog IV, 254–255 „ἐν τε παραγχυσίησι μέλη μωλυτὰ καθέψει // καὶ πτηνοῖσιν ἄβρωτα καὶ ἀρνοφάγοισι λύκοισιν”. Zob. M. Caprara, „Nonno e gli Ebrei”, s. 204; E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 304.

<sup>59</sup> Na przykład: *Il. XVI*, 352; *XXII*, 263.

<sup>60</sup> *Mt* 10,16; *Łk* 10,3. Por. także: *Mt* 7,15; *Dz* 20,29.

<sup>61</sup> Por. Jan Chryzostom, *Jud. IV*, 1 PG 48.871 „ἐπειδὴ δὲ σήμερον οἱ λύκων ἀπάντων χαλεπώτεροι Ἰουδαῖοι περιστάσθαι ἡμῶν τὰ πρόβατα μέλλουσιν”.

<sup>62</sup> E. Livrea, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 303.

Janową przydawkę τῶν Ἰουδαίων, a słowo θηηπολίη odsyła do zbawczej ofiary Chrystusa, tak i w *Par. II*, 110–115 poeta dystansuje się bowiem od żydowskich obchodów Paschy, opisując je pojęciami budzącymi u chrześcijańskiego czytelnika negatywne skojarzenia i uwypuklając ich typologiczny charakter. Warto przy tym zauważyć, że Nonnos wpisuje się swoim obrazem Paschy żydowskiej w znacznie starszą aleksandryjską tradycję ukazywania Żydów i ich zwyczajów kultowych jako bliskich pogaństwu. Dowód na istnienie tej tradycji można znaleźć chociażby w antyariańskich polemikach Atanazego z Aleksandrii, w których Żydzi są przedstawieni jako sojusznicy pogan i heretyków we wspólnej walce przeciw Kościołowi<sup>63</sup>. Można przytoczyć tu jednak jeszcze inny przykład, znacznie ciekawszy w kontekście analizy fragmentu *Par. II*, 110–115. Doskonała okazja, by mówić o pogańskich zwyczajach Żydów, nadarzała się aleksandryjskim komentatorom wersetu 8,14 z księgi Ezechiela, który wspomina o żydowskich kobietach czczących na terenie jerozolimskiej Świątyni pogańskie bóstwo o imieniu Tammuz. I tak Orygenes, identyfikując Tammuza z greckim Adonidem, opisuje wspomniane przez Ezechiela obrzędy jako kult misteryjny (τελετάς) upamiętniający śmierć i powrót do życia tego bóstwa<sup>64</sup>. Cyryl Aleksandryjski, również dokonując identyfikacji Tammuza i Adoni-

<sup>63</sup> Zob. D. M. Gwynn, *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the "Arian Controversy"*, Oxford 2007, s. 52–53. Sojusz żydowsko-ariański w Aleksandrii mógł zresztą być czymś więcej niż retorycznym chwytem Atanazego. Victor A. Tcherikover, *Corpus papyrorum Judaicarum, Volume 1*, Cambridge 1957, s. 97, pisze, że „Jews [...] proffered assistance to any group of persons or to any social or religious movement in opposition to the official Church. Thus they certainly supported the Arians, and the Fathers of the Church classed Jews and Arians together as the fiercest enemies of orthodoxy”. Por. Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997, s. 125–126. Przeciwnego zdania jest David M. Gwynn, op. cit., s. 53, który uważa oskarżenia Atanazego wobec Arian (z ich sojuszem z Żydami włącznie) przede wszystkim za retoryczne *topoi*.

<sup>64</sup> Orygenes, *Sel. in Ezech.* PG 13.797–800 „Τὸν λεγόμενον παρ’ Ἑλληνῶν Ἀδωνιν, Θεαμιούζ φασι καλεῖσθαι παρ’ Ἑβραίοις καὶ Σύροις. Ὡς οὖν ἐπὶ τῇ λέξει, ἐωρῶντο αἱ γυναῖκες ἐπὶ τὰ πρόθυρα τῆς πύλης οἴκου Κυρίου βλεπούσης πρὸς βορρᾶν καθήμεναι καὶ κατὰ τι ἐθνικὸν ἔθος τῶν ἔξω τῆς θεοσεβείας θυρῶν θρηνοῦσαι τὸν Θεαμιούζ. δοκοῦσι γὰρ κατ’ ἐνιαυτὸν τελετάς τινας ποιεῖν,

sa, pisze, że obrzędy ku czci Adonisa i Afrodyty odbywają się wciąż we współczesnej mu Aleksandrii, także wśród Żydów<sup>65</sup>. Teodoret z Cyru, przeciwnik Cyryla w sporach teologicznych, choć nie odnosi się do współczesnych mu zwyczajów żydowskich, znacząco nazywa obrzędy wspomniane w Ez 8,14 orgiami (ὄργια) Adonisa i Afrodyty, podkreślając ich bezbożność i rozwiązłość<sup>66</sup>. Wszystkie te elementy spotykają się i łączą w komentarzu Prokopiusza z Gazy, autora późniejszego już wprawdzie nieco od Nonnosa, lecz ze względu na swoje intelektualne związki z Aleksandrią ciekawego jako świadka rozwoju tradycji, o której mówimy. Otóż Prokopiusz umieszcza obrzędy ku czci Adonisa-Tammuza we współczesnej mu Aleksandrii, łączy je także z Żydami i nazywa mianem orgii (ὄργίων)!<sup>67</sup>

W takim kontekście polemiczne użycie przez Nonnosa słowa ὄργια oraz innych terminów misteryjnych i dionizyjskich w opisie żydowskiej Paschy wydaje się tym mniej dyskusyjne. Przypomnieć jeszcze przy tym należy, że w okresie Republiki Żydzi zostali wygnani z Rzymu, m.in. pod pozorem czczenia Sabazjosa<sup>68</sup>, orgiastyczne-

πρῶτον μὲν ὅτι θρηνοῦσιν αὐτὸν ὡς τεθηγκότα· δεῦτερον δὲ ὅτι χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντι”.

<sup>65</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Is.* PG 70.441 „καὶ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς καιρῶν ἐν τοῖς κατ' Ἀλεξάνδρειαν ἱεροῖς ἐτελεῖτο τὸ παίγνιον τοῦτο. Μεμαθήκασι καὶ οἱ ἐξ αἵματος Ἰσραὴλ, καὶ δὴ καὶ ἔδρων αὐτὸ, Θεὸν μὲν ἀφέντες τὸν φύσει καὶ ἀληθῶς, ἀπονευκότες δὲ πρὸς ἃ μὴ θέμις, καὶ ταῖς τῶν δαιμονίων ἀπάταις εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν ἀσυνέτως συνηρασμένοι. Διαμένηται τοῦτου καὶ ὁ μακάριος προφήτης Ἰεζεκιήλ· ἔφη γὰρ οὕτως; »Καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ ἐκεῖ γυναῖκες καθήμεναι, θρηνοῦσαι τὸν Θαμμούζ«. Διερμηνεῖται δὲ ὁ Θαμμούζ ὁ Ἄδωνις”.

<sup>66</sup> Teodoret z Cyru, *Ezech.* PG 81.885 „Τούτων δὲ οὐ μόνον ἀσέβειαν, ἀλλὰ καὶ ἀκολασίαν κατηγορεῖ. Ὁ γὰρ Θαμμούζ ὁ Ἄδωνις ἐστὶ κατὰ τὴν Ἑλλάδα φωνήν. Ἀφροδισίων τοίνυν ὄργίων ὁ θρῆνος, ἀκολάστου δαίμονος, καὶ δι' ἀκολασίαν δεχομένου τὴν θεραπείαν”.

<sup>67</sup> Prokopiusz z Gazy, *Is.* PG 87.2140 „Καὶ δὴ καὶ κατ' Ἀλεξάνδρειαν ἢ τοιαύτη πανήγυρις ἦγετο μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων, φησὶν ὁ τὴν ἐξήγησιν τὴν παροῦσαν εἰπών. τῶν τοιούτων ὄργίων καὶ Ἰουδαῖοι δυσσεβοῦντες μετέλαβον. Φησὶ γ' οὖν Ἰεζεκιήλ, »Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἐκεῖ γυναῖκες καθήμεναι θρηνοῦσαι τὸν Θαμμούζ, ὅπερ ἐστὶ τὸν Ἄδωνιν”.

<sup>68</sup> Zob. np. E. N. Lane, „Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: A Reexamination”, *JRS* 69 (1979), s. 35–38. Wydaje się, że z imieniem Sabazios zostało skojarzone hebrajskie imię Sabaoth „Pan Zastępów”, zob. L. H. Feldman, M.

go bóstwa zwanego w antyku frygijskim Dionizosem<sup>69</sup>. W czasach Cesarstwa, Adonis, bóstwo równie orgiastyczne<sup>70</sup>, bywał natomiast kojarzony, jeśli nie wprost utożsamiany, z Dionizosem, zaś Bóg Żydów z nimi obydwoma. Wystarczy wspomnieć tu *Zagadnienia biesiadne* Plutarcha, w których Bóg żydowski nosi imię Adonisa<sup>71</sup> i jest uznany za tożsamego Dionizosowi<sup>72</sup>. Szczególnie interesujące, tym bardziej że nienoszące znamion polemiki antyjudajstycznej<sup>73</sup>, jest tu ujęcie obchodów religii judaistycznej w kategoriach kultu bakchicznego<sup>74</sup>. Między innymi Plutarch, mówiąc o Świącie Namiotów, za-

Reinhold, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans. Primary Readings*, Minneapolis 1996, s. 314, przypis 12.

<sup>69</sup> H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990, s. 114.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 104 i przypis 29.

<sup>71</sup> Chodzi tu o *interpretatio graeca* hebrajskiego wykrzyknienia *Adonai* pochodzącego od słowa *Adon* „Pan”, którym Żydzi określali Jahwe, zob. L. H. Feldman, M. Reinhold, op. cit., s. 420, przypis 67.

<sup>72</sup> Zob. Plutarch, *Moralia* IV, 5, 3 (671b), gdzie dyskusja dotycząca przyczyn, dla których Żydzi powstrzymują się przed jedzeniem wieprzowiny, kończy się następującą uwagą: „εἰ δὲ δεῖ καὶ τὰ μυθικὰ προσλαβεῖν, λέγεται μὲν ὁ Ἄδωνις ὑπὸ τοῦ σοῦδος διαφθαρῆναι, τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσσον εἶναι νομιζοῦσιν, καὶ πολλὰ τῶν τελουμένων ἐκατέρω περὶ τὰς ἐορτὰς βεβαιοὶ τὸν λόγον”. Por. Tacyt, *Hist.* V, 5, 5. Zob. też: A. Roulet, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome*, Leiden 1972, s. 41, na temat kultu Adonisa-Dionizosa-Ozyrysa na rzymskim Janikulum w IV w.

<sup>73</sup> Louis H. Feldman, Meyer Reinhold, op. cit., s. 154, piszą o omawianym fragmencie następująco: „Plutarch presents a very sympathetic account of Jewish theology”.

<sup>74</sup> Plutarch, *Moralia* IV, 6, 2 (671d–672b) „τῆς μεγίστης καὶ τελειοτάτης ἐορτῆς παρ' αὐτοῖς ὁ καιρὸς ἐστὶν καὶ ὁ τρόπος Διονύσῳ προσήκων. τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν ἄγοντες ἀκμάζοντι τρυγητῶ τραπέζας τε προτίθενται παντοδαπῆς ὀπώρας ὑπὸ σκηναῖς καὶ καλιάσιν ἐκ κλημάτων μάλιστα καὶ κιττοῦ διαπεπλεγμέναις· καὶ τὴν προτέραν τῆς ἐορτῆς σκηνὴν ὀνομάζουσιν. ὀλίγαις δ' ὕστερον ἡμέραις ἄλλην ἐορτὴν, οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων ἀλλ' ἀντικρυς Βάκχου καλουμένην, τελοῦσιν. ἔστι δὲ καὶ κραδηφορία τὴν ἐορτὴν καὶ θυρσοφορία παρ' αὐτοῖς, ἐν ἧ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίσαι· εἰσελθόντες δ' ὅ τι δρώσιν, οὐκ ἴσμεν, εἰκὸς δὲ βακχεῖαν εἶναι τὰ ποιούμενα· καὶ γὰρ σάλπιγι μικραῖς, ὥσπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίοις, ἀνακαλοῦμενοι τὸν θεὸν χρώνται, καὶ καθαρίζοντες ἕτεροι προΐσιν, οὓς αὐτοὶ Λευίτας προσονομάζουσιν, εἴτε παρὰ τὸν Λύσιον εἴτε μᾶλλον παρὰ τὸν Εὐῖον τῆς ἐπικλήσεως γεγενημένης. οἶμαι δὲ καὶ τὴν τῶν σαββάτων ἐορτὴν μὴ παντάπασιν ἀπροσδιόνυσσον εἶναι· Σάββου

uważa, że jego czas i charakter odpowiadają Dionizosowi (Διονύσω προσήκων), ponieważ Żydzi noszą w jego czasie tyrsy (θυρσοφορία), ich sekretne (ὁ τι δρῶσιν, οὐκ ἴσμεν) obrzędy w Świątyni zdają się bakchiczne (εἰκὸς δὲ βακχεῖαν εἶναι τὰ ποιούμενα), a muzykujący podczas nich Lewici (Λεῦνται) wywodzą swą nazwę od któregoś z przydomków Dionizosa – Lysios (Λύσιος) lub Euios (Εὔτιος). Dalej Plutarch łączy nazwę Szabatu z określejającym uczestniczących w orgiach (ὀργιάζωσι) bakchantów wyrazem Σάβοι i z ekstatycznym podnieceniem (σόβησις), zwracając także uwagę na zgiełk bębnowy (τύμπανα) i brązowych grzechotek (χαλκοκρότους), jaki towarzyszy nocnym uroczystościom żydowskim (νυκτέλια). Można tu znaleźć wiele zastanawiających paralel do opisu z wersów *Par.* II, 110–115, z których, mimo braku imienia Dionizosa, wyłania się przecież aluzyjny obraz hałaśliwych i ekstatycznych obrzędów orgiastycznych o charakterze misteryjnym. O ile więc bezpośrednim impulsem do stworzenia tego obrazu była zapewne żywa w aleksandryjskim Kościele tradycja polemicznego podkreślania pogańskich elementów w kulcie judaistycznym, o tyle wiarygodności mogła mu dodawać obiegowa opinia na temat „bakchiczności” praktyk żydowskich, rozpowszechniona w intelektualnych kręgach Cesarstwa.

Polemiczny charakter Nonniańskiego opisu Paschy żydowskiej jako *quasi*-bakchicznych orgii w *Par.* II, 110–115 staje się jeszcze wyraźniejszy, jeśli zatrzymamy się nieco dłużej na wspomnianym już

---

γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσιν καὶ ταύτην ἀφιάσι τὴν φωνὴν ὅταν ὀργιάζωσι τῷ θεῷ, οὐ πίστωσιν ἔστι δῆπου καὶ παρὰ Δημοσθένους λαβεῖν καὶ παρὰ Μενάνδρου, καὶ οὐκ ἀπὸ τρόπου τις ἂν φαίη τοῦνομα πεποιθῆσθαι πρὸς τινα σόβησιν, ἢ κατέχει τοὺς βακχεύοντας· αὐτοὶ δὲ τῷ λόγῳ μαρτυροῦσιν, ὅταν σάββατα τελῶσι, μάλιστα μὲν πίνειν καὶ οἰνοῦσθαι παρακαλοῦντες ἀλλήλους, ὅταν δὲ κωλύη τι μείζον, ἀπογεύεσθαι γε πάντως ἀκράτου νομιζόντες. καὶ ταῦτα μὲν εἰκότα φαίη τις ἂν εἶναι· κατὰ κράτος δὲ τοὺς ἐναντίους πρῶτον μὲν ὁ ἀρχιερεὺς ἐλέγχει, μιτρηφόρος τε προῖων ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ νεβρίδα χρυσοπάστον ἐνημμένος, χιτῶνα δὲ ποδῆρη φορών καὶ κοθόρνους, κώδωνες δὲ πολλοὶ κατακρέμανται τῆς ἐσθῆτος, ὑποκομποῦντες ἐν τῷ βαδίξειν, ὡς καὶ παρ' ἡμῖν· ψόφοις δὲ χρῶνται περὶ τὰ νυκτέλια, καὶ χαλκοκρότους τὰς τοῦ θεοῦ τιθῆνας προσαγορεύουσιν· καὶ ὁ δεικνύμενος ἐν τοῖς ἐναντίοις τοῦ νεῷ θύρσοσ ἐντετυπωμένος καὶ τύμπανα· ταῦτα γὰρ οὐδεὶς δῆπουθεν ἄλλῃ θεῶν ἢ Διονύσω προσῆκεν”.



wyżej słowie λύσσα „szał”, które w *Par. II*, 114 określa przezwyjęczony przez wielu z obecnych na święcie stan niewiary w Jezusa. Słowo to wydaje się tu bardzo znamienne nie tylko dlatego, że doskonale dopełnia dionizyjskiego kolorytu fragmentu, ale również z tego powodu, że często powraca we wczesnochrześcijańskich polemikach, stosowane na określenie Żydów, heretyków i pogan jako przeciwstawiających się Bogu<sup>75</sup>. Szczególnie interesującym przykładem jest tu utwór z *Antologii Palatyńskiej I*, 19, który przypisuje się Klaudianowi<sup>76</sup>, greckiemu poecie z przełomu V i VI wieku. Zarówno pod względem techniki heksametrycznej, jak i doboru słownictwa epigramat przywodzi na myśl styl Nonniańskich eposów. Klaudian zwraca się w nim do Chrystusa, sławiąc jego boską naturę i znaczenie dla świata. Szczególnie istotne są dla nas wersy 7–8. Nawiązują one wyraźnie do Paschy Chrystusa, przypominając o owocach jego męki i zmartwychwstania. Poeta mówi, że Chrystus „zatrzymał bezrozumny obłąd (ἐτερόφρονα λύσσαν) asyryjskiego plemienia i położył kres fałszywym orgiom (ὄργια) czczących idoli”<sup>77</sup>.

Nietrudno odgadnąć, że pisząc o „asyryjskim plemieniu”, Klaudian ma na myśli Żydów. Podobnie czyni Nonnos, nazywając hebrajski językiem Syryjczyków<sup>78</sup>. Przez tryumf krzyża Jezus czyni bezsilnym szaleństwo (λύσσαν) Żydów, którzy nie chcieli go przyjąć. Wersy Klaudiana przedstawiają nam więc sytuację zbliżoną do tej z *Par. II*, 114, gdzie nawróceni Żydzi odrzucili λύσσαν ἀπιστων „obłąd niewiary” w Jezusa. W obydwu przypadkach negatywny stosunek Żydów do Jezusa wypływa z obłądu (λύσσα), w jakim trwają. Źródłem takiego przekonania jest bez wątpienia wspomniana przed chwilą tradycja patrystyczna. Co znamienne, zwrot λύσσα

<sup>75</sup> Zob. np. Jan Chryzostom, *Sanct. Anast.* PG 63.499 „Ἰουδαῖοι [...] δῆμος μεμηνώς καὶ λυσσῶν”; Grzegorz z Nyssy, *Nativ.* PG 46.1132b „ἔδει τὴν τῶν Ἰουδαίων [...] φανερωθῆναι λύσσαν”; Teodoret z Cyru, *Os.-Mal.* PG 81.1760 „τὴν κατὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων λύτταν καὶ μανίαν”; zob. także: Lampe s.v.

<sup>76</sup> Tożsamość tego poety, którego nie należy mylić ze zmarłym tuż na początku V w. Klaudianem Klaudianusem, dyskutuje Alan Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970, s. 7–14.

<sup>77</sup> *API*, 19, 7–8 „στήσας Ἀσσυρίης γενεῆς ἐτερόφρονα λύσσαν, // ὄργια δ' εἰδῶλων κενεῶν ψευδῶνυμα λύσας”.

<sup>78</sup> *Par. XI*, 173; *XIX*, 65, 91 i 109; *XX*, 30.

ἑτερόφρων „bezrozumny obłąd” pojawia się w tym samym miejscu heksametru w *Par.* V, 115 w odniesieniu do grzeszników, którzy zostaną osądzeni w dniu zmartwychwstania<sup>79</sup>.

Podobieństwa między *Par.* II, 110–115 a epigramatem Klaudianiana nie kończą się jednak jeszcze w tym miejscu. Tak jak w *Par.* II, 113–114, w zacytowanym dwuwersie epigramu w bezpośrednim sąsiedztwie słowa λύσσα znajdujemy termin ὄργια. Oprócz przewzięcia szaleństwa Żydów zmartwychwstanie Chrystusa spowodowało również ustanie obrzędów ku czci bożków<sup>80</sup>. Naturalnie powstaje pytanie, czy Klaudian ma tu na myśli rytuały pogańskie, czy też kontynuuje negatywną charakterystykę religii żydowskiej. Choć idolatria kojarzy się przede wszystkim z kultem pogańskim, nie należy zapominać, że – jak widzieliśmy w przypadku komentarzy do Ez 8,14 – w nawiązaniu do proroków Starego Testamentu pisarze chrześcijańscy formułowali zarzut bałwochwalstwa także przeciw judaizmowi<sup>81</sup>. W niektórych przypadkach, jak np. w bezkompromisowej polemice Jana Chryzostoma, Żydów przedstawia się jako tych, którzy nigdy nie przestali kłaniać się idolom<sup>82</sup>.

Jeśli uznalibyśmy, że Klaudian ma na myśli Żydów w obydwu przytoczonych wersach epigramatu, byłby to doskonały odpowiednik dla obrazu judaistycznej obrzędowości, jaki wyłania się z *Par.* II, 110–115. Lecz nawet jeśli uznamy, że Klaudian mówi tu o dwóch rzeczywistościach, żydowskiej i pogańskiej, fragment ten wciąż pozostaje godny uwagi. Umieszczone w nim na wspólnym mianowniku λύσσα Żydów i bałwochwalcze ὄργια pogan zdają się bowiem w opisie Nonnososa tworzyć jedną całość, dowodząc jak odległy w po-

<sup>79</sup> *Par.* V, 114–116: „[...] οἱ δὲ καμόντες // ἔργα πολυπλανέος βιοτῆς ἑτερόφρωνι λύσση // κρίσιος ἔσσομένης ἐς ἀνάστασιν”. Więcej na ten temat zob. G. Agosti, op. cit., s. 485–486.

<sup>80</sup> Motyw wyzwolenia z idolatrii przez mękę i zmartwychwstanie Chrystusa pojawia się u Ojców: Lampe s.v. εἰδωλολατρεία. Także Jan Chryzostom, *Jud.* II, 6 PG 48.870.

<sup>81</sup> Lampe s.v. εἰδωλολάτρης.

<sup>82</sup> Jan Chryzostom, *Jud.* I, 3 PG 48.847 (o synagodze) „ἀλλ’ εἰδωλολατρείας ἐκεῖνο τὸ χωρίον λοιπὸν ἔστιν”; Chryzostom nie jest w tej kwestii konsekwentny, przyznając przy innych okazjach, że współcześni mu Żydzi nie czczą już bożków jak w czasach Starego Testamentu – zob. np. *Jud.* VI, 2 PG 48.907.

lemie antycznego Kościoła był kult żydowski od kultu chrześcijańskiego.

Na koniec warto zadać pytanie o miejsce, jakie Nonnos wyznacza postaci Jezusa w swoim opisie Paschy. Poeta, parafrazując ewangeliczne słowa Ὡς δὲ ἦν [...] ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ „Kiedy zaś przebywał [...] w czasie Paschy, w dniu świątecznym”, konstruuje na ich podstawie dwa współrzędne zdania: podmiotem pierwszego jest obchodzący Paschę Jezus (ἄχρις ἔην [...] εὐάζων ἔτι πάσχα, *Par.* II, 111–112), drugiego zaś samo święto, podczas którego odprawia się hałaśliwe misteria pod przewodnictwem spełniających krwawą ofiarę kapłanów (καὶ [...] ὄργια μυστιπόλεε φιλόκροτα θυιάς ἑορτῆ, *Par.* II, 112–113). Czy powinniśmy rozumieć θυιάς ἑορτῆ jako synonim Paschy, którą celebruje Chrystus, czy też uważać, iż Nonnos formułuje tu delikatną sugestię, że aktywność Jezusa w Jerozolimie i przebieg żydowskiego święta, choć jednocześnie, są w pewien sposób rozłączne?<sup>83</sup> Pytanie to wydaje się tym bardziej zasadne, że w tradycji antycznego Kościoła można dostrzec tendencję, by szukać usprawiedliwienia dla zaangażowania Jezusa w celebrację świąt żydowskich. Dobrym przykładem są słowa Orygenesisa, który w komentarzu do J 2,23 sugeruje, że Jezus nie pozostał w Jerozolimie, by brać udział w żydowskich obrzędach, lecz by świętować prawdziwą Paschę Pana:

Trzeba zauważyć, że poprzednio powiedziano: „Zbliżała się pora Paschy żydowskiej”, tutaj zaś Jezus „był w Jerozolimie” nie podczas Paschy żydowskiej, lecz „podczas Paschy”. Poprzednio, wspominając Paschę żydowską, nie powiedziano o dniu świątecznym, tutaj napisano, że Jezus był „w dniu świątecznym”; przebywając w Jerozolimie, „był tam podczas Paschy i w dniu świątecznym” i wielu wówczas uwierzyło, chociaż tylko „w Jego imię”<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> Por. E. Livrea, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 252. Uczony uważa, że podobnie jak fraza θυηπολιην δὲ γεραίρων, słowa εὐάζων ἔτι πάσχα mają świadczyć o przywiązaniu Jezusa do kultu judaistycznego.

<sup>84</sup> Orygenes, *Jo. X*, 44, 310 „Παρατηρητέον δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι ἀνωτέρω μὲν· »Εγγύς, φησίν, ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων«, ἐνθάδε δὲ οὐκ ἐν τῷ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, ἀλλ' ἐν τῷ πάσχα ἐν Ἱεροσολύμοις ἦν ὁ Ἰησοῦς· κακεῖ μὲν ὅτε Ἰουδαίων λέγεται τὸ πάσχα, οὐκ εἴρηται ἑορτῆ· ἐνθάδε δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀναγράφεται εἶναι ἐν τῇ

Wyższy cel, jaki przyświecał Jezusowi podczas celebracji Paschy żydowskiej, wskazuje również Jan Chryzostom: „Jeżeli Chrystus obchodził z nimi święto Paschy, to nie po to, abyśmy z nimi świętowali, ale dlatego, aby odsłonić prawdę”<sup>85</sup>. Najdobitniej jednak wyraża tę myśl szóstowieczny autor Jan Filopon, podobnie jak Orygenes i Nonnos związany z Aleksandrią:

Jeżeli więc Ewangelie mówią gdzieś w ogóle, że Jezus przybywał do Jerozolimy w dni świąteczne, nie przekazują bynajmniej, że brał udział w czymkolwiek, co się tam odbywało, ani tym bardziej, że uczestniczył w tym czasie w składaniu ofiar, ale że przychodził, aby nauczać tłumy<sup>86</sup>.

Trudno jednoznacznie określić, czy i Nonnos w *Par.* II, 110–115 chciał podkreślić dystans Jezusa wobec żydowskiej Paschy. Biorąc jednak pod uwagę negatywny obraz święta – zgiełk, ekstacyzny szal bakchicznych orgii i postacie kapłanów zachowujących się niczym wilki<sup>87</sup> – wydaje się to bardzo prawdopodobne. Z drugiej strony Nonnos określa sposób, w jaki Jezus obchodzi Paschę słowem εὐάξειν, które doskonale wkomponowuje się w dionizyjski koloryt całej sceny i tworzy wspólny mianownik między Jezusem a pozostałymi uczestnikami uroczystości. Trzeba jednak zauważyć, że i w rozmowie z Samarytanką w *Par.* IV, 107–109, którą omówimy w rozdziale drugim w części trzeciej, Jezus opisuje rytuały judaizmu<sup>88</sup>

εορτῆ· ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις γὰρ τυγχάνων ἐν πάσχα καὶ εορτῆ ἦν, πολλὰν πιστευόντων κἂν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ”, tłum. S. Kalinkowski.

<sup>85</sup> Jan Chryzostom, *Jud.* II, 3 PG 48.866 „Ἐπεὶ καὶ ὁ Χριστὸς διὰ τοῦτο μετ’ αὐτῶν τὸ πάσχα ἐποίησεν, οὐχ ἵνα ποιῶμεν ἡμεῖς μετ’ ἐκείνων, ἀλλ’ ἵνα τῆ σκιᾷ τῆν ἀλήθειαν ἐπαγάγη”, tłum. J. Pluk.

<sup>86</sup> Jan Filoponus, *Pasch.* 211, 5 „Εἰ που δὲ καὶ ταῖς εορταῖς αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα παραγενέσθαι τὰ εὐαγγέλια λέγουσιν, οὐδὲν τῶν ἐν ταύταις ἐπιτελουμένων πεποιηκέναι φασὶν αὐτὸν οὐδὲ κατ’ αὐτὸν πάντως ἔλθειν τὸν τῶν δρωμένων καιρὸν, ἀλλ’ ὑπερήμερον διδασκαλίας τοῦ πλήθους ἕνεκα”.

<sup>87</sup> M. Caprara, „Nonno e gli Ebrei”, s. 204–205: „Mi sembra evidente che il parafraste insiste sull’evocazione di un’atmosfera disordinatamente invasata, al centro della quale si stagliano le feroci figure dei sacerdoti che compiono i sacrifici rituali”.

<sup>88</sup> Por. eadem, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 224, która uważa, że podmiotem są chrześcijanie. Więcej na ten temat w rozdziale 2 *Jezus i Samarytanką* w części III.

terminami dionizyjsko-mysteryjnymi i w imieniu Żydów mówi: „wołamy *euai!* na cześć tego, co znamy” (τόπερ ἴδμεν, ἀνευάζοντες), by już po chwili przejść do głoszenia kultu w Duchu i w prawdzie, który Bogu podoba się dalece bardziej od judaistycznego. Najbezpieczniej więc uznać, że Nonnos, podobnie jak Ojcowie Kościoła, nawet jeśli nie waha się ukazywać Jezusa jako praktykującego Żyda, stara się jednocześnie zaznaczyć jego dystans wobec kultu judaistycznego jako przejściowej konieczności.

Interesująca jest także sama konstrukcja fragmentu. Nonnos, parafrazując czasowe ὥς oryginału, wprowadza na to miejsce spójnik ἄχρι „dopóki; tak długo, jak”. Niewykluczone, że poecie chodzi tu o podkreślenie tymczasowości i niestałości wiary tych, którzy wytrwali w niej tylko dopóki Jezus był obecny w Jerozolimie. Myśl o chwiejności nowych wyznawców wspomnianych w J 2,23 pojawia się, jak widziliśmy, już u Orygenesesa. Jezus nie obdarza ich swoim zaufaniem, ponieważ nie wierzą oni w niego, lecz jedynie „w jego imię”<sup>89</sup>. Takie uzasadnienie dla zastosowania w tym miejscu ἄχρι może sprawić, że rola spójnika – dotąd nie odbierana jednoznacznie<sup>90</sup> – staje się jaśniejsza, a konstrukcja fragmentu bardziej przejrzysta<sup>91</sup>.

### Bakchiczny korowód. Par. IV, 204–205 (= ἐν τῇ ἑορτῇ J 4,45)

Wers J 4,45 nawiązuje do wydarzeń pierwszej Paschy żydowskiej opisanej pod koniec rozdziału drugiego Ewangelii. Czytamy tam o Jezusie: „Kiedy jednak przybył do Galilei, Galilejczycy przyjęli Go, ponieważ widzieli wszystko, co uczynił w Jerozolimie w czasie święta”<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Orygenes, *Jo. X*, 44, 307–309. Zob. też: E. Livrea, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 115.

<sup>90</sup> D. Heinsius „usque”; de Marcellus „cependant”; L. F. Sherry „next”; E. Livrea „finché”.

<sup>91</sup> Nie zgadzam się z Enrico Livrea, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 302, który twierdzi, że w omawianym fragmencie ἄχρις należy łączyć z indykatiwem aorystu ἐπετρέψαντο. We wszystkich miejscach *Parafrazy i Dionizjaków*, w których mamy do czynienia z konstrukcją ἄχρις + czasownik, obydwie formy stoją w bliskim sąsiedztwie.

<sup>92</sup> *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy w tym miejscu: „w czasie świąt”.

