

Konrad T. TADAJCZYK
(Łódź)

HYMN DOROTHEOSA DO ABRAHAMA: KOMENTARZ KRYTYCZNY I EGZEGETYCZNY

Opublikowany w roku 1994 hymn Dorotheosa *Do Abrahama* (Πρὸς Ἀβραάμ)¹ należy do licznej rodziny hymnów chrześcijańskich, wielbiących Boga i postacie *Starego* i *Nowego Testamentu*. Został on odnaleziony na papirusie, który jest datowany na przełom IV i V w. n.e. Cały zbiór poetycki traktuje o *Widzeniach* i zawiera kilka różnych utworów autorstwa niejakiego Dorotheosa. Hymn występuje po kolofonie utworu zatytułowanego *Widzenie Dorotheosa* (Ὁρασις Δωροθέου), który został wydany dziesięć lat wcześniej jako Papyrus Bodmer XXIX². Po nim występuje utwór Dorotheosa *Do Sprawiedliwych* (Πρὸς δικαίους), będący pochwałą Chrystusa, i dalsze poematy, opublikowane w roku 1999³.

1. Hymn *Do Abrahama* – opis manuskryptu

Hymn *Do Abrahama* został zapisany tą samą ręką C, co *Widzenie Dorotheosa*. Pismo pochodzi z końca IV lub początku V w. Hymn zajmuje dolną połowę karty XVIII *recto*, która jest uszkodzona (ucięta) przy podstawie,

¹ E. Livrea, *Un poema inedito di Dorotheos: „Ad Abramo”*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 100 (1994), s. 175–187 (przedruk w zbiorze: idem, *Da Callimaco a Nonno. Dieci studi di poesia ellenistica*, Messina–Firenze 1996, s. 107–127 dalej: *Da Callimaco*). Artykuł badacza włoskiego można nazwać preedycją, jako że oficjalna edycja tego hymnu, mniej udana, ale zaopatrzona w fotografie papirusu, ukazała się dopiero w roku 1999 (zob. przyp. 3).

² *Vision de Dorotheos*, edite avec une introduction, une traduction et des notes par A. Hurst, O. Reverdin, J. Rudhardt, Genève 1984 (= Bibliotheca Bodmeriana, Papyrus Bodmer, XXIX), dalej: *Vision de Dorotheos*.

³ *Papyri Bodmer XXX–XXXVII «Codex des Visions»*. Poème divers, edités avec une introduction générale, des traductions et des notes par A. Hurst et J. Rudhardt, München 1999 (hymn *Do Abrahama* na s. 37–56). Por. recenzję tej edycji, opublikowaną na łamach „Eos” 89 (2002), s. 163–166.

oraz górną część karty XVIII *verso*. Alfabetyczna kolejność wersów pozwala ustalić, że utraciliśmy bezpowrotnie dwa kolejne wersy zaczynające się od liter *kappa* (Κ-) oraz *lambda* (Λ-).

Przy tytule Πρὸς Ἀβραάμ ozdobionym ornamentальnymi liniami i zaopatrzonym z lewej i prawej strony asteriskiem (*) znajduje się po prawej stronie wskazówka ὕπ[ρθ]ετα, która zawiera dwuliterową luknę dającą się uzupełnić jako ὕπ[ρθ]ετα. Wyraz ten odnosi się do trzech początkowych wersów, które zawierają wezwanie do Boga i niejako zastępują wprowadzenie do części opisowej.

Zasadnicza partia, która składa się z 24 wersów ułożonych w porządku alfabetycznym, została wprowadzona przez formułę κατὰ στοιχείων, opisującą alfabetyczną naturę akrostychu. Rozwijana tu opowieść jest swobodną parafrazą fragmentu *Księgi Rodzaju* (Gen. XXII, 1–19), opowiadającego o ofiarze Abrahama. Bóg wysłał Anioła do Abrahama, aby mu złożył w ofierze jedyne go syna Izaaka. Uradowany Abraham idzie do Sary, aby ją przekonać do wypełnienia woli boskiej. Ta kieruje do Izaaka słowa otuchy i zyskuje entuzjastyczną aprobatę syna, jak gdyby był panem młodym na uroczystym weselu. Każę przygotować stos ofiarny. Abrahamowi, przygotowującemu się do zadania ciosu, objawia się ręka Boga, która wskazuje na owcę zapłątaną pośród konarów drzewa. Izaak zostaje ocalony, a Abraham składa owcę w ofierze dziękczynnej.

Po 24 wersie partii opisowej uszkodzona z lewej strony wskazówka zapowiada [...] προσθετα, czyli 3 wersy dodatkowe, które – będąc modlitwą Dorotheosa do Boga o rychłe zbawienie – stanowią zamknięcie hymnu w harmonijnym paralelizmie ze smutnym preludium.

Hymn jest utworem heksametrycznym, w którym licznie występują zwroty i wyrażenia przejęte z poematów Homera⁴. Tylko gdzieś tam występuje odniesienie do autorów epoki klasycznej i hellenistycznej. Znajomość formułek homeryckich dowodzi, że w późnym cesarstwie rzymskim chrześcijanie akceptowali system wychowania według klasycznego wzorca kultury greckiej, przyswajając sobie dorobek kultury pogańskiej.

2. Dorotheos i jego twórczość literacka

Autorstwo hymnu *Do Abrahama* (Πρὸς Ἀβραάμ) wydaje się bezdyskusyjne, chociaż imię poety pojawia się na końcu hymnu w miejscu częściowo zepsutym (w. 33: ΔΩΡΟΘ[...][Ν]ΠΙΑΝΑΡΙΣΤΟΝ), które E. Livrea uzupełnił

⁴ Element homerycki obszerniej omówiłem w pracy: K. T. Tadajczyk, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama” wobec tradycji homeryckiej i biblijnej*, Łódź 1999 (nieopublikowana praca magisterska), s. 37–46.

koniekturą Δωρό[θεο]ν πανάριστον, podczas gdy A. Hurst i J. Rudhardt preferowali tu lekcję δώρο[ν ἐδ]ν πανάριστον, a w edycji zdecydowali się na inne wątpliwe uzupełnienie luki: δωρο[δότη]ν πανάριστον. Należy jednak przyznać rację włoskiemu filologowi, gdyż w *Widzeniu Dorotheosa* (w. 25) podmiot liryczny (niewątpliwie sam Dorotheos), nazwany tam πανάριστος zapewnia, iż poeta musi mówić o szczególnym zaszczycie przyznanym mu w państwie bożym. Co więcej, hymn *Do Abrahama* znajduje się nie tylko pomiędzy dwoma innymi utworami tegoż Dorotheosa, mianowicie *Widzeniem Dorotheosa* a poematem *Do Sprawiedliwych*, ale także w zbiorze wypełnionym jego licznymi utworami⁵. Hymn *Do Abrahama* wykazuje uderzające podobieństwa do innych utworów Dorotheosa tak w sferze leksyki i składni, jak i prozodii, morfologii i stylistyki. Także względy formalne (użycie akrostychu alfabetycznego w wierszach 6-27⁶) popierają hipotezę, iż Dorotheos był autorem hymnu *Do Abrahama*. Warto tu przytoczyć słowa, które wypowiedział włoski badacz Enrico Livrea⁷:

Tutti questi elementi, nonché la schiacciante evidenza delle peculiarità prosodiche, morfologiche, sintattiche, lessicali e stilistiche qui raccolte nel commentario, sembrano indicare fuor d'ogni dubbio in Dorotheos l'autore del poemetto Πρὸς Ἀβραάμ, la cui collocazione fra l'Ὁρασις e l'elegia Πρὸς δικάτους sembra dunque obbedire ad un ben preciso progetto teologico, letterario ed editoriale. I tratti gnosticizzanti che con altri contribuiscono a caratterizzare la teologia della *Visio* traspaiono qui, oltre che – forse – nella scelta dell'acrostico, nel marcato simbolismo dei vv. 21-2, che solo un parallelo gnostico consente di intendere. Altri vedrà se l'interesse per questi tratti gnostici giustifichi la circolazione editoriale dei testi raccolti nel codice „delle Visioni” in una comunità pacomiana d'Egitto.

Wszystkie te elementy, a także miazdząca oczywistość właściwości prozodycznych, morfologicznych, syntaktycznych, leksykalnych i wreszcie stylistycznych, zebranych niżej w komentarzu, wydają się wskazywać bez żadnej wątpliwości na Dorotheosa jako autora poematu Πρὸς Ἀβραάμ, którego umieszczenie pomiędzy utworem Ὁρασις [*Dorothei*] a elegią Πρὸς δικάτους wydaje się sprowadzać do dobrze sprecyzowanego planu teologicznego, literackiego i wydawniczego. Cechy gnostyczne, które wraz z innymi [cechami] przyczyniają się

⁵ O twórczości epickiej Dorotheosa (syna Kwintusa) instruktywnie informuje W. Appel, *Klea kai aklea andron. Zarys dziejów greckiej poezji epickiej od Choinilosa do Nonnosa*, Toruń 2002, s. 162-163, choć uwadze autora umknął istotny fakt ukazania się w roku 1999 niniejszych utworów Dorotheosa (zob. przyp. 3). Spis drobnych utworów Dorotheosa zamieszczono niżej.

⁶ Dorotheos używa akrostychu alfabetycznego także w utworze τοῦ δεσπότης Ἰησοῦ (skrót: *Dom. Je.*), który jest hymnem do Chrystusa, oraz w poemacie Ὁ δεσπότης πρὸς τοὺς πύ[σχο]ντας (skrót: *Suff.*), który wydaje się monologiem Chrystusa.

⁷ E. Livrea, *Un poema inedito...*, s. 177 (= *Da Callimaco*, s. 111).

do scharakteryzowania teologii *Widzenia* [sc. *Visionis Dorothei*], przecierają się tutaj nie tylko w wyborze akrostychu, lecz jeszcze w wyraźnym uwydatnionym symbolizmie wersów 21–22, które jedynie analogia gnostyczna pozwala zrozumieć. Z drugiej strony, być może zainteresowanie tymi cechami gnostycznymi uzasadnia cyrkulację wydawniczą tekstów zebranych w kodeksie „O Wizjach” we wspólnocie pachomiańskiej Egiptu.

Dorotheos, autor hymnu *Do Abrahama* i innych utworów z *Widzeniem Dorotheosa* (Ὁρασις Δωροθέου) na czele, ciągle jest dla nas postacią po części enigmatyczną. Był niewątpliwie osobą wykształconą, znającą zarówno literaturę chrześcijańską, jak i pogańską. Zaskakująca jest jego znajomość poematów homeryckich⁸. Z utworów Dorotheosa wynika, że dożył on sędziwego wieku i że spodziewa się szybkiego połączenia z Bogiem. Czas jego życia możemy określić w przybliżeniu na IV w. ery chrześcijańskiej. Późniejsza datacja jest niemożliwa, gdyż manuskrypt jego utworów (datowany na koniec IV lub początek V w.) wyznacza nam *terminus ad quem*. Możliwe (choć relatywnie mniej prawdopodobne) jest wcześniejsze datowanie twórczości Dorotheosa (np. na III w. n.e. lub na przełom III i IV w.).

