

Dariusz KASPRZAK OFMCap

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

MIĘDZY SYMBOLEM A FIGURĄ Źródła myśli teologicznej Paulina z Noli

Niniejszy artykuł stanowi próbę określenia źródeł myśli teologicznej Paulina z Noli (355–431)¹. Postaram się w nim zwrócić uwagę czytelnika na specyficzność relacji pomiędzy kulturą klasyczną a myślą ascety z Noli. W świetle analizy refleksji teologicznej św. Paulina, zawartej tak w jego poezji, jak i w listach², spróbuję wykazać, że Biblia stanowi źródło jego teologii. Na koniec przeanalizuję wybrane przykłady stosowanej przez niego symboliki.

Lata 381–394 to okres przełomowy w życiu Paulina. W tym czasie dokonało się jego ascetyczne nawrócenie. Bogaty arystokrata rzymski, członek jednego z najstarszych rodów dawnego Rzymu, należący do *gens Anicia*, stał się najpierw – wraz z małżonką Terazją – ascetą chrześcijańskim. Obwołany przez lud Barcelony prezbiterem, założył następnie jedną z pierwszych wspólnot monastycznych w Italii, gdzie został wybrany biskupem Noli. Paulinus Meropius, dedykując swoją poezję i prozę Chrystusowi, dotyka w niej także pewnych reminiscencji klasycznych. Zasadniczo twórczość Paulina po jego nawróceniu ma charakter teologiczny. Pierre Fabre wyraził niegdyś dość kontrowersyjną opinię, że Paulin nie był teologiem *sensu stricto*, gdyż kiedy mówił na temat dogmatów chrześcijańskich, nie stosował terminologii teologicznej, ale używał języka wspólnego dla wszystkich chrześcijan, będącego pod wpływem jego osobistej refleksji nad wiarą. Ten sam uczony francuski podkreśla, iż Paulin, będąc człowiekiem głębokiej i prostej wiary, albo lepiej – mistykiem me-

* Dzieła Paulina z Noli: *Epistulae* i *Carmina*, są cytowane w przypisach bez podawania imienia ich autora.

¹ Obszerny życiorys św. Paulina z Noli przedstawiłem w artykule: *Pensiero sociale di Paulino da Nola*, „Studia Laurentiana” 2002, t. 2, Supplement 1, s. 61–88.

² Zachowane do czasów współczesnych dzieła św. Paulina z Noli, czyli jeden tom poezji oraz tom listów, zostały krytycznie wydane przez G. H a r t l a w: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* [CSEL], vol. 29–30, Vindobonae 1894.

dytującym nad dogmatami, traktował wiarę w sposób prosty, bez wchodzenia w całą jej złożoność i wyjaśniania jej trudności. Fabre nie jest jednak konsekwentny w swojej opinii. Na przykład, kiedy prezentuje myśl Paulińską na temat Boga jako Ojca pełnego dobroci dla nas, który jednocześnie wypróbowuje naszą miłość, formułuje wniosek, że biskup z Noli kieruje swoją teologią w stronę moralności³. Zatem przyznaje, że poglądy Paulina mają charakter teologiczny⁴.

Współcześni badacze, jak na przykład C. Magazzù⁵, L. Padovese⁶, A. Ruggiero⁷, G. Santaniello⁸, uważają, że można zgodzić się z opinią P. Fabre'a, iż Paulin nie jest teologiem spekulatywnym⁹, lecz nie można zaakceptować poglądu prezentowanego przez jezuitę Josepha T. Lienharda, że Paulin nie jest teologiem w technicznym tego słowa znaczeniu i że nie wykazuje on w rzeczywistości specyficznych zainteresowań teologicznych¹⁰. Jak zaznacza Luigi Padovese, Paulin nie jest teologiem spekulatywnym, prezentującym w sposób systematyczny swoją autonomiczną refleksję, co więcej: to nie zainteresowania spekulatywne stanowią pierwszorzędny przedmiot jego twórczości literackiej¹¹. Jednak należy uznać Paulina za pisarza chrześcijańskiego, a jego zainteresowania określić jako ascetyczne i mistyczne. U Paulina refleksja teologiczna i refleksja mistyczno-ascetyczna są tak ściśle ze sobą związane, że tworzą fundamenty jego wiary i kierują jego życiowymi wyborami¹². Paulin pre-