(ἐν τῇ ἑορτῇ). I oni bowiem przybyli na święto<sup>93</sup>. Jak pamiętamy, fraza ἐν τῇ ἑορτῇ „podczas święta”, która pojawia się tu w odniesieniu do Paschy, była użyta wcześniej przez autora Ewangelii w tym samym kontekście także w J 2,23 i została sparafrazowana przez Nonnosa w *Par.* II, 112–113 słowami καὶ ἀρνοφάγων ἱερῶν // ὄργια μυστιπόλευε φιλόκροτα θυιάς ἑορτῆ „a święto jagniożerczych kapłanów odprawiało w bakchicznym szale misteria hałaśliwych orgii”. Opracowując wers J 4,45, poeta oddaje frazę ἐν τῇ ἑορτῇ już innymi słowami, ale w duchu podobnym do tego z *Par.* II, 112–113, znów sięgając po wyrażenia związane z kultem dionizyjskim (*Par.* IV, 204–205):

ἱερῆς ὅτε κῶμον ἑορτῆς  
μητέρες εὐσεβίης θιασώδεες ἡγαγον ὦραι

Kiedy bakchiczne Hory, patronki pobożności, prowadziły świętą uroczystość w korowodzie.

Łatwo zauważyć, że w zacytowanych wersach pojawiają się elementy współgrające z obrazem Paschy żydowskiej, jaki wyłania się z *Par.* II, 110–115. Poeta opisuje obchody święta słowem κῶμος „hulanka, pochod ku czci bóstwa, grupa hulaków”<sup>94</sup>, które w kontekście religijnym wiązało się silnie z kultem pogańskim<sup>95</sup>, zwłaszcza dionizyjskim<sup>96</sup>. Odzwierciedla się to także w *Dionizjakach*, w których κῶμος określa wprawdzie uroczystości ku czci różnych bóstw, ale szczególnie Dionizosa<sup>97</sup>. Warto pamiętać, że konotacje tego terminu w Sep-

<sup>93</sup> „Ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι, πάντα ἑωρακότες ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ, καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν”.

<sup>94</sup> LSJ s.v.

<sup>95</sup> J. Golega, op. cit., s. 63; M. Caprara, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 292.

<sup>96</sup> G. Minyard, *An Inquiry Into the Lexical Meaning and Cultural Significance of the Word “Komos–Komazein” in Greece During the Classical Period*, diss. Univ. of Pennsylvania 1976, s. 232–267 (okres klasyczny), s. 268–269 (okres hellenistyczny), s. 306–310 (okres Cesarstwa, w tym także *Dionizjaka*).

<sup>97</sup> Zob. F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 5, Paris 1995, s. 77 i 87–88, wraz z przypisem 4.

tuagincie<sup>98</sup>, Nowym Testamencie<sup>99</sup> oraz w pismach Ojców Kościoła<sup>100</sup> są jednoznacznie negatywne. Wszystkie te źródła dają wyraźnie do zrozumienia, że udział w *komosie*, który łączy się w nich zawsze z pijaństwem i rozpustą, jest moralnie naganny. Co istotne, niektórzy z Ojców nie wahają się łączyć *komosu* także z rytuałami żydowskimi. Efreem Syryjczyk, nawołując do pobożnego obchodzenia świąt, przestrzega przed spędzaniem ich na pijaństwie i w *komosie* (μη κώμοις καὶ μέθαις) i zachęca, by zwyczajnie te pozostawić Grekom i Żydom (ταῦτα πάντα παραέσωμεν Ἑλλησι καὶ Ἰουδαίοις)<sup>101</sup>. Podobnie Jan Chryzostom w swej bezkompromisowej walce o dusze judaizantów zapewnia, że posty judaistyczne są gorsze od wszelkiego pijaństwa i *komosu* (μέθης καὶ κώμου παντὸς ἤσαν αἰσχρότεροι)<sup>102</sup>. Biorąc te głosy pod uwagę, mamy pełne prawo podejrzewać, że i w *Par. IV*, 204 κώμος nie jest neutralnym ani tym bardziej przypadkowym określeniem żydowskiej Paschy.

Drugim słowem, które w wersach *Par. IV*, 204–205 przywołuje na myśl dionizyjski opis żydowskiego święta w *Par. II*, 110–115, jest związany ze słowem θίασος „korowód bakchiczny, bractwo religijne”<sup>103</sup> epitet θιασώδεις „należące do *thiasosu*, prowadzące *thiasos*”

<sup>98</sup> 2 Mch 6,4: „τὸ μὲν γὰρ ἱερὸν ἀσωτίας καὶ κώμων ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπεπληροῦτο”; Mdr 14,23–24: „ἢ γὰρ τεκνοφόνους τελετὰς ἢ κρύφια μυστήρια ἢ ἐμμανεῖς ἐξάλλων θεσμῶν κώμους ἄγοντες οὔτε βίους οὔτε γάμους καθαρούς ἐτι φυλάσσουσιν”.

<sup>99</sup> Ga 5,21: „φθόνοι, μέθαι, κώμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν”. Zob. też: Rz 13,13; 1 P 4,3.

<sup>100</sup> Na przykład: Klemens Aleksandryjski, *Paed.* II, 4, 40, 1 „Ἀπέστω δὲ ἡμῖν τῆς λογικῆς εὐωχίας ὁ κώμος, ἀλλὰ καὶ αἱ παννυχίδες αἱ μάταιοι ἐπὶ παροινοῖα κομῶσαι· ὁ μὲν γὰρ ἐστὶ μεθυστικὸς [αὐλὸς] ἄλυσ, ἐρωτικῆς σχεδιαστῆς ἀδημονίας, ὁ κώμος”; Jan Chryzostom, *De Babyla* 74, 13 „Σώφρων γὰρ ἀνὴρ καὶ ἐπιεικῆς καὶ σεμνὸς οὐκ ἂν ἀνάσχοιτο κώμου καὶ μέθης”; Grzegorz z Nazjanzu, *Or.* XL, 4–5 PG 36.393 „Ἐὰν ἐπὶ κώμον κληθῆς, μὴ ταχύνῃς”; Cyryl Aleksandryjski, *Ep.* PG 77.949 „Ἔργα δὲ νεκρῶν θεῖον ἂν φιληδονία σαρκικαὶ, κώμοι καὶ μέθαι”.

<sup>101</sup> Efreem Syryjczyk, *Comm. resurr.* p. 52.

<sup>102</sup> Jan Chryzostom, *Jud.* VII, 1 PG 48.915. Ta sama myśl powraca w VIII, 1 PG 48.927 „Ἔστι γὰρ καὶ χωρὶς οἴνου μεθῆναι, ἔστι καὶ νήφοντα παροινεῖν καὶ ἐν ἀσωτίᾳ κωμάζειν”.

<sup>103</sup> LSJ s.v. Zob. także: H. S. Versnel, op. cit., s. 119.

odnoszący się do Hor, personifikacji czasu, w jakim odbywały się uroczystości<sup>104</sup>. Przymiotnik ten, niezaświadczony przed Nonnosem i stanowiący *unicum* w *Parafrazie*, wielokrotnie pojawia się w *Dionizjakach* w szeroko pojętym kontekście misteryjnym, przede wszystkim w związku z Dionizosem<sup>105</sup>. Tutaj w oczywisty sposób podkreśla jeszcze „bakchiczny” wymiar święta zasugerowany już słowem κῶμος. Warto zaznaczyć, że zdają się go także podkreślać postacie Hor, które w literaturze i sztuce greckiej często towarzyszą Dionizosowi<sup>106</sup>.

Nawiązując w *Par. IV*, 204–205 do swojego wcześniejszego opisu pierwszej Paschy z wersów *Par. II*, 110–115, Nonnos nie tylko na nowo podejmuje wątek „bakchiczności” żydowskiego święta, ale również równoległe przypomina, że – dzięki obecności i znakom Chrystusa – było ono dla wielu okazją do nawrócenia się<sup>107</sup>. Można wnioskować o tym na podstawie wyrażenia μητέρα εὐσεβίης „matki pobożności”, które charakteryzuje Hory. W innych miejscach *Parafrazy* termin εὐσεβίη „pobożność” łączy się ściśle ze zmierzaniem ku nowemu życiu w Chrystusie<sup>108</sup>. Taki też sens ma także w tym frag-

<sup>104</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 271; M. Caprara, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 292.

<sup>105</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 271; M. Caprara, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 292.

<sup>106</sup> Zob. np. Atenajos II, 36d i 38c; Simonides *fr.* 148; także w *Dionizjakach* Nonnos mówi wyraźnie o smutku Hor w świecie bez Dionizosa (*Dion. VII*, 15–16), by ukazać je potem jako wieńczące nowonarodzonego Dionizosa bluszczem (*Dion. IX*, 12). Co ciekawe, słowa „κῶμον ἑορτῆς [...] θιασώδεις ἤγαγον ὦραι”, oprócz tego, że mogą kojarzyć się z miejscami w *Dionizjakach*, w których pojawia się formuła κῶμον ἀγειν (*Dion. I*, 505; *II*, 92, 709; *XXXI*, 39), przypominają fragment Diodora Sycylijskiego opisujący święto ku czci Dionizosa celebrowane przez Aleksandra Wielkiego podczas wyprawy do Indii (temat bliski Nonnosowi!): „Διονύσω κῶμον ἤγαγεν ἑορτάζων” („świętując, prowadził pochód ku czci Dionizosa”, *XVII*, 106, 1, 5). Poza identycznymi formami κῶμον, bardzo podobnie brzmią ἤγαγον i ἤγαγεν, ἑορτῆς przypomina ἑορτάζων, a słowo θιασώδεις przywołuje kontekst dionizyjski.

<sup>107</sup> M. Caprara, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 292.

<sup>108</sup> *Par. III*, 121 (Jan Chrzciciel); *IV*, 99 (kult w Duchu i w prawdzie), 173 (Bóg), 246 (wiara); *V*, 136 (Jan Chrzciciel). Sformułowanie μητέρα εὐσεβίης można zestawić z innym przenośnym zastosowaniem słowa μήτηρ w *Par. I*, 19, w której Nonnos nazywa prawdziwą wiarę (ὀρθὴν πίστιν) niewyczerpanym źródłem świata (ἀτέμνονα μητέρα κόσμου).



mencie – dzięki postaci Jezusa świąteczny czas Paschy żydowskiej, mimo jej niedoskonałego charakteru, staje się źródłem doskonalszej pobożności. Przypomnijmy, że w wersach *Par. II*, 70–72 i 110–115, których kontekst nasz fragment przywołuje, wypełnianie się czasu owej nowej pobożności zapowiadają ofiara z baranka (θηροπολιν, *Par. II*, 70; ἀρνοφάγων, *Par. II*, 112) oraz nawrócenie tych, którzy odrzucają λύσσαν ἄπιστον (*Par. II*, 114) i zawierzą imieniu Jezusa.

Koncept przeplatania obrazów „bakchicznych” obchodów Paschy żydowskiej z aluzjami do Paschy Jezusa Chrystusa i godności Paschy jako święta ustanowionego przez Boga, uchwytany już w rozdziale drugim *Parafrazy*, wyraża się – być może – także w słowach ἱερὰ ἑορτή „święta uroczystość” (*Par. IV*, 204) oraz, nieujętych już w dyskutowanym tu passusie, ἱερὸν ἡμᾶρ „święty dzień” (*Par. IV*, 206), którymi poeta określa Paschę, w czym jest bliski tradycji Ojców Kościoła<sup>109</sup>.

## Druga Pascha. Analiza *Par. VI*, 9–10 (= J 6,4)

### Obfitujące w orgie święto

Tuż na początku szóstego rozdziału Ewangelii, jej autor podaje informację o zbliżaniu się kolejnego święta Paschy żydowskiej (J 6,4): „A zbliżała się Pascha, święto żydowskie”<sup>110</sup>. W odpowiednich wersach *Parafrazy* (*Par. VI*, 9–10) czytamy:

καὶ σχεδὸν Ἑβραίοισι φιλόργιος ἦεν ἑορτή,  
πάσχα τόπερ καλέουσι

<sup>109</sup> Na przykład: Jan Chryzostom, *Stat.* PG 49.109 τὴν ἱερὰν ἐκείνην ἑορτήν; Pseudo-Chryzostom, *In Sanctum Pascha* (sermo 6) 8, 1, 1 τῆς ἱερᾶς ἑορτῆς; Euzebiusz z Cezarei, *H. E. V*, 25 ἡ ἅγια ἡμέρα; Grzegorz z Nazjanzu, *Or. XLIV*, PG 36.617 ἡ βασιλικὴ τῶν ἡμερῶν; idem, *Or. XL*, PG 36.625 ἡ μεγίστη ἡμερῶν. Zob. też: M. Caprara, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 292.

<sup>110</sup> „Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων”. W *Biblii Tysiąclecia* zdanie to brzmi: „A zbliżało się święto żydowskie, Pascha”.

Zbliżało się dla Żydów obfitujące w orgie święto, które nazywają oni Paschą.

Tym razem Nonnos podąża za Ewangelistą i uwzględnia kwalifikator τῶν Ἰουδαίων „Żydów”, wyrażając go formą Ἑβραίοισι „dla Hebrajczyków”. Być może jest to podyktowane tym, że określenie odnosi się do słowa ἑορτή, a nie bezpośrednio do πάσχα, jak w przypadku J 2,13 i 11,55. Definiując święto jako żydowskie, Nonnos równocześnie zaznacza, że to Żydzi nazywają je Paschą (πάσχα τόπερ καλέουσι, *Par.* VI, 10), oraz przyporządkowuje mu bardzo rzadki epitet φιλόργιος „lubiący orgie”<sup>111</sup>. Termin ten, *hapax nonnianum*, w oczywisty sposób przywołuje opis obchodów pierwszej Paschy żydowskiej, ukazanych jako ὄργια φιλόκροτα (*Par.* II, 113). Mamy tu zatem do czynienia z kolejną aluzją do bakchicznych misteriów w kontekście paschalnych obrzędów judaizmu<sup>112</sup>.

### Trzecia Pascha. Analiza *Par.* XI, 222–227 i XII, 1–6

#### Szeroko słynąca Pascha. *Par.* XI, 222–227 (= J 11,55)

Po wydarzeniach związanych z wskrzeszeniem Łazarza Jezus udaje się z uczniami do miasteczka Efraim. Jest to czas zbliżającej się Paschy żydowskiej, ostatniej i najważniejszej w porządku Janowym (J 11,55): „A była blisko Pascha żydowska. Wielu przed Paschą udawało się z tej okolicy do Jerozolimy, aby się oczyścić”<sup>113</sup>. U Nonnosa czytamy (*Par.* XI, 222–227):

καὶ ἐγγύθεν ἦεν ἑορτῇ  
πάσχα πολυκλήιστον· ἀπ’ εὐρύαλοιο δὲ γαίης

<sup>111</sup> Według TLG poświadczony trzykrotnie, termin związany z Afrodytą (*AP X*, 21) i Dionizosem (*IG 2* 5021). Henryk Wójtowicz, op. cit., s. 137, proponuje dla sformułowania φιλόργιος ἑορτή tłumaczenie „uroczyste święto”.

<sup>112</sup> Zob. R. Franchi, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto sesto*, Bologna 2013, s. 290–291.

<sup>113</sup> „Ἦν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐκ τῆς χώρας πρὸ τοῦ πάσχα ἵνα ἀγνίσωσιν ἑαυτούς”.

πολλοὶ Ἰουδαίων ὁμοτέρμονες ἄνδρες ἐρήμου  
 μυστιπύλων ἀνέβαινον ἐς ἔδραν Ἰεροσολύμων, 225  
 ὄφρα προφοιβήσωσι δέμας ζαθέοισι καθαρμοῖς,  
 πρὶν περ ἀσιγήτοιο φανήμεναι ἦμαρ ἐορτῆς.

Blisko było święto – szeroko słynąca Pascha. Wielu spośród żydowskich mężów z rozległej ziemi graniczącej z pustkowiem udawało się do sadyb Jeruzolimy, gdzie celebryje się misteria, aby w przeświątych oczyszczeniach przygotować ciało, zanim jeszcze nastanie dzień nie milknącej uroczystości.

Podobnie jak w przypadku *Par.* II, 70, Nonnos pomija milczeniem określające Paschę słowa τῶν Ἰουδαίων, separując ją od bezpośredniego kontekstu judaistycznego<sup>114</sup>. Szczególną wagę nadchodzącej Paschy, Paschy Jezusa Chrystusa, sugeruje epitet πολυκλήτοσ „szeroko słynący”<sup>115</sup> (*Par.* XI, 223), którym wcześniej, w *Par.* VI, 128, Nonnos określa prefigurującą Jezusa mannę<sup>116</sup>. O judaistycznym charakterze święta czytelnik dowiaduje się dopiero w *Par.* XI, 224, gdzie poeta wspomina pielgrzymujących Żydów.

Celem udających się na obchody święta jest Jeruzolima opatrzona epitetem μυστιπύλος „celebryjąca misteria, misteryjna” (*Par.* XI, 225). Jest on najczęściej wykorzystywanym przez Nonnosa w *Parafrazie* terminem misteryjnym, prawie zawsze powracającym w kontekście judaistycznych obrzędów<sup>117</sup>. Wydaje się, że w każdym z tych przypadków jest wyrazem dystansu poety wobec „misteryjnych” praktyk żydowskich<sup>118</sup>. Zasada ta potwierdza się i tym razem. Określona w czasie przygotowań do Paschy epitetem μυστιπύλος Jeruzolima przywołuje tu bowiem obraz pierwszej Paschy z *Par.* II, 113,

<sup>114</sup> C. Greco, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, s. 16.

<sup>115</sup> Lampe s.v. proponuje „celebrated”, natomiast Henryk Wójtowicz, op. cit., s. 265, „bardzo słynny”. Nonnos używa również w *Par.* IX, 156 homonimicznego przymiotnika πολυκλήτοσ o znaczeniu „o wielu zamknięciach”.

<sup>116</sup> L. S. B. MacCoull, „Nonnus (and Dioscorus) at the Feast: Late Antiquity and After”, w: D. Accorinti, P. Chuvin (eds.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, s. 494.

<sup>117</sup> Zob. rozdział 5 *Terminologia misteriów* w „*Parafrazie*” w części I.

<sup>118</sup> E. Livrea, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, s. 304; K. Spanoudakis, *Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford 2014, s. 346.

w którym podczas odbywającego się w tym samym mieście święta „celebruje się misteria hałaśliwych orgii” (ὄργια μυστιπόλευε φιλόκροτα). Z obrazem tym zresztą dobrze korespondują również wyrażenia ἀσίγητος ἑορτή „niemilknące święto” (*Par.* XI, 227) i – nieuwzględnione już w zacytowanym wyżej fragmencie – ἀρτιχόρευτος ἑορτή „świeżo uczczone tańcem święto” (*Par.* XI, 232). Pierwsze z nich może nawiązywać do wyrażonej słowem φιλόκροτος „lubiący hałas” hałaśliwości, drugie zaś do implikowanego przez termin ὄργια elementu chóralnego tańca<sup>119</sup>. Kilkadziesiąt wersów dalej, w *Par.* XII, 52, pojawia się ponadto znane nam już z *Par.* IV, 204 określenie Paschy κῶμος ἑορτής „korowód uroczystości”, doskonale dopełniające obrazu roztańczonego, hałaśliwego święta.

Taki opis żydowskiej Paschy jako obrzędów misteryjnych związanych z hałasem, tańcem i pogańskim korowodem można śmiało zestawić z wizerunkiem dwóch poprzednich Pasch, jaki tworzy Nonnos w *Par.* II, 110–115; IV, 204–205 oraz VI, 9–10. Z równym powodzeniem można go zestawić z krytyką żydowskich świąt, jaką znajdujemy w pismach Ojców. Oprócz ich hałaśliwości i podobieństwa do *komosu*, o czym wspominaliśmy już wcześniej, krytyce podlegają również odbywające się podczas nich tańce. Wspomina o nich z retorycznym oburzeniem Jan Chryzostom, zapewniając, że Żydzi „dla rozpusty i skrajnej rozwiązłości tańczą boso w miejscach publicznych”<sup>120</sup>.

Na tym tle odcina się wyraźnie wyrażenie πάσχα πολυκλήιστον „szeroko słynąca Pascha” (*Par.* XI, 223). Wydaje się, że należy je odnieść wprost do rzeczywistości Paschy Chrystusa. Założenie to nabiera wszelkich cech prawdopodobieństwa, jeśli wspomnimy cytowane wcześniej komentarze Orygenesusa i Cyryla do J 11,55, przestrzegające przed utożsamianiem Paschy żydowskiej z Paschą Pana. Stanow-

<sup>119</sup> A. Motte, V. Pirenne-Delforge, op. cit., s. 132. Na przykład Eurypides, *Ba.* 482; Arystofanes, *Thesm.* 948; Apollonios Rodyjski II, 907 itd. Tradycyjny związek ὄργια z chóralnym tańcem jest wielokrotnie podkreślony przez Nonnosa w *Dion.*, np. XIII, 7; XXVII, 214; XLV, 25; XLVI, 81; zob. H. Wójtowicz, op. cit., s. 139–141.

<sup>120</sup> Jan Chryzostom, *Jud.* I, 2 PG 48.847 „νὺν δὲ εἰς ἀσελγείας καὶ τὴν ἐσχάτην ἀκολασίαν, γυμνοὶς τοῖς ποσὶν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ὀρχοῦμενοι”, tłum. J. Iluk.

czego rozdziału tych dwóch z gruntu sprzecznych w optyce antycznego chrześcijaństwa zjawisk dokonuje też Teodor z Heraklei<sup>121</sup>:

Zbliżała się Pascha Żydów (τῶν Ἰουδαίων), a nie Pascha Pana (τοῦ κυρίου). [...] Przecież Jezus nie świętował w miejscu, gdzie znajdowali się tamci, lecz wyruszył na wielką Paschę – wcieloną i godną czci<sup>122</sup>.

### Misterium Paschy. *Par. XII, 1–6* (=J 12,1)

Na początku rozdziału dwunastego autor Ewangelii podaje informację o przybyciu Jezusa do Betanii przed świętem Paschy (J 12,1): „Na sześć dni przed Paschą Jezus przybył do Betanii, gdzie mieszkał Łazarz, którego Jezus wskrzesił z martwych”<sup>123</sup>. Nonnos oddaje to zdanie w sześciu heksametrach (*Par. XII, 1–6*):

Χώρας δ' εὐρυάλωος ἐρημάδα πέζαν ἑάσας  
 Ἰησοῦς ἀκίχητος ἐθήμονα δύσατο κώμην,  
 δύσατο Βηθανίην, ὅθι Λάζαρον ἐκτόθι τύμβου  
 ἐκ νεκύων ἤγειρε χέων ψυχοστόλον ἤχῳ·  
 δύσατο Βηθανίην, ὅτε γείτονος εἶχον ἑορτῆς  
 5  
 ἕξ πάρος ἤματα μοῦνα λελειμμένα μύστιδες ὦραι.

Porzuciwszy pustynną równinę rozległej krainy, nieuchwytny Jezus przybył do znajomej wsi. Przybył do Betanii, gdzie spośród martwych wskrzesił z grobu Łazarza, wydając głos, który przyzywa dusze. Przybył do Betanii, gdy z woli mistycznych Hor pozostało już tylko sześć dni do nadchodzącego święta.

Janowe słowa ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, εἰς Βηθανίαν „przyszedł do Betanii, do Betanii” przekształca Nonnos w serię δύσατο κώμην, δύσατο Βηθανίην [...] δύσατο Βηθανίην „przyszedł do wsi, przy-

<sup>121</sup> Warto zauważyć, że Józef Golega, op. cit., s. 124, 127 i 139, notuje zgodności między *Parafrazą* a pismami Teodora z Heraklei.

<sup>122</sup> Teodor z Heraklei, *Fr. Jo.* 172 „Ἦν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, οὐ τοῦ κυρίου. [...] ἀλλ' οὐδὲ ὅπου οὗτοι εἰστήκεσαν, ἐώρτασεν ὁ Ἰησοῦς, ἀλλ' εἰς τὸ μέγα <πάσχα> ἀνέφωγεν τὸ σεσαρκωμένον καὶ κεκοσμημένον”.

<sup>123</sup> „Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς”.

szedł do Betanii [...], przyszedł do Betanii”, we właściwy sobie sposób sięgając po anaforę w miejscach, w których pragnie podkreślić szczególnie podniosły charakter wydarzeń<sup>124</sup>. Na sześć dni przed swoją męką Chrystus wkracza do Betanii, gdzie przedtem wskrzesił Łazarza, manifestując swoją zwierzchność nad śmiercią<sup>125</sup>. O ile dwa pierwsze człony anafory służą przywołaniu cudu wskrzeszenia, o tyle trzeci człon wprowadza perspektywę przyszłych wydarzeń, których cud ten był zapowiedzią: śmierci i zmartwychwstania Jezusa<sup>126</sup>.

Personifikacją przedświątecznego czasu są  $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\delta\epsilon\varsigma \acute{\omega}\rho\alpha\iota$  „mystyczne Hory” (*Par.* XII, 6). Termin  $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\varsigma$ <sup>127</sup> „wtajemniczona w misteria” pojawia się w *Parafrazie* dwukrotnie. W pierwszym przypadku chodzi o obrzędy, podczas których jest składana krwawa ofiara na górze Garizim i w Jerozolimie (*Par.* IV, 99)<sup>128</sup>. Tym razem jednak kontekst jest zupełnie odmienny – narracja skupia się na Jezusie i jego przygotowaniach do Paschy. Tuż po zacytowanym fragmencie rozpoczyna się opis uczyty w Betanii (*Par.* XII, 7–16), który nie tylko antycypuje Ostatnią Wieczerzę, ale nawiązuje również do dzieła zbawienia, które wypełnia się na krzyżu<sup>129</sup>. Dlatego też  $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\delta\epsilon\varsigma \acute{\omega}\rho\alpha\iota$  najprawdopodobniej należy rozumieć jako wyraźne odniesienie do misterium paschalnego. Sześć dni, które pozostały do Paschy, są jednocześnie dniami wyznaczającymi czas zbliżającej się ofiary Chrystusa – Paschy Pana<sup>130</sup>.

<sup>124</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 155–156; C. Greco, „La cena di Betania e l’Ultima Cena: esegesi cristiana e motivi dionisiaci in *Par. M 7–16*”, w: S. Audano (ed.), *Nonno e i suoi lettori*, Alessandria 2008, s. 46. Na temat anafory w *Parafrazie* zob. J. Golega, op. cit., s. 57 i n.; H. Wójtowicz, op. cit., s. 155–156; C. Greco, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, s. 38.

<sup>125</sup> C. Greco, „La cena di Betania e l’Ultima Cena”, s. 46. Anafora zawarta w *Par.* XII, 2–5 może przywoływać wydarzenie wskrzeszenia, gdzie Nonnos również posługuje się anaforą (*Par.* XI, 159–162): „ἀπνοον ἐψύχωσε δέμας [...] ἀπνοον ἄνδρα κάλεσε [...] ἀπνοον ἄνδρα κάλεσε”.

<sup>126</sup> C. Greco, „La cena di Betania e l’Ultima Cena”, s. 46.

<sup>127</sup> Zob. rozdział 5 *Terminologia misteriów w „Parafrazie” w części I.*

<sup>128</sup> Zob. rozdział 2 *Jezus i Samarytanka w części III.*

<sup>129</sup> C. Greco, „La cena di Betania e l’Ultima Cena”, s. 47–55.

<sup>130</sup> Podobnie interpretuje to miejsce Mariangela Caprara, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 217: „l’espressione si può intendere a mio parere »le ore sacre«, in riferimento alla scansione temporale del piano di Redenzione”.

## Uwagi końcowe

W rozpoczęciu mowy *In sancta lumina* Grzegorza z Nazjanzu znajdujemy takie słowa:

Znów mój Jezus i znów misterium (μυστήριον). Nie misterium (μυστήριον) zwodnicze i nieprzyzwoite, ani związane z błędzeniem i pijaństwem Greków (tak bowiem nazywam ich uroczystości ja i – jak sądzę – każdy człowiek roztropny), lecz misterium (μυστήριον) boskie i wzniosłe, zwiastun niebieskiej chwały<sup>131</sup>.

Jest to jeden z bardzo wielu przykładów, które można by przytoczyć dla zilustrowania tego, że terminologia misteriów nie stała się nigdy dla antycznych chrześcijan jednoznaczna. Stanowiąc pojemną metaforę, zawsze domagała się precyzyjniejszej kontekstualizacji, by jej wydźwięk nie pozostawiał wątpliwości. I choć zestawienie dokonane przez Grzegorza ma cel retoryczny, czyli przeciwstawienie sobie dwóch kompletnie obcych rzeczywistości, niemniej jasno wskazuje, że słowo μυστήριον wciąż można było rozumieć na różne sposoby.

Jak pokazała przeprowadzona wyżej analiza terminologii misteriów w Nonniańskich opisach kolejnych świąt Paschy żydowskiej, także tu potrzeba określenia kontekstu jest bardzo istotna. Dzięki kontekstualizacji możemy bowiem wyraźnie uchwycić odmienne funkcje, jakie nadaje Nonnos terminologii misteriów w przebadanych scenach. Po pierwsze chodzi tu o powiązanie tej terminologii z obrzędowością judaistyczną. W *Parafrazie* przebieg żydowskiej Paschy charakteryzują wyrażenia ὄργια μυστιπόλευε [...] ἑορτή „święto odprawiało misteria orgii” (*Par.* II, 113) i φιλόργιος ἑορτή „lubiące orgie święto” (*Par.* VI, 9), a Jerozolima w okresie przed Paschą jest nazwana μυστιπόλος „odprawiająca misteria” (*Par.* XI, 225). Związany z misteriami terminom towarzyszą liczne sformułowa-

<sup>131</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Or.* XXXIX, 1 PG 36.336 „Πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς, καὶ πάλιν μυστήριον; μυστήριον οὐκ ἀπατηλὸν, οὐδ’ ἄκοσμον, οὐδὲ τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης, καὶ μέθης (οὕτω γὰρ ἐγὼ καλῶ τὰ ἐκείνων σεμνὰ, οἶμαι δὲ, καὶ τῶν εὐφρονοῦντων ἕκαστος), ἀλλὰ μυστήριον ὑψηλὸν τε καὶ θεῖον, καὶ τῆς ἄνω λαμπρότητος πρόξενον”.

nia eksponujące takie cechy obchodów żydowskiej Paschy, jak hałaśliwość (φιλόκροτα, *Par.* II, 113; άσιγητος έορτή, *Par.* XI, 227), taniec (άρτιχόρευτος έορτή, *Par.* XI, 232; όργια, *Par.* II, 113), bakchiczna ekstaza oraz atmosfera pogańskiego korowodu (θυιάς έορτή, *Par.* II, 113; λύσσα, *Par.* II, 114; κώμος έορτής, *Par.* IV, 204 i XII, 52; θιασώδες, *Par.* IV, 205).

Dzięki przywołanym w trakcie analizy świadectwom Ojców Kościoła nie ma wątpliwości, że wszystkie te cechy składają się na model świętowania, który w oczach antycznej wspólnoty chrześcijańskiej zasługiwał na jednoznaczne potępienie. Dlatego wydaje się, że obraz Paschy żydowskiej tworzony przez Nonnosa za pomocą aluzji do pogańskich misteriów i kultu dionizyjskiego ma wyrażać dystans wobec tego święta, stanowiący najprawdopodobniej odbicie przenikającego starożytny Kościół przekonania o przepaści między Paschą judaistyczną a Paschą Pana. W tym kontekście terminologia misteriów spełniałaby funkcję polemiczną, obnażając i piętnując „misteryjność” praktyk żydowskich, nielicujących z godnością Paschy.

Funkcja ta jednak nie jest jedyną, jaką Nonnos wyznacza terminologii misteriów w przeanalizowanym w bieżącej części materiale. Ze względu na wyraźne odniesienia poety do Paschy Jezusa Chrystusa (θηηπολή, *Par.* II, 70; άρνοφάγοι ιερείς, *Par.* II, 112; πάσχα πολυκλήιστον, *Par.* XI, 223) mamy bowiem prawo sądzić, że obrazujące przedświąteczny czas wyrażenie μύστιδες ώραι „mystyczne Hory” (*Par.* XII, 6) dotyczy w rzeczywistości zbliżającego się momentu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Byłoby to zatem oczywiste nawiązanie do głównego dla wiary chrześcijańskiej tematu misterium paschalnego, a termin misteryjny pełniłby tu funkcję egzegetyczną, wskazując na zamierzony przez Ewangelistę związek między wydarzeniami w Betanii (wskrzeszenie Łazarza, namaszczenie Jezusa) a wypełnieniem się tajemnicy Bożego planu zbawienia.



## ROZDZIAŁ 2

# Jezus i Samarytanka

### Uwagi wstępne

Scena spotkania Jezusa z Samarytanką (J 4,4–26) jest jednym z kluczowych momentów Janowej Ewangelii. Chrystus otwarcie daje się w nim poznać jako Mesjasz (J 4,26)<sup>1</sup> i dawca „wody żywej” (J 4,10–14), a także ogłasza zbliżający się kres dotychczasowego przywiązania kultu do konkretnego miejsca i zastąpienie go przez nowy sposób czczenia Boga w Duchu i w prawdzie (J 4,21.23).

