

Na zakończenie warto postawić pytanie: jak we współczesnej egzegezie owocuje zasada interpretacji Pisma św. „w Duchu”, klasyczna u Ojców Kościoła, a podjęta na nowo przez Vaticanum II (KO 12)? Czy po Soborze nastąpiła jej rzeczywista recepcja? Trudna byłaby odpowiedź na to pytanie. Z pewnością nadal jest to zadanie, jakie dzisiaj w całej rozciągłości stoi przed egzegetami. Sprzyja ku temu przeżywana współcześnie odnowa biblijna w Kościele. Chrześcijaństwo na nowo odkrywa słowo Boże, czyta się Biblię, istnieje zapotrzebowanie na biblijną duchowość. Żle byłoby, gdyby w tej sytuacji egzegeza zacieśniała się jedynie do historyczno-krytycznych badań. Przeciwnie, egzegetyczna praca ciągle powinna zbliżać się ku duchowej interpretacji Pisma, by z niej kształtowała się upragniona przez Sobór jedność między Biblią i teologią, duchowością i życiem. Wiele po tym względem można nauczyć się od Ojców Wschodu, dla których chrześcijańska interpretacja mogła odbywać się tylko „w Duchu”.

*Przemysław*

*KS. STANISŁAW HAREŹGA*

## **Ks. Stanisław Włodarczyk**

### **CZŁOWIEK OBRAZEM BOGA WEDŁUG JANA CHRYZOSTOMA**

Chcąc w miarę możliwości ująć kompleksowo temat: „Człowiek obrazem Boga”, który był inspiracją bogactwa myśli teologicznej poprzez całą patrystykę, u jednego z jej przedstawicieli — Jana Chryzostoma, reprezentanta szkoły egzegetycznej antiocheńskiej, trzeba uwzględnić kilka problemów: 1. zapytać, czy posiadamy wydanie krytyczne i kompletne dzieł, w tym komentarzy homiletyczno-egzegetycznych<sup>1</sup> autora do Pisma św., 2. przedstawić choć po krótko jego metodę interpretacji Pisma św., które było głównym źródłem nauki o człowieku, w kontekście istniejących wówczas metod egzegetycznych<sup>2</sup>, 3. przedstawić jego interpretację Rdz 1, 26-27, 4. zapytać jaki wpływ wywarło oprócz tekstów Biblii środowisko religijne i filozoficzne na kształtowanie się koncepcji człowieka jako obrazu Boga.

<sup>1</sup> Jan Chryzostom komentuje Pismo św. w homiliach, stąd będziemy używać nazwy komentarze homiletyczno-egzegetyczne lub homilie egzegetyczne.

<sup>2</sup> Szerzej na ten temat zob. S. Włodarczyk, *Rola synkatabasis w interpretacji Pisma św. według św. Jana Chryzostoma*, RBL 27 (1974) 246—250.

## 1. WYDANIA KRYTYCZNE DZIEŁ JANA CHRYZOSTOMA

Nie istnieje jeszcze wydanie krytyczne i kompletne wszystkich dzieł Jana Chryzostoma. Trudność zasadnicza polega na tym, iż liczba ich jest olbrzymia i wiele manuskryptów greckich jest dla nas niedostępnych<sup>3</sup>. Tekst grecki dzieł Chryzostoma, na którym się opieramy jest wydany przez Bernarda de Manftaucou, a który został przedrukowany przez J. P. Migne'a, PG, 47-67. Posłuż nam również pomocą tłumaczenie francuskie J. Bareill'a, które do tej pory jest jednym z najlepszych tłumaczeń dzieł Jana Chryzostoma.

## 2. CHRYZOSTOMOWA METODA INTERPRETACJI PISMA ŚW. NA TLE ZASADNICZYCH KIERUNKÓW EGZEGEZY IV—V WIEKU.

Ponieważ Pismo św. było głównym źródłem nauki Jana Chryzostoma o człowieku jako obrazie Boga<sup>4</sup>, stąd trzeba najpierw zapytać jaką metodę stosował przy jego interpretacji. Czy był zależny od zasadniczych kierunków egzegetycznych IV i V wieku? By odpowiedzieć na powyższe pytania trzeba wskazać po krótko na najważniejsze z tych kierunków.