³ P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949, s. 55: „Paulin n'est point théologien”; tamże, s. 63: „On voit déjà avec quelle facilité Paulin incline de la théologie vers la morale”.

⁴ L. Padovese, *Considerazioni sulla dottrina cristologica e soteriologica di Paolino di Nola*, [w:], *Anchora vitae. Atti del II Convegno Paoliniano*, ed. G. Longo, Napoli-Roma 1998, s. 209–210; G. Santaniello, *Paolino di Nola: l'esperienza vitale di un teologo in dialogo*, „Teologia e Vita” 1:1992, s. 95.

⁵ G. Magazzù, *Dieci anni di studi su Paolino di Nola (1977–1987)*, „Bollettino di Studi Latini” 18:1988 no 1–2, s. 86.

⁶ L. Padovese, *Considerazioni sulla dottrina cristologica...*, s. 209–210.

⁷ Paolino di Nola, *I carmi*, [...] cura di A. Ruggiero, Napoli 1996, I 54.

⁸ G. Santaniello, *Paolino di Nola: l'esperienza vitale...*, s. 95.

⁹ P. Fabre (jw., s. 4), mówiąc o dziele Paulina, stwierdza, że „cette oeuvre nous montrera sans doute ni un théologien spéculatif, comme Augustin, ni un docteur en exégèse biblique, comme Jérôme, ni un politique, comme Ambroise, ni un tres profond connaisseur du coeur humain, comme Augustin encore”.

¹⁰ Zob. J. T. Lienhard S. I., *Paulinus of Nola and early western monasticism: with a study of the chronology of his works and an annotated bibliography, 1879–1976*, Köln–Bonn 1977. Na temat teologii Paulina pisze on tak: „Paulinus of Nola was in no sense of the word a theologian. His writings contain little personal reflection on Christian teachings, and he shows no awareness of the theological questions being discussed by his contemporaries [...]. Once in Nola, he read the Christian authors-Ambrose and Augustine, at least-but never entered into the world of theological speculation” (tamże, s. 141).

¹¹ L. Padovese, *Considerazioni sulla dottrina cristologica...*, s. 209.

¹² Tamże, s. 209–210.

zentujący zatem teologię jako całościowe doświadczenie życiowe, traktował ją raczej jako poznawanie Boga, a nie tylko jako refleksję nad Bożym słowem. W ten sposób Nolańczyk, przede wszystkim w swoich listach, jawi się jako teolog w sensie Janowym¹³. Ze względu na swój styl teologiczny jest też dzisiaj nazywany „teologiem w dialogu”¹⁴, który porusza się między homologią a kerygmatem, czyli wyznaniem a oznajmianiem misterium i miłosiernej interwencji Bożej w historii dla zbawienia człowieka¹⁵.