Nonnos znacznie rozbudowuje tę perykopę, oddając relację Ewangelisty w ponad stu dwudziestu heksametrach (*Par.* IV, 11–133). Z punktu widzenia badań nad terminologią misteriiów w *Parafrazie* szczególnie istotna jest długa odpowiedź Jezusa na pytanie Samarytanki o miejsce, w którym powinno się oddawać cześć Bogu (*Par.* IV, 88–121 = J 4,19–24). Amplifikacja fragmentu, jakiej Nonnos dokonuje w oczywistym nawiązaniu do kluczowego dla J 4,19–24 czasownika προσκυβεῖν<sup>2</sup> „kłaniać się, oddawać cześć”, rozwija się w dwóch kierunkach. Po pierwsze poeta wprowadza nieobecny w J 4,19–24 temat składania ofiary, czyniąc go motywem przewodnim *Par.* IV, 88–121. Ponadto, Nonnos poświęca wiele miejsca szczegółowym opisom rytualnej prostracji, towarzyszącej czynnościom kultowym.

Na równi z terminami związanymi z pogańską praktyką ofiarną, fragment jest nasycony terminologią misteriiów. Terminy misteryjne tworzą tu największe skupisko w całej *Parafrazie*. Obserwując ich rozmieszczenie i kontekst, w jakim się pojawiają, można odnieść wrażenie, że Nonnos wyznacza im istotną rolę w swej egzegezie teks-

---

<sup>1</sup> Na temat identyfikacji Jezusa z Mesjaszem w J 4,26 zob. B. Górka, *Jezus i Samarytanka (J 4,1–42). Historia i inicjacja*, Kraków 2008, s. 155–157.

<sup>2</sup> Zob. ibidem, s. 125.

tu Janowego. W tej sytuacji pogłębiona analiza wersów *Par. IV, 88–121* może dostarczyć cennych obserwacji na temat funkcji terminologii misteriów w poemacie.

### **Analiza *Par. IV, 88–121* (= J 4,19–24)**

#### **Składanie ofiary**

Pytanie Samarytanki o właściwe miejsce kultu i odpowiedź Jezusa autor Czwartej Ewangelii zawiera w wersach J 4,19–24:

<sup>19</sup>Rzekła do Niego kobieta: „Panie, widzę, że jesteś prorokiem. <sup>20</sup>Ojcowie nasi oddawali cześć Bogu na tej górze, a wy mówicie, że w Jerozolimie jest miejsce, gdzie należy czcić Boga”. <sup>21</sup>Odpowiedział jej Jezus: „Wierz Mi, kobieto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca. <sup>22</sup>Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy [ponieważ zbawienie bierze początek od Żydów]<sup>3</sup>. <sup>23</sup>Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. <sup>24</sup>Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie”<sup>4</sup>.

Nonnos parafrazuje te wersy następująco (*Par. IV, 88–121*):

κοίρανε, γινώσκω σε θεηγόρον ἄνδρα προφήτην-  
 ἡμείων δ' ἀνιόντες ἐς οὔρα ταῦτα τοκήες  
 αὐχένα δοχμώσαντο πολυκνίσσῳ παρὰ πέτρῃ

90

<sup>3</sup> W *Parafrazie* brak odpowiednika dla zdania ujętego w nawias kwadratowy.

<sup>4</sup> „<sup>19</sup>λέγει αὐτῷ ἡ γυνή, Κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ. <sup>20</sup>οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν: καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ. <sup>21</sup>λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Πίστευέ μοι, γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρὶ. <sup>22</sup>ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε: ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, [ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν]. <sup>23</sup>ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστὶν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνῆται προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιοῦτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. <sup>24</sup>πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν”.

καὶ θεὸν εὐαγγέεσσιν ἐμειλίξαντο θηλαῖς·  
 ὑμεῖς δ' ἄρμενον ἄλλον ὑπὸ κλέτας Ἰεροσολύμων  
 χώρων ἐμυθήσασθε μεμηλότα θέσπιδι βουλήν,  
 ἥχι θεῶ χρέος ἐστί θεοδομήτῳ παρὰ βωμῶ  
 μάρτυρον ἰκεσίης κυρτούμενον αὐχένα κάμπτειν 95  
 κύμβαχον ὀκλάζοντας. ἄναξ δ' ἠμείβετο μύθῳ·  
 πείθεό μοι, Σαμαρεῖτι γύναι, νημερτέι μύθῳ,  
 ὅττι νέου βιότοιο διάκτορος ἔρχεται ὥρῃ,  
 εὐσεβίης ὀχρηγός, ὅτ' οὐκέτι μύστιδι τέχνῃ  
 οὔρεος ὑμετέροιο θεοκλήτῳ παρὰ βωμῶ 100  
 οὐδὲ τανυσκοπέλων ὑπὸ τέμπεσιν Ἰεροσολύμων  
 αἵματι ταυρεῖω κεραελκέα ρέξετε λοιβὴν  
 ἰκέσιον κλίνοντες ἐρειδόμενον γόνυ πέτρη·  
 ὑμεῖς μὲν κραδίης σφαλερῆς ἔτεραλκέι θεσμῶ,  
 ὄν φρεσὶν οὐκ ἐδάητε, γεραίρετε μούνον ἀκουῆ 105  
 μιμηλὴν τελέοντες ἀληθέος εἰκόνα μύθου·  
 ἠμεῖς δ' εὐαγγέεσσιν ἀνάπτομεν ὄργια βωμοῖς  
 μυστιπόλῳ, τόπερ ἴδμεν, ἀνευάζοντες ἰωῆ  
 καὶ θεὸν αὐτογένεθλον ἀεῖδομεν ἔμφροني μύθῳ·  
 ἀλλὰ σοφαῖς τελετῆσι θηηπόλος ἔρχεται ὥρῃ, 110  
 καὶ νῦν ἄγχι βέβηκεν, ἀληθέες ὀππότε μύσται  
 ξυνὸν ὑποκλίνουσι λιτήσιον αὐχένα γαίῃ,  
 αὐχένα δοχμωθέντα καθελκομένοιο καρῆνου,  
 πάντες ἀληθείῃ καὶ πνεύματι· μυστιπόλους γὰρ  
 τοίους ὑψιμέδων ἐθέλει θεός, οὔτινες αὐτῶ 115  
 ἀκροπαγῆ κάμπτουσι συνήορα γούνατα γαίῃ  
 πνεύματι θεσπεσίῳ καὶ ἀληθεί μάρτυρι φωνῆ  
 καὶ δαπέδῳ πρηνηδὸν ἐρειδομένοιο προσώπου·  
 πνεῦμα θεὸς νημερτές, ὅθεν χρέος ἀνέρας ἔλκει  
 ἀτρεκίην καὶ πνεῦμα μὴ κεράσαντας ἐρωῆ 120  
 ἀνάου κόσμοιο θεὸν γενετήρα γεραίρειν.

„Panie! Poznaję, że jesteś prorokiem, mężem natchnionym przez Boga. Nasi rodzice, wchodząc na te góry, schylali kark przy spowitej ofiarnym dymem skale i przejednywali Boga ofiarami bez skazy. Wy natomiast uznaliście, że inne, położone na zboczach Jerozolimy miejsce jest miłe Bożej woli i odpowiednie, by przy wzniesionym dla Boga ołtarzu klękać z pochyloną głową i korzyć przed Bogiem zgięty kark na znak błagalnej modlitwy”. W odpowiedzi Władca przemówił: „Kobieto

z Samarii, uwierz moim prawdomównym słowom, że nadchodzi godzina zwiastująca nowe życie, przygotowująca drogę pobożności, gdy ani na waszej górze, przy ołtarzu, gdzie wzywacie Bożego imienia, ani wśród dolin Jerozolimy o wysoko wzniesionych urwiskach, nie będziecie już podczas misteriów spełniać libacji krwią prowadzonego za rogi byka, z błaganiem zginając wsparte o skałę kolano. Wy bowiem, z powodu zmiennego charakteru niestałego serca, czcicie jedynie na podstawie pogłosek to, czego nie poznaliście rozumem, podążając za odbiciem imitującym prawdziwe Słowo. My natomiast na nieskalanych ołtarzach ofiarowujemy orgie, wołając misteryjnym okrzykiem *euai!* na cześć tego, co znamy, i wielbimy samozrodzonego Boga rozumnymi słowami. Lecz nadchodzi godzina składania ofiary podczas mądrych wtajemniczeń, właściwie nadeszła już teraz, kiedy prawdziwie wtajemniczeni zgodnie pochylą ku ziemi kark w modlitwie, gnąc go pod ciężarem opuszczonej głowy, wszyscy w Duchu i w prawdzie. Bóg władający z wysoka pragnie bowiem takich uczestników misteriów, którzy zginają przed nim złączone na ziemi kolana w Boskim Duchu i ze świadectwem prawdy na ustach, wsparłszy pochyloną twarz o ziemię. Bóg jest prawdziwym Duchem, trzeba więc, by mężowie oddawali cześć Bogu, Stwórcy wiecznego świata, łącząc w jednym pragnieniu nieomylną prawdę z Duchem”.

Nietrudno zauważyć, że wymiana zdań między Jezusem a Samarytanką, w Ewangelii dotycząca najstosowniejszego miejsca do oddawania czci Bogu, w Nonniańskiej wersji wydarzeń zostaje przedstawiona jako dyskusja na temat najwłaściwszego miejsca składania ofiary. Pytanie Samarytanki zawiera słowa  $\theta\upsilon\eta\lambda\alpha\iota$  „części zwierzęcia spalane w ofierze” (Par. IV, 91) i  $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha$   $\pi\omicron\lambda\upsilon\kappa\nu\iota\sigma\sigma\omicron\varsigma$  „spowita dymem ofiarnym skała” (Par. IV, 90) w odniesieniu do obrzędów na górze Garizim oraz  $\beta\omega\mu\acute{o}\varsigma$  „ołtarz” (Par. IV, 94) w związku z Jerozolimą. Analogicznie, Jezus także nawiązuje do składania ofiary, mówiąc w odpowiedzi o  $\lambda\omicron\iota\beta\acute{\eta}$  „libacji” (Par. IV, 102) z byczej krwi i o  $\beta\omega\mu\acute{o}\varsigma$  (Par. IV, 100) na górze Garizim. Następnie, gdy przechodzi do charakterystyki kultu żydowskiego, używa słów  $\omicron\rho\gamma\iota\alpha$   $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\upsilon\iota\nu$  „składać ofiary” (Par. IV, 107) i znów  $\beta\omega\mu\acute{o}\varsigma$  (Par. IV, 107). Temat ofiary pojawia się wreszcie także w momencie, kiedy Jezus zapowiada nadejście kultu w Duchu i w prawdzie, powiązanego z  $\acute{\omega}\rho\eta$   $\theta\upsilon\eta\pi\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$  „godziną składania ofiary” (Par. IV, 110).

Mimo pozornie wspólnego mianownika Nonnos nie pozostawia wątpliwości, że natura ofiar spełnianych przez Samarytan i Żydów jest zupełnie odmienna od natury ofiary stanowiącej istotę kultu w Duchu i w prawdzie. Przez dobór słownictwa poeta otwarcie wskazuje na krwawy charakter kultu ofiarnego pełnionego na górze Garizim i w Jerozolimie. Ponadto, nawet jeśli terminy *θηλαί*, *κνίσα* „zapach tłuszczu wydobywający się z pieczonego mięsa” (zawarty tu w słowie *πολύκνισσος*), *βωμός*, *λοιβή* i *αἷμα* „krew” to *loci communes* epickich opisów składania ofiary<sup>5</sup>, odwołują się one do obrzędów pogańskich, aluzyjnie zbliżając do nich ofiarne praktyki judaistyczne.

Jezus ogłasza ustanie krwawej ofiary zarówno na górze Garizim, jak i w Jerozolimie (*οὐκέτι [...] οὐρεος ὑμετέροιο [...] οὐδὲ ὑπὸ τέμπεσιν Ἰεροσολύμων*, *Par.* IV, 99–101). Niemniej w zapowiedzianej przez niego rzeczywistości nowego kultu aspekt ofiary jest wciąż obecny. Niewątpliwie jednak chodzi już o ofiarę zupełnie odmienną. Kluczową rolę pełni tu sformułowanie *ὥρη θηπόλος* „godzina składania ofiary” (*Par.* IV, 110). Mariangela Caprara interpretuje je jako zapowiedź chrześcijańskiej ofiary duchowej, doskonalszej od materialnego kultu ofiarnego judaizmu<sup>6</sup>. Wydaje się jednak, że Nonnos myśli tu także o czymś innym. Jak pamiętamy, terminy *θηπόλος* i *θηπολίη* powracają w *Parafrazie* w bezpośrednim związku ze zbawczą ofiarą Chrystusa jako prawdziwego Baranka. Wspominaliśmy również o wykorzystaniu przez Grzegorza z Nazjanzu słowa *θηπόλος* do zilustrowania znanego z Listu do Hebrajczyków paradoksu Zbawiciela jako kapłana składającego ofiarę z samego siebie. Zbliżony kontekst rysuje się także w wersach *Par.* IV, 88–121. Podobnie jak w Liście do Hebrajczyków<sup>7</sup>, gdzie *αἷμα ταύρων* „krew byków”

<sup>5</sup> M. Caprara, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, Pisa 2005, s. 18–19.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 227.

<sup>7</sup> Szczególnie Hbr 9,11–14: „Χριστός δὲ παραγεγόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν διὰ τῆς μεζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, <sup>12</sup>οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος, εἰσήλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος. <sup>13</sup>εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως βαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, <sup>14</sup>πόσω μᾶλλον τὸ

i αἷμα μύσχων „krew cielców” charakteryzuje niedoskonałe ofiary judaistyczne, które straciły swój sens wraz z doskonałą ofiarą Chrystusa-arcykapłana (ἀρχιερέυς), Nonnos wkłada w usta Chrystusa zapowiedź końca kultu spełnianego αἵματι ταυρείω „byczą krwią” (*Par. IV, 102*) wraz z nadejściem godziny określonej jako θυηπόλος „ofiarna” (*Par. IV, 110*).

### Samarytanie, Żydzi i prawdziwie wtajemniczeni

Wprowadzony w *Par. IV, 88–121* temat ofiary wyraźnie służy podkreśleniu różnicy jakości, jaka dzieli niedoskonały kult Samarytan i Żydów od podobającej się Bogu czci w Duchu i w prawdzie. Zaaccentowaniu tej gradacji służą również terminy misteryjne. Aby zweryfikować prawdziwość tego założenia, poniżej przyjrzymy się kontekstowi, w jakim zostały umieszczone poszczególne z nich.

### Samarytanie i Żydzi. *Par. IV, 88–109*

Pierwsze sformułowanie związane z terminologią misteriów pojawia się w *Par. IV, 99* i dotyczy sposobu składania ofiary na górze Garizim i w Jerozolimie. Jezus oświadcza, że ani w jednym, ani w drugim miejscu już nie będzie spełniać się libacji byczą krwią μύστιδι τέχνη „podczas misteriów”. Z dwukrotnie użytym w *Parafrazie* terminem μύστις zetknęliśmy się już przy okazji omawiania wersu *Par. XII, 6*, gdzie określał Hory, personifikacje czasu, jaki pozostał do wypełnienia się misterium paschalnego. W *Par. IV, 99* kontekst jest jednak zupełnie odmienny, termin wiąże się bowiem z obrzędami, których rychłe zakończenie zapowiada Jezus. Wydaje się więc, że poecie

---

αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὅς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ. καθαρῆι τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεῖν θεῷ ζῶντι”, a także Hbr 10,1–4: „Σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, κατ’ ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις ἄς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηλεκτὸς οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι. Ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι, διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους; ἄλλ’ ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ’ ἐνιαυτὸν, ἄδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας”.

chodzi tu raczej o ponowne nawiązanie do negatywnie rozumianej „mysteryjności” praktyk judaistycznych<sup>8</sup>. Wrażenie to może się pogłębić, jeśli sięgniemy do *Dionizjaków*, gdzie sformułowanie μυστιδι τέχνη, obok praktyk magicznych, określa ceremonie kultu mysteryjnego Hery Argiwijskiej i Dionizosa<sup>9</sup>.

Kolejne terminy związane z misteriami spotykamy parę wersów dalej, w *Par.* IV, 107–108. Nonnos wkłada w usta wypowiadającego się w imieniu Żydów Jezusa frazę: „ἀνάπτομεν ὄργια βωμοῖς // // μυστιπόλῳ, τόπερ ἴδμεν, ἀνευάζοντες ἰωῆ” („składamy na ołtarzach ofiary, wołając mysteryjnym okrzykiem *euai!* na cześć tego, co znamy”). Taki opis rytuałów żydowskich w oczywisty sposób kojarzy się z obrazem Paschy, jaki odmalowuje Nonnos w *Par.* II, 110–115 i VI, 9–10. Tak jak w tamtych przypadkach, w *Par.* IV, 107–108 powraca słowo ὄργια, a formy ἀνευάζοντες „wołając *euai!*” i μυστιπόλῳ „mysteryjnym” przypominają odpowiednio czasowniki εὐάζειν „wołać *euai!*” (*Par.* II, 112) i μυστιπολεῦειν „odprawiać misteria” (*Par.* II, 113).

Jak już zostało to wspomniane przy okazji omawiania *Par.* II, 110–115, wprowadzenie przez poetę słowa ὄργια w kontekście rytuałów kultu judaistycznego wydaje się bardzo znaczące. W *Par.* IV, 107, podobnie jak w *Par.* II, 113 (ὄργια φιλόκροτα „hałaśliwe orgie”) i w *Par.* VI, 9 (φιλόργιος ἑορτή „lubiące orgie święto”), Nonnos odwołuje się wprost do niemetaforycznego, a więc silnie pogańskiego w swym wydźwięku znaczenia ὄργια. Wydźwięk ten staje się jeszcze wyraźniejszy przez połączenie ὄργια z czasownikiem ἀνάπτειν „zawieszać w świątyni, składać w ofierze, rozpalać ogień na ołtarzu” i rzeczownikiem βωμός „ołtarz”. Termin βωμός, który powraca tu już po raz trzeci od początku fragmentu *Par.* IV, 88–121, w Septuagincie i Nowym Testamencie przeważnie określa ołtarze fałszywych bogów<sup>10</sup>. Ojcowie greccy zazwyczaj stosują słowo βωμός na oznacze-

<sup>8</sup> Por. M. Caprara, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 217: „Nonno sembra voler ritrarre la ritualità giudaica nella suo tanto macchinosa quanto esoterica complessità”.

<sup>9</sup> Zob. rozdział 5 *Terminologia misteriów w „Parafrazie”* w części I.

<sup>10</sup> Na temat użycia terminu w Septuagincie zob. np. G. A. Chamberlain, *The Greek of the Septuagint: A Supplemental Lexicon*, Peabody 2011, s.v. βωμός. W Nowym

nie ołtarzy pogańskich i judaistycznych, a w kontekście chrześcijańskim używają go niemal wyłącznie w sensie metaforycznym<sup>11</sup>. Jeżeli chodzi zaś o zestawienie βωμός i ἀνάπτειν, to przytoczyć tu warto jeszcze jedno, bardzo znaczące miejsce z *Parafrazy*, w którym zestawienie tych słów powraca. Parafrazując słowa „πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα” („przed świętem Paschy”) z wersu J 13,1, Nonnos pisze (*Par.* XIII, 1): „Καὶ ναέταις πρὶν πάσχα μολεῖν, πρὶν βωμὸν ἀνάψαι” („Zanim nadeszła dla mieszkańców Pascha, zanim rozpalono ołtarz”). Wyrażenie βωμὸν ἀνάπτειν „rozpalać ogień na ołtarzu”, które powraca także w *Dionizjakach* w kontekście kultu Zeusa i Dionizosa<sup>12</sup>, często pojawia się w chrześcijańskiej krytyce pogańskich i judaistycznych rytuałów ofiarnych, tak samo zresztą, jak obecne we wcześniejszych wersach terminy αἶμα i κνίσσα<sup>13</sup>. W *Par.* XIII, 1, oprócz kolejnej aluzji do roli Chrystusa jako ofiary paschalnej<sup>14</sup>, mamy zatem najprawdopodobniej do czynienia z celowym podkreśleniem „pogańskiego” charakteru obrzędów judaistycznych. To samo dotyczy więc wersów *Par.* IV, 107–108 i, szerzej ujmując, całości rytuałów Żydów i Samarytan opisanych w *Par.* IV, 88–109<sup>15</sup>.

---

Testamencie βωμός pojawia się tylko raz, w Dz 17,23, w których św. Paweł nazywa tak ołtarz wzniesiony „nieznanemu bogu”, a więc formalnie pogański.

<sup>11</sup> Lampe s.v.; C. Greco, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, Alessandria 2004, s. 67–68.

<sup>12</sup> *Dion.* V, 270; VII, 166; XXV, 290; XLIV, 101. Więcej na ten temat zob. F. Vian, *Les Dionysiaques*, vol. 9, Paris 1976, s. 255.

<sup>13</sup> Na przykład: Pseudo-Chryzostom, *Hom. in 2 Cor 12:19* PG 59.514: „καὶ βωμοὶ ἀνήπτοντο, καὶ κνίσσα ἐμόλυνε, καὶ αἵματα ἐξεχειτο; Pseudo-Klemens Rzymski, *Hom. Clem.* XI, 15, 4: „μεθύσκεσθε καὶ βωμοὺς ἀνάπτετε, ὧν ἡ κνίσσα [...] ἄγει εἰς τὸν τῆς ἐξουσίας αὐτῶν τόπον”; Cyryl Aleksandryjski, *Os.-Mal.* II, 116 PG 71.893a: „ἔθος γὰρ τοῖς πεπλανημένοις [...] ἀνάπτειν βωμοὺς”.

<sup>14</sup> Zob. C. Greco, op. cit., s. 68.

<sup>15</sup> Nawiasem mówiąc, fraza „εὐαγέεσσιν ἀνάπτομεν ὄργια βωμοῖς” może stanowić znaczące nawiązanie do sceny z *Odysei*, w której Ajgistos po uwiedzeniu Klitajmestry składa bogom dziękczynne ofiary (III, 273–274): „πολλὰ δὲ μηρὶ ἔκθη θεῶν ἱεροῖσ’ ἐπὶ βωμοῖς, // πολλὰ δ’ ἀγάλματ’ ἀνήψεν” („Udziców bez liku spalił na świętych ołtarzach bogów, bez liku wotów zawiesił”), tłum. J. Parandowski.



#### **Par. IV, 107–109 a chrześcijanie. Interpretacja Mariangeli Caprary**

W swoich badaniach nad czwartą księgą *Parafrazy* Mariangela Caprara sformułowała teorię<sup>16</sup>, zgodnie z którą Nonnos w *Par. IV*, 88–121 ze swobodą traktuje schemat Janowego oryginału, wprowadzając „un parallelo slittamento dei piani narrativi”<sup>17</sup>. Włoska uczona zaproponowała, by w tym fragmencie uważać Samarytankę za rzeczniczkę ogólnie pojętego judaizmu, natomiast Chrystusa, poczynawszy od samego początku jego wypowiedzi, za wyraziciela punktu widzenia chrześcijan<sup>18</sup>. W ten sposób wersy Nonnosa, odpowiadające Janowemu tekstowi o Samarytanach, mówiłyby w rzeczywistości o Żydach, a te, które parafrazują Janowe zdania o Żydach, dotyczyłyby chrześcijan, wykluczając zupełnie kwestię Samarytan.

Dyskusowanie wszystkich wątków, jakie podejmuje w swej interpretacji Caprara, zdecydowanie wykracza poza ramy nakreślone dla tego studium. Dlatego ograniczymy się tu do ogólnego zarysowania jej interpretacji, a szczegółowo rozważymy jedynie argumenty przemawiające zdaniem włoskiej uczoney za tym, że Jezus w *Par. IV*, 107–109 zabiera głos nie jako Żyd, lecz w imieniu chrześcijan. Jeśli przyznamy bowiem tym argumentom rację, zostanie przekreślona zasadność przeprowadzonej wyżej analizy terminologii misteryjnej, która opiera się na założeniu, że mówiąc ἡμεῖς „my” (*Par. IV*, 107), Jezus mówi o Żydach.

Stanowisko Caprary można streścić następująco. Pojawiająca się w *Par. IV*, 102 wzmianka o ofercie z byka jest oczywistą krytyką wymierzoną przeciw krwawej ofercie żydowskiej i wyrazem po-

<sup>16</sup> M. Caprara, „Nonno e gli Ebrei. Note a *Par. IV*. 88–121”, *SIFC* 17 (1999), s. 195–215; główne tezy artykułu uczona powtarza w: eadem, *Nonno di Panopoli, Parafraze del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 15–28.

<sup>17</sup> Eadem, *Parafraze del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 16; eadem, „Nonno e gli Ebrei”, s. 197.

<sup>18</sup> Eadem, „Nonno e gli Ebrei”, s. 197: „Alla base dell’articolazione tematica della sezione si individua poi chiaramente uno slittamento di piani secondo lo schema Samaritana = Ebrei / Gesù = Cristiani: la Samaritana ha, nell’economia della parafrasi, il compito di fare da portavoce del punto di vista ebraico in generale, mentre a Gesù, che nell’economia evangelica comincia a parlare da Ebreo ortodosso, è affidato, sin dall’inizio, il compito di esprimere la posizione cristiana sull’argomento del culto”.

lemicznej postawy Nonnosa wobec kultu judaistycznego<sup>19</sup>, którą to postawę należy z kolei łączyć z postacią Cyryla Aleksandryjskiego i z odnowionym konfliktem żydowsko-chrześcijańskim przypadającym na czas jego patriarchatu w Aleksandrii<sup>20</sup>. Według Caprary religia symbolizowanych przez Samarytan Żydów jest przedstawiona w wersach 104–106 (= J 4,22 ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε) jako tradycja (κραδίη) pozbawiona wewnętrznego przekonania (φρεσίν), a więc jedynie imitacja (μιμηλὴν εἰκόνα) kultu, który prawdziwie podobna się Bogu<sup>21</sup>. Istotną dla Caprary kwestią jest też brak w *Parafrazie* odpowiednika zdania „σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν” („zbawienie bierze początek od Żydów”), kończącego u Jana wers 4,22. Ponieważ wydanie Nestle-Alanda nie zaznacza jakichkolwiek wątpliwości związanych z transmisją tego fragmentu, według włoskiej uczzonej należy mówić o jego świadomym ominięciu przez Nonnosa<sup>22</sup>. Ominięcie to musi być z kolei związane z antyjudaistyczną postawą Cyryla, który w swym komentarzu – zdaniem włoskiej uczzonej – także pomija milczeniem to zdanie<sup>23</sup>. Jeśli zatem, według Caprary, utrzymamy schemat Samarytanie = Żydzi, Chrystus staje się niejako rzecznikiem współczesnej Nonnosowi polemiki Cyryla i ogłasza bezwarunkowe zniesienie ofiarnego kultu judaistycznego<sup>24</sup>. Kontynuując interpretację w tym samym duchu, włoska uczona zakłada, że grupą, której dotyczy pozostała część wypowiedzi Jezusa, począwszy od słowa ἡμεῖς „my” w wersie *Par. IV*, 107 aż do końca fragmentu, są chrześcijanie. Caprara wskazuje nawet w ich obrębie nawiązania do konkretnych obrzędów chrześcijańskich – eucharystycznej liturgii słowa (μυστιπόλω [...] ἀνευάζοντες ἰωῆ „wołając misteryjnym okrzykiem *euai!*”, *Par. IV*, 108) i obrzędowego śpiewu (ἀείδομεν ἔμφορονι μύθω „wielbimy rozumnymi słowami”, *Par. IV*, 109)<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 197.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 195, 205 i n.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 203.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 205.

<sup>25</sup> M. Caprara, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 224–226.

Interpretacja Caprary zdaje się w dużej mierze inspirowana analogicznymi propozycjami odczytania J 4,19–24, które pojawiały się od czasów starożytnych. Dzięki Orygenesowi wiemy, że już gnostyk Herakleon uważał, że zaimek ὑμεῖς „wy” (J 4,22) odnosi się do Żydów i pogan<sup>26</sup>. W czasach współczesnych Rudolf Bultmann przekonywał natomiast, że zaimek ἡμεῖς „my” dotyczy przyszłej wspólnoty chrześcijańskiej, podczas gdy zdanie „zbawienie bierze początek od Żydów” jest głosem późniejszego redaktora Ewangelii<sup>27</sup>. Jednak w przypadku tych interpretacji za głos rozsądku należy chyba uznać dawno już wyrażoną opinię Waltera Sikesa, który – przypominając, że ἀλλά „ale” (J 4,23) jest spójnikiem wprowadzającym silne rozdzielenie – trafnie zauważa, że jeśli zdanie „ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὁ οἰδαμεν” („my czcimy to, co znamy”, J 4,22) odniesiemy do chrześcijan, to postawimy ich w opozycji do ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ „prawdziwych czcicieli” (J 4,23), co z pewnością nie jest intencją Ewangelisty<sup>28</sup>.

Rzecz jasna wytłumaczenie to nie musi być brane pod uwagę w przypadku Nonniańskiego odpowiednika wersów J 4,19–24. Tutaj należy więc szukać go oddzielnie. Ponieważ wiemy, że w opracowaniu *Parafrazy* Nonnos korzystał z komentarzy Ojców, warto na początek zwrócić uwagę, jakie sugestie mógł wynieść z ich lektury. Otóż zarówno Orygenes<sup>29</sup>, jak i Jan Chryzostom<sup>30</sup> oraz Cyryl Aleksandryjski<sup>31</sup> nie mają wątpliwości, że Jezus, mówiąc w J 4,22 ἡμεῖς „my”, odnosi się do Żydów. Co więcej, żaden z nich, z Cyrylem –

<sup>26</sup> Orygenes, *Jo.* XIII, 17, 102.

<sup>27</sup> Zob. B. Górka, op. cit., s. 129–130. Poglądy uczonych na J 4,22 podaje Ignace de la Potterie, „*Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs*”. *Histoire de l'exégèse et interprétation de Jean 4,22*, *Biblica* 64 (1983), s. 74–115.

<sup>28</sup> W. Sikes, „The Anti-Semitism of the Fourth Gospel”, *JR* 21 (1941), s. 29.

<sup>29</sup> Orygenes, *Jo.* XIII, 17, 101 „τὸ δὲ ἡμεῖς», ὅσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ, οἱ Ἰουδαῖοι· ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ ἀλληγορίᾳ, ἐγὼ ὁ λόγος καὶ οἱ κατ' ἐμὲ μεμορφωμένοι, τὴν σωτηρίαν ἔχοντες ἀπὸ τῶν Ἰουδαϊκῶν λόγων”.

<sup>30</sup> Jan Chryzostom, *Hom. in Jo.* XXXIII, 1. PG 59.189 „Τὸ οὖν, Ἡμεῖς, ἐνταῦθα, Ἡμεῖς οἱ Ἰουδαῖοι, φησὶν”.

<sup>31</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* I, 276 PG 73.304c „Λάλει μὲν πάλιν ὡς Ἰουδαῖος καὶ ὡς ἄνθρωπος, τοῦτον καὶ νῦν ἀπαιτούσης τὸν τρόπον τῆς τοῦ πράγματος οἰκονομίας”.

wbrew twierdzeniom Caprary – włącznie, nie opuszcza w swym komentarzu zdania „zbawienie pochodzi od Żydów” i nie okazuje mu najmniejszej niechęci, bez wahania wykazując, że odnosi się ono wprost do Chrystusa, który wywodzi się z rodu Dawida i pokolenia Judy<sup>32</sup>. Dlatego też, nawet jeśli Nonnos pominął zdanie „zbawienie pochodzi od Żydów” z powodów ideologicznych, to nie uczynił tego raczej – jak sugeruje to Caprara – pod wpływem Cyryla.

Oprócz wskazówek, jakich udzielają nam komentarze Ojców, bardzo ważne dla wykazania, że podmiotem wersów *Par.* IV, 107–109 nie jest wspólnota chrześcijańska, wydaje się spojrzenie na nie w szerszym kontekście utworu. Jak zauważyliśmy, wyłaniający się z nich obraz bardzo dobrze koresponduje z wizerunkiem żydowskich obrzędów przedstawionym przez Nonnosa przy okazji opisywania kolejnych Pasch. Szczególnie przydatny może być tu przykład bardzo zbliżonej w opisie pierwszej Paschy (*Par.* II, 110–115), gdzie mimo jakiejś formy osobistego zaangażowania Jezusa w jej obchody, nie ma wątpliwości, że chodzi o rytuały żydowskie. Tym mniej prawdopodobne wydaje się, że w przypadku opisu praktyk ofiarnych w *Par.* IV, 107–109, w których udział deklaruje też Jezus, należy szukać odniesienia do chrześcijan.