Biorąc pod uwagę szczegółową interpretację tekstów Pisma św., można wyróżnić w egzegezie Ojców następujące kierunki: judeochrześcijański, który cechował charakter symboliczny; syryjski z egzegezą Efrema, która miała charakter eklektyczny; aleksandryjski (Filon Aleksandryjski, Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Atanazy), który odznaczał się charakterem alegorycznym i mistycznym; antiocheński, który kładł nacisk na sens literalny i historyczny. Ten ostatni kierunek zrodził się w szkole antiocheńskiej, która miała swoje centrum w Antiochii — stolicy Syrii. Na przełomie III/IV wieku szkoła antiocheńska i jej metoda wywarły olbrzymi wpływ na ruch teologiczny<sup>5</sup>. Okres rozkwitu szkoły przypada na lata 370—430, tj. czasy Diodora z Tarsu<sup>6</sup>. Wtedy właśnie kształtuje się metoda egzegetyczna i postawa biblijna Chryzostoma<sup>7</sup>. W egzegezie szkoła przyjmuje metodę literalną i historyczną, w przeciwieństwie do szkoły aleksandryjskiej, która stara się wydobyć z Pisma św. sens alegoryczny i duchowy. Historyk Sokrates dał krótką, ale doskonałą cha-

<sup>3</sup> Zob. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Jan Chryzostom*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 219; S. Włodarczyk, art. cyt., s. 248. Chryzostom skomentował całe Pismo św. w około 700 homiliach egzegetycznych.

<sup>4</sup> Zob. S. Włodarczyk, *Antyteza Pawłowa *sarx-pneuma* w interpretacji św. Jana Chryzostoma*, RBL 30 (1977) 199. Oprócz Pisma św. drugim źródłem nauki Chryzostoma o człowieku jako obrazie Bożym była ówczesna antropologia wschodnia (IV—V wiek), która ustawiła człowieka na linii zależności od Boga. Na temat tej antropologii zob. M. Lot-Borodine, *L'Anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien base de son expérience spirituelle* „Irénikon” 16 (1939) 6—12; tenże, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970; J. Pépin, *L'Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971.

<sup>5</sup> Zob. V. Ermoni, *Antioche* (Ecole chrétienne d'Antioche), DThC I, 1435.

<sup>6</sup> Zob. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. III, Paris 1962, s. 21; M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze 1969, s. 297.

<sup>7</sup> Zob. H. von Campenhausen, *Les Pères grecs*, Paris 1963, s. 21.

rakterystykę egzegezy antiocheńskiej, mówiąc o jednym ze swych uczniów: „przywiązuje się on do sensu literalnego Pisma św., pozostawiając na boku sens alegoryczny”<sup>8</sup>. Egzegeci antiocheńscy w zasadzie nie wychodzili w swoich komentarzach biblijnych poza interpretację tradycyjną, która widziała w Starym Testamencie przygotowanie do Nowego, a w Nowym realizację niektórych figur zarysowanych w Starym<sup>9</sup>. Szkoła aleksandryjska również dopatrywała się w historii narodu wybranego przygotowania do Wcielenia, i podkreślała, że Stary Testament nie jest tylko księgą religii żydowskiej, lecz pełnia jego objawia się w tym, co zwiastuje na przyszłość<sup>10</sup>. Byłby to punkt styczny obydwu szkół. Nasuwa się pytanie, czy Jan Chryzostom trzymał się ściśle metody szkoły antiocheńskiej, czy też wychodził poza nią? Idąc w ślady swych mistrzów, zwłaszcza Diodora z Tarsu, interpretował teksty Pisma św. w sensie literalnym i historycznym<sup>11</sup>. Ale również znał i stosował metodę alegoryczną szkoły aleksandryjskiej, zwłaszcza wtedy, gdy wymagał tego tekst. Widzimy to na przykładzie interpretacji Rdz 1,1, czy Ps 9, 4, gdzie Chryzostom mówi wyraźnie, że są w Piśmie św. pewne teksty, które powinniśmy egzegetować do głębi, inne nie musimy brać co do litery, które trzeba interpretować w innym sensie niż literalny<sup>12</sup>. Akcentował również sens typiczny Starego Testamentu<sup>13</sup>. Mówiąc o arce Noego i o rzeczach, które się w niej znajdowały, podkreślała, że były one figurą rzeczy przyszłych. I tak, arka przedstawia Kościół, Noe — Chrystusa, gołębnica — Ducha Świętego, gałązka oliwna — miłość Bożą<sup>14</sup>.