RELACJE POMIĘDZY KULTURĄ KLASYCZNĄ A MYŚLĄ PAULINA Z NOLI

Myśl Paulina kształtowała się pod wpływem konkretnej sytuacji społecznej. Duże znaczenie dla uformowania jego postawy w duchu kultury antycznej miało studiowanie gramatyki i retoryki, pobieranie nauk u mistrza Ausoniusza oraz późniejsze przygotowania do kariery politycznej (Paulin przeszedł prawdopodobnie tzw. *cursus honorum*, przewidziany dla arystokracji rzymskiej). Pod przewodnictwem Ausoniusza poznał klasyków łacińskich, którzy stanowili fundament formacji intelektualnej młodzieży rzymskiej do końca IV wieku¹⁶. Spośród wielu poetów klasycznych Paulin bardzo dobrze przyswoił sobie Wergiliusza, który wywarł duży wpływ na jego poezję¹⁷. Zainteresowania wergiliańskie u Paulina skupiały się na zagadnieniach dobroci i poszukiwania pokoju. Według jego opinii, poeta chrześcijański nie powinien czynić jakiegokolwiek wysiłku na drodze ich osiągnięcia, w przeciwieństwie do pogańskich pisarzy, jak Horacy czy Owidiusz, którzy musieli uporządkować najpierw swoje myśli i uczucia, aby osiągnąć taki cel¹⁸.

¹³ Tamże, s. 210; por. *Epistula* 12, 5 (CSEL 29, s. 77).

¹⁴ G. Santaniello, *Paolino di Nola: l'esperienza vitale...*, s. 95–117. Badacz ten stwierdza: „teologia Paulina mieści się w pełni w tradycji hebrajsko-chrześcijańskiej i patrystycznej gnozy mądrościowej, z właściwościami ducha irenicznego ascety nolańskiego charakteryzującymi jego wyjątkową wrażliwość na ducha chrześcijańskiej przyjaźni” (zob. tamże, s. 95; tłumaczenie własne – DK).

¹⁵ Tamże, s. 116.

¹⁶ A. Russo, *Osservazioni intorno allo stile dell'Epistolario di S. Paolino di Nola*, „*Asprenas*” 7:1960, s. 158–170.

¹⁷ Wpływ twórczości Wergiliusza w poezji Paulina był tematem wielu studiów. Wystarczy przypomnieć takie opracowania, jak: E. Bitter, *Die Virgil-Interpretation der frühchristlichen Dichter Paulinus von Nola und Sedulius*, Tübingen 1948; R. Ph. Green, *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Bruxelles 1971, s. 133; A. Ruggiero, *Nola crocevia dello spirito*, Biblioteca diocesana S. Paolino Nola, Istituto Anselmi ed., [Napoli] 1982.

¹⁸ Paolino di Nola, *I carmi*, [...] cura di A. Ruggiero, I 52. Co do obecności Owidiusza, Horacego, Katullusa, Lukrecjusza czy też Ausoniusza w poezji Paulina, zob.

Od roku około 378 sukcesywnie rozwijała się kariera polityczna Paulina, początkowo w Rzymie, w magistracie kurii. Następnie otrzymał godność senatorską, prawdopodobnie jako *consul suffectus*, a następnie urząd konsula Kampanii. Wprowadziło go to w praktykę prawa rzymskiego i kwestii związanych z administracją lokalnej społeczności. Właśnie te ostatnie aspekty kształtowały jego swoistą wrażliwość. Owe wzorce kulturalne, w jakich wzrastał, zderzyły się z jego radykalnym ascetyzmem. W momencie nawrócenia jego stosunek do zawartości doktrynalnej kultury pogańskiej bardzo dobrze oddaje fragment jego *Carmen* 10:

Dlaczego, ojcze, wymagasz, bym wrócił do zainteresowania Muzami, które już odrzuciłem? Serca poświęcone Chrystusowi mówią nie Kamenom i nie otwierają się na Apollina. Nie dorównując ci godnością, ale zapalem, miałem z tobą wspólny ideał wywoływania ze spelunki Delfów głuchego Feba, Muz jako bóstw, proszenia lasów i szczytów górskich o dar słowa, który został mi przyznany z dobroci Bożej. Teraz nowa siła porusza mój umysł, Bóg o ileż większy i wymagający nowych zachowań, żądający od człowieka swojego daru, aż będziemy żyli dla Ojca Życia. Zabrania nam, gdy odpoczywamy lub pracujemy, oddawania się próżnym bajkom poetów, aż będziemy posłuszni Jego prawom i będziemy wypatrywali Jego Światła, które teraz jest zaciemnione skarłałą spekulacją filozofów i sztuką retorów oraz fantazjami poetów. Oni to napełniają serca myślami fałszywymi i bezużytecznymi, kształcą tylko język bez dania jakiegokolwiek wkładu, który pozwoli nam odkryć prawdę, by dać nam zbawienie. Jakie dobro albo jaką prawdę mogliby posiadać ci, którzy nie znają początku wszystkiego, Boga, podpory i źródła prawdy i dobra, którego nikt nie może dostrzec jak tylko w Chrystusie. On jest światłem prawdy, drogą życia, siłą, rozumem, ręką, możliwością Ojca, słońcem sprawiedliwości, źródłem dobra, kwiatem Boga, narodzonym z Boga, Stworzycielem świata, życiem dla nas śmiertelnych, tym, który niszczy śmierć, On, mistrz cnót¹⁹.