Za całkowicie arbitralny należy uznać natomiast sąd, jaki wydaje Caprara, wskazując w *Par.* IV, 107–109 nawiązania do Eucharystii. Fraza *αἰδομεν ἔμφορι μῦθω* „wielbimy rozumnymi słowami” (*Par.* IV, 109), która mogłaby według włoskiej uczonej oznaczać śpiewaną część obrzędu, spełnia przede wszystkim rolę przeciwwagi dla zwrotu *ὄν φρεσὶν οὐκ ἐδάητε* „to, czego nie poznaliście rozumem” (*Par.* IV, 105). Przeciwwstawiając sobie utworzone od jednego rdzenia formy *φρεσὶν* „rozumem” i *ἔμφορι* „rozumnym”, Nonnos akcentuje raczej element rozumowego poznania (*φρήν*) Boga w kulcie Żydów, oraz jego brak w religii Samarytan.

<sup>32</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* I, 276 PG 73.304d „διὰ τοῦτο Σαμαρείτας μὲν οὐκ εἰδέναι φησὶν, ἐξεπίστασθαι δὲ πως Ἰουδαίους, ἐξ ὧν καὶ ἀναδειχθήσεσθαι τὴν σωτηρίαν, ἑαυτὸν δηλονότι δισχυρίζεται. ἀπὸ γὰρ σπέρματος Δαυεὶδ τὸ κατὰ σάρκα Χριστός, φυλῆς δὲ τῆς Ἰούδα γέγονεν ὁ Δαυεὶδ”. Zob. też: Orygenes, *Jo.* fr. 58; Jan Chryzostom, *Hom. in Jo.* PG 59.189.

W świetle powyższych argumentów możemy powiedzieć, że dokonane przez Caprarę połączenie obrzędów opisanych w *Par. IV*, 107–109 z religią chrześcijańską jest nieprzekonujące. Należy podkreślić raczej ich związek z judaizmem. Szczególna rola w takiej identyfikacji przypada terminologii misterii, która jasno ukazuje zbieżność charakteru rytuałów opisanych w *Par. IV*, 107–109 z innymi praktykami judaizmu przedstawionymi w *Parafrazie*.

### Prawdziwie wtajemniczeni

Jeśli porównamy sekwencję słów ἡμῶν „nasi” (Samarytanka o swoich przodkach) – ὑμεῖς „wy” (Samarytanka o Żydach) – ὑμεῖς „wy” (Jezus o Samarytanach) – ἡμεῖς „my” (Jezus o Żydach) – ἀλλά „ale” (zapowiedź kultu w Duchu i w prawdzie), które w J 4,19–24 wprowadzają kolejne wątki rozmowy, ze strukturą kompozycyjną *Par. IV*, 88–121, to okaże się, że znajduje ona swoje ścisłe odzwierciedlenie także w Nonniańskiej wersji wydarzeń<sup>33</sup>. W obydwu przypadkach punkt zwrotny w rozmowie stanowi sformułowanie ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα „nadchodzi jednak godzina” (J 4,23 = *Par. IV*, 110: „ἀλλὰ [...] ἔρχεται ὥρη”), stanowiące wyraźne rozgraniczenie rzeczywistości starego i nowego kultu, a w przypadku *Parafrazy* także rozgraniczenie starego i nowego modelu ofiary składanej Bogu. Od tego momentu w parafrazowanej przez Nonnosa wypowiedzi Jezusa następuje wyraźna zmiana tonu, uchwytna przede wszystkim w obrębie terminów związanych z misteriami.

Opracowując wers J 4,23a, Nonnos zastępuje wyrażenie ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ „prawdziwi czciciele” sformułowaniem ἀληθεὲς μύσται „prawdziwi mistowie, prawdziwie wtajemniczeni” (*Par. IV*, 111). Ponadto, całkowicie niezależnie od tekstu Janowego, poeta modyfikuje frazę ἔρχεται ὥρα „nadchodzi godzina”, wprowadzając do niej nie tylko określającą wyraz ὥρη przydawkę θυηπόλος „ofiarna”, o której mówiliśmy już wcześniej, lecz także słowa σοφαὶ τελεταὶ „mądre wtajemniczenia” (*Par. IV*, 110), wskazujące na oko-

<sup>33</sup> Ἡμεῖων (*Par. IV*, 89) – ὑμεῖς (*Par. IV*, 92) – ὑμεῖς (*Par. IV*, 104) – ἡμεῖς (*Par. IV*, 107) – ἀλλά (*Par. IV*, 110).

liczności, w jakich owa *θηπόλος ὥρη* będzie się realizować. Następnie, oddając treść J 4,23b, Nonnos przekształca słowa „τοιοῦτους [...] τοὺς προσκυνοῦντας” („takich to czcicieli”) w zdanie „τοῖους μυστιπόλους [...] οἴτινες [...] κάμπουσι γούνατα [...] πνεύματι θεοσεσίῳ καὶ ἀληθείᾳ μάρτυρι φωνῆ” („takich celebrujących misteria, którzy zginają kolana w Boskim Duchu i ze świadectwem prawdy na ustach”, *Par. IV*, 114–117).

Jako całkowicie samodzielne wtrącenie Nonnosa na największą uwagę zasługuje z pewnością sformułowanie *σοφαὶ τελεταὶ* „mądre wtajemniczenia”. Termin *τελετή* „rytuał, wtajemniczenie”<sup>34</sup>, pojawiając się tu wraz ze słowami *μύσται* „wtajemniczeni”<sup>35</sup> i *μυστιπόλοι* „celebrujący misteria”<sup>36</sup>, jest niewątpliwą aluzją do misteriów. Niemniej Nonnos nie pozostawia wątpliwości, że misteria te nie są równoważne misteriom, o których była mowa w poprzedniej części rozmowy Jezusa z Samarytanką. Świadczy o tym już epitet *σοφός*, który w *Parafrazie* znaczy nie tylko „mądry”, lecz – zgodnie z tradycją Ojców<sup>37</sup> – również „natchniony”<sup>38</sup>. Jasno określa on więc szczególnie status *τελεταὶ* „wtajemniczeń” w porównaniu z rytuałami wspomnianymi przed stanowiącym punkt zwrotny w wypowiedzi Jezusa słowem *ἀλλά* „ale”. Równie jasno rysuje się znaczenie *σοφαὶ τελεταὶ*, jeśli przypomnimy, że łączą się one nie tylko z kultem *ἀληθείῃ* καὶ *πνεύματι* „w Duchu i w prawdzie” (*Par. IV*, 114), lecz są także ściśle związane z *θηπόλος ὥρη* „godziną ofiarną”, czyli – jak wyżej argumentowaliśmy – ze zbawczą ofiarą Chrystusa. Dlatego też można zakładać, że chodzi tu o nawiązanie do chrześcijańskich „misteriów”, czyli sakramentów<sup>39</sup>, które za każdym razem przywołują niezmiennie aktualną treść misterium zbawienia. Analogicznie, należało-

<sup>34</sup> Zob. rozdział 5 *Terminologia misteriów* w „*Parafrazie*” w części I.

<sup>35</sup> Zob. poprzedni przypis.

<sup>36</sup> Zob. przypis 34 w tym rozdziale.

<sup>37</sup> Zob. Lampe s.v. *σοφός*.

<sup>38</sup> Na temat znaczenia tego epitetu w *Parafrazie* zob. M. Caprara, *Parafraresi del Vangelo di S. Giovanni, Canto IV*, s. 182–183 i 227. Por. także: A. Preller, *Quaestiones Nonnianaes desumptae e Paraphrasi sancti Evangelii Joannei cap. XVIII–XIX*, Noviomagi 1918, s. 157–158.

<sup>39</sup> Zob. rozdział 5 *Terminologia misteriów* w „*Parafrazie*” w części I.

by również uznać, że uczestniczący w owych „misteriach” ἀληθείς μύσται „prawdziwie wtajemniczeni”, to już nie tylko ogólnie pojęci ἀληθινοὶ προσκυνηταί „prawdziwi czciciele”, lecz – zgodnie z Klemensową metaforą wyznawcy Chrystusa jako misty oświeconego przez Boga<sup>40</sup> – chrześcijanie celebrujący podczas sakramentów tajemnicę odkupienia. Kiedy w *Par.* IV, 114–118 miejsce Janowych προσκυνοῦντες „czcicieli” zajmują μυστιπόλοι „celebrujący misteria”, nie ma wątpliwości, że są oni tożsami z ἀληθείς μύσται „prawdziwymi mistami” wtajemniczonymi w σοφαὶ τελεταί „mądre wtajemniczenia”. W efekcie czytelnik zostaje zapewniony przez poetę, że nie innych, lecz takich właśnie, chrześcijańskich „misteriów” pragnie Bóg. Przy tej okazji można również domniemywać, że wobec ciągłego łączenia w *Parafrazie* terminu μυστιπόλος z obrzędowością judaistyczną, jego wykorzystanie we frazie „μυστιπόλους [...] τοίους [...] ἐθέλει θεός, οἵτινες αὐτῶ [...] κάμπουσι γούνατα [...] πνεύματι θεσπεσίῳ καὶ ἀληθεί μάρτυρι φωνῇ” („Bóg pragnie takich celebrujących misteria, którzy zginają przed nim kolana w Boskim Duchu i ze świadectwem prawdy na ustach”, *Par.* IV, 114–117) jest nieprzypadkowe, jasno pokazuje bowiem, że tylko tacy μυστιπόλοι znajdują pełnię uznania w oczach Boga.

### Uwagi końcowe

Przeprowadzona wyżej analiza pozwala dostrzec, że wyraźna granica, jaką wytycza w wersach *Par.* IV, 88–121 słowo ἀλλά, oddziela nie tylko kult Samarytan i Żydów od kultu w Duchu i w prawdzie, lecz wyznacza również dwa obszary, w których język misterii służy wyrażeniu odmiennych idei. W wersach *Par.* IV, 88–109, kiedy Nonnos charakteryzuje krwawe praktyki ofiarne odbywające się na górze Gerizim i w Jerozolimie, użycie terminów misteryjnych doskonale odpowiada bowiem ich wykorzystaniu w innych opisach judaistycznych obrzędów, w których – jak zostało to wcześniej pokazane – terminologia misterii sugeruje dystans poety wobec przedstawianych

<sup>40</sup> Zob. poprzedni przypis.

wydarzeń. Ze względu na te analogie i na niewątpliwie negatywny w zamierzeniu Nonnosa wydźwięk krwawego charakteru ofiarnych obrzędów ukazanych w *Par.* IV, 88–109 możemy uznać za wielce prawdopodobne, że także tu, podobnie jak w przypadku kolejnych Pasch, terminologia misteriów ma podkreślać znamiona pogańskich misteriów, jakie noszą judaistyczne rytuały w oczach autora *Parafrazy*. Inaczej trzeba by uznać, że wyłaniający się z *Par.* IV, 88–109 wizerunek misteriów (μύστιδι τέχνη), podczas których składa się na ołtarzu krwawe ofiary ze zwierząt (αἵματι ταυρείω, θηλαί, κνῖσα) i inne ofiary (ὄργια!), wznosząc przy tym bakchiczne okrzyki (μυστιπόλω [...] ἀνευάζοντες ἰωῆ), jest tylko pustym poetyckim popisem, co przecież stałoby w sprzeczności z wielokrotnie już dotąd wykazanym treściowym nasyceniem poematu Nonnosa.

Choć po drugiej stronie wspomnianej granicy, w wersach *Par.* IV, 110–121, terminologia misteriów nadal określa mniej lub bardziej symboliczne rytuały religijne, to jej znaczenie wyraźnie się zmienia. Świadczy o tym nie tylko związek z kultem w Duchu i w prawdzie, lecz także epitety σοφός „mądry” i ἀληθής „prawdziwy”. Nie chodzi więc już o misteria niedwuznacznie kojarzące się z obrazem kultu pogańskiego, lecz o σοφαί τελεταί „mądre wtajemniczenia” (*Par.* IV, 110) przeznaczone dla ἀληθέες μύσται „prawdziwie wtajemniczonych” (*Par.* IV, 111), którzy celebrują „misteria” chciane i zaplanowane przez Boga. W takim świetle przedstawiają się one jako zupełne przeciwieństwo obrzędów opisanych w *Par.* IV, 88–109.

Podsumowując, scena rozmowy Jezusa z Samarytanką bardzo wyraźnie odsłania przed nami istotne miejsce, jakie Nonnos wyznacza językowi misteriów w egzegezie Czwartej Ewangelii. Z jednej strony egzegeza ta zmierza do polemicznego podkreślenia niedoskonałości kultu Żydów i Samarytan przez aluzyjne związanie go ze sferą misteriów pogańskich. Z drugiej zaś, zgodnie z przyjętym powszechnie w antycznej literaturze greckiej wieloznacznym wykorzystaniem terminologii misteriów, Nonnos daje do zrozumienia, że „prawdziwe” misteria są sprawowane przez chrześcijan i że ich zapowiedź można dostrzec już w natchnionym tekście Ewangelii.



## ROZDZIAŁ 3

# Święto Namiotów

### Uwagi wstępne

Tłem dla wydarzeń opisanych w siódmym rozdziale Ewangelii jest żydowskie Święto Namiotów. Świadomy tego, że Żydzi chcą go zabić, Jezus odmawia udziału w święcie, po czym udaje się na nie po kryjomu (J 7,10). Tam głosi naukę o swoim posłannictwie powierzonym mu przez Ojca (J 7,14–36) i daje się poznać jako źródło „wody żywej” (J 7,37–39).

O Święcie Namiotów w *Parafrazie* pisaliśmy już w drugim rozdziale części drugiej (*Nieudane aresztowanie*). O ile jednak w centrum naszej uwagi pozostawał tam konflikt między żydowskimi przywódcami religijnymi a Jezusem, którego bezskutecznie usiłowali oni ująć, o tyle w tym rozdziale skupimy się na kreowanym przez Nonnosa wizerunku święta żydowskiego wraz z jego obrzędowością. Podobnie jak w przypadku świąt Paschy i judaistycznych praktyk ofiarnych wspomnianych w rozmowie z Samarytanką, Nonnos opisuje Święto Namiotów przy użyciu terminów związanych z terminologią misteriów i sferą dionizyjską. Punktem wyjścia do naszych rozważań będą tu intrygujące wersy *Par.* VII, 31–34 (= J 7,8). Poeta parafrazuje w nich negatywną odpowiedź, jakiej udziela Jezus swoim braciom nakłaniającym go do udania się wraz z nimi na święto. Podobnie jak we wcześniej dyskutowanych scenach, znaczenie misteryjnych nawiązań zawartych w tej odpowiedzi wykracza poza funkcję poetyckiego ornamentu. Odczytana w szerszym kontekście poematu analiza tych nawiązań, a także analiza terminologii misteryjnej i dionizyjskiej pojawiającej się w opisie obchodów Święta Namiotów, pozwoli nam jeszcze lepiej zrozumieć ich istotne znaczenie dla Nonniańskiej interpretacji tekstu Ewangelii.

## Święte wtajemniczenie. Analiza *Par. VII*, 31–34

W J 7,8 Jezus, odpowiadając na nalegania braci, którzy nakładają go do udania się wraz z nimi na Święto Namiotów, mówi: „Wy idźcie na święto (τὴν ἑορτὴν); Ja jeszcze nie idę na to święto (τὴν ἑορτὴν ταύτην), bo czas (καιρός) mój jeszcze się nie wypełnił (πεπλήρωται)”<sup>1</sup>. Jak łatwo zauważyć, ta kategoriyczna odmowa stoi w jawnej sprzeczności z dalszym postępowaniem Jezusa, który – wbrew swej zapowiedzi – pojawia się wkrótce potem incognito w Jerozolimie w trakcie Święta Namiotów (J 7,10). Wczesnochrześcijańscy komentatorzy, dostrzegając tę sprzeczność, starali się na różne sposoby wykazać, że jest ona jedynie pozorna, ponieważ słowa Chrystusa zawierają w istocie ukryty sens i muszą być odpowiednio zrozumiane. Przykład takiej interpretacji znajdujemy u Epifaniusza, biskupa Salaminy z IV w. Opierając się na dwuznaczności czasownika ἀναβαίνω, który może znaczyć zarówno „iść pod górę”, jak i „wstępować do góry”, odczytuje on słowa Jezusa nie jako odmowę udania się z braćmi do położonej na wzgórzach Jerozolimy, lecz jako zawołane oświadczenie, że czas jego wstąpienia do Ojca i na krzyż jeszcze nie nadszedł i nie wypełni się podczas najbliższego Święta Namiotów<sup>2</sup>. Wiemy, że czas ten nadejdzie dopiero pod-

<sup>1</sup> „Υμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτὴν· ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, ὅτι ὁ ἔμος καιρὸς οὕτω πεπλήρωται”.

<sup>2</sup> Epifaniusz, *Haer.* II, 295 (51, 25, 4) „μυστηριδῶς γὰρ καὶ πνευματικῶς αὐτοῦ διαλεγομένου τοῖς αὐτοῦ ἀδελφοῖς οὐκ ἤδεισαν τί ἔλεγεν. ἔλεγε γὰρ αὐτοῖς μὴ ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ ἑορτῇ ἐκείνῃ μηδὲ εἰς τὸν σταυρόν...”. Zob. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, vol. 1 (1–12), New York 1966, s. 308. Zob. także: Jan Chryzostom, *Hom. in Jo.* XLVIII, 2 PG 59.271 „Ὁ καιρὸς ὁ ἔμος οὕτω πάρεστι· τουτέστιν, ὁ τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ θανάτου. Τί οὖν πρὸ καιροῦ κατεπέιγτε ἀνελεῖν; [...] Πῶς οὖν, φησὶν, ἀνέβη, εἰπὼν, Οὐκ ἀναβαίνω; Οὐκ εἶπεν καθάπαξ, Οὐκ ἀναβαίνω· ἀλλὰ, Νῦν, εἶπεν, τουτέστι, μεθ’ ὑμῶν”; Por. Augustyn, *In Evang. Ioh.* XXVIII, 8 „in die festo hoc gloriam uos humanam quaeritis; meum uero tempus, id est gloriae meae, nondum uenit. ipse erit dies festus meus, non diebus istis praecurrens et transiens, sed permanens in aeternum: ipsa erit festiuitas, gaudium sine fine, aeternitas sine labe, serenitas sine nube”.

czas następnego (w porządku narracji Janowej) święta, czyli trzeciej Paschy<sup>3</sup>.

Mając świadomość, że fragment ten był odczytywany symbolicznie przez antycznych odbiorców Ewangelii, możemy uznać za prawdopodobne, że i Nonnos parafrazuje go tak, by wypuklić duchowy sens słów Chrystusa. Aby zweryfikować prawdziwość tego założenia, przyjrzymy się wersom *Par.* VII, 31–34, oddającym ewangeliczny wers J 7,8:

ὕμεις εὐκελάδοιο μετέλθετε κῶμον ἑορτῆς·  
οὐπῶ ἐγὼ κλισίας νεοπηγέας ἄρτι γεραίρων  
εἰς τελετὴν ὀσίην ἐπιβήσομαι. ἡμετέρου γὰρ  
οὐπῶ μοι τετέλεστο χρόνου δρόμος.

Wy włączcie się w zgiełk świątecznego pochodu. Ja nie wyruszę jeszcze na świętą uroczystość, aby teraz uczcić na nowo postawione namioty. Mój czas bowiem nie ukończył jeszcze swego biegu.

Janowe ἀναβαίνω zastępuje Nonnos bardziej jednoznacznym ἐπιβήσομαι „przybędę”, wyraźnie podążając innym tropem niż Epifaniusz. Niemniej poeta nie pozostawia wątpliwości, że Jezus tylko pozornie mówi o tym samym Święcie Namiotów, o którym wspominają jego bracia. Wskazuje na to kilka godnych uwagi elementów zawartych w jego wypowiedzi.

Nonnos zdecydowanie podkreśla odmienność uroczystości, na którą Jezus jeszcze teraz się nie wybiera, i tej, na jaką udają się jego bracia. W przeciwieństwie do Ewangelii, która w obydwu przypadkach używa słowa ἑορτή „święto”, poeta wprowadza dwa różne określenia. Święto, na które Jezus się nie wybiera, Nonnos określa jako ὀσία τελετή „święta uroczystość” (*Par.* VII, 33), podczas gdy to, na które udają się jego bracia, nazywa κῶμος ἑορτῆς „korowodem święta” (*Par.* VII, 31). Jak pamiętamy, wyrażenie κῶμος ἑορτῆς pojawia się w *Parafrazie* także na określenie żydowskiej Paschy (*Par.* IV, 204; XII, 53), stanowiąc część „dionizyjskiego” wizerunku jej

<sup>3</sup> Zob. np. Jan Chryzostom, *Hom. in Jo.* 48, 2 PG 59.271 „Καὶ μὴν τῷ μέλλοντι Πάσχα σταυροῦσθαι ἔμελλε”.

żydowskich obchodów, wobec których Nonnos zdawał się dystansować. Co znamienne, jeśli spojrzymy na nieuwzględniony w powyższym cytacie początek rozmowy Jezusa z braćmi w *Parafrazie*, okaże się, że to właśnie oni pierwsi używają sformułowania κῶμος ἑορτῆς, kiedy zachęcają go do wybrania się na święto (*Par.* VII, 11–15)<sup>4</sup>. Jezus przejmując ten sposób mówienia o żydowskim Świątce Namiotów, kiedy wysyła na nie swych braci, ale posługuje się już zupełnie innym sformułowaniem, gdy wspomina o tym święcie, na które wybierze się, gdy nadejdzie właściwy czas. A sformułowanie to, ὁσία τελετή „święta uroczystość”, widziane w szerszym kontekście poematu niesie ze sobą całkowicie przeciwne skojarzenia od tych, które przywołuje κῶμος ἑορτῆς. Może na to wskazywać już przymiotnik ὁσίος „zgodny z prawem boskim, święty”, który w *Parafrazie* odnosi się przede wszystkim do postaci, rzeczy i zjawisk związanych z nauką i postacią Chrystusa<sup>5</sup>. Kluczowy jednak wydaje się tu związany z terminologią misteriów termin τελετή „uroczystość, wtajemniczenie”, o którym szerzej mówiliśmy, dyskutując wersy *Par.* IV, 88–121. Termin ten stanowi tam nawiązanie do „misteriów” celebrujących zbawczą ofiarę Chrystusa i przeznaczonych dla „prawdziwie wtajemniczonych”, czyli chrześcijan. Sformułowanie ὁσία τελετή przywołuje podobne skojarzenia. Założenie to dobrze koresponduje z atmosferą niepełności i niedokonania, która w omawianych wersach manifestuje się jeszcze wyraźniej niż w tekście Jana. Obok pary οὐπω [...] οὐπω, jaką znajdujemy także w wielu manuskryptach Ewangelii w miejscu przyjętego w wydaniu Nestle-Alanda οὐκ [...] οὐπω<sup>6</sup>,

<sup>4</sup> „Ἐντεῦθεν μετὰβῆθι καὶ ὀππότε κῶμος ἑορτῆς, // σπεῦσον Ἰουδαίης ὁμοτέρμονα γαῖαν ὀδεύειν, // ὄφρα μεταστρέψαντες ἀπειθέα θυμὸν ἀλήτην // ἀρχαίην σέο πίστιν ἀνακτήσονται μαθηταί, // δερκόμενοι σέθεν ἔργα σοφῶ τετελεσμένα μύθῳ”.

<sup>5</sup> Nauczanie Chrystusa (XVIII, 95); modlitwy uczniów do Boga Ojca (XVI, 98); św. Józef (I, 182); czyny, w których „świat” się nie lubuje (XVI, 70); węzeł miłości chrześcijańskiej (XIII, 140); stopy apostołów (XIII, 56). W *Par.* VII, 6 Żydzi szukający okazji, by zabić Jezusa, są nazwani ὁσίῳ χαίροντες ὀλέθρῳ. Na temat epitetu ὁσίος w *Parafrazie* zob. A. H. Preller, *Quaestiones Nonnianae desumptae e Paraphrasi sancti Evangelii Joannei cap. XVIII–XIX*, Noviomagi 1918, s. 137.

<sup>6</sup> Raymond E. Brown, op. cit., s. 308, wspomina, że w przypadku manuskryptów dających οὐπω w miejsce οὐκ chodzi o interwencję skryby, mającą uczynić

pojawia się jeszcze słowo ἄρτι „teraz”<sup>7</sup>. Chrystus wyruszy dopiero wtedy, gdy nadejdzie czas ὅσια τελετή, a ponieważ ten JESZCZE NIE nadszedł, jest zbyt wcześnie, by TERAZ uczcić κλισίας νεοπηγέας „na nowo rozbite namioty”. To ostatnie sformułowanie może być rozumiane dwuznacznie. Z jednej strony niewątpliwie nawiązuje do greckiej nazwy Święta Namiotów, σκηνοπηγία (J 7,2), z drugiej zaś ma wyraźny wydźwięk egzegetyczny. Akcent spoczywa tu na przymiotniku νεοπηγής „na nowo rozbity, nowy”, który sugeruje przyszłe odnowienie Święta Namiotów i przekształcenie go w doskonalszy kult chrześcijański<sup>8</sup>.

W świetle powyższych obserwacji można uznać wprowadzenie przez Nonnosa dwóch różnych sformułowań w miejsce Janowego ἑορτή – κῶμος ἑορτής i ὅσια τελετή – właśnie za wyraz dążenia poety do uwypuklenia ukrytego sensu słów wypowiedzianych przez Jezusa w J 7,8 i wykazania, że nie są one sprzeczne z późniejszą narracją Ewangelii. Równolegle można to również odczytać jako kolejny już zabieg ze strony Nonnosa, by odseparować Jezusa od kontekstu żydowskiej obrzędowości. Wniosek ten wydaje się tym bardziej prawdopodobny, że w swoim komentarzu do J 7,8 Cyryl wprost przedstawia braci Jezusa jako symbol całej społeczności żydowskiej, z którą Jezus nie chce świętować<sup>9</sup>. Ale przekonanie o polemicznym dystansie Nonnosa wobec Święta Namiotów pogłębia się także w trakcie dalszej lektury księgi siódmej poematu, gdzie znajdujemy

---

odповідź Jezusa mniej kategorię. Tak samo B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, ed. 2, Stuttgart 2002, ad loc. s. 185: „The reading οὕτω was introduced at an early date in order to alleviate the inconsistency between ver. 8 and ver. 10”.

<sup>7</sup> Co ciekawe, słowo ἄρτι pojawia się także u Jana Chryzostoma, *Hom. in Jo. XLVIII*, 2 PG 59.271 w egzegezie niekonsekwentnej z punktu widzenia dalszej narracji odmowy Jezusa udania się na Święto Namiotów z J 7,8: „Ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτήν, ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω ἄρτι”.

<sup>8</sup> M. Caprara, „Nonno e gli Ebrei. Note a *Par. IV. 88–121*”, *SIFC* 17 (1999), s. 201: „Lantica festa ebraica sarà dunque sostituita da riti »rinnovati dalle fondamenta«”.

<sup>9</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo. I*, 588 PG 73.641c „πρόδηλον οὖν, ὅτι καθάπερ ἐν τύπῳ τοῖς ἀδελφοῖς ἄλλῃ τῆς Ἰουδαίων πληθῦτος εἰσφερομένης, τὸ συνεορτάζειν αὐτοῖς ἀποφεύγει Χριστός”. Por. Jan Chryzostom, *Hom. in Jo. XLVIII*, 2 PG 59.271 (Jezus do braci): „Υμεῖς κἂν ἀεὶ συνῆτε τοῖς Ἰουδαίοις, οὐκ ἀναρῆσοισιν ὑμᾶς τὰ αὐτὰ ζηλοῦντας αὐτοῖς”.

wiele elementów zbieżnych z tymi, jakie pojawiają się w opisie Paschy i obrzędów judaistycznych wspomnianych w rozmowie Jezusa z Samarytanką. Aluzyjnie dionizyjski charakter święta, zasugerowany przez termin κῶμος „korowód”, jest być może świadomie wzmocniony już przez zastosowanie przymiotnika εὐκέλαδος „pięknie brzmiący, głośny” (*Par.* VII, 31), który pojawia się w *Bakchantkach* Eurypidesa i w *Chmurach* Arystofanesa w kontekście tańca i śpiewu ku czci Dionizosa<sup>10</sup>. W dalszych wersach księgi siódmej *Parafrazy* Nonnos przedstawia zaś Święto Namiotów jako ἀρτιχόρευτος ἑορτή „świeżo uczczone chóralnym tańcem święto” (*Par.* VII, 37), χοροστάς ἑορτή „święto formujące chóralny taniec” (*Par.* VII, 141) oraz μυστιπóλος ἑορτή „święto celebrujące misteria” (*Par.* VII, 50). Dwa pierwsze określenia nawiązują do chóralnego tańca i, podobnie zresztą jak wspomniany przymiotnik εὐκέλαδος, mogłyby być odczytane jako nawiązanie do tradycyjnych tańców i muzyki, stanowiących nieodłączną część radosnych obchodów Święta Namiotów. Jednak w zarysowanym tu kontekście raczej sugerują naganne z chrześcijańskiego punktu widzenia rozpasanie żydowskiej uroczystości, zwłaszcza że obydwa terminy można powiązać z postacią Dionizosa<sup>11</sup>. Szczególnie ciekawy jest tu przypadek przymiotnika χοροστάς „formujący chóralny taniec”, który pojawia się w dotyczącym zakończenia Święta Namiotów wersie *Par.* VII, 141 „ἀλλ’ ὅτε λοισθιον ἦλθε χοροστάδος ἡμαρ ἑορτῆς” („kiedy jednak nadszedł

<sup>10</sup> Eurypides, *Ba.* 160; Arystofanes, *Nu.* 312.

<sup>11</sup> Na temat słowa ἀρτιχόρευτος zob. H. Wójtowicz, *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980, s. 271. Przymiotnik ten znajdujemy jedynie u Nonnosa, który w obydwu poematach używa go siedmiokrotnie – pięć razy jako określenie pana młodego: *Dion.* VII, 46; XXIV, 193; XXVI, 268; XLIII, 419; zob. F. Vian, „XOPEYEIN, « aller », chez Nonnos?”, *RPh* 61 (1987), s. 13–17, i *Par.* II, 49; zob. też: E. Livrea, *Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, Bologna 2000, ad loc., oraz dwa razy w odniesieniu do święta żydowskiego: w omawianym fragmencie i w *Par.* XI, 232, w której określa Paschę. W obydwu przypadkach akcent spoczywa na pierwszym elemencie złożenia – święto ma się ZARAZ rozpocząć, lub WŁAŚNIE się rozpoczęło. Nie zmienia to jednak tego, że element *chorei* jest wciąż obecny. Francis Vian, op. cit., s. 17, zauważa, że w *Dionizjakach* czasownik χορεύειν „n’intervient que dans des contextes précis: scènes d’amour, de mariage; monde dionysiaque”.

ostatni dzień uroczystości, którą czci się chóralnym tańcem”). Nonnos wyraźnie nawiązuje tu do poematu *Hekale* Kallimacha, gdzie jest mowa o święcie z czasów Tezeusza, podczas którego Dionizos był czczony w ateńskim Limnaj chóralnymi tańcami: „Λιμναίῳ δὲ χοροστάδας ἦγον ἑορτάς” („urządzali święta z chóralnym tańcem ku czci [Dionizosa] Limnajskiego”)<sup>12</sup>. Nawiązanie to jest tym oczywistsze, że – jak podkreśla Noel Robertson, łącząc powyższy fragment *Hekale* z obchodami ateńskich Antesteriów – wspomniane tańce odbywały się trzeciego, ostatniego dnia tych świąt, co ma potwierdzać Nonnos, nawiązując do Kallimacha w opisie ostatniego dnia (λοῖσθιον ἡμαρ) żydowskiego Święta Namientów<sup>13</sup>.

Jeśli chodzi zaś o termin μυστιπóλος „celebrujący misteria”<sup>14</sup>, to – podobnie jak w opisie judaistycznych praktyk ofiarnych (*Par.* IV, 108) i w przypadku ostatniej Paschy żydowskiej (*Par.* XI, 225) – wyraża on tu dystans wobec „mistryjnych” praktyk judaizmu<sup>15</sup>. Jest to szczególnie widoczne, kiedy w tej samej siódmej księdze *Parafrazy* słowo μυστιπóλος powraca na określenie spojrzeń ludzi, którzy uczestniczą w obrzędzie obrzezania (*Par.* VII, 77)<sup>16</sup>.