Naszego Dorotheosa możemy kojarzyć z Dorotheosem z Tyru, męczennikiem z czasów Dioklecjana, o którym wspomina Euzebiusz z Cezarei (*Hist. Eccl.* VI, 32.2–4):

Tymczasem na biskupstwie antiocheńskim, po Dom[n]usie, zasiadał Timajos, po którym nastąpił współczesny nam Cyryl. Za jego urzędowania poznaliśmy Dorotheusza, zaszczyconego godnością kapłaństwa antiocheńskiego, męża wielkiej nauki. Jako nadzwyczajny miłośnik rzeczy bożych, nauczył się nawet po hebrajsku, tak że pisma hebrajskie gładko czytywał, Wykształcenie odebrał bardzo staranne i nie były mu obce pierwsze nauk greckich początki. Od urodzenia swego był trzebieńcem, tak że dla tej dziwnej jego właściwości cesarz go dopuścił do swego domu i powierzył mu zaszczytny urząd zawiadowcy farbiarni purpury w Tyrze. Przysłuchiwaliśmy się w kościele doskonałym jego wykładom Pisma świętego (tłum. ks. Arkadiusz Lisiecki⁹).

⁸ Znakomita znajomość eposów homeryckich byłaby w pełni zrozumiała, gdybyśmy uznali Dorotheosa za syna Kwintusa ze Smyrny, poety greckiego, autora eposu *Wydarzenia pohomeryckie*. Podstawą takiej interpretacji jest adnotacja, pojawiająca się w zakończeniu *Visio Dorothei*: „Koniec *Wizji* Dorotheosa syna Kwintusa poety”. Niestety, nie mamy pewności, czy epitet „poeta” odnosi się do Dorotheosa, czy do jego ojca Kwintusa. Nie ulega jednak wątpliwości, że jakiś Kwintus był ojcem Dorotheosa, co potwierdza sam poeta w swych utworach, raz przedstawiając się w nich jako „Kyntiades”, czyli potomek Kyntosa – Kwintusa (*Visio Dorothei*, v. 300: Κυντιάδης), a po raz drugi jako „Dorotheos syn Kyntosa – Kwintusa” (*Do Sprawiedliwych*, w. 160: Δω[ρ]όθε[ου] Κύντου).

⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O Męczennikach palestyńskich*, z greckiego tłumaczył, zaopatrzył wstępem, objaśnieniami, skrowidzami ks. A. Lisiecki, Poznań 1924 (reprint: Kraków 1993), s. 351–352.

Wszystkie te dane, które Euzebiusz z Cezarei (ok. 265–ok. 340) przekazuje o Dorotheosie z Antiochii¹⁰, doskonale pasują do Dorotheosa poety. Zarówno czas życia (III–IV w. n.e.), jak i wybitne wykształcenie i dobra znajomość pism chrześcijańskich i pogańskich zgadzają się w obu przypadkach. Późniejsze (mało wiarygodne) pisma hagiograficzne podają ponadto, iż ów Dorotheos z Antiochii dożył 107 lat i zginął jako męczennik za panowania cesarza Juliana Apostaty (361–363)¹¹. Gdyby przyjąć dane jako miarodajne, to ów Dorotheos żyłby mniej więcej w latach (ok. 255–ok. 362). I tu podobieństwa są znaczące, bo Dorotheos poeta dożył sędziwego wieku i wyrażał w swoich utworach pragnienie męczeńskiej śmierci (np. *Vis.* 279 i n.). Istnieje zatem znaczne prawdopodobieństwo, bo o pewności w takich przypadkach trudno mówić, że Dorotheos, autor hymnu *Do Abrahama*, był identyczny z Dorotheosem Antiocheńskim.

Działalność literacka Dorotheosa do niedawna była zupełnie nieznana. W roku 1984 Andre Hurst, Olivier Reverdin i Jean Rudhardt wydali ze znaleziska papirusowego *Widzenie Dorotheosa* (Ὁρασις Δωροθέου [skrót: *Vis.*])¹², dziesięć lat później Enrico Livrea opublikował jako pierwszy hymn Dorotheosa *Do Abrahama*¹³, który następował w papirusie tuż po kolofonie *Widzenia*. Oprócz tych dwóch utworów poetyckich wspomniany manuskrypt zawiera jeszcze inne, niedawno opublikowane poematy Dorotheosa¹⁴:

- 1) *Do Sprawiedliwych* (Πρὸς δίκαιους),
- 2) *O [męce] Pana Jezusa* (τοῦ δεσπότης Ἰησοῦ),
- 3) *Co powiedziałby Kain zabijając [Abła]* (Τί ἂν εἶποι ὁ Καὶν ἀποκτείνας τὸν Ἀβέλ),
- 4) *Pan do cierpiących* (Ὁ δεσπότης πρὸς τοὺς πά[σχο]ντας),
- 5) *Co powiedziałby Abel zabijany przez Kaina* (Τί ἂν εἶποι ὁ Ἀβέλ ἀναιρεθεὶς ὑπὸ τοῦ Καὶν) oraz
- 6) utwór o niepewnym tytule (zachowało się jedynie kilka liter tytułu: [...]νησας[.....] του).
- 7) hymn o niejasnej zawartości, z którego prawie nic się nie zachowało.

Do tych drobnych utworów będę w razie potrzeby odwoływać się za pośrednictwem A. Hursta i J. Rudhardta¹⁵.

¹⁰ O Dorotheosie z Antiochii, zob. *Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1986 (dalej: *DACL*), szp. 1038.

¹¹ Zob. *Vision de Dorotheos*, s. 49.

¹² Zob. przyp. 2.

¹³ Zob. przyp. 1.

¹⁴ Zob. przyp. 3.

¹⁵ Poszczególne utwory z tej grupy oznaczam w ślad za E. Livrea następującymi skrótami: (1) = *Just.*, (2) = *Dom. Je.*, (3) = *Ca.*, (4) = *Suff.*, (5) = *Ab.*, (6) = *Inc.*, (7) = *Hym.*

3. Tekst grecki

W restytucji tekstu podążam za prowizoryczną edycją E. Livrei, którą uważam za lepszą od wydania A. Hursta i J. Rudhardta, ale uwzględniam też emendacje i uzupełnienia zaproponowane przez Krzysztofa T. Witczaka i przeze mnie¹⁶.

Πρὸς Ἀβραάμ

ὑπέρ[ρθ]ετα

ὃς κόσμον συνέτευξε καὶ οὐρανὸν [ἡδὲ θά]λασσαν
αἰθέρος ἐκπροΐαλλε τῷ Ἀβραάμ ἄγγ[ελον] ὡκύν
ῥέζει εἶον φίλον υἱά, τεληέσσην ἑκατόμβην.

5 κατὰ στοιχείον

Αὐτίκα δ' ὥς ξυνέηκεν ἐχήρατο πρόφρονι θυ[μῳ]
Βῆ δ' ἔμεν εἰ πεπιθοῖεν ἀγκλειτὴν παράκοι[τιν]
„Γύναι ἐμή, ποθέει θεὸς ἄμβροτος ὄφρα κομ[ίσσω]
Δῖον Ἰσάκ, μέγα δῶρον ἐμ[ο]ῦ [ἐ]πὶ γήραος [ο]ὔδῳ.

10 Ἐκ γενετῆς τελέσειεν [.....]...[.....]απ[.....]
Ζεύξω ἐμὸν ποτὶ βωμ[όν]α...[.....]αθρ[.....]”.
Ἡϋξάτο δ' ὥς πεπύθε[σ]κε γυν[ή] πεπνυμέ[νον] υἱό[ν]
„Θά[ρ]σει, ἐμὸν φίλε τέκνον, ἐπ[εῖ] σ[ὺ] μακάρτ[ε]ρος ἄλλων
Ἰσά[κ] ἐμῶν μελέων τ[έ]κος ...[.....]κιω[.....]

15 [Κ.....]
[Λ.....]

Μητέρα] καγχαλὼν προσεφώνεε φαίδιμος υἱός·
„Νυμφί[δ]ιον θαλερὸν θάλαμον τεύξασθε, τοκῆς,
Ξαν[θ]ήν μοι πλοκάμοισι κόμην πλέξασθε, πολῖται,

20 “Ὁφ[ρ] ὕμ[ιν] τελέσαιμι χάριν μεγαλήτορι θυμῳ.”
Π[ὺρ] δῆ] γὰρ περὶ βωμὸν ἐτείχισαν ἵστορες ἀμφίς·
Ῥ[οί]ζη]σεν δὲ θάλασσα περὶ φλόγα, τὴν ῥά Μοῦσῆς
Ξ[χί]ζε]ν · Ἀβραάμ υἱά πότι ξυναιέρετο κύμα ·
Τ[ὶ]δὸν δ' ἔ]φερεν θυόεντα πατήρ, χαίροντα δὲ βωμῷ

25 Φάσγανον] αὐχένεος ποτιθινέμεν · ἀλλὰ θεοῖο
Χεῖρ μὴν ἀμ]φετάνυστο · φάνεσκε γὰρ ἐγγύθι μῆλον ·
Ψίζετ' Ἀβρ]αάμ υἱά σάων ἀνά δένδρεα καρπὸν
“Ὡριμον ἔ]μενος τό ρ' ἐλέξατο δαῖτα πονεῖσθαι.

30 τ[ᾶ] λουιὰ] πρόσθετα
κύρ[ι]έ μου] μεγάθυμε, λάχοις γέρας ἄλλο κατ' αὐτό
χίλια · [κύρ]ιε, τοῖον ἐπαυγάσαι ἀνθεμόεντα
Δωρὸ[θεο]ν πανάριστον ἐπεμβεβαῶτ' ἐπὶ πύργῳ.

¹⁶ K. T. Tadajczyk, K. T. Witczak, *Critical Notes to Dorotheos' Hymn Πρὸς Ἀβραάμ*, „Eos” 86/2 (1999), s. 257–265.

4. Tłumaczenie polskie

Do Abrahama

[wersy powyżej]

Ten, który stworzył ziemię i niebo, i morze,
Z nieba wysłał do Abrahama szybkiego anioła,
Aby złożył swego ukochanego syna, doskonałą ofiarę.

5 [alfabetycznie]

Gdy tylko to usłyszał, ucieszył się w życzliwym sercu,
Poszedł, aby przekonać bardzo sławną małżonkę:
„Żono moja, nieśmiertelny Bóg pragnie, abym złożył
Drogiego Izaaka, wielki dar na progu mojej starości.

10 Oby od urodzenia wypełniła się
Abym go związał na moim ołtarzu”
Żona, gdy dowiedziała się, pocieszała roztropnego syna:
„Odwagi, moje drogie dziecko, skoroś ty szczęśliwszy od innych,
Izaaku, dziecko mojego łona,
15”
.....

Radując się powiedział do matki syn znakomity:
„Przygotujcie, rodzice, ukwieconą komnatę ślubną,
Splećcie mi, obywatele, warkocz z jasnych włosów,
20 Abym ofiarował wam łaskę wielkodusznym sercem”.

Pomocnicy wzniesli dokoła ołtarza stos ofiarny.
Wokół płomienia syczało morze, które właśnie Mojżesz
Rozdzielił. Fala unosiła się naprzeciwko syna Abrahama.
Ojciec niósł go na ofiarę, a cieszącego się w górze
25 Na ołtarzu Hefajstosa pożegnał. Zamierzał ostrym
Mieczem uderzyć w szyję. Lecz ręka Boga
objawiła się i wskazała w pobliżu owcę.
Zapłakał Abraham, ratując syna, z drzewa owoc
dojrzały zerwał i kazał przygotować ucztę ofiarną.