### 3. INTERPRETACJA RDZ 1, 26-27

Przechodząc do przedstawienia interpretacji Rdz 1, 26-27 według Chryzostoma, trzeba najpierw zapytać, jakiego tekstu Biblii, czy jakiej z istniejących wówczas recenzji LXX używał nasz autor. Tak jak większość Ojców IV wieku, Chryzostom nie znał, albo bardzo słabo, język hebrajski, stąd tekst grecki LXX był dla niego podstawą. Tylko jakiej recenzji LXX używał? Tutaj odpowiedź trochę się komplikuje, ponieważ w IV wieku trzy recenzje LXX były w użyciu w Kościele Wschodnim: Hezychiusza w Egipcie (Aleksandria), Heksapla Orygenesesa w Palestynie i Łucjana w Konstantynopolu i Antiochii<sup>15</sup>. Ponadto żaden z soborów nie wskazał, czy ta lub inna recenzja ma uchodzić za oficjalną. Jednak z tych trzech recenzji chrześcijańskich — recenzja Łucjana była najlepiej oceniona przez Ojców Kościoła Anchiocheńskiego i starożytnie

<sup>8</sup> Sokrates, PG 67, 668.

<sup>9</sup> Zob. A. M. Malingrey, *La littérature grecque chrétienne*, Paris 1968, s. 98.

<sup>10</sup> Zob. J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu?*, RSR 34 (1947) 264—272.

<sup>11</sup> Zob. M. Simonetti, dz. cyt., s. 308; O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Darmstadt 1962, s. 355.

<sup>12</sup> In Ps 9, 4, PG 55, 126.

<sup>13</sup> Zob. O. Bardenhewer, dz. cyt., s. 355; W. von Christ, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München 1961, B. II, s. 1466.

<sup>14</sup> *De Lasare* 6, 7, PG 48, 1037.

<sup>15</sup> O ich istnieniu pisze św. Hieronim, PL 28, 1324n

przekłady łacińskie. Była ona dla Ojców Kościoła Antiocheńskiego podstawą ich komentarzy, chociaż czasem uciekali się do Heksapli, czy innych recenzji greckich, co widzimy również u Chryzostoma, czy Teodora z Mopswesty. Komentarz do psalmów naszego autora różni się od innych jego komentarzy do Starego Testamentu tym, że komentator nie ogranicza się do recenzji Łucjana, lecz opiera się na innych tłumaczeniach. W komentarzu do Ps 4; 9, 53. 54 sięga do tekstu hebrajskiego i syryjskiego. W innych komentarzach do recezji żydowskich Symmachusa, Akwili czy Teodocjona<sup>16</sup>. Jedna w zasadzie opiera się na recenzji Łucjana. Ona stała się prawie tekstem oficjalnym szkoły antiocheńskiej, zaleconym przez Diodora z Tarsu.

Tekst grecki Rdz 1, 26 cytowany i komentowany przez Chryzostoma brzmi: „kai eipen ho Theòs: pojesòmen ánthronon kai 'eikóna èmeteran, kai kath ómojòsin”<sup>17</sup>. W interpretacji tegoż tekstu można by wyróżnić dwie części: interpretację ogólną i interpretację szczegółową.