Podczas analizy opisów Pasch zauważyliśmy, że charakteryzujące je w *Parafrazie* zjawiska jak hałaśliwość, taniec i podobieństwo do *komosu* są częstym obiektem polemiki antyjudajstycznej Ojców. Polemika ta była również kierowana bezpośrednio przeciw żydowskiemu Świętu Namientów, przybierając niekiedy formy zbliżone do wi-

<sup>12</sup> Kallimach, *Hec.* fr. 305 (85).

<sup>13</sup> N. Robertson, „Athens Festival of the New Wine”, w: W. Clausen (ed.), *Harvard Studies in Classical Philology*, Harvard 1993, s. 244 i przypis 132; Adrian Swayne Hollis, „Nonnos and Hellenistic Poetry”, w: N. Hopkinson (ed.), *Studies in the “Dionysiaca” of Nonnos*, Cambridge 1994, s. 58–59, zauważa, że Nonnos nawiązuje do tego wersu także w *Dion.* XXVII, 307 „Λιμναίων μετὰ Βάκχων”.

<sup>14</sup> Zob. rozdział 5 *Terminologia misteriów w „Parafrazie”* w części I.

<sup>15</sup> E. Livrea, op. cit., s. 304.

<sup>16</sup> *Par.* VII, 76–77: „Ἰησοῦς δ’ ἀγόρευε σοφὸν νόμον, ᾧ ἔπι λαοὶ // μυστιπóλος στεφανηδὸν ὑποκλέπτοντι προσώπῳ // ἄκρον ἀποτμήγουσι τελεσειγόνου σκέπας αἰδοῦς”. Fragment ten jest szczególnie interesujący, jeśli weźmiemy pod uwagę, że z literatury rabinicznej wynika, iż w czasach antycznych Żydzi określali obrzezanie jako *mysterion*, zob. J. Petuchowski, „Judaism as »Mystery« – The Hidden Agenda?”, *HUCA* 52 (1981), s. 148–149.

zerunku kreowanego przez Nonnosa. Wypada zacząć tu od Cyryla Aleksandryjskiego, który w swym komentarzu do J 7,8 cytuje proroka Amosa 5,21–23:

<sup>21</sup>Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami (έορτάς). Nie będę miał upodobania w waszych uroczystych zebraniach. <sup>22</sup>Bo kiedy składacie Mi całopalenia i wasze ofiary (όλοκαυτώματα και θυσίας), nie znoszę tego, na ofiary dziękczynne z tucznych wołów (επιφανείας) nie chcę patrzeć. <sup>23</sup>Idź precz ode Mnie ze zgiełkiem pieśni twoich, i dźwięku twoich harf nie chcę słyszeć<sup>17</sup>.

U Jana Chryzostoma czytamy zaś:

Tak jak ich trąby [grały] bezprawnie i były głośniejsze niż te w teatrach, a ich post był haniebniejszy od wszelkiego pijaństwa i obżarstwa, tak również ich namioty, które są obecnie rozstawiane, wcale nie są lepsze niż oberże, zamieszkałe przez prostytutki (πόρνας) i flecistki (αύλητρίδας)<sup>18</sup>.

Równie ujemny, a zarazem zastanawiająco zbieżny z opisem Nonniańskim, jest obraz wyłaniający się z pseudo-Chryzostomowej homilii przeznaczonej na środkowy dzień okresu wielkanocnego<sup>19</sup>. Autor dokonuje w niej swobodnej egzegezy odnoszących się do Święta Namiotów słów z J 7,14: „W połowie święta Jezus przybył do swięd-

<sup>17</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* I, 588 PG 73.641c „Μεμίσηκα, άπώσμαι τας έορτάς ύμών, και ου μη όσφρανθώ έν ταίς πανηγύρεσιν ύμών· διότι και έάν ένέγκητέ μοι όλοκαυτώματα και θυσίας, ου προσδέξομαι αυτά, και σωτηρίου επιφανείας ύμών ουκ επιβλέψομαι· μετάστησον άπ' έμου ήχον ψδών σου, και ψαλμόν όργάνων σου ουκ άκούσομαι”.

<sup>18</sup> Jan Chryzostom, *Jud.* VII 1, PG 48. 915 „Άλλ' ώσπερ αυτών αί σάλπιγγες τών έν τοίς θεάτροις ήσαν παρανομώτεροι, και αί νηστεία μέθης και κόμου παντός ήσαν αισχροτέροι, ούτω και αί σκηναι αί νύν παρ' αυτών πηγνύμεναι, τών πανδοχείων τών πόρνας έχόντων και αύλητρίδας ουδέν άμεινον διάκεινται”, tłum. J. Iluk.

<sup>19</sup> Chodzi tu o homilię *In illud: Ascendit Dominus in templo (Hom. in Jo. 7:14)* PG 61.739–42, której podtytuł, *In media Pentecoste*, odnosi się do okresu wielkanocnego, a nie do święta Zesłania Ducha Świętego. Zob. W. B. Palardy, *St. Peter Chrysologus: Selected Sermons*, vol. 3, Washington, D.C. 2005, s. 55, przypis 1.



tyni i nauczał”<sup>20</sup>, uwypuklając przede wszystkim ich znaczenie duchowe i wiążąc je z okazją, podczas której wygłaszana jest homilia, ale także odmalowując negatywny obraz obrzędowości żydowskiej zestawionej – co charakterystyczne – ze zwyczajami pogańskimi. Podobnie jak Nonnos, autor homilii wspomina w kontekście judaistycznych obrzędów *komos* i tańce.

„W połowie święta Jezus przyszedł do świątyni”. A [Ewangelista] nie mówi o jednym z tych świąt, jakie obchodzi się wśród Greków i Żydów (παρ’ Ἑλλήσι καὶ Ἰουδαίοις), gdzie obecne są pijaństwo (μέθαι), *komos* (κῶμοι), nieprzyzwoite piosenki (ᾄσματα πορνικὰ), czar pięknych przemówień i wirujące tańce (ὄρχησεις πολύστροφοι)<sup>21</sup>. Mówi natomiast o świętej uroczystości stosownej dla chrześcijan, gdzie nie ma pijaństwa i *komosu*, lecz modlitwy, hymny i błagania<sup>22</sup>.

Biorąc to wszystko pod uwagę, tym prawdopodobniejsze jest, że sformułowanie ὁσία τελετή „święta uroczystość” czy też nawet „święte wtajemniczenie” należy rozumieć tu jako nowy, chrześcijański kult, który zastąpi obrzędy judaizmu<sup>23</sup>. Aby jednak doszło do tej przemiany, potrzebna jest najpierw ofiara Chrystusa. Nonnos przypomina o tym czytelnikowi, wskazując na szerszy kontekst, w jakim powinien postrzegać odmowę Jezusa udzieloną braciom. W porządku Janowej narracji Święto Namiotów i Ukrzyżowanie mają wspólny mianownik, jakim jest motyw GODZINY Chrystusa (καιρός),

<sup>20</sup> „Μεσαζούσης δὲ τῆς ἑορτῆς ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν καὶ ἐδίδασκειν”, tłum. własne. W wydaniu Nestle-Alanda początek wersu J 7,14 brzmi następująco: „Ἦδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης” zamiast „Μεσαζούσης δὲ τῆς ἑορτῆς”.

<sup>21</sup> Co ciekawe, wyrażenie ὄρχησεις πολύστροφοι przywołuje na myśl pojawiające się w *Dion.* XXX, 108–109 słowa πολύστροφον ὄρχηστήρα.

<sup>22</sup> Pseudo-Chryzostom, *Hom. in Jo. 7:14* PG 61.739 „Μεσαζούσης δὲ τῆς ἑορτῆς ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν. Ἐορτῆς δὲ λέγει, οὐ τῆς παρ’ Ἑλλήσι καὶ Ἰουδαίοις γινομένης, ἔνθα μέθαι καὶ κῶμοι καὶ ᾄσματα πορνικὰ, καὶ θέλγιστρα καλλιφωνίας, καὶ ὄρχησεις πολύστροφοι, ἀλλ’ ἑορτῆς ἀγίας πρεπούσης Χριστιανοῖς, ἔνθα οὐ μέθαι καὶ κῶμοι, ἀλλ’ εὐχαὶ καὶ ὕμνωδια καὶ ἱκεσῖαι”.

<sup>23</sup> Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *E. H.* V, 6 p.108, 6. Tych, którzy są dopuszczani do udziału w sakramentach chrześcijańskich, Pseudo-Dionizy nazywa uczestnikami τῶν ὁσίων τελετῶν.

czasu wypełnienia się jego zbawczej misji<sup>24</sup>. Mimo że Nonnos parafrazuje Janowy termin καιρός „stosowna pora” sformułowaniem χρόνου δρόμος „bieg czasu”, nie ma wątpliwości, że dostrzega i uwypukla wspomniany związek. Jezus *Parafrazy* bowiem nie tylko wie, że jego godzina nie nadejdzie podczas Święta Namiotów, ale również wskazuje w trakcie rozmowy z braćmi, kiedy konkretnie godzina ta nadejdzie. Oto w *Par.* VII, 34, w miejscu Janowego πεπλήρωται „wypełnił się”, poeta umieszcza bliskoznaczną formę τετέλεστο „dokonał się”. Oprócz tego miejsca Nonnos używa jej w *Parafrazie* jeszcze czterokrotnie, przy czym z perspektywy komentowanej sceny najciekawsze wydaje się dwukrotne pojawienie się tego słowa w opisie ukrzyżowania, w którym τετέλεστο zastępuje Janowe τετέλεσται „dokonało się”<sup>25</sup>. Nonnos, wprowadzając w *Par.* VII, 34 τετέλεστο w miejsce πεπλήρωται, proponuje czytelnikowi gotową wykładnię teologii Jana, wyraźnie podkreślając związek między obydwoma scenami. O ile przed Świętem Namiotów Jezus wie, że jego czas jeszcze nie nadszedł, o tyle sytuacja zmienia się całkowicie, gdy zbliża się moment śmierci na krzyżu (*Par.* XIX, 146–149 = J 19,28)<sup>26</sup>:

Ἰησοῦς δ' ἅμα πάντα παριπεύσαντα νοήσας,  
ὅτι θεῶς τετέλεστο, θεώτερον ἤθελεν εἶναι  
τέρματος ἰσταμένοιο τὸ λείψανον· εἶπε δὲ λαῶ·  
διψῶ.

Skoro tylko Jezus pojął, że wszystko, co się wydarzyło, dokonało się szybko, zapragnął, żeby zbliżający się koniec nadszedł szybciej. Powiedział do ludu: pragnę.

<sup>24</sup> R. E. Brown, op. cit., s. 307, ad J 7,8: „The theme of eschatological fulfillment of the OT or the divine plan is common in the NT, especially in regard to the passion”.

<sup>25</sup> Pozostałe użycia τετέλεστο w *Par.* to III, 148 (o pełni radości Jana Chrzciciela; w miejsce πεπλήρωται z J 3,29) oraz VIII, 127 (Nonnos rozwija ἦν ἀπ' ἀρχῆς z J 8,44 fraza: „ἐξότε κόσμος // ἐξ ἀρχῆς τετέλεστο θεμελιον”).

<sup>26</sup> „Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῆ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ”.

Misja Chrystusa dobiega końca. Po skosztowaniu octu deklaruje on jej wypełnienie (*Par. XIX*, 159–160 = *J 19,30b*)<sup>27</sup>:

ἀγχιθανής· τετέλεστο, πανυστατίῳ φάτο μύθῳ  
καὶ κεφαλὴν ἔκλινε, θελήμονι δ' εἶκαθε πότμῳ.

Bliski śmierci wyrzekł ostatnie słowa: dokonało się, i skłonił głowę, dobrowolnie poddając się przeznaczeniu.

W takim kontekście nieprzypadkowa wydaje się para słów τελετήν–τετέλεστο, sąsiadujących ze sobą w odpowiedzi Jezusa danej braćiom w wersach *Par. VII*, 33–34. Mimo że każde z tych słów należy do odrębnych zdań, razem mogą przywołać na myśl sformułowanie typu τελεῖν τὴν τελετήν „odprawiać obrzęd, wtajemniczać w misteria”<sup>28</sup>. W scenie rozmowy z braćmi, w *Par. VII*, 31–34, poeta daje więc czytelnikowi do zrozumienia, że ὁσία τελετή – czas męki i ofiary Chrystusa – jeszcze się teraz nie wypełni<sup>29</sup>. Natomiast τετέλεστο w ustach umierającego Jezusa oznacza, że czas ten właśnie się wypełnił – czas τελεταὶ zapowiedzianych w *Par. IV*, 110 i *VII*, 33.

Najprawdopodobniej Nonniańska interpretacja rozważanej tu perykopy zależy, po raz kolejny, od komentarza Cyryla Aleksandryjskiego. Cyryl, komentując wers *J 7,8*, jednoznacznie identyfikuje odmowę Jezusa jako zdystansowanie się wobec kultu judaistycznego i deklarację oczekiwania na nowe, prawdziwe Święto Namiotów. Jednocześnie zaznacza, że to właśnie ofiara Chrystusa czyni je nowym i prawdziwym:

<sup>27</sup> „[...] εἶπεν· τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα”.

<sup>28</sup> Na przykład: Herodot IV, 79, 9 „ἐπετέλεσε τὴν τελετήν” (w opisie wtajemniczenia króla Skyleasa w obrzędy bakchiczne); Platon, *Phdr.* 249c „τελέους δὲι τελετὰς τελοῦμενος” (o tym, który kontemplował świat Idei); Pauzaniusz I, 38, 3, 6 „τελεῖν τὴν τελετήν” (o misteriach w Eleusis); Nonnos, *Dion.* XL, 152 „μὴ τελετήν τελέσω” (słowa córki pokonanego wodza Indów, Deriadesa, która wzdryga się przed niewolą u Dionizosa i przed obrzędami ku jego czci).

<sup>29</sup> W *In sanctum Pascha* Pseudo-Hipolita pascha chrześcijańska to ἱερὰ τελετή (3, 28 i 17, 44), zob. G. Visonà, *Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha, studio, edizione, commento*, Milano 1988, s. 345–346. Podobnie Pseudo-Chryzostom, *In s. Pascha* (sermo 7) 48, 19.

Wy zatem, mówi [Chrystus do braci], ponieważ wciąż jeszcze kochacie cień, osądzając te sprawy zbyt ogólnie i tak, jak czynią to Żydzi, idźcie na zgromadzenie pośród symboli i cieni. Taki sposób świętowania nie jest dla mnie niczym miłym. Nie idę na to święto, które opiera się na symbolu i pozorze. Nie znajduję w nim bowiem żadnej przyjemności. Czekam raczej na czas prawdziwego zgromadzenia, który jeszcze się nie wypełnił. [...] [Chrystus] stał się bowiem dla nas początkiem zmarłychwstania i bramą prawdziwszego Święta Namiotów<sup>30</sup>.

Ukrzyżowanie i śmierć Chrystusa znajdują się w centrum historii odkupienia. Cyryl, w komentarzu do wersu J 19,30 mówi, że dzięki tym wydarzeniom wiedza o Boskich misteriach (τῶν θείων μυστηρίων ἢ γνῶσις) stoi przed nami otworem<sup>31</sup>. Chodzi tu niewątpliwie o objawienie i wypełnienie skrywanej dotąd tajemnicy Bożego planu, określane w Nowym Testamencie właśnie jako μυστήριον<sup>32</sup>. Nawiązując do opisanego u synoptyków rozdarcia zasłony Świątyni, Cyryl rozwija metaforyczny sens tego wydarzenia. Całkowite rozdarcie zasłony z góry na dół oznacza, że przed chrześcijanami otworzyła się droga do pełnego uczestnictwa w Boskim objawieniu, a oświecenie dotyczące Boskich misteriów – przed ofiarą Chrystusa częściowe – stało się doskonałe (τελεώτατον ἡμῖν τῶν θείων ἡμῖν μυστηρίων ἐνίησι φωτισμόν)<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* I, 588–589 i 590 PG 73.641d–644a i 644d „ὁμεις τοιγαροῦν, φησίν, οἱ τὴν σκίαν ἀγαπῶντες ἔτι, παχύτερόν τε καὶ Ἰουδαϊκῶς διακειμένοι περὶ τούτων, ἀνάβητε πρὸς τὴν ἐν σκιαῖς καὶ τύποις πανήγυριν· ἐμοὶ δὲ οὐχ οὕτως ἐορτάζειν ἡδύ· πρὸς ταύτην οὐκ ἄνεμι τὴν ἐορτήν, τὴν ἐν τύπῳ δηλονότι καὶ σχήματι· ἔχω γὰρ ἐν αὐτῇ τὸ τέρπνον οὐδέν· περιμένω δὲ μᾶλλον τῆς ἀληθοῦς πανηγύρεως τὸν καιρὸν, ὃς οὕτω πεπλήρωται. [...] γέγονε γὰρ ἡμῖν αὐτὸς ἡ τῆς ἀναστάσεως ἀρχή, καὶ τῆς ἀληθεστέρας σκηνοπηγίας ἡ θύρα”.

<sup>31</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* III, 99 PG 74.672d.

<sup>32</sup> Zob. np. A. E. Harvey, „The Use of Mystery Language in the Bible”, *JTS* 31 (1980), s. 329–331.

<sup>33</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Jo.* III, 100 PG 74.673b.

## Uwagi końcowe

Przeprowadzona powyżej analiza dowodzi, że Nonnos, podobnie jak w przypadku innych praktyk judaistycznych opisywanych w *Parafrazie*, stosuje terminologię misteriów w połączeniu z wyrażeniami przywołującymi elementy świata dionizyjskiego, aby zaznaczyć swój dystans wobec żydowskiego Święta Namiotów. Jednocześnie, wzorem wcześniejszej tradycji patrystycznej, pragnie uwypuklić głębszą treść dialogu Jezusa z braćmi. Nośnikiem tej treści staje się zaczerpnięty z języka misteriów i poddany resemantyzacji termin τελετή wraz z pokrewną mu formą od czasownika τελεῖν „doprowadzać do końca, wtajemniczać”, τετέλεστο. Zgromadzona argumentacja jasno wskazuje, że poeta – podobnie zresztą jak w *Par. IV*, 110 – nadaje słowu τελετή znaczenie nowych, chrześcijańskich „misteriów”, które w erze eschatologicznej zajmą miejsce niedoskonałych obrzędów judaistycznych, a także odnosi je bezpośrednio do zbawczej ofiary Chrystusa – aktu wtajemniczenia w pełnię Boskiego objawienia. W ten sposób termin ten spełnia funkcję egzegetyczną, tłumacząc głębszy sens odmowy Jezusa w J 7,8, podkreślając wspólną dla scen rozmowy z braćmi, spotkania z Samarytanką i Ukrzyżowania relację do planu odkupienia, a w konsekwencji – wskazując czytelnikowi wprost aspekty *mysterium Christi* zawarte w Ewangelii Jana.



CZĘŚĆ IV

## **Podsumowanie**





## Funkcje terminologii misteriów w *Parafrazie*

### Między poezją a egzegezą

Jak wspomnieliśmy już na wstępie tej książki, *Parafraza* Nonnosa z Panopolis nie jest jedynie retorycznym popisem mającym dowieść talentu i biegłości językowej jej autora. Z drugiej strony z pewnością nie można nazwać jej także utworem *stricte* teologicznym. Wymykając się tak jednoznacznym klasyfikacjom, w swym ewangelicznym poemacie Nonnos sytuuje się gdzieś pomiędzy tymi skrajnościami. Dlatego też wyszukany i niezwykle ekspresyjny język *Parafrazy* należy traktować nie tylko jako środek zmierzający do nadania Czwartej Ewangelii nowej, atrakcyjnej formy, która odpowiadałaby gustom współczesnego poecie odbiorcy, lecz również jako wyraz świadomego dążenia Nonnosa do wnikięcia w głąb zawartej w oryginale treści. Może świadczyć o tym choćby sposób, w jaki Nonnos wykorzystuje wszechobecne w jego poematach epitety. Ich zastosowanie bardzo rzadko ma charakter formularny, w przeważającej liczbie przypadków mają one zaś ścisły związek z istotą przedstawianych wydarzeń. W tym kontekście epitet Nonniański – jak pisze Henryk Wójtowicz – „nie może być [...] traktowany jako twór swobodnej tylko fantazji, zastosowany z przesadą i nadużyty, lecz jako element uwierzytelniający przedstawioną rzeczywistość i przez nią uwierzytelniony, czyli jako element wewnętrznie związany z [...] utworem”<sup>1</sup>.

Lektura fragmentów *Parafrazy* zgromadzonych w kolejnych rozdziałach obydwu analitycznych części książki dostarczyła licznych dowodów refleksji Nonnosa nad przesłaniem Czwartej Ewangelii. Trudno przeoczyć, że poeta, mimo że nie zmienia sedna owego przesłania, bardzo często wprowadza do swej narracji elementy, które

---

<sup>1</sup> H. Wójtowicz, *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980, s. 284. Więcej na temat epitetu w *Parafrazie* zob. ibidem, s. 217–284.

stanowią konkretne wskazówki interpretacyjne skierowane do czytelnika poematu. W ten sposób, scena po scenie, czerpiąc z tradycji narosłej wokół Janowego oryginału, Nonnos wplata między swe wersy rodzaj poetyckiego komentarza do parafrazowanego tekstu.

Opierając się na wynikach przeprowadzonej w tej książce analizy, należy z całym przekonaniem stwierdzić, że poetycka egzegeza Nonnosa realizuje się również przez obecną w poemacie terminologię misteriów. I choć w zakresie wykorzystania języka trudno wymagać od poety tak żelaznej konsekwencji, jak w przypadku teologa czy filozofa, niemniej możemy mówić o pewnych istotnych prawidłowościach, zgodnie z którymi terminologia misteriów powraca w *Parafrazie*. Prawidłowości te, zakorzenione we wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej, można streścić w trzech punktach:

1. Po pierwsze chodzi tu o metaforyczne wykorzystanie terminologii misteriów bakchicznych w duchu metody wprowadzonej (a przynajmniej po raz pierwszy dla nas uchwytnej) na gruncie chrześcijańskim przez Klemensa Aleksandryjskiego, a zakorzenionej w znacznie starszej tradycji platońskiej, której pośrednim ogniwem jest Filon z Aleksandrii. Zgodnie z tą metodą terminy związane ze sferą dionizyjską opisują w *Parafrazie* proces zbliżania się do Boga i przeżywania Jego bliskości.

2. Po drugie mamy do czynienia z odnoszeniem terminów misteryjnych do wydarzeń związanych z *mysterium Christi*, a więc z tajemnicą Bożego planu odkupienia ludzkości. Jak pokazaliśmy to we wstępie do tej książki, takie użycie terminologii misteriów, widoczne już u św. Pawła, jest w łonie tradycji chrześcijańskiej chronologicznie najstarsze. Terminy misteryjne stanowią jednocześnie w niektórych miejscach poematu aluzję do sakramentów, a więc do obrzędów, w których wspomniana tajemnica nieustannie się aktualizuje.

3. Po trzecie terminologia misteriów bakchicznych, oprócz funkcji wspomnianej w punkcie pierwszym, w niektórych scenach nabiera wymiaru polemicznego, zaznaczając dystans poety wobec obrzędów religii judaistycznej i aluzyjnie nadając im znamiona rytuałów pogańskich. Ten sposób wykorzystania terminologii kultów misteryjnych i – szerzej rzecz ujmując – pogańskich był jednym z elementów chrześcijańskiej polemiki antyjudaistycznej w starożytności.

Częściowe wnioski i obserwacje dotyczące tych trzech sposobów wykorzystania terminologii misteriów w ewangelicznym poemacie Nonnosa były sukcesywnie przedstawiane pod koniec każdego z rozdziałów tworzących analityczne części tej książki. Teraz przyjrzyjmy się każdemu z tych sposobów osobno, podsumowując zebrane w trakcie badań informacje.

## Terminologia misteriów w egzegezie *Parafrazy*

### Dionizyjskość, czyli chrześcijańskość

W pierwszej analitycznej części przedstawiliśmy argumenty przemawiające za tym, że w szeregu miejsc *Parafrazy* wykorzystanie terminologii misteriów dionizyjskich wpisuje się w model jej metaforycznego użycia przez Klemensa Aleksandryjskiego. Przebadaliśmy pod tym kątem sceny wesela w Kanie Galilejskiej, nieudanego aresztowania Jezusa podczas Święta Namiotów oraz modlitwy arcykapłańskiej Jezusa. Nonnos, wykorzystując we własnych odpowiednikach tych kluczowych momentów Ewangelii terminy, takie jak ἀβάκχευτος „nieogarnięty bakchicznym szałem” (*Par.* II, 15), βακχεύομαι „być w szale bakchicznym” (*Par.* VII, 180), ὄργια „orgie” (*Par.* XVII, 90) czy φιλεύιος „lubiący bakchiczne okrzyki *eoui!*” (*Par.* II, 38) i umieszczając je w kontekście wydarzeń związanych z Jezusem Chrystusem, odwołuje się do długiej, szacownej i powszechnie przyjętej tradycji filozoficznej przenośnego wykorzystania terminologii bakchicznej w starożytności. Zgodnie z tą tradycją, zapoczątkowaną przez Platona i kontynuowaną zarówno przez zhellenizowany judaizm, jak i chrześcijaństwo, i neoplatonizm, żywioł dionizyjski reprezentuje szlachetny, ekstatyczny poryw duszy w kontakcie z tym, co prawdziwie boskie. W przypadku omówionych scen *Parafrazy* chodzi rzecz jasna o obcowanie z Jezusem i – za jego pośrednictwem – także z Ojcem i Duchem Świętym.

Istotnym elementem wspomnianej tradycji, a przynajmniej jej późniejszej części, jak mogliśmy to zobaczyć na przykładzie Klemensa, Juliana Apostaty i Teodoretę z Cyru, było nawiązywanie do

literackiego obrazu Dionizosa stworzonego w *Bakchantkach* przez Eurypidesa. W *Protreptyku* obraz ten, w całkowitym oderwaniu od jednoznacznie potępionych pogańskich misteriów bakchicznych, stanowi podstawę do zredefiniowania dionizyjskości jako żywiołu ściśle chrześcijańskiego. W tym modelu bakchiczny szal staje się więc wzorcem głębokiego przeżywania wiary w naukę Chrystusa, stanowiącej wtajemniczenie w prawdziwie Boskie „misteria”, i radości z bliskości Boga. Obrazuje on także ideał chrześcijańskiej roztropności, zdającej się całkowicie na Boże działanie i tylko z niego czerpiącej inspirację. W *Parafrazie* aluzję do tego modelu widać szczególnie wyraźnie w księdze siódmej, gdzie pogrążony w *quasi*-bakchicznym uniesieniu tłum entuzjazmuje się słowami Jezusa i jest przeciwstawiony żydowskiemu przywódcom religijnym, którzy słowa te nierozumnie odrzucają. Ale echa Klemensowej reinterpretacji dionizyjskości brzmią także w scenie wesela w Kanie, gdzie równoległe z cudownym działaniem Jezusa weselna atmosfera nabiera znamion bakchiczności, i w scenie modlitwy arcykapłańskiej, w której mądrość uczniów wiąże się ściśle z wtajemniczeniem w „orgie” słów Bożych.

Przy tym wszystkim, szczególnie w scenie wesela w Kanie, Nonnos wskazuje być może także na to, że w Jezusie znajdują wypełnienie wszystkie tęsknoty i nadzieje religijne antycznego świata, z soteriologią dionizyjską włącznie. W tym sensie Jezus, jako dawca nowego wina równoważnego z inicjacją w życie wieczne, wypełnia i przekracza model bóstwa reprezentowany przez syna Semele, stając się „prawdziwym Dionizosem”, oferującym prawdziwe „misteria”. Nie wydaje się przy tym, żeby chodziło tu o jakąś formę konfrontacji z postacią pogańskiego Dionizosa czy też o czynienie z niego prefiguracji chrześcijańskiego Zbawiciela. Mamy tu raczej do czynienia z chęcią wskazania ostatecznego celu intuicji zawartych w klasycznym micie. Jeśli tak jest, to zamiar Nonnosa mogłyby dobrze scharakteryzować słowa Charlesa Barreta, który – komentując Janowy wers 15,1, w którym Jezus nazywa się prawdziwym krzewem winnym – pisze: „Fragments of meaning, obscurely hinted at by other

vines, are gathered up and made explicit by him”<sup>2</sup>. Jednym tchem można by dodać tu jeszcze także odnoszące się do Janowego opisu wesela w Kanie słowa Josepha Ratzingera: „nie jest zabronione [...] w wydarzeniu Kany widzieć przebłyskujące przez nie misterium Logosu i liturgii kosmicznej, w którym mit Dionizosa uległ gruntownemu przeobrażeniu i urzeczywistniła się także ukryta w nim prawda”<sup>3</sup>.

Podsumowując, tak wyraźne wpisywanie się *Parafrazy* Nonnosa w Klemensową tradycję metaforycznego wykorzystania terminologii misteriów dionizyjskich, jak dotąd pomijane przez uczonych milczeniem, otwiera niezwykle interesujące perspektywy dalszych badań. Łącząc bowiem przykłady obydwu twórców, mamy silną podstawę, aby postulować istotną rolę elementu dionizyjskiego w katechezie Kościoła aleksandryjskiego. Przebadanie natury i zakresu tego zjawiska mogłoby dostarczyć niezwykle cennych informacji na temat specyfiki ewangelizacyjnych form dialogu wypracowanych przez środowisko aleksandryjskie i pełniej ukazać koloryt aleksandryjskiego chrześcijaństwa.

### *Mysterium Christi*

W kilku niezwykle znaczących miejscach poematu Nonnos wyraźnie wiąże terminologię misteriów z tajemnicą Bożego planu zbawienia, która wypełniła się w Jezusie Chrystusie. Przypomnijmy, że chodzi tu kolejno o koniec rozmowy Jezusa i Samarytanki, gdzie rzeczywistość kultu w Duchu i w prawdzie koncentruje się wokół  $\theta\upsilon\eta\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma \acute{\omega}\rho\eta$  „ofiarnej godziny” Chrystusa (*Par.* IV, 110), o odnowione przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa Święto Namiotów oraz o wkroczenie Jezusa do Betanii przed trzecim świętem Paschy.

W pierwszej z tych scen związane z „ofiarną godziną” obrzędy Nonnos określa jako  $\sigma\omicron\phi\alpha\iota \tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$  „mądre wtajemniczenia” (*Par.* IV, 110), a ich uczestników jako  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\epsilon\varsigma \mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\iota$  „prawdziwie wtajemniczonych” (*Par.* IV, 111) i takich  $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\pi\acute{o}\lambda\omicron\iota$  „celebrujących miste-

<sup>2</sup> C. K. Barret, *The Gospel According to St. John: An Introduction With Commentary and Notes on the Greek Text*, ed. 2, Philadelphia 1978, s. 473.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Część I: Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymaona, Kraków 2007, s. 214–215.

ria” (*Par.* IV, 114), których życzy sobie Ojciec. Analiza fragmentu pokazuje – m.in. na podstawie zawartej w słowie *θηρηόλος* aluzji do zbawczej ofiary Chrystusa – że *τελεταί*, *μύσται* i *μυστιπόλοι* stanowią nawiązanie nie tylko do ogólnie pojętej duchowości ery eschatologicznej, ale także do chrześcijańskich „misteriów”, czyli sakramentów przywołujących podczas każdej celebracji akt odkupienia – główne wydarzenie w historii Kościoła. Znajduje to potwierdzenie w drugiej z wymienionych scen, w której poeta również stosuje termin *τελετή*, tym razem w odniesieniu do Święta Namiotów. Analiza przeprowadzona w rozdziale trzecim w części trzeciej dostarczyła argumentów przemawiających za tym, że *όσία τελετή* „święte wtajemniczenie” (*Par.* VII, 33) w połączeniu z formą *τετέλεστο* „dokonało się” (*Par.* VII, 34) odnosi się nie do uroczystości żydowskiej, lecz do Ukrzyżowania i rzeczywistości przeszłego kultu chrześcijańskiego, który nadejdzie po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Wreszcie, w ostatniej z wymienionych scen, kiedy Jezus wkracza do Betanii na krótko przed trzecią Paschą, poeta personifikuje czas, jaki pozostał do rozpoczęcia się święta, jako *μύστιδες ώραι* „mistyczne godziny” (*Par.* XII, 6). W analizie tego fragmentu dowiedliśmy, że sformułowanie to wskazuje na zbliżający się moment wypełnienia misterium paschalnego.