tamże, s. 53–54; G. Guttilla, *Ausonio e Paolino: rapporti letterari e umani*, [w:] *Disce Paulinum. Studi e testi paoliniani*, [Napoli] 1994, s. 177–189; tenże, *La presenza di Ausonio nella poesia dell'ultimo Paolino*, „Orpheus” 14:1993 no 2, s. 275–297; tenże, *Situazioni catulliane e lucreziane nei Carmi di Paolino di Nola* [w druku]; A. V. N a z z a r o, *Orazio e Paolino*, [w:] *Disce Paulinum. Studi e testi paoliniani...*, s. 239–252; tenże, *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, [w:], *Omaggio Sannita a Orazio*, cura di A. V. N a z z a r o, S. Giorgio del Sannio 1995, s. 119–175.

¹⁹ *Carmen* 10, 19–52: „Quid abdicas in meam curam, pater, redire Musas praecipis? Negant Camenis nec patent Apollini dicata Christo pectora. Fuit ista quondam non ope, sed studio pari tecum mihi concordia ciere surdum Delphica Phoebum specu, uocare Musas numina fandique munus munere indultum dei petere e nemoribus aut iugis. Nunc alia mentem uis agit, maior deus, aliosque mores postulat, sibi repositens ab homine munus suum, uiuiamus ut uitae patri. Vacare uanis, otio aut negotio, et fabulosis litteris uetat, suis ut pareamus legibus lucemque cernamus suam, quam uis sophorum callida arsque rhetorum et figmenta uatum nubilant, qui corda falsis atque uanis imbuunt tantumque linguas instruunt, nihil ferentes, ut salu-tem conferant, quod ueritatem detegat. Quod enim tenere uel bonum aut uerum queunt qui non tenent summae caput, uer bonique fomitem et fontem deum, quem nemo nisi in Christo uidet? Hic ueritatis lumen est, uitae uia, uis mens manus uirtus patris, sol aequitatis, fons bonorum, flos dei, natus deo, mundi sator, mortalitatis uita nostrae et mors necis, magister hic uirtutum” (CSEL 30, s. 25–26). Por. K. K o h l w e s, *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn [ok. 1979], s. 34–41.

Paulin po swoim nawróceniu ascetycznym, dającym mu nową wizję świata w Chrystusie, widział w Bogu podporę oraz źródło prawdy i dobra (tamże, 45–46). Odciął się radykalnie od kultury pogańskiej, uznając, że nie można jej pogodzić z nauką Chrystusa²⁰. Powyższy manifest młodego mnicha świadczy o radykalności neokonwertyty: Kiedy oznajmia, że Ojciec Życia zabrania „oddawania się pustym bajkom poetów” (tamże, 33–35), wymaga odkrywania światła, które jest zaciemnione przez skarłałą spekulację filozofów, sztukę retorów i fantazje poetów (tamże, 37–38). Zawartość ich dzieł była dla Paulina pusta, ponieważ „nie otwiera nas na prawdę, by dać nam zbawienie” (tamże, 41–44). Dlatego motywacja odejścia od myśli filozofów klasycznych była dla Paulina oczywista. Nie mogą oni wskazać żadnego dobra ani prawdy, ponieważ nie znają Najwyższego Boga objawionego przez Chrystusa, który jest „podporą i źródłem prawdy i dobra” (tamże, 45–46).