Ogólnie wyjaśniając tekst, Chryzostom mówi, że oznacza on suwerenne panowanie, jakie Bóg udzielił człowiekowi nad istotami na tym świecie. Widzi on w tym tekście wyniesienie człowieka ponad inne stworzenia<sup>18</sup>. Ale Bóg nie ograniczył się tylko do tego wyróżnienia człowieka wśród innych stworzeń, udzielił mu rozumu i czyni go godnym dopuszczenia do poznania Jego bóstwa, pozwala mu uczestniczyć w Jego własnym życiu. Przyrzeka mu nieśmiertelność, napełnia go głębią mądrości i udziela mu łaski<sup>19</sup>. Po tych ogólnych uwagach wprowadza nas do interpretacji szczegółowej: „Nie przechodźmy ogólnie nad tymi słowami (Rdz 1, 26), badajmy je szczegółowo, schodźmy do ich głębi, usiłujmy odkryć szerszy sens, jaki zawiera się w ich krótkości, one ukrywają bogaty skarb. Szukajmy więc z równym zapalem tego skarbu duchowego ukrytego pod tymi słowami tekstu”<sup>20</sup>. Analizę szczegółową Rdz 1, 26 rozpoczyna Chryzostom od stawiania pytań i dawania odpowiedzi. Pyta, dlaczego Bóg przed stworzeniem człowieka powiedział „uczynimy”, a nie „niech się stanie”? Bóg wprowadził ten nowy porządek, mówi komentator, aby podkreślić to, że ta istota jest człowiekiem, najbardziej wyniesionym w godności przed Bogiem ze wszystkich stworzeń widzialnych, dla którego wszystkie inne zostały uczynione: ziemia, morze, cały świat<sup>21</sup>. Dalej pyta, do kogo Bóg adresuje słowa: „uczynimy człowieka”, z kim się naradza? To nie oznacza, twierdzi Chryzostom, że Bóg miał potrzebę narady i zastanawiania. Mówiąc w ten sposób, chciał jedynie nas pouczyć, w jakim stopniu wyniósł człowieka, kiedy go stworzył<sup>22</sup>. To słowo „uczynimy” przedstawia całkowitą równość Bożej istoty<sup>23</sup>. Dalej usiłuje wyjaśnić sens słów: *eikon* i *ómojòsis* i wskazywać na różnice między nimi.

<sup>16</sup> Zob. J. Quasten, dz. cyt., s. 610—611.

<sup>17</sup> Tekst ten jest wierny tekstowi LXX.

<sup>18</sup> Ad Stag. Lib. 1, 2, PG 47, 428.

<sup>19</sup> Tamże

<sup>20</sup> In Gn. Hom. 8, 2, PG 53, 70.

<sup>21</sup> In Gn. Ser. 2, 1, PG 54, 587; In Gn. Hom. 7, 2, PG 53, 71.

<sup>22</sup> In Gn. Hom. 8, 2, PG 53, 71.

<sup>23</sup> In Gn. Hom. 8, 2, PG 53, 72.

Pierwsze słowo *eikōn* wskazuje na moc — władzę. Trzeba w nim widzieć przekazanie władzy, która wyraża się w słowach Stwórcy: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (w. 26)<sup>24</sup>.

Drugie słowo *omōjōsis* zawiera w sobie naukę o dobroci Bożej. Ono nas poucza, iż powinniśmy naśladować Boga poprzez cnoty, w miarę naszych sił, według słów Chrystusa: „Bądźcie podobni do Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 45). Dalej wyjaśnia nasz komentator szerzej (mówiąc), sens „na podobieństwo”, mówiąc, że możemy być podobni do Boga poprzez praktykowanie wszystkich cnót<sup>25</sup>, przez nasz własny wysiłek, opanowując nasze namiętności<sup>26</sup>. *Omōjōsis* byłoby (rozważane) rozumiane przez naszego komentatora jako siedlisko życia wewnętrznego, którym został ubogacony Adam.

Chryzostom powraca do idei stworzenia człowieka na obraz Boży interpretując Rdz 2, 7 i Ps 8. Według niego w drugim opowiadaniu o stworzeniu, autor święty wraca do tego, co powiedział w pierwszym opowiadaniu<sup>27</sup>, wskazuje w nim (drugim opowiadaniu), tak jak w pierwszym, jaką godnością został obdarzony człowiek przez fakt stworzenia. Został uczyniony obrazem Boga, przez co został postawiony na czele całego stworzenia widzialnego. W skutku, człowiek przedstawia obraz Boży ze względu na panowanie i władzę<sup>28</sup>. Zdaniem Chryzostoma myśl Rdz 1, 26-27 i Rdz 2, 7 znajdują swe potwierdzenie w Ps 8, który powtarza myśl Rdz 1, 26-27, że człowiek jest stworzony na obraz Boży, aby panować nad innymi stworzeniami<sup>29</sup>. „Uczyniłeś go niewiele mniejszym do istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy”.

Nasz autor stawia problem — co się stało z obrazem i podobieństwem Bożym w człowieku po grzechu Adama<sup>30</sup>? Czy zostały zniszczone, czy tylko zniekształcone poprzez grzech i jego skutki? Odpowiedź idzie, zgodnie z rozróżnieniem obrazu od podobieństwa, w podwójnym kierunku, stara się najpierw odpowiedzieć, co stało się z obrazem Bożym w człowieku, a potem co z jego podobieństwem do Boga.