Łączenie przez Nonnosa terminologii misteriów z tajemnicą Chrystusa – prawdziwego Baranka paschalnego – bez wątpienia należy wpisać w długą tradycję Kościoła. Jej początki dostrzegamy już u Justyna Męczennika i Melitona z Sardes, którzy mówią o *μυστήριον* Paschy<sup>4</sup>. Zresztą już św. Paweł określa tym terminem Boży plan zbawienia wypełniony przez Jezusa Chrystusa<sup>5</sup>. W związku z eksplozją wykorzystania terminologii misteriów we wszystkich wymiarach życia późnoantycznego Kościoła z nazewnictwem sakramentów włącznie, o czym mówiliśmy we *Wprowadzeniu*, nadanie ofierze Chrystusa i upamiętniającemu ją kultowi wymiaru „misteriów” wydaje się w *Parafrazie* tym bardziej na miejscu. Taka identy-

<sup>4</sup> W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1982, s. 55.

<sup>5</sup> Zob. rozdział 2 *Terminologia misteriów* w części I.

fikacja mówi nam też wiele o sposobie patrzenia na Janową Ewangelię w V w. w kręgach aleksandryjskich. Już przez Klemensa określana tam jako „ewangelia duchowa”<sup>6</sup>, przeobraża się w wersach Nonnosa w opowieść o *mysterium Christi* i zapowiedź prawdziwych „misteriów” chrześcijaństwa, celebrujących tajemnicę zbawienia.

### Żydowskie święta jako bakchiczne misteria

Wśród szeregu przebadanych w tej rozprawie fragmentów *Parafrazy* wielokrotnie mieliśmy do czynienia z miejscami, w których Nonnos, wykorzystując wieloznaczność terminologii misteriów, posługuje się nią, aby opisać przebieg żydowskich rytuałów. Mowa tu o kolejnych trzech świętach Paschy, judaistycznych praktykach ofiarnych ukazanych w rozmowie Jezusa z Samarytanką, a także o Święcie Namiotów. Charakterystycznymi cechami tych wydarzeń, wyrażonymi najczęściej przez sformułowania związane z żywiołem dionizyjskim, były: hałas, taniec, szal, podobieństwo do *komosu* i związek z krwawymi ofiarami. Konfrontując te opisy z licznymi świadectwami zaczerpniętymi z pism Ojców, jasno pokazaliśmy, że Nonnos buduje w ten sposób taki obraz obrzędowości żydowskiej, który w oczach współczesnego mu, chrześcijańskiego odbiorcy poematu musiał uchodzić za jednoznacznie negatywny. Obraz ten, w połączeniu z terminologią misteryjną, utrwala w poemacie wizerunek święta judaistycznego jako rozpasanych, dionizyjskich misteriów sytuujących się – co widać najbardziej dobitnie w scenach rozmowy Jezusa z Samarytanką i Święta Namiotów – na przeciwległym biegunie chrześcijańskiego kultu w Duchu i w prawdzie.

Polemiczne intencje poety bez wątpienia najlepiej odsłania trzykrotne użycie w kontekście judaistycznych rytuałów terminu ὄργια „orgie” (*Par.* II, 113; IV, 107; VI, 9), który – poza metaforą – w pismach Ojców Kościoła zawsze oznacza godne potępienia rytuały pogańskie. Ponadto święta żydowskie są opisywane w *Parafrazie* takimi terminami misteryjnymi, jak μυστιπόλος „celebrujący misteria” (*Par.* IV, 108; VII, 50 i 77; XI, 225), μυστιπολεύω „celebrować miste-

<sup>6</sup> Taką opinię Klemensa znajdujemy u Euzebiusza z Cezarei, *H. E.* VI, 14, 7.

ria” (*Par.* II, 113), μύστις „wtajemniczona w misteria” (*Par.* IV, 99) i θιασώδης „należący do *thiasosu*” (*Par.* IV, 205). Terminom tym towarzyszą sformułowania εὐαῖζ „krzyzcze *euai!* na cześć Dionizosa” (*Par.* II, 112), ἀνευάζω „wykrzykiwać *euai!* na cześć Dionizosa” (*Par.* IV, 108), θιαὸς ἑορτῆ „ogarnięte szalem święto” (*Par.* II, 113), κῶμος ἑορτῆς „korowód święta” (*Par.* IV, 204; VII, 11 i 31; XII, 52), χοροστάς ἑορτῆ „formujące chóralny taniec święto” (*Par.* VII, 141) i ἀρτιχόρευτος ἑορτῆ „świeżo uczczone tańcem święto” (*Par.* VII, 37; XI, 232), z których każde na swój sposób przywołuje kult dionizyjski. Bakchicznej atmosfery dopełniają także słowa λύσσα „szal” (*Par.* II, 114) i φιλόκροτος „lubiący hałas” (*Par.* II, 113).

Nie ma wątpliwości, że tak użyte elementy misteryjne i dionizyjskie w *Parafrazie* należy traktować jako odzwierciedlenie i wyraz rozpowszechnionej w pismach Ojców krytyki obrzędów judaistycznych, które z punkty widzenia antycznego Kościoła wypełniły się i straciły rację bytu wraz ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Z tego punktu widzenia Nonniańską *Parafrazę* można potraktować jako spójny fragment panoramy późnoantycznego świata chrześcijańskiego, którą tworzą również np. bezkompromisowe w swym przesłaniu *Mowy przeciwko Żydom i judaizantom*<sup>7</sup> Jana Chryzostoma czy antyjudaistyczna polemika Atanazego z Aleksandrii i Cyryla Aleksandryjskiego<sup>8</sup>. Z drugiej strony koncept wyrażenia takiej krytyki za pomocą porównania do misteriów dionizyjskich mógł być o tyle oczywistszy, że – jak widzieliśmy na przykładzie *Quaestiones convivales* Plutarcha – w pogańskich kręgach intelektualnych Cesarstwa krążyła obiegowa opinia o tożsamości Boga żydowskiego i Dionizosa oraz o zbieżnym charakterze obrzędów judaistycznych i bakchicznych.

<sup>7</sup> J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 1: *Jana Chryzostoma Kapłana Antiochii mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, Gdańsk 2006.

<sup>8</sup> Na temat Atanazego zob. D. M. Gwynn, *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the "Arian Controversy"*, Oxford 2007, s. 172–174. Na temat Cyryla zob. R. L. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*, New Haven 1971.



## Podsumowanie

Zbliżając się do końca przedstawionego w tej książce wywodu, należy z całą mocą podkreślić, że wobec przytoczonych argumentów terminologia misteriów w *Parafrazie Ewangelii wg św. Jana* Nonnosa z Panopolis nie może już być żadną miarą traktowana dalej zgodnie z postulatem Francisa Viana, czyli jako pozbawiony głębszego znaczenia ornament literacki (*enjolivement littéraire*)<sup>9</sup>. Wprost przeciwnie, trzeba podkreślić trafność intuicji wyrażonych już w pewien sposób przez Henryka Wójtowicza, piszącego o tym, że w *Parafrazie* Nonnosa terminologia misteriów zgadza się „w swej istotnej treści”<sup>10</sup> z przekazem ewangelicznym. Bez względu na poetyckie walory terminologii misteriów w przeważającej większości przypadków jej użycie w *Parafrazie* jawi się jako zabieg przemyślany i celowy, pozostający w ścisłym związku z Nonniańską egzegezą Czwartej Ewangelii. Nonnos wykorzystuje naturalną dla terminów misteryjnych wieloznaczność, wyznaczając im – w zależności od kontekstu, w jakim się pojawiają – konkretne funkcje egzegetyczne. Z jednej bowiem strony terminologia misteriów wskazuje na szeroko pojęte „misteria” chrześcijańskie, stanowiące wtajemniczenie w *mysterium Christi*, z drugiej zaś wyraża dystans poety wobec negatywnie pojętej, naznaczonej pogańskością „misteryjności” obrzędów judaistycznych. Co istotne, wymienione funkcje wpisują się w główne nurty wcześniejszej tradycji użycia terminologii misteriów w łonie antycznego chrześcijaństwa. W swej epickiej *Parafrazie* Nonnos jawi się więc jako spadkobierca tej tradycji i jej integralne ogniwo. Szerokie i wielowymiarowe wykorzystanie elementu dionizyjskiego łączy poetę szczególnie mocno z tradycją Kościoła aleksandryjskiego i stanowi kolejny argument przemawiający za tym, że Nonnos stworzył swoje poematy właśnie w Aleksandrii, a przynajmniej pod silnym wpływem jej intelektualnych środowisk.

---

<sup>9</sup> F. Vian, „Les cultes « païens » dans les *Dionysiaques* de Nonnos: étude de vocabulaire”, *REA* 90 (1988), s. 408 (= idem, *Lépopée posthomerique. Recueil d'études*, Alessandria 2005, s. 453).

<sup>10</sup> H. Wójtowicz, op. cit., s. 136.



# Bibliografia

## Teksty źródłowe – wydania, tłumaczenia i komentarze

### Biblia

#### TEKST GRECKI

Novum Testamentum, w: Eb. Nestle, Er. Nestle, K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. 27, Stuttgart 1993.

Septuaginta, w: A. Rahlfs, *Septuaginta*, vol. 1–2, ed. 9, Stuttgart 1935 (repr. 1971).

#### WSPÓŁCZESNE KOMENTARZE I TŁUMACZENIA

Barret C. K., *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, ed. 2, Philadelphia 1978.

*Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, red. o. A. Jankowski, Poznań 1983.

Brown R. E., *The Gospel According to John, Vol. I–II, Introduction, Translation and Notes*, New York 1966.

Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965.

Metzger B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, ed. 2, Stuttgart 2002.

### Parafraza

ACCORINTI D., *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX*, Pisa 1996.

AGOSTI G., *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003.

CAPRARA M., *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto IV*, Pisa 2005.

DE STEFANI C., *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I*, Bologna 2002.

FRANCHI R., *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto sesto*, Bologna 2013.

- GRECO C., *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, Alessandria 2004.
- LIVREA E., *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*, Napoli 1989.
- *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, Bologna 2000.
- MARCELLUS (Comte de), *Paraphrase de l'Évangile selon Saint Jean par Nonnos de Panopolis*, Paris 1861.
- PROST M. A., *Nonni Panopolitani Paraphrasis s. Evangelii Ioannei*, S. Diego MMII.
- SCHEINDLER A., *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*, Lipsiae 1881.
- SHERRY F. L., *The Hexameter Paraphrase of St. John Attributed to Nonnus of Panopolis. Prologomenon and Translation*, Diss. Columbia University, New York 1991.
- SPANOUidakis K., *Nonnus of Panopolis, Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford 2014.

### Dionizjaka

- ACCORINTI D., *Nonno di Panopoli, Le Dionysiache, Volume IV, canti XL–XLVIII*, Milano 2004 (ed. 2 – 2008).
- AGOSTI G., *Nonno di Panopoli, Le Dionysiache, Volume III, canti XXV–XXXIX*, Milano 2004.
- CHRÉTIEN G., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome IV, chants IX–X*, Paris 1985.
- CHUVIN P., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome II, chants III–V*, Paris 1976.
- *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome III, chants VI–VIII*, Paris 1992.
- CHUVIN P., FAYANT M. Ch., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome XV, chants XLI–XLIII*, Paris 2006.
- FAYANT M. Ch., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome XVII, chant XLVII*, Paris 2000.
- FRANGOULIS H., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome XII, chants XXXV–XXXVI*, Paris 2006.
- GERBEAU J., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome VII, chants XVIII–XIX*, Paris 1992.
- GERLAUD B., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome VI, chants XIV–XVII*, Paris 1994.

- *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome XI, chants XXXIII-XXXIV*, Paris 2005.
- GIGLI PICCARDI D., *Nonno di Panopoli, Le Dionysiache, Volume I, canti I-XII*, Milano 2003 (ed. 2 – 2006).
- GONNELLI F., *Nonno di Panopoli, Le Dionysiache, Volume II, canti XIII-XXIV*, Milano 2003 (ed. 2 – 2008).
- HOPKINSON N., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome VIII, chants XX-XXIV*, Paris 1994.
- KEYDELL R., *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, vol. 1–2, Berlin 1959.
- SIMON B., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome XVI, chants XLIV-XLVI*, Paris 2004.
- VIAN F., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome I, chants I-II*, Paris 1976.
- *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome IX, chants XXV-XXIX*, Paris 1990.
- *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome V, chants XI-XIII*, Paris 1995.
- *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome X, chants XXX-XXXII*, Paris 1997.
- *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome XVIII, chant XLVIII*, Paris 2003.

### Pozostałe teksty źródłowe

#### ANTOLOGIA PALATYŃSKA

- *Anthologia Graeca*, w: H. Beckby, *Anthologia Graeca*, vol. 1–4, Munich 1965–1968.
- *Anthologiae Graecae Appendix*, w: E. Cougny, *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*, vol. 3, Paris 1890.

#### ARYSTOFANES

- *Ranae*, w: V. Coulon, M. van Daele, *Aristophane*, vol. 4, Paris 1928 (repr. 1967).

#### AUGUSTYN Z HIPPONY

- *In Johannis Evangelium tractatus*, w: R. Willems, *Aurelii Augustini opera. Pars 8, Sancti Aurelii Augustini In Johannis Evangelium tractatus CXXXIV*, Turnholti 1954 (*Corpus christianorum. Series latina* 36).

#### CYRYL ALEKSANDRYJSKI

- *Commentarii in Joannem*, w: P. E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*, vol. 1–3, Oxford 1872 (repr. 1965).

- *Commentarius in XII prophetas minores*, w: *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas*, vol. 1–2, Oxford 1868 (repr. 1965).
- *Epistulae paschales*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 77).

#### DIODOR SYCYLIJSKI

- *Biblioteca historica*, w: K. T. Fischer (post I. Bekker & L. Dindorf), F. Vogel, *Diodori bibliotheca historica*, vol. 1–5, Leipzig 1888–1906 (repr. Stuttgart 1964).

#### DION CHRYZOSTOM

- *Orationes*, w: J. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, vol. 1–2, Berlin 1893–1896 (repr. 1962).

#### EFREM SYRYJCZYK

- *Sermo de communi resurrectione, de paenitentia et de caritate, et in secundum adventum domini nostri Iesu Christi*, w: K. G. Phrantzoles, *Ὁσίου Ἐφραίμου τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. 4, Thessalonica 1992.

#### EPIFANIUSZ Z SALAMINY

- *Panarion*, w: K. Holl, *Epiphanius*, Bd. 1–3: *Ancoratus und Panarion*, Leipzig 1915–1933 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 25, 31, 37).

#### EUDOKIA AUGUSTA

- *De martyrio sancti Cypriani*, w: A. Ludwich, *Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum Graecorum reliquiae*, Leipzig 1897.

#### EURYPIDES

- *Bacchae*, w: J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. 3, Oxford 1994.
- *Bakchantki*, w: Eurypides, *Tragedie, Tom IV*, wyd. 2, tłum. J. Łanowski, Warszawa 2007, s. 18–79.
- E. R. Dodds, *Euripides' Bacchae*, ed. 2, Oxford 1986.

#### EUZEBIUSZ Z CEZAREI

- *Historia Ecclesiastica*, w: G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, vol. 1–3, Paris 1952–1958 (repr. 3: 1967) (*Sources chrétiennes* 31, 41, 55).

#### FILON Z ALEKSANDRII

- *De ebrietate*, w: P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 2, Berlin 1897 (repr. De Gruyter 1962).
- *De specialibus legibus*, w: L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5, Berlin 1906 (repr. 1962).
- *De vita contemplativa*, w: L. Cohn, S. Reiter, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 6, Berlin 1915 (repr. 1962).
- C. D. Yonge, *The Works of Philo. Complete and Unabridged. New Updated Version*, Massachusetts 1993.

## FLAWIUSZ ARRIAN

- *Bithyniacorum fragmenta*, w: A. G. Roos, G. Wirth, *Flavii Arriani quae exstant omnia*, vol. 2, Leipzig 1968.

## GRZEGORZ Z NAZJANZU

- *Carmina de se ipso*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 37).
- *Carmina dogmatica*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 37).
- *In novam Dominicam (orat. 44)*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 36).
- *In sancta lumina (orat. 39)*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 36).
- *In sanctum baptismum (orat. 40)*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 36).

## GRZEGORZ Z NYSSY

- *De iis qui baptismum differunt*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 46).
- *In diem luminum*, w: E. Gebhardt, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 9.1, Leiden 1967.
- *Oratio in diem natalem Christi*, w: F. Mann, *Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa. Überlieferungsgeschichte und Text (Diss. Münster [1975])*.

## HERODOT

- *Historiae*, w: Ph.-E. Legrand, *Hérodote. Histoires*, vol. 4, Paris 1960.

## HOMER

- *Ilias*, w: M. L. West, *Homeri Ilias*, vol. 1, Stuttgart–Leipzig 1998; vol. 2, Leipzig–Munich 2000.
- *Odyssea*, w: P. von der Mühl, *Homeri Odyssea*, Leipzig–Munich 1993.
- *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1998.

## HYMNY HOMERYCKIE

- W. Appel, *Homeriká, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, Warszawa 2007.
- *Hymnus ad Cererem*, w: N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974 (repr. 1979).

## JAMBlich

- *De mysteriis*, w: H. D. Saffrey, A. P. Segonds, *Jamblique. Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Paris 2013.

## JAN CHRZYSTOM

- *Ad populum Antiochenum*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 49).

- *Adversus Judaeos*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 48).
- *De Babyla contra Julianum et gentiles*, w: M. Schatkin, *Critical Edition of, and Introduction to, St. John Chrysostom's "De sancto Babyla, contra Julianum et gentiles"* (Diss. Fordham 1967).
- *Homilia dicta in templo sanctae Anastasiae*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 63).
- *In epistulam I ad Corinthios*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 61).
- *In Joannem*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 59).
- *Jana Chryzostoma Kapłana Antiochii mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, w: J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 1: *Jana Chryzostoma kapłana Antiochii mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, Gdańsk 2006.

#### JULIAN APOSTATA

- *Πρὸς Ἡράκλειον* (oratio VII), w: G. Rochefort, *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, vol. 2.1, Paris 1963.

#### KALLIMACH

- *Hecala*, w: R. Pfeiffer, *Callimachus*, vol. 1, Oxford 1949.

#### KLEMENS ALEKSANDRYJSKI

- *Paedagogus*, w: M. Harl et al., *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, vol. 1, Paris 1960 (*Sources chrétiennes* 70).
- *Protrepticus*, w: C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, Paris 1949 (*Sources chrétiennes* 2).
- *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, z jęz. greckiego przełożyła, wstępem, komentarzem i indeksami opatrzyła J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- *Stromata*, w: L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu, *Clemens Alexandrinus*, vol. 2, Berlin 1960, vol. 3, Berlin 1970 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52 <15>, 17).
- *Zachęta Greków*, w: *Apologie*, tłum. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, Warszawa 1988 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 44).

#### MANETO ASTROLOG

- *Apotelesmatica*, w: H. Köchly, *Poetae bucolici et didactici*, Paris 1862.

#### MUZAJOS

- *Hero et Leander*, w: K. Kost, *Musaios. Hero und Leander, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Bonn 1971.

#### ORPHICA

- *Hymni*, w: W. Quandt, *Orphei hymni*, Berlin 1962 (repr. 1973).



## ORYGENES

- *Commentarii in evangelium Joannis* (lib. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 13), w: C. Blanc, Origène. *Commentaire sur saint Jean*, vol. 1–3, Paris 1966–1975 (*Sources chrétiennes* 120, 157, 222).
- *Commentarii in evangelium Joannis* (lib. 19, 20, 28, 32), w: E. Preuschen, *Origenes Werke*, Bd. 4, Leipzig 1903 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 10).
- *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, z greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Kraków 2003.

## PAUZANIASZ

- *Graeciae descriptio*, w: M. H. Rocha-Pereira, *Pausaniae Graeciae descriptio*, vol. 1–3, Leipzig 1973–1981.

## PIOTR CHRYZOLOG

- W. B. Palardy, *St. Peter Chrysologus: selected sermons*, vol. 3, Washington, D.C. 2005.

## PLATON

- *Phaedrus*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
- *Symposium*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).

## PLOTYN

- *Enneades*, w: P. Henry, H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, vol. 1–3, Leiden 1951–1973.

## PLUTARCH

- *Quaestiones convivales*, w: C. Hubert, *Plutarchi moralia*, vol. 4, Leipzig 1938 (repr. 1971).

## PROKLOS

- *Hymni*, w: E. Vogt, *Procli hymni*, Wiesbaden 1957.
- R. M. van den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden 2001.
- *Theologia platonica*, w: H. D. Saffrey, L. G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. 1–5, Paris 1968–1987.

## PSEUDO-CHRYZOSTOM

- *In illud: Ascendit Dominus in templo*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 61).
- *In illud: Sufficit tibi gratia mea*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 59).
- *In sanctum Pascha (sermo 6)*, w: P. Nautin, *Homélie pascales*, vol. 1, Paris 1950 (*Sources chrétiennes* 27).
- *In sanctum Pascha (sermo 7)*, w: P. Nautin, *Homélie pascales*, vol. 3, Paris 1957 (*Sources chrétiennes* 48).

## PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA

- *Ecclesiastica Hierarchia*, w: G. Heil, A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, Berlin 1991 (*Patristische Texte und Studien* 36).

## PSEUDO-HIPOLIT

- *In sanctum Pascha*, w: G. Visonà, *Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha*, studio, edizione, commento, Milano 1988.

## PSEUDO-KLEMENS RZYMSKI

- *Homilia XI*, w: J. Irmscher, F. Paschke, B. Rehm, *Die Pseudoklementinen I, Homilien*, Aufl. 2, Berlin 1969 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 42).

## SUDA

- *Lexicon*, w: A. Adler, *Suidae lexicon*, vol. 1–4, Leipzig 1928–1971.

## SYNEZJOS Z CYRENY

- *Dion*, w: N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis opuscula*, Rome 1944.
- *Epistulae*, w: A. Garzya, *Synésios de Cyrène, Tome II–III, Correspondance*, Paris 2000.
- *Hymni*, w: Ch. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, Tome I, Hymnes*, Paris 1978.

## TEODORET Z CYRU

- *Graecarum affectionum curatio*, w: P. Canivet, *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, vol. 1–2, Paris 1958 (*Sources chrétiennes* 57).
- *Interpretatio in XII prophetas minores*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 81).

## TEODOR Z HERAKLEI

- *Fragmenta in Joannem*, w: J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1966 (*Texte und Untersuchungen* 89).

## Opracowania

### Studia Nonniana

- ACCORINTI D., „Nonnos von Panopolis”, *Reallexikon für Antike und Christentum* 25 (2013), s. 1107–1129.
- CAMERON A., „The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II”, *Yale Classical Studies* 27 (1982), s. 217–289.

- „The Poet, the Bishop and the Harlot”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41 (2000), s. 175–188.
- „Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt”, *Historia* 14 (1965), s. 470–509.
- CAPRARA M., „Nonno e gli Ebrei. Note a Par. IV. 88–121”, *Studi Italiani di Filologia Classica* 17 (1999), s. 195–215.
- CHUVIN P., *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont–Ferrand 1991.
- D'IPPOLITO G., „Nonno e Gregorio di Nazianzo”, w: F. Del Franco (ed.), *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1994, s. 197–208.
- DOROSZEWSKI F., „Commenting with Hexameter. The Imagery of Light and Darkness in Nonnus' Poetic Exegesis of John 3:1–21”, w: M. Mejor, K. Jażdżewska, A. Zajchowska (eds.), *Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages*, Frankfurt am Main 2014, s. 127–136.
- „Jezus jako »prawdziwy Dionizos«: Ewangelia według Nonnosa”, w: A. Marchewka (red.), *Rem acu tangere. Studia Interdisciplinaria ad Linguam et Litteras Graecorum Antiquorum Pertinentia*, Gdańsk 2008, s. 196–202.
- „Judaic Orgies and Christ' Bacchic Deeds: Dionysiac Terminology in Nonnus' *Paraphrase of St. John's Gospel*”, w: K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*, Berlin 2014, s. 287–301.
- „Nie wyruszę jeszcze na świętą uroczystość. Termin τελετή w nonniańskiej egzegezie Ewangelii św. Jana 7,8”, *U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze* 9 (2010), s. 25–34.
- „Z mroku do światła: Jezus, Nikodem i Helios w *Parafrazie Ewangelii św. Jana Nonnosa z Panopolis*”, *Menander* 64–67 (2009–2012), s. 138–145.
- GIGLI PICCARDI D., „Dioniso e Gesù Cristo in Nonno *Dionys.* 45.228–39”, *Sileno* 10 (1984), s. 249–256.
- „Nonno e l'Egitto”, *Prometheus* 24 (1998), s. 61–82 (cz. 1) i 161–181 (cz. 2).
- GOLEGA J., *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*, Breslau 1930.
- GRECO C., „La cena di Betania e l'Ultima Cena: esegesi cristiana e motivi dionisiaci in Par. M 7–16”, w: S. Audano (ed.), *Nonno e i suoi lettori*, Alessandria 2008, s. 43–55.
- HEINSIUS D., „Aristarchus sacer sive ad Nonni in Joannem Metaphrasin

- Exercitationes”, w: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Paris 1857–1866 (PG 43.667–1228).
- HOLLIS A. S., „Nonnus and Hellenistic Poetry”, w: N. Hopkinson (ed.), *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge 1994, s. 43–62.
- JANSSEN R., *Das Iohannes – Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus*, Leipzig 1903.
- KUIPER K., „De Nonno Evangelii Johannei interprete”, *Mnemosyne* 46 (1918), s. 223–270.
- LAURITZEN D. (ed.) et al., „La floraison des études nonniennes en Europe (1976–2013)”, *Bulletin critique de la Revue des Études Tardo-antiques (RET)* 3 (2013–2014), s. 299–321.
- LIEBESCHUETZ W., „Pagan Mythology in the Christian Empire”, *International Journal of the Classical Tradition* 2 (1995), s. 193–208.
- LIVREA E., „Il poeta e il vescovo: la questione nonniana e la storia”, *Prometheus* 13 (1987), s. 97–123.
- „The Nonnus Question Revisited”, w: D. Accorinti, P. Chuvín (éds.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, s. 447–455.
- MACCOULL L. S. B., „Nonnus (and Dioscorus) at the Feast: Late Antiquity and After”, w: D. Accorinti, P. Chuvín (éds.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, s. 489–500.
- MAGNELLI E., „Appositives in Nonnus’ Hexameter”, w: K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin 2014, s. 265–283.
- MIGUÉLEZ CAVERO L., *Poems in Context. Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200–600 AD*, Berlin 2008.
- PEEK W. (Hg.), *Lexikon zu den „Dionysiaka“ des Nonnos*, Bd. 1 (A–Δ), Berlin 1968.
- PONTANI F., „Su Nonno, Parafrasi B 1–60”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia* 4, 1–2 (1996), s. 93–102.
- PRELLER A. H., *Quaestiones Nonnianaes desumptae e Paraphrasi sancti Evangelii Joannei cap. XVIII–XIX*, Noviomagi 1918.
- SHERRY F. L., „The Paraphrase of St. John Attributed to Nonnus”, *Byzantion* 66 (1996), s. 409–430.
- SHORROCK R., *The Challenge of Epic. Allusive Engagement in the “Dionysiaca” of Nonnus*, Leiden 2001.
- *The Myth of Paganism. Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, London 2011.

- SPANOUDAKIS K., „Αἰῶνος λιταί (Nonn. *Dion.* 7.1–109)”, *Aitia* 2 (2012), on-line: <http://aitia.revues.org/505> (dostęp: 28 września 2014).
- „Icarius Jesus Christ? Biblical Narrative and Dionysiac Passion in Nonnus’ Icarius Episode (*Dion.* 47,1–256)”, *Wiener Studien* 120 (2007), s. 35–92.
  - „The Resurrections of Tylus and Lazarus in Nonnus of Panopolis (*Dion.* XXV, 451–552 and *Par.* Λ)”, w: D. Lauritzen, M. Tardieu (éds.), *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, Paris 2013, s. 191–208.
  - „The Shield of Salvation: Dionysus’ Shield in Nonnus *Dionysiaca* 25.380–572”, w: K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin–Boston 2014, s. 333–371.
- STEGEMANN V., *Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den „Dionysiaka“ des Nonnos von Panopolis*, Leipzig 1930.
- TISSONI F., *Nonno di Panopoli: I canti di Penteo (“Dionysiache” 44–46). Commento*, Firenze 1998.
- VIAN F., *L’épopée posthomérique. Recueil d’études*, ed. D. Accorinti, Alessandria 2005.
- „Les cultes « païens » dans les *Dionysiaques* de Nonnos: étude de vocabulaire”, *Revue des études anciennes* 90 (1988), s. 399–410 (= idem, *L’épopée posthomérique. Recueil d’études*, Alessandria 2005, s. 439–455).
  - „ΜΑΡΤΥΣ chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et de chronologie”, *Revue des Études Grecques* 110 (1997), s. 160–161 (= idem, *L’épopée posthomérique. Recueil d’études*, Alessandria 2005, s. 583–584).
  - „Théogamies et sotériologie dans les *Dionysiaques* de Nonnos”, *Journal des savants* 1994, s. 197–233 (= idem, *L’épopée posthomérique. Recueil d’études*, Alessandria 2005, s. 513–550).
  - „XOPEYEIN, « aller », chez Nonnos?”, *Revue de philologie de littérature et d’histoire anciennes* 61 (1987), s. 13–17 (= idem, *L’épopée posthomérique. Recueil d’études*, Alessandria 2005, s. 405–410).
- WÓJTOWICZ H., „Chrystianizacja poematu *Dionysiaká* Nonnosa z Panopolis”, *Roczniki Humanistyczne KUL* 42, 3 (1994), s. 99–110.
- *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980.

### Misteria i terminologia misteriów

- BAERT E., „Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d’Alexandrie et S. Grégoire de Nysse”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 12 (1965), s. 439–497.

- BARTELINK G. J. M., „ΘΙΑΣΟΣ et ΘΙΑΣΩΤΗΣ chez les auteurs chrétiens”, *Orientalia Christiana Periodica* 45 (1979), s. 267–278.
- BIELAWSKI K., *Terminy rytualno-kultowe w tragedii greckiej epoki klasycznej*, Kraków 2004.
- „Papyrus z Derveni. Największe odkrycie filologiczne XX wieku”, *Kronos* 2 (2008), s. 208–221.
  - „Orfizm? Ale o co chodzi?”, *Kronos* 4 (2011), s. 71–77.
- BORNKAMM G., „μυστήριον”, w: G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, transl. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1967, s. 802–828.
- BOUYER L., *The Christian Mystery. From Pagan Myth to Christian Mysticism*, transl. I. Trethowan, London–New York 1989.
- BOYANCÉ P., „Sur les mystères d’Éleusis”, *Revue des Études Grecques* 75 (1962), s. 460–482.
- BREMMER J., *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin–Boston 2014, open access: <http://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/185838> (dostęp: 28 października 2015).
- BURKERT W., „Eleusis”, w: W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski (red.), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2011, s. 283–311.
- „Orfizm i misteria bachiczne: nowe źródła i stare problemy interpretacyjne”, w: W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski (red.), *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2011, s. 312–320.
  - *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007.
  - „The Homeric Hymn to Demeter by N. J. Richardson”, *Gnomon* 49 (1977), s. 422–423.
- CLINTON K., „Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries”, w: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London 2003, s. 50–78.
- „The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis”, w: N. Marinatos, R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London–New York 1993, s. 110–124.
- COSMOPOULOS M. B., „Mycenaean Religion at Eleusis: the Architecture and Stratigraphy of Megaron B”, w: idem (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London 2003, s. 1–24.
- CROUZEL H., *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris 1961.
- DES PLACES E., „Platon et la langue des mystères”, w: idem, *Études platoniciennes*, Leiden 1981, s. 83–98.

- EDMONDS R. G., „To Sit in Solemn Silence? *Thronosis* in Ritual, Myth, and Iconography”, *American Journal of Philology* 127 (2006), s. 347–366.
- FRUYTIER J. C. M., *Het woord μυστήριον volgens Reichlings betekenis-leer onderzocht in de catechesen van Cyrillus van Jeruzalem*, Nijmegen 1947.
- GRAF F., JOHNSTON S. I., *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London 2007.
- GRAF F., „Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions”, w: T. Carpenter, C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca 1993, s. 239–258.
- „Lesser Mysteries – Not Less Mysterious”, w: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London 2003, s. 241–262.
- HAMILTON J., „The Church and the Language of Mystery. The First Four Centuries”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 53 (1977), s. 479–494.
- HARLAND Ph. A., „Christ-Bearers and Fellow Initiates: Local Cultural Life and Christian Identity in Ignatius’ Letters”, *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003), s. 481–499.
- HARVEY A. E., „The Use of Mystery Language in the Bible”, *Journal of Theological Studies* 31 (1980), s. 320–336.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL A. I., „The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism”, w: P. A. Johnston, G. Casadio (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin 2009, s. 46–60.
- JOURDAN F., „Dionysos dans le *Protrepitque* de Clément d’Alexandrie. Initiations dionysiaques et mystères chrétiens”, *Revue de l’histoire des religions* 223, 3 (2006), s. 265–282.
- KERÉNYI K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004.
- LESZCZYŃSKI R. M., „*Disciplina arcani* w dziełach Orygenes’a”, w: W. Gajewski, B. Górka (red.), „*Disciplina arcani*” w chrześcijaństwie, Kraków 2015, s. 103–124.
- LEWY H., *Chaldean oracles and theurgy. Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément « Les Oracles chaldaïques 1981–2011 »*, Paris 2011.
- MAZZANTI A. M., „The »Mysteries« in Philo of Alexandria”, w: F. Calabi (ed.), *Italian Studies on Philo of Alexandria*, Boston–Leiden 2003, s. 117–130.
- MOTTE A., PIRENNE-DELFORGE V., „Le mot et les rites. Aperçu des significations de ΟΡΓΙΑ et de quelques dérivés”, *Kernos* 5 (1992), s. 119–140.
- MUSIAŁ D., *Dionizos w Rzymie*, Kraków 2009.