30 [pozostałe wersy poniżej]

Mój wielkoduszny Panie, obyś otrzymywał za to inny dar
Tysiąckrotny. Spójrz, Panie, na tego uwieńczonego kwiatami
Bezsprzecznie najlepszego Dorotheosa wchodzącego na wieżę.

5. Komentarz rzeczowy i językowy

1. ὑπέ[ρθ]ετα. Takie uzupełnienie zaproponował Enrico Livrea (Li) i należy przychylić się do jego opinii. Konkurencyjną lekcję ὑπό[θ]ετα, sugerowaną przez Hursta i Rudhardta (HR), wypada odrzucić z następujących powodów:

a) pierwsza słabo zachowana litera lakuny wydaje się bardziej kompatybilna literze *epsilon* [ε] aniżeli *omikron* [ο];

b) uzupełnienie dwuliterowej lakuny jedynie za pomocą litery *theta* [θ] jest niewątpliwie *brevius spatio*;

c) nie wydaje się, żeby ὑπό[θ]ετα mogło określać wersy „położone nad” właściwą partią opowiadającą o ofierze Abrahama, skoro wyraz ten oznacza zasadniczo coś „położonego pod”;

d) jedyny sens poświadczony w przypadku ὑπόθετον ma charakter medyczny i oznacza *czopek*; *lek wsadzany w odbytnicę*; *suppositorium* (Antiph. 208; Alex. Trall. 9.3)¹⁷, podczas gdy dla znaczenia ὑπερθετον *placed above* dysponujemy scholiami (Sch. Od. III, 65)¹⁸.

2. ὁς κόσμον κτλ. Jeśli ofiara Abrahama zapowiada misterium zbawienia, odniesienie do *Księgi Rodzaju* (Gen. 1) na początku hymnu jest być może potrzebne do potwierdzenia „wewnętrznej relacji pomiędzy stworzeniem a zbawieniem: albowiem Odkupienie i Zbawienie są ponownym stworzeniem, regeneracją”¹⁹. Tutaj jednak początek *Genesis* łączy się z kosmologią tarczy Achillesa w Homerowej *Iliadzie*. Pomysł Hursta i Rudhardta, że słowa hymnu odnoszą się do teorii Empedoklesa o czterech komponentach (przy czym κόσμος = γῆ *ziemia*), wydaje się wzmocniony sensem symbolicznym, przydzielanym ogniovi i wodzie (zob. w. 21) i faktem, że te cztery elementy powracają w kolejności powietrze – ziemia – woda – ogień w ucieczce Kaina (Ca. 1 i n.). Co do znaczenia κόσμος = *świat tu na dole, ziemia*, por. także *Suff.* 8 εἰξ’ ἔ[καθε]ν κόσμου (sc. *Chrystus*), wedle dobrze znanego sensu Janowego (*Io.* 1.5). Co do znaczenia chrystologicznego czterech elementów emanacji, pojęcia gnostycznego przypisywanego Monoimosowi (*Hipp. Ref.* 8, 14.1–2, s. 331.1 i n.)²⁰.

¹⁷ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965, s. 446; *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones with the Assistance of R. McKenzie, with a revised supplement 1996, Oxford 1996, s. 1882 (dalej: *GEL*).

¹⁸ *GEL*, s. 1864.

¹⁹ Y.-M. J. Congar, *Le thème du Dieu Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, [w:] *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. Henri de Lubac*, vol. I, Paris 1963, cytat ze s. 195: „un rapport intime entre la création et le salut: car la Rédemption et le salut sont une re-crédation, une régénération”.

²⁰ Zob. R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig–Berlin 1929, s. 129–130.

συνέτευξε. Trzy istotne przesłanki skłaniają do zaproponowania takiej lekcji. Po pierwsze, forma manuskryptu συνέζευξε, zaakceptowana przez edytorów, jest niemetryczna. *Dzeta* [ζ] ma zawsze u Dorotheosa wartość geminaty, a zatem byłoby to jedyne miejsce u tego autora, gdzie *dzeta* nie stanowi pozycji²¹. Wprawdzie spotykamy podobne przypadki w literaturze późnego antyku²², ale przypadek incydentalny wymaga zawsze zbadania, czy taka interpretacja jest właściwa. Po drugie, Dorotheos wyraźnie naśladuje tu Homera opis tarczy Achillesa (*Il.* XVIII, 483: ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν²³) i wprowadza jedynie κόσμος w sensie γαῖα *ziemia*. Łatwiej przyjąć, że autor użył tu czasownika zbieżnego z homeryckim, czyli συν-τεύχω, a nie συ-ζεύγνυμι. Po trzecie, czasownik (συν)τεύχω o wiele bardziej pasuje do biblijnej wymowy, gdyż Bóg nie tyle „połączył” (συνέζευξε) ziemię, niebo i morze w jedną całość, lecz je „razem stworzył” (συνέτευξε) *ex nihilo*, por. *Act.* 17.24: ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος). Co więcej, zależność od *Il.* XVIII, 483 jest potwierdzona przez dalsze powtórzenie w innym utworze Dorotheosa: *Ab.* 62 ἐ[ξ] ἀρχῆς γαῖαν τ' ἐ[πι]τεύξαι, gdzie znowu występuje czasownik złożony zawierający τεύχω. W sumie, koniektura συνέτευξε uzyskuje uzasadnienie metryczne, literackie i formalne. Forma manuskryptu συνέζευξε mogła łatwo pojawić się przy przepisywaniu tekstu pod wpływem pobliskiego ζεύω (w. 11).

3. αἰθέρος ἐκπροϊάλλε. Ta składnia czasownikowa z genetiwem, skonstruowana jak u Kwintusa ze Smyrny (*Q. Sm.* VI, 284: ἐκπροφυγόντα μάχης, *hapax legomenon*) przypomina nam homeryckie użycie προιάλλω, zastosowane dwukrotnie w *Visio Dorothei* (w. 290, 309) i pojawiające się także w *Just.* 148.

ἄγγ[ελον] ὠκύν. Ta sama fraza pojawia się w *Visio* (w. 159) i jest zgodna z *Od.* XVI, 468 (ὠμήρησε δέ μοι παρ' ἐταίρων ἄγγελος ὠκύς), *Hes. et Hom. Certamen* 407²⁴.

4. ῥέζαι. Znaczenie homeryckie „składać w ofierze” wydaje się zaświadczone w *Visio Dorothei* (w. 82, 84, 148, 157, 181, 201, 276).

²¹ Livrea cytuje jeszcze urwany wiersz z innego utworu Dorotheosa: *Ab.* 59 μηδ' ἐμὲ γουναζήτ' ἔλεος προπάροιθ[ε] ζε[...], gdzie *dzeta* mogłaby nie stanowić pozycji, ale standardowe użycie *dzety* jako geminaty byłoby możliwe, o ile autor wprowadził piątą stopę spondeiczną. Ostatnio Hurst i Rudhardt, *PB XXX-XXXVII*, s. 171, restytuują końcowy tekst w postaci προπάροιθ[ε]δικά[ζ]ε[iv], gdzie *dzeta* stoi we właściwej pozycji.

²² Zob. bogaty wykaz takich przypadków u Gowa-Page'a, *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams* (dalej: *HE*), Vol. 2, Cambridge 1965, s. 629 do Meleagra *AP* 5.177.9, dołączając *Supplementum Hellenisticum*, ed. H. Lloyd-Jones, P. Parsons, Berlin 1983 (dalej: *SH*), s. 329.1; Babrius, edidit Luzzatto-La Penna, Lipsiae 1984, s. CIV.

²³ Inne nawiązania są zdecydowanie bardziej odległe, np. *Od.* XII, 404: ἀλλ' οὐρανὸς ἦδὲ θάλασσα, *Q. Sm.* VII, 20: οὐνεκα γαῖα καὶ οὐρανὸς ἦδὲ θάλασσα.

²⁴ Por. D. Gigli Picardi, *Cosmologia di Strashurgo*, Firenze 1990, s. 151.

φίλον υἷα. Może zapożyczenie z *Od.* XIII, 259: [...] φίλον υἷα κατέκτανον ἴδομενῆος.

τεληέσσην ἐκατόμβην. Charakterystyczne zakończenie formuły home-ryckiej τεληέσσας ἐκατόμβας (*Il.* I, 315, II, 304; *Od.* IV 352, IV, 582, XIII, 350, XVII, 50, XVII, 59), z pomocą której Dorotheos oddaje *Sept.* ὀλοκαύτωσις. Por. *Eud.* I, 118–119: γενέτου Ἀβραάμ δέ / δεξάμενος θυσίην ὡσεὶ μεγάλην ἐκατόμβην. Z czasownikiem ρέξαι: *Od.* IV, 352, IV, 582: [...] ἔρεξα τεληέσσας ἐκατόμβας; *Od.* XVII, 50–51, 59–60: εὐχεο πᾶσι θεοῖσι τεληέσσας ἐκατόμβαν / ρέξειν, αἶ κέ ποθι Ζεὺς ἄντιτα ἔργα τελέσση. Por. też *Od.* III, 144: λαὸν ἐρυκακέειν ρέξαι θ' ἱερὰς ἐκατόμβας.

6. αὐτίκα δ' ὥς ξυνέηκεν. Początek taki sam, jak w *Visio* 128: ὦιχετο δ' ὥς ξυνέηκε [...] jest naśladownictwem z *Il.* II, 182, X 512: ὁ δὲ ξυνέηκε θεᾶς ὅπα φωνησάσης.

πρόφρονι θυμῷ = *Od.* XVI, 257 (ἀλλὰ σύ γ', εἰ δύνασαί τιν' ἀμύντορα μερμηρίζαι, / φράξω, ὃ κέν τις νῶιν ἀμύνοι πρόφρονι θυμῷ; inną pozycję zajmuje ten zwrot w *Il.* XXIV, 140), Q. Sm. VI, 143, 447. Entuzjazm Abrahama dla pragnień Pana należy do toposu chrześcijańskiego (por. hymn Romanosa Melodosa 3.2: [...] ὁ πόθος πολὺς ἦν ὁ σὸς / τοῦ ἐκτελέσαι τοῦ καλοῦντος τὴν βουλήν).

7. βῆ δ' ἔμην εἰ πεπίθοιεν. Pospolity początek homerycki (βῆ δ' ἔμην, np. *Il.* V, 167, X, 32 *etc.*; *Od.* II, 5, IV, 24, 310, 528, 679 *etc.*) jest połączony z εἰ, por. *Od.* VI, 144²⁵. Katachreza πεπίθοιεν trzeciej osoby liczby mnogiej (formalnie powstała pod wpływem *Il.* XXIII, 40 εἰ πεπίθοιεν) wyjaśnia się dwuznacznością miejsc, jak *Il.* IX, 181, *Apol. Rhod.* III, 14, gdzie pospieszna lektura mogła odnieść ją do trzeciej osoby liczby pojedynczej.

ἀγακλειτὴν παράκου[ι]τιν. Nastąpiło tu zapewne połączenie dwóch osob-nych związków frazeologicznych, mianowicie wyrażenia ἀγακλειτῆς βασιλείης (*Od.* XVII, 370, *etc.*) albo ἀγακλειτὴ Γαλάτεια (*Il.* XVIII, 45) z formacją ἐύζωνος παράκοιτις (*Il.* IX, 590) lub Ὀδυσσῆος παράκοιτις (*Od.* XXI, 158). Por. także Q. Sm. VI, 188: μετ' ἀγακλειτῆς ἀλόχοιο.