W różnych homiliach egegetycznych do Księgi Rodzaju podkreśla, że pierwszy człowiek utracił poprzez grzech panowanie nad innymi stworzeniami<sup>31</sup>. Konsekwentnie, znając jego naukę o obrazie Bożym w człowieku wynikałoby, iż człowiek tracąc poprzez grzech panowanie nad stworzeniami, utracił obraz Boży w sobie. I tutaj nasz autor znalazł się w kłopotcie. Szukając rozwiązania problemu, mówi, że Bóg nie odwrócił się całkowicie od człowieka,

<sup>24</sup> In Gn. Ser. 3, 1, PG 54, 591; In Gn. Hom. 9, 2, PG 53, 78.

<sup>25</sup> In Gn. Hom. 9, 3, PG 53, 78.

<sup>26</sup> Tamże

<sup>27</sup> Tę myśl Chryzostoma powtórzy później św. Augustyn komentując Rdz 2, 7. *De Genesi ad Litteram Lib. VI, 3.*

<sup>28</sup> In Gn. Hom. 21, 2, PG 53, 177; In Gn. Hom. 12, 4, PG 53, 102.

<sup>29</sup> Exp. in Ps 8, 6, PG 55, 116.

<sup>30</sup> W homilii do Rz 10, 1 Chryzostom używa terminu „grzech nieposłuszeństwa Adama”.

<sup>31</sup> Zob. In Gn. Ser. 4, 1, PG 54, 593; In Gn. Hom. 9, 4, PG 53, 79.

ści, pozostawił po części tę godność królewską, w jaką go przydział<sup>32</sup>. W komentarzu do Ps 3 mówi, że Adam po upadku „splamił swoje czyste oblicze uczynione na obraz Boży”<sup>33</sup>. Pierwszy człowiek straciłby tylko niektóre przywileje związane z obrazem, a mianowicie, jego panowanie nad innymi stworzeniami zostało ograniczone<sup>34</sup>, przez to nie straciłby obrazu Bożego. A co się stało z „podobieństwem Bożym”? Pierwszy człowiek tracąc cnoty poprzez grzech, traci podobieństwo Boże, gdyż ono według Chryzostoma odpowiada pojęciu cnoty<sup>35</sup>. W homilii 21 do Księgi Rodzaju wyraził jasno swoją myśl, mówiąc, że: „kto praktykuje cnotę, dla niego przywraca się na nowo ten ten honor, którym pierwszy człowiek został uprzywilejowany przed grzechem”<sup>36</sup>.

#### 4. WPŁYW ŚRODOWISKA ANTIOCHEŃSKIEGO I HELLENISTYCZNEGO NA KSZTAŁTOWANIE SIĘ KONCEPCJI CZŁOWIEKA JAKO OBRAZU BOŻEGO U CHRYZOSTOMA

W zasadzie podstawą nauki Chryzostoma o człowieku jako obrazie Bożym była Biblia (Rdz 1, 26-27; 2, 7; Ps 8). Zachował linię ogólną szkoły antiocheńskiej, która widziała obraz Boży w panowaniu danym człowiekowi nad innymi stworzeniami<sup>37</sup>. Pozostał szczególnie wierny swojemu mistrzowi — Diodorowi z Tarsu, który jasno wyraził opinię szkoły w swoim komentarzu do Rdz 1, 26-27: „... niektórzy myśleli, że stworzenie człowieka na obraz Boży odnosi się do jego niewidzialności w duszy... Oni nie rozumieli, że anioł również jest niewidzialny, i demon. Więc przez co człowiek jest obrazem Bożym? Przez posiadanie władzy (panowania)”<sup>38</sup>. Również co do rozróżnienia między „obrazem” i „podobieństwem” Bożym, Chryzostom nie jest oryginalny. Spotykamy się z nim już u św. Ireneusza<sup>39</sup> i u Grzegorza z Nysy. Natomiast od Grzegorza z Nysy różni się Chryzostom w rozumieniu „podobieństwa Bożego” w człowieku. Ten pierwszy podkreśla konieczność łaski, aby stać się podobnym do Boga: „...moc stania się podobnym (do Boga) nie będziemy mogli nigdy osiągnąć poprzez nasz własny wysiłek”<sup>40</sup>. Chryzostom mówi, że stajemy się podobni do Boga poprzez praktykowanie wszystkich cnót własnym wysiłkiem, powściągnając nasze namiętności<sup>41</sup>. I tutaj można by dostrzec u Chryzostoma rodzaj eklektyzmu bliskiego filozofii greckiej<sup>42</sup>. To nas nie dziwi, gdyż nasz autor

<sup>32</sup> In Gn. Hom. 21, 2, PG 53, 117.