Po swoim nawróceniu Paulin oddał się studiowaniu Biblii, która stała się dla niego księgą nowej, chrześcijańskiej kultury²¹. Od tego momentu Pismo Święte zastąpiło mu klasyków literatury antycznej i stało się obecne we wszystkich jego pismach. Jako człowiekowi o rozległych horyzontach kultury nie było mu jednak łatwo całkowicie uwolnić się od świata klasycznego. Nawet jeśli odciął się od Muz, jego język i forma, w jakiej wyrażał nowe wartości, pozostały na zawsze związane ze szkołą klasyczną²².

Z czasem związek twórczości Paulina z kulturą pogańską uległ osłabieniu. Nie dostrzega się zależności wprost od kultury klasycznej, która stała się dla niego drugorzędna w procesie kształtowania się jego idei²³. Wpływ na to miały wydarzenia jego życia, dzięki którym osiągnął wewnętrzną dojrzałość. Proces jego odchodzenia od kultury pogańskiej

²⁰ J. T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, s. 10, 131. G. Santaniello (*Paolino di Nola, Le lettere*, testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di Giovanni Santaniello, vol. 1, Napoli–Roma 1992, 76, 33) podkreśla, że chodzi tu o sprzeczność nie do pogodzenia, jaka istnieje pomiędzy *litterae vanae et fabulosae a maior deus, alia vis*: z jednej strony mamy tu *vis sophorum, ars rhetorum i figmenta vatium*, podczas gdy z drugiej strony jest Chrystus, *veritatis lumen, vitae via, / vis mens manus virtus patris*; por. P. G. Walsh, *Paulinus of Nola and the Conflict of Ideologies in the Fourth Century*, [w:] *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, hrsg. von P. Granfield, J. A. Jungmann, Münster, West. 1970, s. 566–571.

²¹ S. Prete, *Paolino di Nola...*, s. 109.

²² L. Alfonsi, *Cultura classica e cristianesimo. Impostazione del problema nel Proemio delle «Divinae Institutiones» di Lattanzio e nell'«Ep. XVI» di Paolino da Nola*, „Le parole e le idee” 8:1966, s. 163–176.

²³ G. Santaniello (*Paolino di Nola, Le lettere...* a cura di G. Santaniello..., I 80, 33) stwierdza, że Paulin dojrzewając, prezentował podobny stosunek do kultury klasycznej, jak na przykład Hieronim czy Augustyn: nie odrzucał jej całkowicie, ale akceptował antyczne środki wyrazu, ożywiając je poprzez nowe treści chrześcijańskie.

można zaobserwować bardzo wyraźnie w argumentacjach teologicznych tak konstruowanych, że zawierają wyłącznie idee chrześcijańskie, nawet jeśli ich forma pozostawała pod wpływem poetyki antycznej²⁴. Nawrócenie ascetyczne spowodowało zerwanie przyjaźni z Ausoniuszem (z jego oskarżeniami polemizuje w *Carmen* 10). Pod wpływem swojego nowego, bardzo radykalnego programu życia chrześcijańskiego, surowo oceniał literaturę pogańską, w której tajniki wprowadzał go niegdyś Ausoniusz²⁵

Jednym z zasadniczych elementów myśli Paulina jest radykalne dystansowanie się od idei filozofii pogańskiej. W *Epistula* 16 do Jowiusza dopuszcza on *usus iustus* filozofii pogańskiej, jednakże nie opiera swoje rozumowanie teologiczne wprost na idei filozofii klasycznej²⁶. Dlatego cytaty z filozofów są w jego twórczości niezmiernie rzadkie. Jedynie dwa razy i tylko w *Epistula* 16, 8 znajdujemy ogólne i wyważone, lecz pozytywne odwołanie się do opinii filozoficznych:

Naturalnie poprzez to my, służąc Bogu i opanowując zmysły, zadawałamy nasze pragnienia w granicach konieczności i posiadając niezbędne szaty, nie dokonujemy nadzwyczajnych wysiłków, gdyż jesteśmy wezwani do przypominania, że nic nie przynieśliśmy ze sobą, przychodząc na ten świat, i nic nie możemy z niego zabrać²⁷.