8. γύναι ἐμή. Nieprawidłowy iloczyn inicjalny (u Homera zawsze ὦ γύναι: *Il.* III, 204, XXIV, 300; *Od.* XVII, 152, XVIII, 259, XIX, 107, 165, 221, 262, 336, 555, 583, XXIII, 183, 248, 350) staje się zrozumiały w związku ze swobodnym traktowaniem δίχρονος (por. tutaj w. 21 π[υ]ρήν] oraz *Vis.* 210 ἦυσεν [z krótkim *ypsilon*], 212 καταπλυνέης, 249 γογγύσεια[ς])²⁶. Livrea dodaje kilka dalszych przykładów odnalezionych w innych utworach Dorotheosa: *Suff.* 4 μῦθος [z krótkim *ypsilon*], *Just.* 138 ἀμύνων, *Just.* 155 κλυτόν²⁷. Osobny problem stanowią przykłady ze wzdłużeniem „epickim”

²⁵ P. Chantraine, *Grammaire homérique*, t. 2, Paris 1953, s. 278.

²⁶ O tych formach rozprawia F. Vian, *A propos de la „Vision de Dorothéos”*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 60 (1985), s. 45–49, zwł. s. 45–46.

²⁷ E. Livrea, *Un poema inedito...*, s. 182 (= *Da Callimaco*, s. 118).

przez „v”, które występuje tylko wtedy, gdy wyraz, który po nim następuje, zaczyna się od samogłoski nosowej, albo wpływem *στίχοι ἀκέφαλοι*, jak *Il. XXIII, 2²⁸*.

ποθέει [...] ὄφρα. Ewidentna kalka późnoantycznego wulgaryzmu *θέλει ἴνα* (= *vá*).

θεὸς ἄμβροτος. Podobne wyrażenie występuje już u Homera (*Il. XX, 358, XXIV, 460*; w bierniku liczby pojedynczej *θεὸν ἄμβροτον: Il. XXII, 9, Od. XXIV, 445*). W *Visio Dorothei* mamy *ἀμβ[ρο]σίοιο θεοῖο*, ale związek ten jest także częsty w późnoantycznej poezji religijnej (por. np. *Non. Dion. VIII, 314, Synes. H. IV, 3, Procl. H. IV, 7* itd.).

9. *μέγα δῶρον*. Podobny zwrot występuje już w *Iliadzie* (*IX, 578: ἐξελεῖν καὶ ἀμῦναι ὑποσχόμενοι μέγα δῶρον*). Być może już tutaj działa identyfikacja w kluczu sakralnym Izaak = Dorotheos (zob. komentarz do wiersza 33).

ἐμ[ο]ῦ [ἐ]πὶ γήραος [ο]ὕδῳ. Wydaje się, iż koniecznym jest poprawienie genetiwu *ῥοῖο*, zapisanego w papirusie na skutek niezwykłego nagromadzenia dopełniaczy. Tego rodzaju formułka końcowa (*ἐπὶ γήραος οὕδῳ* „na progu starości”²⁹) pojawia się w najstarszej greckiej epice (por. *Il. XXII, 60, XXIV, 487; Od. XV, 348; Hes. Op. 331* itd.). Należy jednak zauważyć, że przyimek *ἐπὶ* może się łączyć nie tylko z datiwem (jak w danym przypadku: *ἐπὶ [...] οὕδῳ*), ale i z genetiwem (*Od. I, 104: οὐδοῦ ἐπ’ αὐλείου [...]; IV, 718: ἀλλ’ ἄρ’ ἐπ’ οὐδοῦ ἴξε πολυκμήτου θαλάμοιο; X, 62–63: ἐλόθοντες δ’ ἐς δῶμα παρὰ σταθομοῖσιν ἐπ’ οὐδοῦ ἐζόμεθ’ [...]; XVII, 339: ἴξε δ’ ἐπὶ μελίνου οὐδοῦ ἔντοσθε θυράων; XVIII, 32–33: ὥς οἱ μὲν προπάροιθε θυράων ὑψηλῶν οὐδοῦ ἐπὶ ξεστοῦ πανθυμαδὸν ὀκρίωντο; XXII, 203–204: [...] οἱ μὲν ἐπ’ οὐδοῦ / τέσσαρες, [...]*). W epoce późnoantycznej celownik powoli wychodzi z użycia w mowie potocznej i przyimek *ἐπὶ* zaczyna stale występować z dopełniaczem. Forma homerycka *οὐδοῖο* nie mogła pojawić się u Dorotheosa z przyczyn metrycznych. Zapewne do jej utrwalenia w zachowanym manuskrypcie przyczynił się niezbyt uważny kopista.

10. *Ἐκ γενετῆς*. Zdaniem E. Livrei, paralela homerycka (*Il. XXIV, 536; Od. XVIII, 6*) sugeruje, że to wyrażenie kończy myśl. Jednak taka interpretacja niekoniecznie jest prawdziwa, skoro tekst jest uszkodzony. Porównaj zwłaszcza inny utwór Dorotheosa, gdzie wyrażenie nie stanowi zakończenia wypowiedzi: *Ab. 32, 60 ἐκ γενετῆς γενετῆρες*. Dlatego raczej wiązałbym niniejszy zwrot z dwoma kolejnymi, a nie poprzednimi wersami.

11. *ἐμὸν ποτὶ βωμ[όν]*. Jeśli *ἐμὸν* nawiązuje do *βωμόν*, to jest bardzo prawdopodobne, że *βωμός* uosabia Izaaka. Podobnie jest w homilii pseudo-

²⁸ M. West, *Greek Metre*, Oxford 1982, s. 38.

²⁹ Tak zgodnie tłumaczą formułkę homerycką Kazimiera Jeżewska i Józef Wittlin. Ignacy Wieniewski tłumaczy raz „na [żałosnym] progu starości, raz „na schyłek [mojej] starości”.

-Grzegorza z Nyssy do Abrahama i Izaaka: πρόβατον ὁμοῦ καὶ βοῶν τὸν υἱὸν ἐργαζόμενος, καλῶς τὸ ἡμέτερον Ἀβραάμ σκιογράφος τὰ τοῦ μονογενοῦς ἐν μονογενεὶ χαρίσσω. Jeśli i tu występuje podobne utożsamienie, to należy odrzucić uzupełnienie zaproponowane przez Hursta i Rudhardta: ἐμὸν καὶ σὸν φίλον υἱά, które jest zresztą niekompatybilne ze śladami .α...[.....]αθρ[.....]. Livrea domyśla się, że dopełnieniem czasownika ζεύξω jest jakiś termin oznaczający drzewo Krzyża (np. ξύλον *vel sim.*). Zwrot ποτὶ βοῶν jest homerycki (por. *Od.* XXII, 334, 379), ale powtórzony jeszcze przez Kwintusa ze Smyrny (*Q. Sm.* XIII, 222).

12. πεπύθε[σ]κε. Taka forma czasownikowa wydaje się unikalna, podobnie jak postać πεπύθεσθαι w *Vis.* 82; obydwie są naśladownictwem homeryckiego πεπύθοιτο (np. *Il.* VI, 30). Także w hymnie Romanosa Melodosa (*H.* III, 7.2) mamy do czynienia z identycznym kontrastem:

Ἀκούσει τοὺς λόγους σου πάντας <ή> Σάρρα, ὃ δέσποτά <μου>, καὶ τὴν βουλήν σου ταύτην γνοῦσά μοι λέξει.

(Gdy Sara usłyszy Twe słowa, o Panie,
I pozna Twą wolę, zapyta [...])
(tłum. ks. Krzysztofa Bardzkiego³⁰).

πεπνυμέ[νον υἱό]ν. Epitet πεπνυμένος w *Odysei* odnosi się nominalnie do Telemacha (frazja Τηλέμαχος πεπνυμένος pojawia się wielokrotnie w *Odysei*, np. *Od.* I, 213, 306, 345, 367, 388, 412 *etc.*); tutaj imiesłów πεπνυμένος podkreśla nie tyle intelektualne zalety Izaaka, ile raczej uwydatnia akceptację ofiary ze strony Izaaka, oświeconego przez Ducha św. (por. *Test. Abr.* 4: „wysłał mojego ducha świętego do twojego syna Izaaka”).

13. θά[ρ]σει. Identyczny początek pojawia się u Homera (*Il.* IV, 184, VII, 153, VIII, 39, X, 383, XV, 254, XVIII, 463, XXII, 183, XXIV, 171; *Od.* II, 372, IV, 825, XIII, 362, XVI, 436, XIX, 546, XXII, 372, XXIV, 357), por. też *Q. Sm.* VII, 288. Zwrot θά[ρ]σει, ἐμὸν φίλε τέκνον, przypomina zwłaszcza wypowiedź Dzeusa do córki Ateny (*Il.* VIII, 39 = XXII, 183):

θάρσει Τριτογένεια φίλον τέκος· οὐ νύ τι θυμῷ
πρόφρονι μυθέομαι, ἐθέλω δέ τοι ἥπιος εἶναι.

Podobieństwo jest tym większe, że cytowany tu tekst homerycki zawiera sformułowanie θυμῷ πρόφρονι, które pojawia się wcześniej w hymnie Dorotheosa (w. 6: πρόφρονι θυ[μῷ]).

³⁰ Muza chrześcijańska, t. 3: *Poezja grecka od II do XV wieku*, wstęp i opracowanie ks. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 173 (dalej: *Muza chrześcijańska*).

φίλε τέκνον. Zob. *Il. XXII*, 84: τὼν μνήσαι φίλε τέκνον ἄμυνε δὲ δῆτιον ἄνδρα.

ἐπ[<ε>ὶ σ]ὺ μακαρτ[άτος ἄλλ]ων. Livrea słusznie zakłada obecność w lakunie dodatkowej litery, która mogłaby ukrywać pod formą itacyzowaną (ἐπὶ = ἐπεὶ), por. niżej, w. 25. Zwrot θάρσει, ἐπεὶ pojawia się zresztą w *Od. XXII*, 372: θάρσει, ἐπεὶ δὴ σ' οὗτος ἐρύσατο καὶ ἐσώωσεν. Inny przykład wzięty z *Odysei* (VI, 158 κείνος δ' αὖ περὶ κηρὶ μακάρτατος ἔξοξον ἄλλων) pozwolił hipotetycznie uzupełnić wers 13 hymnu Dorotheosa *Do Abrahama* jako μακάρτ[άτος ἄλλ]ων. Autor tego uzupełnienia dodał, iż krótkie μακαρισμός (*wielbienie, wysławianie, dziękczynienie*) brzmi typowo dla Dorotheosa (por. *Vis.* 302, *Just.* 135). Zgadząc się zasadniczo z badaczem włoskim co do nawiązania Homerowego, preferuję dla przyczyn semantycznych postać przymiotnika w stopniu wyższym: μακάρτ[ερος ἄλλ]ων.

14. ἐμὼν μελέων. Enrico Livrea twierdzi, że „il nesso non è omerico”³¹. Podobne połączenie pojawia się w hymnie Romanosa Melodosa *Do Abrahama* (*H.* III, 2): λάβε παῖδα τὸν ἐκ τῶν σὼν λαγόνων (Weź syna, którego z twych lędźwi wydałeś)³².