- MYLONAS G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961.
- NOCK A. D., „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”, *Mnemosyne* 5 (1952), s. 177–213.
- „Mysterion”, *Harvard Studies in Classical Philology* 60 (1951), s. 201–204.
- PETUCHOWSKI J., „Judaism as »Mystery« – The Hidden Agenda?”, *Hebrew Union College Annual* 52 (1981), s. 141–152.
- RIEDWEG Ch., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin–New York 1987.
- RIGGI C., „Vita cristiana e dialogo liturgico nel Simposio di Metodio (6,5)”, *Salesianum* 37 (1975), s. 503–545.
- SANTAMARÍA M. A., „The Term *bakchos* and Dionysos *Bakchios*”, w: A. Bernabé et al. (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlin–Boston 2013, s. 38–57.
- SCAZZOSO P., „La teminologia misterica nel corpus pseudo-areopagítico”, *Aevum* 37 (1963), s. 406–429.
- SCHUDEBOOM F. L., *Greek Religious Terminology – “Telete” & “Orgia”. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leiden 2009.
- SENG H., *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main 1996.
- SFAMENI GASPARRO G., „Ancora sul termine *teleté*: osservazioni storico – religiose”, w: S. Boldrini et al., *Filologia e forme letterarie: studi offerti a Francesco Della Corte*, vol. 5, Urbino 1987, s. 137–152.
- SOURVINOU-INWOOD Ch., „Festival and Mysteries. Aspects of the Eleusinian Cult”, w: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London 2003, s. 25–49.
- TROUILLARD J., *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982.
- WAANDERS F. M. J., *The History of ΤΕΛΟΣ and ΤΕΛΕΩ*, Amsterdam 1983.

### Pozostała literatura

- AGOSTI G., „Lepica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo”, w: F. Stella (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Tavarnuzze–Firenze 2001, s. 67–104.
- BIERL A., „Dionysos’ Epiphany in Performance. The God of Ecstatic Cry, Noise, Song, Music, and Choral Dance”, *Electra* 2 (2012), s. 1–12, on-line: <http://electra.lis.upatras.gr/index.php/electra/article/view/2008/1963> (dostęp: 13 marca 2014).
- BREGMAN J., *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley 1982.
- CAMERON A., *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970.



- CHAMBERLAIN G. A., *The Greek of the Septuagint: A Supplemental Lexicon*, Peabody 2011.
- FELDMAN L. H., REINHOLD M., *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans. Primary Readings*, Minneapolis 1996.
- FERWARDA R., *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965.
- GERSON L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996 (repr. 1999).
- GÓRKA B., *Jezus i Samarytanka (J 4,1–42). Historia i inicjacja*, Kraków 2008.
- GREEN R. P. H., *Latin Epics of the New Testament: Juvenius, Sedulius, Arator*, Oxford 2006.
- GRILLMEIER A., *Christ in Christian Tradition. Vol. II: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part four: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, transl. O. C. Dean, London 1996.
- GRINDHEIM S., „Wisdom for the Perfect: Paul’s Challenge to the Corinthian Church (1 Corinthians 2:6–16)”, *Journal of Biblical Literature* 121, 4 (2002), s. 689–709.
- GWYNN D. M., *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the “Arian Controversy”*, Oxford 2007.
- HAAS Ch., *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997.
- HERRERO DE JAUREGUI M., *The “Protrepticus” of Clement of Alexandria. A Commentary* (diss. Università di Bologna), on-line: [http://amsdottorato.unibo.it/1117/1/Tesi\\_Herrero\\_de\\_Jauregui\\_Miguel.pdf](http://amsdottorato.unibo.it/1117/1/Tesi_Herrero_de_Jauregui_Miguel.pdf) (dostęp: 14 marca 2014).
- HRYNIEWICZ W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej. Tom 1*, Lublin 1982.
- KRZYSZKOWSKA A., *Les cultes privés à Pompéi*, Wrocław 2002.
- LANDELS J. G., *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 2003.
- LANE E. N., „Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: A Reexamination”, *Journal of Roman Studies* 69 (1979), s. 35–38.
- „παστός”, *Glotta* 66 (1988), s. 100–123.
- MINYARD G., *An Inquiry Into the Lexical Meaning and Cultural Significance of the Word “Komos–Komazein” in Greece During the Classical Period*, diss. Univ. of Pennsylvania 1976.
- MORAND A. F., *Études sur les « Hymnes Orphiques »*, Leiden 2001.
- NIKIPROWETZKY V., *Le commentaire de l’écriture chez Philon d’Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*, Leiden 1977.

- NIMMO SMITH J., *A Christian's Guide to Greek Culture: The Pseudo-Nonnus Commentaries on Sermons 4, 5, 39 and 43*, Liverpool 2001.
- PERRONE L., „*The Mystery of Judea* (Jerome, Ep. 46). The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought”, w: L. Levine (ed.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999, s. 221–239.
- POTTERIE (de la) I., „*Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs*. Histoire de l'exégèse et interprétation de Jean 4,22”, *Biblica* 64 (1983), s. 74–115.
- RATZINGER J., *Jezus z Nazaretu. Część I: Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- ROBERTSON N., „Athens Festival of the New Wine”, w: W. Clausen (ed.), *Harvard Studies in Classical Philology*, Harvard 1993, s. 197–250.
- ROQUES R., *L'universo dionisiaco. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, trad. C. Ghielmetti e G. Girgenti, Milano 1996.
- ROULLET A., *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome*, Leiden 1972.
- SALAMON M., „Pamprepiusz z Panopolis – pisarz, profesor, polityk, obrońca pogaństwa w Cesarstwie wschodnim”, w: *Studia classica et byzantina Alexandro Krawczuk oblata*, Kraków 1996, s. 163–195.
- SCHWYZER E., *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*, Lepizig 1923.
- SEURE G., „Inscriptions grecques du pays des Astiens”, *Revue des Études Anciennes* 31 (1929), s. 297–313.
- SIKES W., „The Anti-Semitism of the Fourth Gospel”, *Journal of Religion* 21 (1941), s. 23–30.
- SIMON E., *Festivals of Attica. An Archeological Commentary*, Wisconsin 1983.
- STIBBE M., *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1994.
- TCHERIKOVER V. A., *Corpus papyrorum Judaicarum, Volume 1*, Cambridge 1957.
- TRZCIONKOWSKI L., „*Bios–thanatos–bios*”. *Semiofory orfickie z Olbii i kultura „polis”*, Warszawa 2013.
- VAN DEN HOEK A., *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis*, Leiden 1988.
- VERSNEL H. S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990.
- WEST M. L., *Muzyka starożytnej Grecji*, tłum. A. Maciejewska i M. Kaziński, Kraków 2003.

- WICK P., „Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums”, *Biblica* 85 (2004), s. 179–198.
- WILKEN R. L., *Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*, New Haven 1971.
- ZIELIŃSKI T., *Religia starożytnej Grecji: zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991.



## **Summary**

### **Orgies of words. Mystery terminology in the *Paraphrase of St. John's Gospel* by Nonnus of Panopolis**

The book attempts to tackle the issue of terminology of mysteries in the hexametric Paraphrase of Gospel of John, a late Antique narrative poem by one of the most important Greek epic writers, Nonnus of Panopolis, who was probably writing in the 5th century AD in Alexandria. "Mystery terminology" (Mysterienterminologie in German, vocabulaire des mystères in French and terminologia misterica in Italian) is a collection of words which in Ancient Greek language were related to ancient mystery cults, which were secret religious rituals of initiation, especially to the Mysteries of Eleusis and very popular mysteries of Dionysus.

Apart from its specifically cultural significance, mystery terminology had a wider scope of meanings, which gradually encompassed all sorts of secrets. The figurative meaning gained special importance in the Greek philosophy. Plato's dialogues were seminal in this respect. Plato, referring to images from Eleusinian and Dionysian cults, presented philosophy as initiation into mysteries, whose essence was the contemplation of the supreme being. In this way, mystery initiation in the culture of the ancient world became a metaphor of a way of life available to few, aiming at the fullest departure from what is earthly, and reaching for what is truly godly. Both that Platonic metaphor and a wider figurative use of mystery terminology was continued not only by pagan authors, but they also left traces in Hellenistic Judaism and ancient Christianity, where they were widely used in the exegesis of the Bible. The influence of this tradition are visible also in Paraphrase by Nonnus of Panopolis.

The book consists of four basic parts. The first one, Introduction, presents the issue of ancient mystery cults and the terminology related to them, describing the evolution of its figurative use within the ancient culture, with special emphasis on selected Christian writers until the late Antique period. The introduction also contains information concerning Nonnus of Panopolis and his Paraphrase, while also making the reader familiar with the mystery terminology appearing in the poem and the

history of studies so far. A topic which is presented in great detail is the meaning and use in ancient Greek language of the following mystery terms which appear in Paraphrase *abakcheutos*, *bakcheuō*, *thiasōdēs*, *mystēs*, *mystipoleuō*, *mystipolos*, *mystis*, *orgia* and *teletē*.

The second part, *Jesus and Dionysus*, discusses the use of imagery of Dionysian mysteries in Paraphrase. It contains descriptions of the wedding feast at Cane of Galilee, the failed attempt to arrest Jesus during the Feast of Tabernacles, and the High Priestly Prayer. In all those scenes, the terms originating from Bacchic mysteries refer to the character of Jesus and express the exhilarating closeness to God, experienced by the people accompanying Jesus. The author associates such a use of Dionysian imagery not only with the Platonic tradition, but also with its Judeo-Christian transformations in the works by Philo and Clement of Alexandria. An important role is also given to reinterpretation of the literary image of Dionysian orgies included in *The Bacchae* by Euripides.

The third part, *Mystery and mysteries*, touches upon, on the one hand, the issue of the mystery terms referring in the Paraphrase to Christ's death and resurrection, and, on the other, the polemic use of those terms in reference to Judaic rites, presented by Nonnus as close to a mystery pagan cult. It includes a description of the scenes from three Jewish Passovers, the Jewish Feast of Tabernacles and the meeting between Jesus and a Samaritan woman. What is once more demonstrated at this point is the feature of ambiguity, extremely important and characteristic of mystery terminology.

The third part, *Summary*, collects and supplements the conclusions of the book. The Author argues that the use of mystery terminology was a well-considered and deliberate act by Nonnus, closely related to the exegesis of the Fourth Gospel and staying in accordance with the previous tradition of Christian mystery imagery, contrary to the views established by research so far, according to which mystery terminology in Paraphrase serves merely as a poetic ornament. Specific functions of mystery terminology in the narrative poem by Nonnus are pointed to, which are: 1) a metaphor of communion with God, 2) a description of *Mysterium Christi* and allusion to sacraments, 3) criticism of Judaic rites.

# Indeksy





## Indeks autorów nowożytnych

### A

Accorinti Domenico 54, 56–57, 61,  
99, 171  
Agosti Gianfranco 55, 58, 67, 76–  
–77, 155, 162  
Aland Kurt 91, 186, 196, 201  
Appel Włodzimierz 21  
Audano Sergio 57, 174

### B

Baert Edward 39, 41  
Barret Charles Kingsley 212–213  
Bartelink Gerard J. M. 74  
Beekes Robert 29–30, 75, 80  
Bernabé Alberto 30  
Bielawski Krzysztof 19, 25, 29, 71–  
–72, 74–75, 80, 121, 131  
Bierl Anton 133  
Boldrini Sandro 83  
Bornkamm Günther 34, 37–40  
Bouyer Louis 38–42, 45–48  
Boyancé Pierre 36  
Bregman Jay 50  
Bremmer Jan 22–27, 40, 47–48, 72,  
151  
Brown Raymond Edward 89, 98,  
129, 145, 194, 196, 202  
Bultmann Rudolf 187  
Burkert Walter 19–30, 72, 74–75,  
80, 83, 131

### C

Calabi Francesca 35  
Cameron Alan 53–55, 161

Caprara Mariangela 66–67, 74–78,  
82, 84, 101, 122, 155–156, 164,  
166, 168–169, 174, 181, 183,  
185–190, 197  
Carpenter Thomas H. 27  
Casadio Giovanni 30, 121  
Chamberlain Gary Alan 183  
Chuvin Pierre 54, 84, 99, 113, 171  
Clausen Wendell 199  
Clinton Kevin 23–25  
Cosmopoulos Michael Basil 19,  
21, 24  
Crouzel Henri 44–46

### D

Dąbrowski Eugeniusz ks. 38  
Del Franco Francesco 59  
Delling Gerhard 38  
De Marcellus (właśc. Lodoïs de  
Martin du Tyrac, comte de  
Marcellus) 12, 109, 150, 165  
De Stefani Claudio 55–57, 59–60,  
76–77  
Des Places Édouard 31–33  
D'Ippolito Gennaro 59  
Dodds Eric Robertson 123, 125  
Doroszewski Filip 59, 68, 91, 112

### E

Edmonds Radcliffe G. 22

### F

Faraone Christopher Athanasios 27  
Fayant Marie Christine 78, 102

Feldman Louis Harry 158–159  
 Ferwarda Rein 49  
 Franchi Roberta 67, 98, 170  
 Fruytier Joseph Clemens Maria  
 39–40

**G**

Gajewski Wojciech 44  
 Garnett Richard 12  
 Garzya Antonio 51, 136  
 Gerbeau Joëlle 102, 108–109  
 Gerlaud Bernard 79, 112  
 Gerson Lloyd P. 103  
 Ghielmetti Carlo 84  
 Gigli Piccardi Daria 53, 115, 127  
 Girgenti Giuseppe 84  
 Golega Józef 55–56, 58–59, 64, 89,  
 112, 131, 152, 166, 173–174  
 Górka Bogusław 44, 177, 187  
 Graf Fritz 19, 25–28, 75  
 Greco Claudia 147, 171, 174, 184  
 Green Roger P. H. 147  
 Grillmeier Aloys 59  
 Grindheim Sigurd 37–38  
 Gwynn David M. 157, 216

**H**

Haas Christopher 157  
 Hägg Robin 23  
 Hamilton John 37, 39–42, 45, 47–  
 –48  
 Hardie Alex 133  
 Harland Philip A. 39  
 Harvey Anthony E. 34, 37–38, 204  
 Heinsius Daniel 63, 152, 165  
 Herrero de Jáuregui Miguel 135  
 Hollis Adrian Swayne 58, 61, 199  
 Hopkinson Neil 58, 199  
 Hryniewicz Waclaw 143, 155, 214

**I**

Iluk Jan 164, 172, 200, 216

**J**

Janssen Ralph 60  
 Jażdżewska Katarzyna 59  
 Jiménez San Cristóbal Ana Isabel  
 30, 121  
 Johnston Patricia A. 30, 121  
 Johnston Sarah Iles 25–28, 75  
 Jourdan Fabienne 114

**K**

Kalinkowski Stanisław 146, 164  
 Kania Ireneusz 21  
 Kerényi Károly 21–25  
 Keydell Rudolf 111  
 Koehly Arminius 107  
 Konstantinos Simonides 12  
 Kost Karlheinz 76  
 Krzyszkowska Anna 27  
 Kuiper Koenraad 64, 89, 93

**L**

Lampe Geoffrey 15, 46–48, 73, 75,  
 84, 93, 98, 100, 102–103, 161–  
 –162, 171, 184, 190  
 Landels John G. 27  
 Lane Eugene N. 100, 158  
 Lauritzen Delphine 55, 64  
 Lengauer Włodzimierz 20, 25, 29  
 Leszczyński Rafał Marcin 44–45  
 Levine Lee I. 150  
 Lewy Hans 50  
 Liddell Henry George 15  
 Liebeschuetz Wolfgang 113, 116  
 Livrea Enrico 54–57, 59, 66–67, 72,  
 76, 82, 89–90, 100, 102, 104,  
 107–109, 113, 145, 147, 149,  
 151–156, 163, 165, 171, 198–199

**Ł**

Łanowski Jerzy 94, 124, 126

**M**

MacCoul Leslie S. B. 99, 171  
 Magnelli Enrico 61  
 Majewski Paweł 20, 25, 29  
 Marchewka Anna 112  
 Marinatos Nanno 23  
 Mazzanti Angela Maria 35–36  
 Mejor Mieczysław 59  
 Metzger Bruce M. 197  
 Michaelis Wilhelm 38  
 Miguélez Cavero Laura 53, 58  
 Minyard Georgia Ann Machemer 166  
 Morand Anne France 77  
 Motte André 26, 30, 80–81, 154, 172  
 Murray Penelope 133  
 Musiał Danuta 27  
 Mylonas George Emmanuel 21

**N**

Nestle Eberhard 91, 186, 196, 201  
 Nestle Erwin 91, 186, 196, 201  
 Niemirska-Pliszczyńska Janina 94  
 Nikiprowetzky Valentin 35–36,  
 73, 96  
 Nimmo Smith Jennifer 54  
 Nock Arthur D. 30, 37, 40, 47, 115

**P**

Palardy William B. 200  
 Parandowski Jan 184  
 Peek Werner 74  
 Perrone Lorenzo 150  
 Petuchowski Jacob Josef 199  
 Pirenne-Delforge Vinciane 26, 30,  
 80–81, 154, 172  
 Pontani Filippomaria 91  
 Potterie Ignace de la 187

Preller Antonius Henricus 118,  
 190, 196

**R**

Ratzinger Joseph 213  
 Reinhold Meyer 159  
 Riedweg Christoph 22, 24–25, 29,  
 31–36, 38–43, 73, 75, 94, 114  
 Riemschneider Margarete 13  
 Robertson Noel 199  
 Roques René 84  
 Roullet Anne 159

**S**

Saffrey Henri Dominique 49–50, 105  
 Salamon Maciej 53  
 Santamaria Marco Antonio 30  
 Scazzoso Piero 84  
 Scheindler Augustinus 92  
 Schuddeboom Feyo L. 29–30, 45–  
 –46, 80–81, 83–84, 131, 154  
 Schwyzer Eduard 72  
 Scott Robert 15  
 Segonds Alain Philippe 49, 105  
 Seng Helmut 51–52, 81, 83–84  
 Seure Georges 77  
 Sfameni Gasparro Giulia 83  
 Sherry Lee Francis 56, 109, 165  
 Shorrock Robert 61, 67, 91, 112, 151  
 Sikes Walter 187  
 Simon Bernadette 79  
 Simon Erika 21–22  
 Sołowianiuk Jan 134  
 Sourvinou-Inwood Christiane 21  
 Spanoudakis Konstantinos 55, 57–  
 –59, 61, 67–68, 91, 111, 151,  
 155, 171  
 Stegemann Viktor 76  
 Stella Francesco 58  
 Stibbe Mark W. G. 123

Szymona Wiesław 213

**T**

Tardieu Michel 55

Tcherikover Victor A. 157

Tissoni Francesco 127

Trouillard Jean 49

Trzcionkowski Lech 20, 25–26, 29

**V**

Van Den Berg Robbert Maarten 50,  
73, 97, 135

Van Den Hoek Annewies 96

Versnel Hendrik Simom 159, 167

Vian Francis 54–56, 58, 61, 65–66,  
76, 78–79, 82–85, 93, 100, 102,  
108, 113, 133, 152, 155, 166,  
184, 198, 217

Visonà Giuseppe 203

**W**

Waanders Frederik Marcus

Johannes 29, 105

West Martin L. 27

Westerink Leendert Gerrit 49–50

Wick Peter 110

Wilken Robert L. 216

Wilson Peter 133

Wójtowicz Henryk 54–61, 64–65,  
73–74, 76, 82–83, 108–109, 112–  
–113, 121, 137, 152–155, 168,  
170–172, 174, 198, 209, 217

**Y**

Yonge Charles Duke 15

**Z**

Zajchowska Anna 59

Zieliński Tadeusz 23, 25, 28

## Indeks autorów starożytnych

### A

Achilles Tattios 81  
Agatiasz 53  
Ajschylos 72  
Aleksander Wielki 168  
Ammonios 56  
Apollonios Rodyjski 172  
Arystofanes 81, 131, 172, 198  
Arystoteles 28, 75  
Atanazy z Aleksandrii 157, 216  
Atenajos 107, 168  
Augustyn z Hippony 138, 194

### B

Bazyli Wielki 47–48

### C

Celsus 84  
Christodor z Koptos 53  
Cyrus z Panopolis 53  
Cyryl Aleksandryjski 54, 56–57, 59,  
100–101, 106, 132, 138, 145–  
146, 148–149, 157–158, 167,  
172, 184, 186–188, 197, 200,  
203–204, 216  
Cyryl Jerozolimski 47–48

### D

Diodor Sycylijski 131, 168  
Dion Chryzostom 79, 81, 131  
Diotyma 31–32

### E

Efrem Syryjczyk 167

Eliau 81

Eliusz Arystydes 81  
Epifaniasz z Salaminy 194–195  
Eudokia 57, 77, 105, 131  
Eumolpidzi, ród 23  
Eurypides 42, 71–72, 75, 80, 93–97,  
105, 114, 123, 125–128, 133–  
134, 139, 151, 172, 198, 212  
Eutyches 57  
Euzebiusz z Cezarei 47–48, 82, 134,  
154, 169, 215

### F

Filon z Aleksandrii 15, 34–36, 40–  
41, 43, 73, 75, 81, 83, 96, 102–  
103, 108, 114, 121, 131, 210  
Flawiusz Arrian 131  
Focjusz 76

### G

Grzegorz z Nazjanzu 13, 47–48, 54,  
75, 77, 149, 167, 169, 175, 181  
Grzegorz z Nyssy 47–48, 161

### H

Herakleios 97  
Herakleon 187  
Heraklit 75  
Herodot 19, 26, 72, 203  
Hezychiusz 105  
Homer 13, 58, 128, 156  
Horapollon 53  
Hypatia 50–51, 135–136

**I**

Ignacy, biskup Antiochii (Ignacy Antiocheński) 39

**J**

Jamblich 49, 105

Jan Chryzostom 47–48, 138, 154, 156, 161–162, 164, 167, 169, 172, 187–188, 194–195, 197, 200, 216

Jan Filopon (Jan Filoponus) 164

Jan św. (Ewangelista) 106–107, 117, 143, 145–146, 170, 176–177, 187, 196, 201–202

Julian Apostata 72, 97, 105, 121, 123, 211

Justyn Męczennik 39–40, 114, 214

**K**

Kallimach 199

Keryksowie, ród 23

Klaudian Klaudianus, gr. i łac.

poeta epiczny (IV/V w. n.e.)  
161

Klaudian, gr. epigramatyk (V/VI w. n.e.) 161–162

Klemens Aleksandryjski 22, 41–43, 45–46, 71–73, 75, 81, 84, 94–98, 103, 105, 114–115, 117, 121, 123, 126, 128, 132–135, 139, 153, 167, 210–211, 215

Kolluthos 53

Konstantyn I Wielki 150

**L**

Likurg 72, 93

Lukian 81

**M**

Maneton (Maneto Astrolog) 156

Marek Aureliusz 81

Marek św. 38

Meliton z Sardes 214

Metody z Olimpu 81

Muzajos 53, 76

**N**

Nestoriusz 57

Nonnos z Panopolis

(Panopolitańczyk) 11–13, 20, 37, 49, 52–61, 63–68, 71–74, 76–78, 82, 84–85, 89–94, 96, 98, 100–101, 104–111, 113–127, 129–130, 132–136, 138, 144–147, 149–150, 152–158, 161–166, 168, 170–178, 181–193, 195–203, 205, 209–215, 217

Nonnos, biskup Edessy 54

Nonnos, komentator Grzegorza z Nazjanzu (Pseudo-Nonnos) 54

**O**

Olimpiodor z Teb 53

Oppian 100

Orygenes 43–46, 84, 103–104, 132, 145–148, 157, 163–165, 172, 187–188

**P**

Pamprepios z Panopolis 53

Panopolitańczyk zob. Nonnos z Panopolis

Paulus Silentiarius 75, 77

Pauzaniasz 131, 155, 203

Paweł św. 37–40, 184, 210, 214

Pindar 154

Platon 20, 31–35, 49–50, 52, 72–73, 81, 83, 96, 105, 114, 121, 203, 211

Plotyn 49–50, 103  
Plutarch 102, 159–160, 216  
Proklos 49–50, 73, 75, 79, 81, 84,  
131, 135  
Prokopiusz z Gazy 158  
Pseudo-Apolinary 57  
Pseudo-Chryzostom 169, 184, 201,  
203  
Pseudo-Dionizy Areopagita 84, 201  
Pseudo-Hipolit 203  
Pseudo-Klemens Rzymski 184

**R**

Romanos Melodos 77

**S**

Simonides 168  
Skyles 26, 203

Sofokles 72  
Sofroniusz 75, 77  
Sokrates Scholastyk, gr. historyk  
(IV/V w. n.e.) 57  
Sokrates, gr. filozof (V/IV w. p.n.e.)  
31–32  
Sozomenos 57  
Stylichon 13  
Synezjos z Cyreny 28, 50–52, 75,  
81, 84, 135–136  
Syrianus 50

**T**

Tacyt 159  
Teodor z Heraklei 173  
Teodoret z Cyru 71–72, 96, 98, 131,  
158, 161, 211  
Trifiodoros 53





## Indeks bóstw, postaci mitologicznych i biblijnych

### A

Adonis 80, 157–159

Adonis-Tammuz 158

Afrodyta 80, 158, 170

Ajgistos 184

Ajon 110–111

Amos 200

Annasz 147

Apollon 12

Attis 77

### B

Baal 80

Bachus zob. Dionizos

Bakchantki (Menada) 27, 72, 95,

126, 134, 151

Bakchos zob. Dionizos

Bassarydy 74

Botrys 101

Brimo 25

Bromios 25, 74

### D

Dawid 188

Demeter 19–25, 80, 154

Deriades 79, 203

Dionizos (Bachus) (Bakchos)

11–13, 19–20, 25–27, 29, 32,

42, 53, 55–56, 61, 63–64, 72,

74, 76–80, 82, 84–85, 89, 90,

93–95, 97–98, 100, 102–103,

108–116, 121, 123–124,

127, 133, 135, 151–153,

155, 159–160, 166, 168, 170,

183–184, 198–199, 203,

211–213, 216

Dionizos Chthonios 26, 28

Dionizos Euioi 160

Dionizos-Iakchos 22, 25

Dionizos Limnajski 199

Dionizos Lyaios 102

Dionizos Lysios 160

Dionizos-Ozyrys 85, 159

Dionizos Sphaltes 109

Dzeus zob. Zeus

### E

Eros 80, 112

### H

Hades 20

Hefajstos 78

Hekate 74, 78, 80

Helios 80

Hera 82

Hera Argiwska 79, 183

Herakles Astrochiton 79, 97

Hermes 79

Hory 74, 78, 166, 168, 173–174,

176, 182

### I

Izyda 19, 64, 80

### J

Jan Chrzciciel 77, 168, 202

Józef św. 196

**K**

Kabirowie 19, 78–80  
 Kadmos 123  
 Kajfasz Józef 147  
 Kirke 122  
 Klitajmestra 184  
 Kora zob. Persefona  
 Korybanci 22, 52, 154  
 Kureci 26  
 Kybele (Mater Magna) (Wielka Matka Bogów) 19, 27, 75

**Ł**

Łazarz 67, 89, 170, 173–174, 176

**M**

Maryja 39, 104  
 Mater Magna zob. Kybele  
 Menada zob. bachantki  
 Mene 74  
 Methe 101  
 Mitra 19, 80  
 Mojżesz 36, 106, 132  
 Muzy 74, 80  
 Mystis 78, 82, 85

**N**

Nikaja 84

**O**

Odyseusz 122  
 Orfeusz 78, 96  
 Ozyrys 80

**P**

Pan 79, 154

Penteusz 94, 97–98, 123–127, 134  
 Persefona (Kora) 19–20, 24–26, 28  
 Plutos 25

**R**

Rea 77, 79–80, 155

**S**

Sabazjos 158  
 Samarytanka 69, 75, 78, 84,  
 147–148, 164, 177–178, 180,  
 185, 189–190, 192–193, 198,  
 205, 211, 215  
 Satyrowie 72, 74, 78  
 Semele 26, 95, 114, 134, 212  
 Serapis 64  
 Stafylos 101

**T**

Tammuz 157  
 Tejrezjasz 123, 125, 133  
 Telete 84  
 Tezeusz 199  
 Tyfon 76, 79  
 Tytani 26

**W**

Wielka Matka Bogów zob. Kybele

**Z**

Zeus (Dzeus) 26, 61, 84, 102, 110,  
 184  
 Zeus Lidyjski 76, 79

## Indeks miejsc cytowanych

Litera p po numerze strony odsyła do numeru przypisu

Antologia palatyńska

**AP**

I, 19, 7–8	161
IX, 198	53p3
XVI, 89, 5	131p7
<b>App. Anth.</b>	
I, 318, 3	131p5

Arystoteles

**Apud Synesium, Dion.**

8 PG 66. 1134–1136	28p59
--------------------	-------

Augustyn z Hippony

**In Evang. Ioh.**

XXVIII, 8	194p2
CIII, 1	138p27

Biblia

**2 Mch**

6,4	167p98
-----	--------

**Ps**

104,15	103
--------	-----

**Mdr**

12,5	75p29
14,23–24	167p98

**Ez**

8,14	157–158
------	---------

**Mt**

13,11	38p46
-------	-------

**Mk**

4,11 38

**Łk**

6,35-36 112p75

7,10 38p46

**J**

2,1-11 89, 109, 110p70

2,3 91

2,13 144-145

2,16 100

2,23 150, 163, 165-166

3,29 202p25

4,19-24 177-178, 187, 189

4,22 186-187

4,23 75, 187, 189

4,23a 189

4,23b 190

4,26 177

4,45 165-166

6,4 169

6,26-27 99

7,2 145p5, 197

7,8 193-195, 197, 200, 203, 205

7,12 117-118

7,14 200

7,18 118

7,45-49 117, 119

7,49 121

8,44 202p25

9,34 122p9

11,55 146, 170, 172

13,1 184

15,1 104, 212

16,2 148p18

16,28 137

16,29 136, 138

17,25-26a 129, 130

19,28 202

19,30 203

19,30b 204

19,36	155p56
<b>1 Kor</b>	
2,6	44
2,6-7	38
4,1	38, 39p51
5,7	149
<b>Ga</b>	
5,21	167p99
<b>Ef</b>	
5,32	106p58
<b>Flp</b>	
4,12	38
<b>Hbr</b>	
9,11-14	181p7
10,1-4	182p7

## Cyryl Aleksandryjski

**Ep.**

PG 77.949 167p100

**Is.**

PG 70.441 158p65

**Jo.**

I, 203-205 PG 73.228b-229b	106
I, 207-208 PG 73.232d	100-101
I, 276 PG 73.304c	187p31
I, 276 PG 73.304d	188p32
I, 305-306 PG 73.336d-337c	148
I, 588 PG 73.641c	197p9, 200
I, 588-589 PG 73.641d-644	204
I, 590 PG 73.644d	204
II, 296 PG 74.72b	146
III, 11 PG 74.573b-c	132
III, 12-13 PG 74.576b-d	132
III, 99 PG 74.672d	204
III, 100 PG 74.673b	204

**Os.-Mal.**

I, 299-300 PG 71.441b	101
II, 116 PG 71.893a	184p13

Diodor Sycylijski

III, 65, 6            131p7  
 V, 48, 4            131p6  
 XVII, 106, 1, 5    168p106

Dion Chryzostom

**Or.**

IV, 101            79p64, 131p5

Efrem Syryjczyk

**Comm. resurr.**

52                167

Epifaniusz z Salaminy

**Haer.**

II, 295 (51, 25, 4) 194

Eudokia

**Cypr.**

II, 13            131p7

Eurypides

**Ba.**

45                123  
 71–82            125  
 268–271        123p13  
 298–313        125  
 309–313        125p21  
 395              126  
 427–431        123p14  
 472              93–94, 96–98  
 480              124  
 482–483        124  
 489–490        124  
 655–656        124