<sup>33</sup> In Ps 3, PG 55, 37.

<sup>34</sup> In Ps 8, 6, PG 55, 116.

<sup>35</sup> In Gn. Hom. 9, 3, PG 53, 78.

<sup>36</sup> PG 53, 181.

<sup>37</sup> Zob. H. C. Graef, *L'image de Dieu et la structure de l'âme d'après les Pères grecs*, „Vie Spirituelle” Supp. 22 (1952) 332.

<sup>38</sup> In Gn 1, 26, PG 33, 1565.

<sup>39</sup> Adv. Haer. 5, 9, 2, PG 7, 1144.

<sup>40</sup> In Verba: Faciamus..., zob. R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Paris 1951, s. 116n.

<sup>41</sup> In Gn. Hom. 9, 3, PG 53, 78.

<sup>42</sup> Również dla Platona, podobieństwo jest wymogiem duchowym, i przyjaciel mądrości realizuje je (podobieństwo) przez praktykowanie życia duchowego i przez ćwiczenie w kontemplacji. Zob. *République* VI, 13, 500.



pierwsze nauki pobierał u słynnego retora Libaniosa, gdzie tematyka stoicka była rozpowszechniona. Poza tym, Chryzostom, jak i inni Ojcowie przepowiadali Ewangelię w świecie hellenistycznym. Niektórzy autorzy<sup>43</sup> sądzą, że całe dociekania egzegetów epoki patrystycznej na temat człowieka stworzonego na obraz Boży było rezultatem spotkania między antropologią hellenistyczną a nauką Biblii. Tutaj na szczególną uwagę zasługują poglądy stoickie, według których człowiek był bytem najdoskonalszym świata. I na tym punkcie chrześcijaństwo połączyło się z kulturą hellenistyczną. Wielu Ojców, szczególnie kapadockich, stosowało chętnie argumenty stoików, aby podkreślić pierwszeństwo człowieka nad innymi stworzeniami<sup>44</sup>, wyjaśniając w jakim sensie człowiek został stworzony na obraz Boży.

Częstochowa

KS. STANISŁAW WŁODARCZYK

<sup>43</sup> M. Flick — Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Fiorentina 1969, s. 92.

<sup>44</sup> Zob. H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, B. 2, Würzburg 1947, s. 64; Y. Congar, *La foi et la théologie*, Paris 1962, s. 219—220.

## Ks. Antoni Tronina

### JESZCZE O IMIENIU MARIA(M)

Sławna praca niemieckiego patrologa na temat interpretacji imienia *Maria*<sup>1</sup> wlicza ponad 60 hipotez. Nic więc dziwnego, że B. Kupis w bałamutnej na ogół *Księdze imion* powstrzymał się w tym przypadku od wyboru którejsz istniejących propozycji. Ograniczył się tylko do krótkiej notatki: „Maria (hbr. *Miriam*, wymawiane z czasem jako *Mariam*, skrócone *Maria*, znane też były — jak podaje Józef Flawiusz — jeszcze inne formy: *Mariame*, *Mariamme*) — imię żeńskie otoczone szczególną czcią w chrześcijaństwie, bardzo popularne w Polsce”<sup>2</sup>.

Z podanej tu informacji sprostowania domaga się kwestia pierwotnej formy imienia. Masorecka pisownia Biblii hebrajskiej, *Mirjam*, jest świadectwem bardzo późnym, bo już średniowiecznym (ok. VIII w)<sup>3</sup>. O tysiąc lat starsza jest wersja *Mariam* przekazana w greckim przekładzie Septuaginty. Zauważmy od razu, że w obydwu wersjach językowych Biblii, hebrajskiej i greckiej, imię kończy się na *-m*. Ze względu na szacunek dla biblijnej prorokini, imię to nie

<sup>1</sup> O. Bardenhewer, *Der Name Maria*, Freiburg i.B. 1896 (Bibl. St. I, 1).

<sup>2</sup> B. Kupis i in., *Księga imion*, Warszawa 1973, 172.

<sup>3</sup> Wówczas nieakcentowane *a* wymawiano jak *i*; por. Madian — Midian, Balaam — Bileam itd.