17. καρχαλῶν. Jest to homeryzm (zob. *Il. VI*, 514, *X*, 565), który pojawia się też w innym utworze Dorotheosa (*Vis.* 249: κραιπνῶς καρχαλῶν μὴ γογγύσεια³³). Wyraz ten (*radujący się, cieszący się*) wyraża przejrzystą etymologię hebrajskiego imienia Izaaka, co jest podkreślone także w wierszu 24 χαίροντα. Takie objaśnienie imienia Izaaka potwierdza Filon Aleksandryjski (*Phil.*, *De Abr.* 201: ὁ μελλήσας σφαγιάζεσθαι καλεῖται Χαλδαιστὶ μὲν Ἰσαάκ, Ἑλληνιστὶ δὲ μεταληφθέντος τοῦ ὀνόματος γέλως· γέλως δ' οὐχ ὁ κατὰ παιδιὰν ἐγγινόμενος σῶματι παραλαμβάνεται τὰ νῦν, ἀλλ' ἢ κατὰ διάνοιαν εὐπάθεια καὶ χαρά).

18. Νυμφίδιον [...] θάλαμον. Podobny zwrot znajdujemy u Apoloniosa z Rodos (*Apol. Rhod. I*, 1031: νυμφιδίους θάλαμους), Leonidas z Tarentu (*AP IX*, 322, w. 8: [...] τὸν νυμφίδιον θάλαμον) i na reliefie z Antiochii z I w. n.e. (w. 1: νυμφίδιου θαλάμοιο [...])³⁴. Dostrzegamy w tym wersji patetyczny sposób aliteracji (w. 18: θ-θ-τ-τ), który przypomina aliterację w następnej linii (w. 19: πλ-πλ-π), oraz widoczny paralelizm pomiędzy dwoma finalnymi wokatiwami (w. 18: τοκήες – w. 19: πολῖται). Jeśli wyraz θάλαμος czyni aluzję do ołtarza, a ξανθήν do ognia sakralnego, to typowy motyw świadomego albo nieświadomego przeczucia profetycznego osiąga Dorotheos nie bez pewnej oryginalności.

³¹ Livrea odsyła tu do monografii B. Snella, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, s. 16–17.

³² Zob. Muza chrześcijańska, s. 172 (tłum. ks. K. Bardzki).

³³ *Vision de Dorotheos*, s. 71.

³⁴ W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften. Grab-Epigramme / Greek Verse Inscriptions. Epigrams on Funerary Stelae and Monuments*, Chicago 1988, No. 704, s. 181.

E. Livrea cytuje tu paralelne teksty z hymnu Efraima do Abrahama i Izaaka, homilii Grzegorza z Nyssy³⁵ i z homilii Pseudo-Jana Chryzostoma³⁶.

19. ξαν[θ]ήν [...] κόμην. Livrea uznaje dane wyrażenie za liryczne, gdyż pojawia się ono, m. in., u Alkmana, Ibykosa, Safony, Anakreonta, Bakchylidesa, Teognisa³⁷. Występuje ono także u epików (np. Non., *Dion.* XXX, 253: ξανθῆς δὲ κόμης ἐδράξατο Βάκχου) oraz dramatopisarzy (np. Eur., *Med.* 980: ξανθᾶ δ' ἀμφὶ κόμα; *Hel.* 1224: [...] βοστρύχους ξανθῆς κόμης), *Iph. Aul.* 681: [...] ὦ ξανθαὶ κόμαι; *Iph. Taur.* 51–52: κόμας / ξανθᾶς). W ostatnim przypadku możliwe byłoby nawiązanie do Ifigenii, złożonej w ofierze, chociaż nie mamy żadnego dowodu, żeby Dorotheos miał na myśli ofiarę z Ifigenii.

πλοκάμοισι [...] πλέξασθε. Zwrot ten przypomina homeryckie wyrażenie (*Il.* IX, 176: πεξαμένη χερσὶ πλοκάμους ἔπλεξε φαεινός).

20. Zdaniem E. Livrei, możliwe jest nie tylko ὄφ[ρ]ο' ὑμ[ί]ν, lecz także ὄφ[ρ]α ὑμ[ί]ν, w mniejszym stopniu ὄφ[ρ]α <χ'> ὑμ[ί]ν. Badacz włoski sądzi, że ślady wydają się wykluczać obie propozycje Hursta i Rudhardta: οἱ[ζ]υρ[η]ήν vel ὀλ[κ]αί[η]ν, które – oprócz tego, że nie dają sensu – zawierają niezadowolającą syntaksę.

τελέσαιμι χάριν. Izaak ukazuje nam się jako rytualny kozioł ekspiacyjny (przebłagalny), składany dla dobra wspólnoty³⁸. Tutaj topos pojawia się ponownie w manierze chrystologicznej według sformułowania św. Jana 11.50 (por. 18.14): συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἰς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται, ale słowa Izaaka są ambiwalentne i wydają się maskować dwuznaczność ofiary. Samo χάρις może być radością z ogłaszanych zaślubin. Wyraz θάλαμος (w. 18) czyni prawdopodobnie aluzję do ołtarza, a zwrot ξανθὴ κόμη (w. 19) przywołuje na pamięć płomień (por. Ba. 3.56: σβέννυνεν ξανθὰ[ν] φλόγα).

³⁵ Greg. Nys., *De Deitate filii et spiritus sancti* 46. 568: πάντως γὰρ τοιοῦτον ὑπολογίζεται, ὅτι γάμω συναρμόσαι διακελεύεται καὶ ἐπισπεῦσαι τὸν θάλαμον, ὥς ἂν εἰς πέρας ἔλθοι ἡ ἐπὶ τοῦ σπέρματος εὐλογία [...] Τοιοῦτον αὐτῷ πῆξω τὸν θάλαμον; Τοιαύτην αὐτῷ τὴν εὐφροσύνην παρασκευάσω τοῦ γάμου; Καὶ ἄνω ἐπ' αὐτῷ οὐχὶ λαμπάδα γαμήλιον, ἀλλὰ πῦρ ἐπιτάφιον; Οὐκοῦν ἐπὶ τούτοις καὶ στεφανώσομαι.

³⁶ Ps.-Ioannes Chrys., *Contra Theatra* 56.551: Ἀντὶ στεφάνων δεσμὰ, ἀντὶ γυναικὸς μάχαιρα. Φαίνεται δε καὶ πῦρ, οὐχ ὃ γῆμη τις, ἀλλ' ὃ θάπτεται. Παρίσταται δὲ καὶ ὁ νέος, οὐ παστοῖς ἐστεφανομένος, ἀλλὰ βωμῷ δεδεμένος, καὶ φορῶν οὐκ ἐσθῆτα γαμήλιον, ἀλλὰ σχῆμα θανάσιμον. Οὐ παρέστη δὲ κηδεστὴς γάμου, συνάπτων τὰ διωρισμένα τῷ γένει, ἀλλὰ παρέστη πατὴρ, σφαγῇ χωρίζων τὰ ἡνωμένα τῇ φύσει.

³⁷ Por. Alc., *Fr.* 3.101, 26.9, 149.3 Calame, Ibyc., *Fr.* 282.5 Page, Sapph., *Fr.* 98(a) 6 Voigt, Anacr., *Fr.* 348.2, 372.1 Page, Ba. 9.24, Theogn. 828.

³⁸ J. Bremmer, *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, „Harvard Studies in Classical Philology” 87 (1983), s. 299–320; W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, Roma–Bari 1987, s. 95–123; R. Girard, *Il capro espiatorio*, Milano 1987.

μεγαλήτορι θυμῷ. Zwrot jest homerycki (por. *Il.* IX, 109, XV, 674). Pospolitsza jest forma biernika: μεγαλήτορα θυμόν (*Il.* IX, 255, 629, 675, XI, 403, XVII, 90, XVIII, 5, XX, 343, XXI, 53, 552, XXII, 98; *Od.* V, 298, 355, 407, 464, IX, 299, IX, 500).

21. π[ύρ δὲ] γὰρ ... ἐτείχισαν. Livrea przyjmuje tu niemetryczną koniekturę π[υρήν] (z nieprawidłowym długim *ypsilon*), jak w wersji 8 γύναι, twierdząc, że Dorotheos modyfikuje nieco homerycką frazę ποιήσαν δὲ πυρήν [...] ἔνθα καὶ ἔνθα (*Il.* XXIII, 164). Inna możliwość π[ύργον ἀ]τάρ, zaproponowana przy Hursta i Rudhardta, jest podejrzana – pomimo ewentualnego związku z wersem 33 – z powodu niepewnego użycia πύργος w sensie *bücher* i potrzeby akceptacji dla πύργος takiej pseudoetymologii, jaką proponuje Ammian Marcellinus (XXII, 15.88: „quae figura [*sc.* pyramis] apud geometros ideo sic appellatur, quod ad ignis speciem, τοῦ πυρός, ut nos dicimus, extenuatur in conum”³⁹).

περὶ βωμόν. Jest to już homeryckie użycie, por. *Il.* I, 448 (ἐξείης ἔστησαν ἑὺδμητον περὶ βωμόν), *Od.* XIII, 187 (ἐσταότες περὶ βωμόν. ὁ δ' ἔγρετο δῖος Ὀδυσσεύς), *H. ad Apoll.* 271, 492, 510 (trzykrotnie na końcu wersu), a ponadto *Apol. Rhod.*, *Arg.* I, 539 (στησάμενοι, φόρμιγγος ὑπαὶ περὶ βωμόν ὁμαρτῇ).

Ἱστορες ἀμφίς. Podobne zwroty padają już u Homera (*Il.* XVIII, 501: ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἱστορί πεῖραρ ἐλέσθαι, XXII, 486: Ἱστορα δ' Ἀτρεΐδην Ἀγαμέμνονα θείομεν ἄμφω) i u Apolloniosa Rodyjskiego (*Arg.* I, 188: Ἱστορε δ' ἄμφω). Chodzi tu o „dwójkę dzieci” (δύο παῖδες) Księgi Rodzaju (*Gen.* 22.3), wspomnianą w licznych homiliach abrahamowych, gdzie są one „interpretowane” jako postaci uczniów Jezusa. Wedle interpretacji wczesnochrześcijańskich, ofiara Izaaka czyni uzupełnienie z czynem Mojżesza, który kazał wytrysnąć wodzie ze skał. Oprócz tego jest ona symbolem chrztu.

22–23. Dorotheos wydaje się mieć na myśli wyobrażenie nieobecnej w tekście biblijnym puryfikacji lustralnej Izaaka, najpierw jako ofiary, por. *Jub.* 21.16: „W każdej chwili bądź czysty w swoim cieles, umyj się wodą, zanim zbliżysz się do ołtarza dla dokonania ofiary, umyj ręce i nogi, zanim ofiarujesz się na ołtarzu, kiedy uczynisz ofiarę, zmyj znowu ręce i nogi” (zob. też *Vis.* 208–214, 231), *Test. Lev.* 9.11: „przed wejściem do sanktuarium, wykąp się; kiedy składasz ofiarę, umyj się, a kiedy skończyłeś składanie ofiary, ponownie umyj się”. Ta puryfikacja Izaaka przed ofiarą, zresztą wspólna dla tradycyjnej kultury żydowskiej i greckiej, łączy się dziwnie z symbolizmem ognistym zapożyczonym z *Ex.* 3.2–3 (ὥφθη δὲ αὐτῷ [tj. Mojżeszowi] ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρός ἐκ τοῦ βάτου, καὶ ὁρᾷ ὅτι ὁ βάτος καίεται πυρί, ὁ δὲ βάτος οὐ κατεκαίετο), 13.22 (οὐκ ἐξέλειπεν ὁ στῦλος τῆς νεφέλης ἡμέρας καὶ ὁ στῦλος τοῦ πυρός νυκτὸς ἐναντίον

³⁹ Zob. R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds 1991, s. 510, s.v. *pyramis*.