Euzebiusz z Cezarei

**H. E.**

II, 1, 13, 5        134p16

Filon z Aleksandrii

**Ebr.**

146 102–103

**Spec. Leg.**

I, 319 131p7

**Vit. Cont.**

85 108

Grzegorz z Nazjanzu

**Carm.**

I, 1, 2, 75 PG 37.407 149

II, 1, 13, 6 PG 37.1228 77p42

**Or.**

XXXIX, 1 PG 36.336 175

XL, 4–5 PG 36.393 167p100

Grzegorz z Nyssy

**Nativ.**

PG 46.1132b 161p75

Hezychiusz

δ 2184 105p54

Homer

**Il.**

II, 701 104

**Od.**

III, 273–274 184p15

X, 329 122p8

**Scholia Vetera (D)**

ad Il. II, 701 105p54

Hymny Homeryckie

**H. Cer.**

480–482 21p9

Ignacy z Antiochii

**Eph.**

12, 2 39

19, 1 39

**Trall.**

2, 3 39p51

Jan Chryzostom

**De Babyla**

74, 13 167p100

**Hom. in Jo.**

XXXIII, 1 PG 59.189 187p30

XLVIII, 2 PG 59.271 194p2, 195p3, 197p7, 197p9

LXXIX, 2 PG 59.429 138p27

**Jud.**

I, 2 PG 48.847 172

I, 3 PG 48.847 162p82

II, 3 PG 48.866 164

IV, 1 PG 48.871 156p61

VII, 1 PG 48.915 167

VIII, 1 PG 48.927 167p102

**Sanct. Anast.**

PG 63.499 161p75

Jan Filoponus

**Pasch.**

211, 5 164

Julian Apostata

**Or.**

VII, 16, 30-41 97

Kallimach

**Hec.**

fr. 305 (85) 199

Klemens Aleksandryjski

**Paed.**

II, 4, 40, 1 167p100

**Prot.**

XII, 119, 1 73, 95, 133-134

XII, 120, 1 42, 75p31

XII, 120, 2 95



**Str.**

II, 23, 140, 1-2	105p54
IV, 25, 162, 3	94, 132
V, 11, 67, 2	41

## Maneto Astrolog

IV, 254-255	156
-------------	-----

## Nonnos

**Dion.**

I, 13	53p3
VII, 7-109	110
VII, 15-16	168p106
VII, 17-18	111
VII, 52-54	112p74
VII, 76-78	102p45
VII, 79	110
IX, 12	168p106
IX, 111-131	79p58, 82p92
XIV, 106	74p21
XIV, 411	112p75
XIV, 411-417	112
XIV, 413	113
XIV, 414	113
XIV, 416	113
XIV, 417	113
XXVII, 307	199p13
XXX, 108-109	201p21
XXXIII, 479	153
XL, 152	203p28
XL, 316	54p5
XLIV, 5	74p21
XLVIII, 774	153

**Par.**

I, 19	168p108
I, 182	196p5
II, 12-20	91, 93, 100, 102, 107-108
II, 14	92, 100, 108,
II, 15	72, 92-94, 98-99, 111, 211
II, 16	92-93

II, 17	92, 101, 104, 109, 111
II, 35-38	107-108, 112
II, 36	112
II, 37	113
II, 38	107-109, 113, 211
II, 49	198p11
II, 55	100
II, 62	109
II, 70	147, 149, 156, 169, 171, 176,
II, 70-72	144, 147, 156, 169
II, 71	150
II, 110-113	156
II, 110-115	150, 157, 160, 162, 164, 166-168, 172, 183, 188
II, 111-112	163
II, 112-113	152, 163, 166
II, 112-114	151
II, 113	152, 155, 170-171, 175-176, 183, 215-216
II, 113-114	162
II, 114	161, 169, 176, 216
III, 111	150p27
III, 121	168p108
III, 148	202p25
IV, 10	122p8, 155p53
IV, 11-133	177
IV, 88-109	182, 184, 191-192
IV, 88-121	177-178, 181-183, 189, 191, 196
IV, 89	189p33
IV, 90	180
IV, 91	180
IV, 92	189p33
IV, 94	180
IV, 99	168p108, 174, 182, 216
IV, 99-101	181
IV, 100	180
IV, 102	180, 182, 185
IV, 104	189p33
IV, 105	188
IV, 107	180, 183, 185-186, 189p33, 215
IV, 107-108	183-184
IV, 107-109	164, 185, 188-189,

IV, 108	186, 199, 215–216
IV, 109	186, 188
IV, 110	147, 180–182, 189, 192, 203, 205, 213
IV, 110–121	192
IV, 111	189, 192, 213
IV, 114	190, 214
IV, 114–117	190–191
IV, 114–118	191
IV, 173	168p108
IV, 204	167, 169, 172, 176, 195, 216
IV, 204–205	166–168, 172
IV, 205	176, 216
IV, 206	169
IV, 246	168p108
IV, 253	100
V, 114–116	162p79
V, 115	162
V, 136	168p108
VI, 9	175, 183, 215
VI, 9–10	169, 172, 183
VI, 10	147p12, 170
VI, 105–118	99
VI, 107–108	99
VI, 111	99
VI, 112	99
VI, 116–117	99
VI, 128	171
VII, 4	145p7, 150p27
VII, 4–6	150p27
VII, 6	196p5
VII, 11–15	196
VII, 31	195, 198
VII, 31–34	193, 195, 203
VII, 33	195, 203, 214
VII, 33–34	203
VII, 34	202, 214
VII, 37	198, 216
VII, 39–45	118–119
VII, 50	77, 198, 215
VII, 53	119

VII, 64-68	118
VII, 76-77	118
VII, 77	77, 199
VII, 95	150p27
VII, 122	122
VII, 123	122
VII, 141	198, 216
VII, 169	122
VII, 180	122, 211
VII, 172-182	117, 120-123, 125
VII, 172	121-122
VII, 174	122
VII, 177	122
VII, 180	122, 211
VII, 181-182	120-121
VII, 182	73, 125-126
VIII, 127	202p25
IX, 69	125p18
IX, 156	171p115
IX, 161-163	122p9
XI, 26	150p27
XI, 26-30	150p27
XI, 159-162	174p125
XI, 186	125p18
XI, 208	147
XI, 219	150p27
XI, 222-227	170
XI, 223	171-172, 176
XI, 224	171
XI, 225	171, 175, 199, 215
XI, 227	172, 176
XI, 232	172, 176, 198p11, 216
XII, 1-6	173
XII, 2-5	174p125
XII, 6	174, 176, 182, 214
XII, 7-16	174
XII, 52	172, 176, 216
XIII, 1	184
XIII, 56	196p5
XIII, 140	196p5

XVI, 7	148
XVI, 70	196p5
XVI, 98	196p5
XVI, 107-109	137
XVI, 110-112	136
XVI, 111	82, 138-139, 153p43
XVII, 23	131, 137
XVII, 49-50	139
XVII, 88	131, 138-139
XVII, 88-92	129-133, 135, 138
XVII, 89	133, 139
XVII, 90	82, 130, 133-136, 138-139, 153p43, 211
XVII, 90-91	131, 134-135
XVII, 91	131, 135, 139
XVIII, 91	147
XVIII, 95	196p5
XIX, 146-149	202
XIX, 159-160	203
XIX, 161-162	156
XXI, 53	155p52

## Orphica

**H.**

LIV, 10	79p64, 131p5
LXXVI, 7	131p6
LXXIX, 8	131p5

## Orygenes

**Jo.**

I, 30, 205-206	104p52
X, 13, 67-68	145-146
X, 13, 73	147p15
X, 44, 310	163
XIII, 17, 101	187p29
XIII, 50, 325	132
XXVIII, 25, 224	146
XXVIII, 25, 235	148p18

*fr.* 36**Sel. in Ezech.**

PG 13.797-800	157p64
---------------	--------

Pauzaniusz

- IV, 2, 6            131p6  
 VI, 26, 1-2        155p51

Piotr Chryzolog

**Hom. in Jo. 7:14**

- PG 61.739-42      201

Platon

**Phdr.**

- 248b4              33  
 249c                83p98, 203p28  
 249c7-8            33  
 250b3-250c6      33  
 250c4              33  
 251a4-7            33  
 252a7              33

**Smp.**

- 210a1              31  
 218b3              32p12

Plotyn

- VI, 7, 35           103

Plutarch

**Moralia**

- IV, 5, 3 (671b)    159p72  
 IV, 6, 2 (671d-672b)    159-160

Proklos

**H.**

- IV, 15              49-50, 79p64, 131p5, 135

Prokopiusz z Gazy

**Is.**

- PG 87.2140        158p67

Pseudo-Chryzostom (zob. też Piotr Chryzolog)

**Hom. in 2 Cor 12:19**

- PG 59.514         184p13

Pseudo-Klemens rzymski

**Hom. Clem.**

XI, 15, 4            184p13

Suda

μ 1489                76p39

Synezjos

**Ep.**

5 (4), 307            51, 136

137, 8–9            135

137, 9                51

143, 33              51p127

**Hymn.**

I, 187–189          51

V, 90–91            51

IX, 73                51

Teodor z Heraklei

**Fr. Jo.**

172                    173

Teodoret z Cyru

**Affect.**

I, 85–86            96

I, 141, 1            131p7

**Ezech.**

PG 81.885          158p66

**Os.-Mal.**

PG 81.1760        161p75





## Indeks rzeczowy

### A

anafora 174

### B

*Bakchantek* recepcja 42, 93–98,  
114–115, 123–127, 132–135,  
139, 151, 198, 212  
bakchicznego szału metafora 32,  
35–36, 49–50, 72, 94–98, 102–  
–105, 108, 121–123, 125, 135–  
–136, 212  
baranek paschalny jako Chrystus  
143, 146, 148–149, 155–156,  
169, 181, 184, 214  
bracia Jezusa 193–197, 203–204

### C

chrystologia Nonnosa 59

### D

*disciplina arcani* 35, 41, 45, 48, 51

### E

Eucharystia 47, 84, 98–99, 103,  
186, 188

### F

*figura etymologica* 137

### G

głupota 124–125, 134

### H

hałas

a Dionizos 151, 154  
podczas uroczystości  
żydowskich 154, 160, 172, 176,  
199–200, 215–216

### M

mądrość 34, 117–119, 121–126,  
133–135, 139, 189–192, 212  
metafory misteriów rozwój 29–52  
*mysterium Christi* 144, 205, 210,  
213–215, 217

### O

obrzezanie 199

### P

Pascha zob. Żydzi

### S

*sobria ebrietas* 102–103, 109

### T

taniec

a Dionizos 111, 133, 198–199  
metafora kontemplacji 51, 102  
podczas świąt żydowskich 172,  
176, 198–199, 201  
w kultach misteryjnych 23, 26–  
–27

**U**

uczniowie Jezusa 37–38, 75, 82,  
 129, 170, 148  
 jako wtajemniczeni 131–139,  
 212

**W**

wino  
 poezja Nonnosa jak 67  
 rodzi przyjaźń 102  
 symbol Nowego Przymierza  
 89–90, 98–109, 212  
 w *Dionizjakach* 100–101, 110–  
 –113

**Ż****Żydzi**

bałwochwalcy 157–159, 160–  
 –163  
*Entjudaisierung* 147–150, 163–  
 –165  
 krwawa ofiara 155–156, 163,  
 178–182, 192  
 negatywny obraz kapłanów i  
 Faryzeuszy 119–122, 124–126,  
 155–156, 164  
 Pascha żydowska a Pascha  
 Pana 145–147, 163, 172–174,  
 176  
 pogański charakter ich świąt  
 150–160, 165–172, 198–201,  
 215–216  
 zob. też hałas, taniec

## Indeks słów greckich

Litera p po numerze strony odsyła do numeru przypisu

### α

ἀβάκχευτος 71–72, 92–94, 96–101,  
105, 111, 115, 121–122, 211

ἄβρεκτος 92

ἀγαθός 118

ἀειζωος 99

αἷμα 182, 184, 192

ἀκήλητος 122

ἄκρατος/ἄκρητος 107–108

ἀλήθεια 67, 190

ἀληθής 41p64, 75, 187, 190–192,  
213

ἀληθινός 50, 187, 191

ἀληθῶς 50

ἀλλά 187, 189–191

ἀμύητος 33, 36, 43, 48

ἀναβαίνω 194–195

ἀναβακχεύω 49–50

ἀνάπτω 180, 183–184

ἀναφαίνω 131, 135, 139

ἀνευάζω 165, 183, 186, 192, 216

ἀνοργίαστος 36, 51, 103

ἀντίθεος 122, 124

ἄϊονος 92, 104

ἄπιστος 122, 155, 161, 169

ἀπόρρητος 30, 46, 48, 49

ἀρήν 156

ἀρνοφάγος 155–156, 169, 176

ἄρρητος 30, 46, 48–49, 51

ἀρρητοτόκος 51p132

ἄρτι 197

ἀρτιχόρευτος 172, 176, 198,  
198p11, 216

ἀρχιερεύς 122, 182

ἀτέλεστος 33, 36, 105p55

ἀτελής 21p9, 29, 33, 105p55

ἄχρι 165

### β

βακχεία 29, 32p12, 96–97, 108, 160

βάκχευμα 43, 95, 103

βακχεύω 29, 36, 43, 71, 72–73, 95,  
103, 120–122, 125–126, 134,  
211

βάκχη 29, 79

βάκχος 29, 50

βωμός 180–181, 183–184

### γ

γάμος 104

### δ

δαδοῦχος 43

δείκνυμι 131, 134, 139

δείμα 33

δόμος 104

δρόμος 202

### ε

ἐκβακχεύω 97

ἐκλάμπω 36  
 ἐλλάμπω 39  
 ἔλλαμψις 36p39  
 ἔμφρων 121, 186, 188  
 ἐνθουσιάζω 33  
 ἑορτή 150, 153, 156, 163, 165–166,  
 168p106, 169–170, 172, 175–  
 –176, 183–184, 194–200, 216  
 ἐπιβαίνω 195  
 ἐποπτεία 35, 43, 50  
 ἐποπτεύω 33, 38  
 ἑτερόφρων 161–162  
 ευάζω 151–152, 163, 163p83, 164,  
 183, 216  
 εὐδαίμων 33, 51, 136  
 εὖιος 108, 160  
 εὐκέλαδος 198  
 εὐσεβία 168  
 ἐχέφρων 119  
  
 ζ  
 ζαμενής 156  
  
 η  
 ἡμαρ 156, 169, 198–199  
 ἡμεῖς 185–187, 189  
 ἡμιτελής 92, 101, 104–105, 109,  
 111, 115  
 ἡμιτέλεστος 105p55  
  
 θ  
 θεομαχέω 123–124  
 θιασος 43, 71p2, 74, 167  
 θιασώδης 74, 167, 176, 216  
 θυηλή 180–181, 192  
 θυηπολέω 148  
 θυηπολία 145, 147, 149, 156–157,  
 169, 173, 181  
 θυηπόλος 147, 149, 180–182, 189–  
 –190, 213–214

θυιάς 151, 153, 155–156, 163, 166,  
 176, 216  
 θυρσοφορία 160

### ι

ἱερεύς 155–156, 166, 176  
 ἱερός 135, 169, 203p29  
 ἱεροφάντης 36, 43, 50  
 Ἰουδαῖος 144–147, 157, 167, 170–  
 –171, 173, 186, 201

### κ

κάθαρις 43  
 καθοράω 32  
 καιρός 194, 201–202  
 κάλλος 33  
 κνίσα 181, 184, 192  
 κρότος 154  
 κρυπτός 46  
 κύριος 173  
 κῶμος 166–168, 172, 176, 195–198,  
 201, 216

### λ

λαός 48, 122  
 λόγος 95, 133–134, 153  
 λοιβή 180–181  
 λύσσα 151, 155, 161, 162, 169, 176,  
 216

### μ

μάθησις 43  
 μανθάνω 28, 131–132, 137–139  
 μάτην 93  
 μέθη 92, 101–104, 109, 111, 115,  
 167, 201  
 μεθυσφαλής 109  
 μεθύω 103  
 μηλοφάγος 156  
 μήτηρ 168, 168p108

μόςχος 182

μυέω 29, 31, 33, 36, 38, 43, 47–  
–48, 49

μύσις 29

μῦθος 82, 122, 130–131, 133–139,  
153, 186, 188

μυσταγωγέω 43, 132

μυσταγωγία 46–47, 49, 132

μυσταγωγός 36, 43

μυστήριον 19p1, 29–30, 33–35, 37–  
–40, 43, 45, 47, 49, 81, 106,  
132–134, 175, 204, 214

μύστις 29, 36, 43, 47, 50–51, 75–  
–76, 78, 189–192, 213–214

μυστικός 43, 45, 47–48

μυστιπολεύω 76, 151, 153, 175,  
183, 215

μυστιπόλος 66, 76–78, 171, 175,  
183, 190–191, 198–199, 213–  
–215

μύστις 34, 78–79, 174, 176, 182–  
–183, 192, 214, 216

## ν

νέκταρ 103

νηφάλιος 102

νυκτέλιος 160

## ο

οἶνος 91, 104

ὀπώρη 104

ὀράω 32, 21p9

ὄργια 19p1, 30, 35, 43, 49, 51,  
79p64, 80–82, 85, 94–95, 130–  
–131, 133–139, 151–154, 158,  
161–163, 170, 172, 175–176,  
180, 183, 192, 211, 215

ὀργιάζω 33, 36, 81, 160

ὀσίος 84, 195–197, 201, 203, 214

οὔπω 196

ὄψις 33

## π

πανάρρητος 51

πάσχω 28, 32

παραβολή 40

παράδοσις 43

παστός 100–101, 105

πάσχα 144–145, 150, 152, 163, 170,  
172, 184

πέτρα 180

πληρώω 194, 202

πνεῦμα 67, 90, 109, 190

ποικιλία 61

πολυκλήιστος 171–172, 176

πολύκνισσος 180–181

προηγμένων 50

προσκυνέω 177, 191

προσκυνητής 187, 189, 191

## σ

σέβομαι 33

σιγή 48

σιωπή 48

σκηνοπηγία 197

σόβησις 160

σοφός 84, 118, 118p2, 124, 133,  
135, 189–192, 213

στυγνός 92

σύμβολον 40, 49

συμμύστις 39

συνκορυβαντιάω 51

συνοργιάζω 51

σώφρων 95, 134–135

ταύρειος 182, 192

ταῦρος 181

## τ

τέλε(ι)ος 32, 46, 104, 204

τελείωσις 49, 105

- τελεσιουργέω 97  
 τελεστήριον 29  
 τελεστής 29, 50  
 τελετή 29, 30–32, 31p7, 35, 46–47, 49–51, 67, 81, 83–84, 157, 189–192, 195–197, 201, 201p23, 203, 205, 213–214  
 τελέω 29, 32, 36, 38, 48, 50, 83, 105, 202–203, 205, 214  
 τέλος 32, 104  
 τέχνη 78–79, 182–183, 192  
 τράπεζα 94, 98–101, 111  
 τύμπανον 27p49, 160  
 τύπος 40
- υ**
- ὕδωρ 107–108, 113  
 ὑμεῖς 187, 189
- φ**
- φάσματα 33  
 φέγγος 33  
 φιλάκρητος 92, 100–101, 105, 108  
 φιλεΐος 108, 115, 211  
 φιλοκρόταλος 154  
 φιλόκροτος 151, 153–154, 170, 172, 176, 183, 216  
 φιλόργιος 82, 170, 175, 183  
 φιλοσοφία 41p64, 51  
 φόβος 48  
 φρήν 186, 188  
 φρίκη 33  
 φρικτός 48  
 φρικώδης 48  
 φρίσσω 33  
 φωτισμός 132, 204
- χ**
- χαλκόκροτος 160  
 χορεία 111  
 χορεύω 198p11  
 χορός 50–51, 95, 133–136, 139  
 χοροστάς 198, 216  
 χριστοφόρος 39  
 χρόνος 202
- ω**
- ὥρα (Ἦραι) 78, 147, 174, 176, 180–181, 189–190, 213–214

## **PROGRAM**

### **MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ**

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP”, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- \* wysokim poziomem naukowym,
- \* odkrywczością założeń i wagą wyników,
- \* oryginalnością ujęcia,
- \* integralnością tematyki i formy,
- \* interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP” oraz honorarium. Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach, wraz z wypełnionym wnioskiem. Wniosek wypełniany jest w bazie <https://wnioski.fnp.org/>, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2014 roku wydawcą serii „Monografie FNP” jest Fundacja na rzecz Nauki Polskiej; książki przygotowuje do druku i dystrybuuje Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Publikacje udostępniamy również w formie e-booka. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach są zamieszczone na stronie internetowej [www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie) w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

**[www.fnp.org.pl](http://www.fnp.org.pl)**  
**[www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie)**







**DOTYCHCZAS W SERII  
MONOGRAFIE FNP  
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

**1995**

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.  
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.  
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu  
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.  
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Sojn**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.  
Powstanie nieklasycznej historiografii*

**1996**

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.  
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach  
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie  
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda  
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

**Zbigniew Bokszański**, *Stereotypy a kultura*

**Andrzej Dziubiński**, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

**Jan Hartman**, *Heurystyka filozoficzna*

**Jacek Leociak**, *Tekst wobec Zagłady*  
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

**Sławomir Mazurek**, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

**Jacek Migasiński**, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

**Tomasz Mikocki**, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...  
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

**Ryszard Nycz**, *Język modernizmu.*  
*Prolegomena historycznoliterackie*

**Łucja Okulicz-Kozaryn**, *Dzieje Prusów*

**Józef Piórczyński**, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

**Lucylla Pszczołowska**, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

**Joanna Tokarska-Bakir**, *Wyzwolenie przez zmysły.*  
*Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

**Szymon Wróbel**, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

**Jacek Banaszekiewicz**, *Polskie dzieje bajeczne*  
*Mistrza Wincentego Kadłubka*

**Jan Doktor**, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

**Alina Motycka**, *Nauka a nieświadomość.*  
*Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*



**Cezary Wodziński**, *Światłocienie zła*  
**Ryszard Zajączkowski**, „*Głos prawdy i sumienie*”.  
*Kościół w pismach Cypriana Norwida*  
**Piotr Żbikowski**, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”  
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej*  
*w latach 1793–1805*

**1999**

**Łukasz Chimiak**, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim*  
*1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

**Henryk Domański**, *Prestiż*

**Marcin Kula**, *Anatomia rewolucji narodowej*  
*(Boliwia w XX wieku)*

**Wojciech Tomasiak**, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu*  
*socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*

**Michał Tymowski**, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

**Andrzej Wierzbicki**, *Historiografia polska doby romantyzmu*

**Grzegorz Wołowicz**, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

**2000**

**Hanna Bojar**, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie*  
*III Rzeczypospolitej Polskiej*

**Bogusława Budrowska**, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny*  
*w życiu kobiety*

**Katarzyna Cieślak**, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.*  
*Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

**Anna Engelking**, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

**Agnieszka Fulińska**, *Naśladowanie i twórczość.*  
*Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



**Grzegorz Grochowski**, *Tekstowe hybrydy*  
**Andrzej Hejmej**, *Muzyczność dzieła literackiego*

**Gerard Labuda**, *Święty Wojciech.*  
*Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

**Lech Leciejewicz**, *Nowa postać świata.*  
*Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

**Paweł Rodak**, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

**Wojciech Sady**, *Spór o racjonalność naukową.*  
*Od Poincarégo do Laudana*

**Danuta Sosnowska**, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

**Tomasz Stryjek**, *Ukraińska idea narodowa*  
*okresu międzywojennego*

**Przemysław Urbańczyk**, *Władza i polityka*  
*we wczesnym średniowieczu*

**Magdalena Zowczak**, *Biblia ludowa.*  
*Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

## 2001

**Andrzej Dąbrówka**, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

**Iwona Massaka**, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

**Maciej Soin**, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

**Wojciech Szczerba**, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*  
*wczesnochrześcijańskiej*

## 2002

**Henryk Domański**, *Polska klasa średnia*

**Magdalena Heydel**, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

**Kazimierz Kondrat**, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



**Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*  
**Krzysztof Lewalski**, *Kościoty chrześcijańskie w Królestwie Polskim  
wobec Żydów w latach 1855–1915*

**Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

**Tomasz Małyшек**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania  
o psychoanalizie*

**Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”  
*Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*

**Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.*  
*Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

**Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.*  
*Kant, Fichte, Hegel*

**Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.*  
*Wprowadzenie do lektury Heideggera*

**Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

**2003**

**Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*  
*Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*

**Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*

**Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.*  
*O pismach Karola Ludwika Konińskiego*

**Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

**Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.*  
*Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*

**Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.*  
*Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

**Jan Doktor**, *Początki chasydyzmu polskiego*

**Przemysław Gut**, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

**Alicja Jarzębska**, *Spór o piękno muzyki.*

*Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

**Agnieszka Kluba**, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

**Katarzyna Kuczyńska-Koschany**, *Rilke poetów polskich*

**Franciszek Longchamps de Bérier**, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

**Maciej Mycielski**, „*Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

*Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

**Krzysztof Nawotka**, *Aleksander Wielki*

**Dorota Pietrzyk-Reeves**, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

*Współczesna debata i jej źródła*

**Jan Pisuliński**, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

**Radosław Sojak**, *Paradoks antropologiczny.*

*Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

**Tomasz Szlendak**, *Supermarketyzacja.*

*Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

**Przemysław Urbańczyk**, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

**Andrzej Dziubiński**, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

**Magdalena Górską**, *Polonia – Respublica – Patria.*

*Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*



**Roman Michałowski**, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

**Jerzy Rohoziński**, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

**Krzysztof Skwierczyński**, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

**2006**

**Nikodem Bończa Tomaszewski**, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

**Sławomir Buryła**, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

**Zbigniew Kloch**, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

**Sebastian Tomasz Kołodziejczyk**, *Granice pojęciowe metafizyki*

**Rafał Koschany**, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

**Józef Piórczyński**, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

**Maciej Płaza**, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

**Małgorzata Puchalska-Wasył**, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

**Justyna Straczuk**, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

**Stanisław Zapaśnik**, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

**Katarzyna Filutowska**, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

**Jakub Kloc-Konkołowicz**, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

**Barbara Krawcowicz**, *William James. Pragmatyzm i religia*

**Paweł Majewski**, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

**Teresa Michałowska**, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

**Małgorzata Mikołajczak**, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

**Aneta Pieniądz**, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

**Wojciech Tomasiak**, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

**Piotr Żbikowski**, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

**Grażyna Jurkowlaniec**, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiętki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

**Halina Manikowska**, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

**Maciej Potz**, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

**Beata Śniecikowska**, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

**Przemysław Urbańczyk**, *Trudne początki Polski*





2009

**Weronika Chańska**, *Nieszczęsny dar życia.*  
*Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

**Jacek Gądecki**, *Za murami.*  
*Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

**Maciej Gorczyński**, *Prace u podstaw.*  
*Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

**Krzysztof Jaskułowski**, *Nacjonalizm bez narodów.*  
*Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

**Justyna Kowalska-Leder**, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*  
*dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

**Stanisław Łojek**, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*  
*i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

**Grzegorz Myśliwski**, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*  
*(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

**Robert Poczobut**, *Między redukcją a emergencją.*  
*Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

**Artur Przybysławski**, *Buddyjska filozofia pustki*

**Tadeusz Szubka**, *Filozofia analityczna.*  
*Koncepcje, metody, ograniczenia*

**Tomasz Tiuryn**, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

**Marcin Trzęsiok**, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*  
*Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

**Adam Workowski**, *Ontologiczne podstawy posiadania*

**Paweł Żmudzki**, *Władca i wojownicy.*  
*Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej*  
*historiografii Polski i Rusi*

2010

**Piotr Celiński**, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



**Anna Dziedzic**, *Antropologia filozoficzna*  
*Edwarda Abramowskiego*

**Piotr Filipkowski**, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*  
*obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

**Krzysztof Hubaczek**, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*  
*w filozofii analitycznej*

**Monika Małek**, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*  
*Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

**Ireneusz Piekarski**, *Z ciemności.*  
*O twórczości Juliana Strykowskiego*

**Marek Słoń**, *Miasta podwójne i wielokrotne*  
*w średniowiecznej Europie*

**Jan Wasiewicz**, *Oblicza nicości.*  
*Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

**2011**

**Wojciech Bałus**, *Gotyki bez Boga?*  
*W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

**Natalia Bloch**, *Urodzeni uchodźcy.*  
*Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków*  
*w Indiach*

**Mirosława Buchholtz**, *Henry James i sztuka auto/biografii*

**Paweł Gancarczyk**, *Muzyka wobec rewolucji druku.*  
*Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

**Bartosz Kuźniarz**, *Goodbye Mr. Postmodernism.*  
*Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

**Monika Murawska**, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*  
*Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*

**Roman Murawski**, *Filozofia matematyki i logiki*  
*w Polsce międzywojennej*



**Andrzej Wypustek**, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

**Radosław Zenderowski**, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etniczyczą religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

**Dorota Zygmuntowicz**, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*

**2012**

**Łukasz Afeltowicz**, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

**Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz**, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

**Anna Engelking**, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

**Janusz Grybień**, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

**Iwona Krupecka**, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

**Michał Łuczewski**, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijce*

**Anna Markowska**, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

**Łukasz Niesiołowski-Spanò**, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

**Magdalena Rembowska-Płuciennik**, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

**Tadeusz Szubka**, *Neopragmatyzm*



**Krzysztof Wójtowicz**, *O pojęciu dowodu w matematyce*  
**Paweł Załęski**, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

**2013**

**Edward Balcerzan**, *Literackość.*  
*Modele, gradacje, eksperymenty*

**Kamila Baraniecka-Olszewska**, *Ukrzyżowani.*  
*Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

**Agata Dziuban**, *Gry z tożsamością.*  
*Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*

**Filip Lipiński**, *Hopper wirtualny.*  
*Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*

**Marcin Moskalewicz**, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*  
*Filozofia historii Hannah Arendt*

**Wojciech Musiał**, *Modernizacja Polski.*  
*Polityki rządowe w latach 1918–2004*

**Przemysław Urbańczyk**, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

**Grzegorz Pac**, *Kobiety w dynastii Piastów.*  
*Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.*  
*Studium porównawcze*

**Gabriela Świtek**, *Gry sztuki z architekturą.*  
*Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*

**Łukasz Wróbel**, „Hylé” i „noesis”.  
*Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*

**Renata Ziemińska**, *Historia sceptycyzmu.*  
*W poszukiwaniu spójności*

**2014**

**Piotr Feliga**, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*  
*„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera*



**Marcin Juś**, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*  
*Studium filozoficzne i metodologiczne*

**Agnieszka Kluba**, *Poemat prozą w Polsce*

**Paulina Małochleb**, *Przepisywanie historii.*  
*Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie*  
*pamięci kulturowej*

**Magdalena Śniedziewska**, *Siedemnastowieczne malarstwo*  
*holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*

**Anna Wylegała**, *Przesiedlenia a pamięć.*  
*Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy*

**2015**

**Paweł Gładziejewski**, *Wyjaśnianie za pomocą*  
*reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna*

**Piotr Majdanik**, *Tora dla narodów świata.*  
*Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa*

**Paweł Majewski**, *Tekstualizacja doświadczenia.*  
*Studia o piśmiennictwie greckim*

**Jakub Muchowski**, *Polityka pisarstwa historycznego.*  
*Refleksja teoretyczna Haydena White'a*

**Sylwia Urbańska**, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń*  
*migracyjnych robotnic 1989–2010*

**Filip Schmidt**, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*  
*Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych*  
*i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji*

**Andrzej Słowikowski**, *Wiara w egzystencji.*  
*Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach*  
*pseudonimowych Sorena Kierkegaarda*

**Jan Swianiewicz**, *Możliwość makrohistorii.*  
*Braudel, Wallerstein, Deleuze*

**Krzysztof Rzepkowski**, *Złoty kciuk.*  
*Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*



2016

**Anna Mach**, *Świadkowie świadectw.*  
*Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*

**Karol Myśliwiec**, *W cieniu Dżesera.*  
*Badania polskich archeologów w Sakkarze*

**Józef Piórczyński**, *Spór o panteizm.*  
*Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*

**Ewa Skwara**, *Komedia według Terencjusza*

## W PRZYGOTOWANIU

**Anna Kordasiewicz**, *U/sługi domowe. Przemiany relacji*  
*społecznych w płatnej pracy domowej*

**Agata Lubowicka**, *W sercu „Ultima Thule”*

**Małgorzata Pawłowska**, *Muzyczne narracje*  
*o kochankach z Werony*

**Wojciech Ryczek**, *Antystrofa dialektyki*

**Michał Tymowski**, *Europejczycy i Afrykanie.*  
*Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*

**Tymoteusz Zych**, *W poszukiwaniu pewności prawa*