παντὸς τοῦ λαοῦ) oraz 14.24 (ἐν στύλῳ πυρὸς καὶ νεφέλης). Znale jest, że krzak gorejący symbolizuje misterium inkarnacji i dziewiczego narodzenia, por. Grzegorz z Nysy, *de vita Moys.* II, 20–21. Jeśli zatem ogień, który musiał ogarnąć stos Izaaka, przywołuje obecność Boga, to woda lustralna przywołuje przejście przez Morze Czerwone, por. Hippol., *Ref.* 5.16.5⁴⁰.

ῥ[οί]ζην. Ze względu na rozmiary lakuny Livrea preferuje takie uzupełnienie, które przewyższa propozycję Hursta i Rudhardta ῥ[οί]βδησεν, gdyż odwołuje się do tekstu homeryckiego (*Il.* X, 502: ῥοίζησεν δ' ἄρα πιφάσκειν Διομήδει δίω). Por. Ezech., *Exag.* 237 o przejściu Morza Czerwonego: κῦμα δ' ἐρροίβει μέγα σύνεγγυς ἡμῶν.

σχίξεν. Uzupełnienie, sugerowane przez Hursta i Rudhardta, przewyższa zdecydowanie ewentualności brane pod uwagę przez Livrea: σ[ε]υδεν czy σ[ε]ξεν (por. zwłaszcza *Ex.* 14.22: καὶ ἐσχίσθη τὸ ὕδωρ).

23. υἷα πότι ξυναίρετο κῦμα. Niepewne jest, czy należy pisać ποτί w anastrofie (πότι, por. *Vis.* 106) czy jako podwójny przyimek (por. *Vis.* 176: ποτικάμβαλες). W każdym razie Dorotheos pamięta z pewnością o homeryckim użyciu: *Il.* XXI, 327: κῦμα / ἴστατ' αἰερόμενον (por. też *Apol. Rhod.* IV, 943–944: ἀμφὶ δὲ κῦμα / λάβρον αἰερόμενον).

24. ἔφερεν. Czasownik oznacza, jak słusznie podkreślają Hurst i Rudhardt, że Abraham składa Izaaka na stosie po związaniu go (por. *Gen.* 22.9: συμποδίσας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπέθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἐπάνω τῶν ξύλων).

χαίροντα. Porównaj wiersz 17 oraz homilię prozaiczną do Abrahama, przypisywaną Efraimowi: ἔχαίρε θυσίαν τάχα προσαγόμενος τῷ θεῷ. Radość Izaaka podkreśla dobrowolność ofiary, analogicznie jak w przypadku Chrystusa.

25. ὑπόθεν. Koniektura Livrei wydaje się wiarygodniejsza niż propozycja Hursta i Rudhardta ὑλην, która jest *brevius spatio*. Adverbium ὑπόθεν oddaje zapewne zwrot ἐπάνω τῶν ξύλων *Księgi Rodzaju* (*Gen.* 22.9).

δ < ε > ιδίσκετο. Zapis ityzacyjny jest niewątpliwie inwencją kopisty. Czasownik δειδίσκετο dwukrotnie pojawia się w *Iliadzie* (XVIII, 121: καὶ δέπαι χρυσέω δειδίσκετο φώνεσέν τε, XX, 197: ἦ καὶ δεξιτερῇ δειδίσκετο χειρὶ παραστάς). Pozdrowienia Izaaka przez Abrahama pojawia się w homilii Pseudo-Grzegorza z Nyssy: ἀπιθὶ δὲ τελευταίῳ με, τέκνον, ἄσπασαι φιλήματι.

25. φάσγανον. Uzupełnienie jest gwarantowane przez paralełę homerycką (*Il.* I, 190 φάσγανον ὀξύ). Ostrze miecza, które dosięga szyi Izaaka, jest typową cechą przedstawień tej ofiary w IV w. na Wschodzie⁴¹. Dorotheos

⁴⁰ Por. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Leipzig-Uppsala 1942, s. 123–145.

⁴¹ I. Speyart van Woerden, *The Iconography of the Sacrifice of Abraham*, „*Vigiliae Christianae*” 15 (1961), s. 228, powołuje się na Grzegorza z Nyssy (*Il.* 572c).

modyfikuje całkowicie zwrot homerycki φάσγανον αὐχένα θεΐνας (Il. XX, 481), czyniąc z φάσγανον uzupełnienie θύνατο i konstruuując *hapax legomenon* ποτιθεινέμεν użyty z genetiwem. Dziwaczna forma rozszerzona αὐχένεος nie powinna nas dziwić, skoro Dorotheos używa gdzie indziej równie monstrualnych form dopełniacza liczby pojedynczej: Ca. 13 αἰθέρεος, Ab. 5. ὅτεα.

ἀλλὰ θεοῖο. Ewidentny homeryzm, por. Il. XXIV, 259: ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.

27. χεῖρ. Jak pokazał Speyart van Woerden, ręka boska pojawia się w ikonografii Abrahamowej, począwszy od III w. w miejscu anioła, który przerywa ofiarę⁴² (por. m. in. fresk synagogi w Dura Europos z 244 r., fresk na kopule w kaplicy El Bayawat z IV w., *bema* św. Witalisa z Rawenny). Co do sugerowanej formy ἀμϕεράνυστο, zob. *Hom. H. ad Merc.* 49; *Opp., Hal.* I, 163.

μῆλον. W grece wyraz μῆλον ma dwojake znaczenie i określa tak *owoc*, *jabłko*, jak i *owcę*, *barana*⁴³. Już Hurst i Rudhardt domyślali się celowej dwuznaczności terminu, który oznacza barana (κριός *Gen.* 22.13), zaplątanego między konarami rośliny zwanej *sabek* (σαβέκ), i zarazem owoc, który będzie złożony w ofierze w miejsce Izaaka w ὁλοκάρπωσις. Krótko mówiąc, Abraham „zbiera μῆλον z drzewa jak gdyby zwierzę było owocem tego drzewa” („cueille le dans l’arbre comme si l’animal était un fruit de cet arbre”). W polszczyźnie tę dwuznaczność oddałem przez aliterację na końcu dwóch sąsiednich wersów: *owcę* – *owoc*.

28. Początkowe uzupełnienie stwarza problem dotąd nie rozwiązany. Przyjąłem formę bez augmentu ψίξετ(ο) *zapłakał*, uważając, że Abraham zapłakał z radości, ocalając syna. Inne dotychczasowe propozycje są trudne do przyjęcia. Livrea odrzuca lekcję Hursta i Rudhardta ψαλλοῦς, która poza tym, że jest *longius spatio*, nie może oznaczać Abrahama „ratującego swego syna przez stosem”. Niepewna ekwiwalencja ψαλλός = ὕλη jest zaświadczona tylko u Hesychiosa i bazuje na fałszywym założeniu, iż w wierszu 25 należy czytać ὕλη]ν. Livrea daremnie szuka rozwiązania i zastanawia się⁴⁴, czy forma czasownikowa ψαῦεν lub ψαῦσεν (*dotknął, dosięgnął; usiłował, próbował*) byłaby tu możliwa, czy nie przeszkadza jej rekcja z akuzatiwem i czy pojęcie „rwać, zbierać, odczepić, oderwać” nie byłoby lepszym wyrażeniem od ἐλέξατο. Nie decyduje się jednak na samodzielne rozstrzygnięcie. Wydaje się, że początkowy wyraz tego wersu, rozpoczynający się od ψ-, powinien być czasownikiem lub może jakąś przydawką, która odnosi się do Abrahama (np. ψεδνός *łyśy*, jeśli odwoływać się tu do jego wieku).

σάων. Ze względów metrycznych należy wykluczyć formę σῶων, zachowaną w manuskrypcie. W innych pracach Dorotheos używa form tak

⁴² *Ibidem*, s. 222 i n.

⁴³ Zob. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 142–143.

⁴⁴ E. Livrea, *Un poema inedito...*, s. 186 (= *Da Callimaco*, s. 125).

właśnie kontrahowanych (np. *Suff.* 8: σάων; *Just.* 161–162: ἐσάωσε). Forma niemetryczna σάων, podobnie jak συνέζευξε, musi wynikać z inwencji starożytnego kopisty. Nie wykluczone, że autor czyni tu jakąś aluzję do interpretacji σαβέκ = ἄφεςις (por. Hieron., *Lib. Hebr. quaest. in Gen.* 2213)⁴⁵. Ta osobliwa interpretacja pochodzi z konfuzji dwóch wyrazów hebrajskich *sabek* oraz *šabeq* = gr. ἀφήκεν. W każdym razie, ofiara Abrahama jest powszechnie uznawana za symbol uwolnienia⁴⁶. Por. też *Just.* 161–162: κ[αί] μ[ε] θεός ρ' ἐσάωσε καὶ ἄψ ὄρθωσε πεσόντα / χεῖρεσι διαβόλου καὶ ὅ ἀπάτης κρυερῆς, *Suff.* 8: εἰζ' ἔ[καθ]εν κόσμοιο σάων κοσμήτορε λαών.

ἀνὰ δένδρεα καρπὸν. Por. Hom., *Od.* XI, 588: δένδρεα [...] καρπὸν, XIX, 112: δένδρεα καρπῶ; Apol. Rhod. I, 1142 (δένδρεα μὲν καρπὸν). Dostřegalna jest ekwiwalencja barana i Izaaka (w sensie καρπός), podobnie jak w hymnie Romanosa Melodosa 10.6: σὺ τῆς ἐμῆς κοιλίας καρπὸν ὄριμον ὥφθης.

29. ὄριμον. Inicjalne uzupełnienie jest możliwe dzięki konstrukcji alfabetycznej centralnej części hymnu i obecności zwrotu καρπὸν ὄριμον u Romanosa Melodosa (10.6). Zapewne Romanos Melodos zapożyczał tu od Dorotheosa. Hurst i Rudhardt proponują synonimiczne ὄριον, ale lukuna jest przynajmniej o jedną literę dłuższa.

ἐλέξατο. Mamy do dyspozycji trzy odmienne sposoby interpretacji tej formy: (a) odnieść do czasownika λέχομαι, jak ἐλέξατο w *Il.* IV, 305, IX, 666, co nie daje sensu; (b) do λέγομαι w sensie *podnosić, zbierać, gromadzić*, jak w *Il.* XXI, 27; *Od.* XXIV, 108; (c) do λέγω *mówić*, por. co do anomalii *Vis.* 222 λελέξεο. Zdaniem Livrei, to ostatnie rozwiązanie zasługuje na pierwszeństwo.

δαῖτα πονεῖσθαι. Ukształtowane wedle *Od.* III, 428 (por. także Q. Sm. IX, 533: δαῖτα πένοντο). Nawiązanie do eucharystycznej ofiary z baranka jest oczywiste⁴⁷. Tekst hymnu dowodzi, że – podobnie jak w katedrze św. Zofii w Kijowie – ofiara z Izaaka była przedstawiana razem z posiłkiem Apostołów nad jeziorem Galilejskim (*Io.* 21), z weselem w Kanie Galilejskiej, Ostatnią Wieczerzą i z filoksenią Abrahama jako jedną z tych hipostaz eucharystycznego bankietu⁴⁸.

31. κύρι[έ] μου]. Inwokacja κύριε, zazwyczaj kierowana do Ojca albo do Syna, ale używana też liturgicznie w kulcie Abrahama⁴⁹, przywołuje na pamięć przede wszystkim zakończenie III hymnu Romanosa Melodosa, 24.8: τούτων πρέσβευε καὶ σὺ, πάτερ, τυχεῖν ἡμᾶς.

λάχοις γέρας. Dorotheos chętnie używa tego zwrotu (por. *Vis.* 42: γέρας ἔλλαχον).

⁴⁵ *Patrologia Latina*, vol. 23, s. 1020.

⁴⁶ I. Speyart van Woerden, *op. cit.*, s. 236.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 241–242.

⁴⁸ Zob. E. Livrea, *Un poema inedito...*, s. 187 (= *Da Callimaco*, s. 126).

⁴⁹ Por. *DACL*, vol. 1, szp. 121–127.

32. ἐπαυγάσαι. Ulubiony wyraz (*Lieblingswort*) Dorotheosa, por. *Vis.* 135: κ[αὶ γὰρ] ἐ[φ'] ἡμέας αὐτὸς ἐπαυγάξει θεὸς ἄγνός; *Vis.* 289: [οὐδέ] τοι αὐτὸς ἐπαυγάσει θεὸς ἄγνός; *Ab.* 7: εἰ] ποτ' ἐπαυγάζησθα τερὸν θεράποντ[ά] ῥα λυγρὰ / ἄλγεα μοχθίζοντα. Por. też epigram Antypatra z Tessaloniki *4P IX*, 58.8: "Ἀλῖος οὐδέν πω τοῖον αὐτὸς ἐπηυγάσατο; użycie współczesne Dorotheosowi pojawia się u Maksimusa Waleriusza 26.

ἀνθεμόεντα. Aspekt „kwiecisty” przepełnia Dorotheosa po jego wstąpieniu do nieba w *Vis.* 287, 328 i n. Por. przede wszystkim odniesione do Dorotheosa zakończenie *Just.* 154–156:

ἀγλ[α]ῶν δὲ θρόνῳ ἰσθῆκει τηλεθόων
 ὑμ[ν]αίων πατέρα κλυτὸν λιγυρήν ἐπ' αἰοιδῇ
 ἀγγ[έλ]οις ἐνστιχόνων ἥμερα μελπόμενος.

33. Δωρό[θεο]ν πανάριστον. Nawiązanie do Dorotheosa wydaje się potwierdzone przez *Visio Dorothei* (w. 25), gdzie podmiot liryczny ἱκόμενν πανάριστ[ος] zapewnia, że poeta musi mówić o szczególnym zaszczycie przyznanym mu w państwie bożym.

ἐπεμβεβαῶτ' ἐπὶ πύργῳ. Dorotheos nawiązuje tu do homeryckiego wyrażenia (*Il.* IX, 582: ἐπεμβεβαῶς), które występuje także u Oppiana (7 razy), Waleriusza Maksimusa (1 raz), Manethona (9 razy) i Nonnosa (2 razy). Ważną atestację, łączącą ten homeryzm z wieżą, znajdujemy u Kwintusa ze Smyrny (*Q. Sm.* VII, 479–480 τῷ δ' ἄρ' ἐταίρους / πύργῳ ἐπεμβεβαῶτας). Dorotheos, tak jak Izaak, stara się o ostatnią ofiarę, czyli mękę, która jest symbolizowana przez wieżę, znaną hipostazę kościoła w *Pasterzu Hermasa*⁵⁰ i może też w epylionie *Hero i Leander* Musajosa (w. 24 i n., 32, 187–188, 335–336)⁵¹. Wieża oznacza państwo niebiańskie również w innym utworze Dorotheosa (*Suff.* 18–19):

οἴν[ε]ϊκα μ[ο]χθήσαντ' ἱερὸν ποτὶ χῶρον ἵκοισθε
 πύργ[ον] ἔσ[ω] δικαίων τεθραμμένοι ἐν παραδείσῳ.

⁵⁰ Zob. ks. M. Starowieyski w komentarzu do *Pasterza Hermasa* (= *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i opracowanie ks. M. Starowieyski, Kraków 1998 (= „Biblioteka Ojców Kościoła”, nr 10), s. 293, przyp. 32, 36, 41); E. Michaelis, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 6, s. 956, s.v. *pyrgos*; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 380–381.

⁵¹ Callimachus, *Aetia, Iambi, Hecale and other Fragments*, edited and translated by C. A. Trypanis, *Musaeus. Hero and Leander*, edited by Th. Gelzer, translated by C. Whitman, Cambridge–London 1989, s. 322. Gelzer podaje: „The tower by the water (*Mus.* 24 sq., 32., 187sq. 335sq.) is the Church [...], and on the top of the tower, in the height of heaven (187, 260), the vision of the *unio mystica* in the realm of the mind (νοῦς) of God (273) is represented as a ἱερὸς γάμος (*Mus.* 272 sq. [...])”.

6. Hymn Dorotheosa wobec tradycji biblijnej

Hymn Dorotheosa jawi się jako wolna parafraza tekstu *Księgi Rodzaju*, opowiadającego o ofiarze Abrahama (*Gen.* 22.1-14). Biblijny opis w wersji *Septuaginty*⁵² wygląda następująco:

¹ Καὶ ἐγένετο μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ὁ θεὸς ἐπείραζεν τὸν Ἀβραὰμ καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν Ἀβραὰμ, Ἀβραὰμ· ὁ δὲ εἶπεν Ἰδοὺ ἐγώ. ² καὶ εἶπεν λάβε τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τὸν Ἰσαὰκ, καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν καὶ ἀνένεγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὀλοκάρπωσιν ἐφ' ἓν τῶν ὁρέων, ὃν ἂν σοι εἴπω. ³ ἀναστὰς δὲ Ἀβραὰμ τὸ πρωὶ ἐπέσαζεν τὴν ὄνον αὐτοῦ· παρέλαβεν δὲ μεθ' ἑαυτοῦ δύο παῖδας καὶ Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ σχίσας ὕλα εἰς ὀλοκάρπωσιν ἀναστὰς ἐπορεύθη καὶ ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον, ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός. ⁴ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ καὶ ἀναβλέψας Ἀβραὰμ τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδεν τὸν τόπον μακρόθεν. ⁵ καὶ εἶπεν Ἀβραὰμ τοῖς παισὶν αὐτοῦ καθίσατε αὐτοῦ μετὰ τῆς ὄνου, ἐγὼ δὲ καὶ τὸ παιδάριον διελευσόμεθα ἕως ᾧδε καὶ προσκυνήσαντες ἀναστρέψωμεν πρὸς ὑμᾶς. ⁶ ἔλαβεν δὲ Ἀβραὰμ τὰ ξύλα τῆς ὀλοκαρπώσεως καὶ ἐπέθηκεν Ἰσαὰκ τῷ υἱῷ αὐτοῦ· ἔλαβεν δὲ καὶ τὸ πῦρ μετὰ χεῖρα καὶ τὴν μάχαιραν, καὶ ἐπορεύθησαν οἱ δύο ἅμα. ⁷ εἶπεν δὲ Ἰσαὰκ πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα αὐτοῦ εἶπας Πάτερ. ὁ δὲ εἶπεν Τί ἐστίν, τέκνον; λέγων Ἰδοὺ τὸ πῦρ καὶ τὰ ξύλα· ποῦ ἐστίν τὸ πρόβατον τὸ εἰς ὀλοκάρπωσιν; ⁸ εἶπεν δὲ Ἀβραὰμ Ὁ θεὸς ὕψεται ἑαυτῷ πρόβατον εἰς ὀλοκάρπωσιν, τέκνον. ⁹ πορευθέντες δὲ ἀμφοτέροι ἅμα ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον, ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός, καὶ ᾠκοδόμησεν ἐκεῖ Ἀβραὰμ θυσιαστήριον καὶ ἐπέθηκεν τὰ ξύλα καὶ συμποδίσας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπέθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἐπάνω τῶν ξύλων. ¹⁰ καὶ ἐξέτεινεν Ἀβραὰμ τὴν χεῖρα αὐτοῦ λαβεῖν τὴν μάχαιραν σφάζει τὸν υἱὸν αὐτοῦ. ¹¹ καὶ ἐκάλεσεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀβραὰμ, Ἀβραὰμ. ὁ δὲ εἶπεν Ἰδοὺ ἐγώ. ¹² καὶ εἶπεν Μὴ ἐπιβάλης τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ παιδάριον μηδὲ ποιήσης αὐτῷ μηδέν· νῦν γὰρ ἔγνω ὅτι φοβῆ τὸν θεὸν σὺ καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ. ¹³ καὶ ἀναβλέψας Ἀβραὰμ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδεν, καὶ ἰδοὺ κριὸς εἰς κατεχόμενος ἐν φυτῷ σαбек τῶν κεράτων· καὶ ἐπορεύθη Ἀβραὰμ καὶ ἔλαβεν τὸν κριὸν καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς ὀλοκάρπωσιν ἀντὶ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. ¹⁴ καὶ ἐκάλεσεν Ἀβραὰμ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Κύριος εἶδεν, ἵνα εἴπωσιν σήμερον Ἐν τῷ ὄρει κύριος ὤφθη.

(¹ A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę. Rzekał do niego: Abrahamie! A gdy on odpowiedział: Oto jestem – ² powiedział: weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jakie ci wskażę. ³ Nazajutrz rano Abraham osiodłał swego osła, zabrał z sobą dwóch swych ludzi i syna Izaaka, narażał drzewa do spalania ofiary i ruszył w drogę do miejscowości, o której mu Bóg powiedział.

⁵² Przytaczam tu tekst grecki, albowiem antyczni chrześcijanie powszechnie używali tekstu *Septuaginty* zamiast oryginału hebrajskiego.

⁴ Na trzeci dzień Abraham, spojrzawszy, dostrzegł z daleka ową miejscowość. ⁵ I wtedy rzekł do swych sług: Zostańcie tu z osłem, ja zaś i chłopiec pójdziemy tam, aby oddać pokłon Bogu, a potem wrócimy do was. ⁶ Abraham, zabrawszy drwa do spalania ofiary, włożył je na syna swego Izaaka, wziął do ręki ogień i nóż, po czym obaj się oddalili. ⁷ Izaak odezwał się do swego ojca Abrahama: Ojczy mój! A gdy ten rzekł: Oto jestem, mój synu – zapytał: Oto ogień i drwa, a gdzie jest jagnię na całopalenie? ⁸ Abraham odpowiedział: Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój. I szli obydwoj dalej. ⁹ A gdy przyszli na to miejsce, które Bóg wskazał, Abraham zbudował tam ołtarz, ułożył na nim drwa i zwiąawszy syna swego Izaaka położył go na tych drwach na ołtarzu. ¹⁰ Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna. ¹¹ Ale wtedy Anioł Pański zawołał na niego z nieba i rzekł: Abrahamie, Abrahamie! A on rzekł: Oto jestem. ¹² Anioł powiedział mu: Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyni mu nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedyne go syna. ¹³ Abraham, obejrzawszy się poza siebie, spostrzegł barana uwikłanego rogami w zaroślach. Poszedł więc, wziął barana i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna. ¹⁴ I dał Abraham miejscu temu nazwę „Pan widzi”. Stąd to mówi się dzisiaj: Na wzgórzu Pan się ukazuje).

Do tej właśnie biblijnej opowieści nawiązuje hymn Dorotheosa *Do Abrahama*, którego treść można przedstawić w następujący sposób.

Bóg wysyła anioła do Abrahama, aby nakazał mu złożyć ofiarę z syna (w. 1–3); uradowany Abraham udaje się do żony Sary, aby przekonać ją do wypełnienia woli boskiej (w. 4–11). Ta kieruje do Izaaka słowa otuchy (w. 12–16?), uzyskując entuzjastyczną akceptację, jak gdyby chodziło o uroczystość zaślubin (w. 17–20). Przygotowuje się ofiarę przez wzniesienie stosu i pokropienie święconą wodą; miecz Abrahama jest gotowy do zadania ciosu (w. 21–26), ale ręka Boga zsyła barana, który zaplątuje się pomiędzy konarami drzewa, i to zwierzę zostaje złożone w ofierze (w. 27–29). Trzy wersy podsumowujące wyglądają na modlitwę do Boga, która wplata w pierwszej osobie postać Dorotheosa (w. 31–33).

Istotne różnice w stosunku do tekstu biblijnego skłaniają do sytuowania tego poematu w gronie innych tekstów dotyczących Abrahama o charakterze hymnicznym i homilijnym, które zostały stosownie zebrane przez P. Nikolopoulosa⁵³:

1. Hymn Efraima Syryjskiego (Λόγος εἰς τὸν Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ)⁵⁴;
2. Homilia Grzegorza z Nyssy (Περὶ θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος λόγος καὶ ἐγκώμιον τοῦ δικαίου Ἀβραάμ)⁵⁵;

⁵³ Π. ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἐπὶ τὰς πηγὰς τοῦ εἰς τὴν θυσίαν τοῦ Ἀβραάμ ὕμνον Ῥωμανοῦ τοῦ Μελαχδοῦ*, „Athena” 56 (1952), s. 278–285.

⁵⁴ *Monumenta Biblica et Ecclesiastica*, edidit S. Mercati, vol. 1, Romae 1915 (dalej: MBE I), s. 43–83 (= *Patrologia Graeca* [dalej: PG], vol. 56, s. 537–541).

⁵⁵ PG, vol. 46, s. 553–573.

3. Homilia w prozie przypisywana Efraimowi (Τοῦ μακαρίου Ἐφραίμ εἰς τὸν Ἀβραάμ)⁵⁶;

4. Homilia Pseudo-Grzegorza z Nyssy (Λόγος εἰς τὸν Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ)⁵⁷;

5. Homilia Bazylego z Seleucji (Εἰς τὸν Ἀβραάμ)⁵⁸;

6. Homilia Jana Chryzostoma (Εἰς τὸν μακάριον Ἀβραάμ)⁵⁹;

7. Homilia Pseudo-Jana Chryzostoma (Εἰς τὸ μὴ πλησιάζειν θεάτροις καὶ ὅτι μοιχοὺς ἀπηρτισμένους ποιεῖ καὶ ὅτι ἀθυμίας αἵτιον καὶ πολέμου τοῦτο καὶ εἰς τὸν Ἀβραάμ)⁶⁰;

8. Hymn (III) Romana Melodosa (Εἰς τὸν Ἀβραάμ)⁶¹.

W tekście biblijnym Sara pozostaje postacią milczącą⁶². Powyższe zaś teksty chrześcijańskie zamiast biblijnego milczenia przypisują Sarze uczucie matczynego bólu za pomocą mów i myśli, w których Abraham wyobraża sobie, jak może pocieszyć nieszczęśliwą małżonkę. Jedynym wyjątkiem jest hymn Romanosa Melodosa, gdzie Sara ukazuje się jako osobistość mówiąca i działająca⁶³. To odstępstwo zostało odpowiednio skomentowane przez wydawcę Grosdiera de Matons⁶⁴ i objaśnione przez niezbyt udaną kontaminację dwóch różnych źródeł: podczas gdy pierwsze z nich, zidentyfikowane przez francuskiego edytora z utworem Efraima, przedstawiało rozmyślającego Abrahama, który jedynie wyobraża sobie sprzeciw Sary, drugie miało jakoby opisywać ten dialog mentalny jako rozmowę, która zdarzyła się naprawdę. Grosdier de Matons w roku 1964 nie potrafił wskazać jeszcze tego drugiego źródła. Dopiero wydawca hymnu Dorotheosa – uczony włoski Enrico Livrea – uwydatnił z całą stanowczością, że ta ostatnia sytuacja ujawnia się w hymnie *Do Abrahama*, a ten fakt stanowi dla niego jeden z dowodów historycznej kolokacji autora⁶⁵.

Kolejnym odstępstwem od tekstu *Genesis* jest postawa Izaaka. O ile w *Biblii* jest on nieświadomy ofiary, o tyle w hymnie Dorotheosa dowiaduje

⁵⁶ MBE, vol. 1, s. 99–103.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 107–111.

⁵⁸ PG, vol. 85, s. 101–112.

⁵⁹ PG, vol. 50, s. 736–746.

⁶⁰ PG, vol. 56, s. 541–554.

⁶¹ *Cantica*, ed. J. Grosdidier de Matons, t. 1: *Romanos le Mélode. Hymnes*, Paris 1964, s. 129 (dalej: *Cantica*).

⁶² Komentarz judaistyczny tłumaczy milczenie Sary jej gwałtownym zgonem na wieść o ofierze z Izaaka. Informację tę zaczerpnąłem od rabina żydowskiej gminy wyznaniowej w Warszawie – Barucha Rabinowicza, któremu w tym miejscu składam podziękowanie za pomoc i użyteczny komentarz.

⁶³ Zob. tekst tego hymnu w tłumaczeniu ks. K. Bardzkiego, zamieszczony w zbiorze: *Muza chrześcijańska*, s. 171–179.

⁶⁴ *Cantica*, s. 134.

⁶⁵ E. Livrea, *Un poema inedito...*, s. 176 (= *Da Callimaco*, s. 109–110).

się o niej zawczasu i natchniony przez Ducha św. przyjmuje ją jako wyróżnienie ze strony Boga. Cieszy się z tego powodu i ukazuje się nam jako rytualny kozioł ekspiacyjny (przebłagalny), składany dla dobra wspólnoty⁶⁶. Z drugiej strony, droga Izaaka, niosącego drewno ofiarne na górę Moria, jest porównana w teologii chrześcijańskiej do drogi krzyżowej Jezusa. Hymn Dorotheosa ten wątek całkowicie pomija.

Ofiara Abrahama jest symbolem całkowitego posłuszeństwa człowieka wobec Boga, a zarazem wyraźną wskazówką dla wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa, iż nie wolno składać ofiar z ludzi. Zdaniem ks. Stanisława Wypycha, redaktor *Księgi Rodzaju* „pragnął tu przeciwstawić się znanej praktyce składania dzieci w ofierze bóstwom. Bóg [...] nie chce ofiar z ludzi i zadowoli się zastępczą ofiarą ze zwierząt”⁶⁷.

Biblijne i chrześcijańskie objaśnienie ofiary Izaaka jest bardziej złożone. Izaak jako archetyp Chrystusa (przy akceptacji równania ołtarz = krzyż) symbolizuje wiarę w przyszłe zmartwychwstanie, będąc częstym toposem w rozumowaniu chrystologicznym⁶⁸. Izaak jako zapowiedź ofiary ocalającej Chrystusa pozwala Dorotheosowi uczynić w trzech ostatnich wersach aluzję do własnego osobistego oczekiwania na męczeństwo, która to aluzja przybliży poemat o Abrahamie do gorącego pragnienia autora, wyrażonego na końcu utworu *Visio Dorothei* (w. 279 i n.), a także na końcu poematu *Πρὸς δικοίους*, gdzie przywołanie rajskiego losu wydaje się dla Dorotheosa ściśle powiązane z dręczącym niepokojem ostatniej ofiary (w. 154–161). Ofiara z Izaaka – jak wykazał I. Speyart van Woerden – „w okresie prześladowań [...] była symbolem wyzwolenia”⁶⁹. Zgodnie z toposem homilijnym Dorotheos podkreśla intelektualne zalety Izaaka, a zarazem uwydatnia samoakceptację ofiary przez Izaaka, który został oświecony przez Ducha św.

Tekst opowieści zawiera zatem dwie istotne cechy, różniące go od wersji biblijnej. Po pierwsze, bardzo swobodne potraktowanie tekstu oryginalnego, po drugie, czynny udział Sary i Izaaka w ofierze Abrahama. W analizowanym hymnie Sara jest postacią aktywną, wyraża ból, uczucie macierzyńskie i dumę z powodu składania w ofierze jedyne go syna, natomiast Izaak jest w pełni świadomy swego uczestnictwa i akceptuje wyrok boski.

⁶⁶ Zob. przyp. 36.

⁶⁷ Ks. S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 1: *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 75.

⁶⁸ Zob. list św. Pawła *Do Hebr.* 11.19, Melit. *De Pasch.* Fr. 9–12 Perlon, Orig. *In Gen. Hom.* 8 = PG 12.208, Jan Chrys. *In Gen. Hom.* 47 = PG 44.432–433, Cyr. *Al. Glaph. in Gen.* 3 = PG 59.140–144. Por. ponadto komentarze zawarte w pracach: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, s.v. *Abraham*; *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 1, Paris 1930 (skrót: *DThC*), szp. 101–106, s.v. *Abraham*; *DACL*, szp. 111–119, s.v. *Abraham*.

⁶⁹ I. Speyart van Woerden, *op. cit.*, s. 214–255: „during the age of persucutions [...] has been a symbol of deliverance”. Tu czytelnik znajdzie najbogatszy zbiór materiałów na ten temat.

Hymn Dorotheosa zawiera podstawowe prawdy teologiczne judaizmu i chrześcijaństwa: całkowite oddanie i posłuszeństwo człowieka Bogu. U Ojców Kościoła, zaczynając od Orygenes, ofiara Izaaka jest archetypem ofiary Chrystusa.

Konrad T. TADAJCZYK

**DOROTHEOS' HYMN TO ABRAHAM:
A CRITICAL AND EGZEGETICAL COMMENTARY**

(Summary)

Konrad T. Tadajczyk reviews carefully Dorotheos' hymn *To Abraham* (edited in 1994 by Enrico Livrea and in 1999 by A. Hurst and J. Rudhardt). After identifying the ancient poet in question with Dorotheos of Antiochia (chapt. II), he suggests a new restitution of the preserved text (chapt. III), presents a Polish translation (chapt. IV) and an ample critical commentary (chapt. V). He also compares Dorotheos' poem with the biblical version (chapt. VI), stressing two different features: (1) a free transposition of the original text, (2) a high activity of both Sara and Isaac.