W powyższym fragmencie widać przenikanie się filozofii pogańskiej i doktryny chrześcijańskiej. Paulin rzeczywiście łączy myśl z 1 Tm 6, 7 z teorią epikurejską o koniecznych pragnieniach w wydaniu neoakademicko-eklektycznym samego Cyncerona²⁸. We wspomnianym fragmencie

²⁴ Zob. S. Costanza, *I generi letterari nell'opera poetica di Paolino di Nola*, „Augustinianum” 14:1974, s. 637–650; R. Ph. Green, *The Poetry of Paulinus of Nola...*; G. Rizza, *Imitazione biblica ed influenza retorica; Paolino di Nola, I carmi...*, I 13–54.

²⁵ Charakterystyczny dla stosunku Paulina wobec literatury klasycznej jest także fragment z *Carmen* 10, 19–52 (CSEL 29, s. 25–26); por. *Paolino di Nola, Le lettere...* a cura di G. Santaniello..., I 33.

²⁶ Relację chrześcijaństwo – filozofia pogańska opisuje Paulin programowo w *Epistula* 16 (CSEL 29, s. 114–125). Spośród współczesnych komentarzy do tego listu można wymienić: W. Erdt, *Christentum und heidnisch antike Bildung bei Paulin von Nola*, Meisenheim am Glan 1976, s. 267–275; K. Kohlweh, *Christliche Dichtung...*, s. 54–71; M. Skeb, *Christo vivere. Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn 1997, s. 147–162.

²⁷ *Epistula* 16, 8: „quo uidelicet ut deo seruientes cupiditatibus inperantes necessitatis modo desideria terminemus et necessarios habentes habitus non quaeramus superfluos apparatus, quia recordari admonemur nihil intulisse in hunc mundum neque auferre posse” (CSEL 29, s. 122); por. *Letters of St. Paulinus of Nola*. Translated and annotated by P. G. Walsh, vol. 1, Westminster, Md. 1966, 23, 246

²⁸ Ciceron, *De finibus bonorum et malorum* 1, 45: „Quae est enim aut utilior aut ad bene uiuendum aptior partitio quam illa qua est usus Epicurus? qui unum genus posuit earum cupiditatum quae essent et naturales et necessariae, alterum, quae naturales essent nec tamen necessariae, tertium, quae nec naturales nec necessariae. Quarum ea ratio est, ut necessariae nec opera multa nec impensa expleantur; ne naturales quidem multa desiderant, propterea quod ipsa natura diuitias, quibus contenta sit, et parabiles et terminatas habet; inanium autem cupi-

Epistula 16 można zauważyć zatem, że przenikanie się myśli filozoficznej i doktryny chrześcijańskiej było u Paulina możliwe, choć rzadko stosowane²⁹. W całej swojej twórczości starannie unikał odwoływania się do autorów pogańskich, a jeśli przydarzyło mu się uczynić taką aluzję, zapewniał od razu, że zanegował ten świat, a przede wszystkim jego pogański sposób życia. Drugi raz Paulin używa napomnień filozoficznych w kolejnym fragmencie tej samej *Epistula* 16:

To jest zatem prawdą, że także niektórzy filozofowie pogańscy, którzy poprzez swój największy geniusz osiągnęli granice prawdy najwyższej, stwierdzili, że nie mogą oddać się poszukiwaniu mądrości, a tym bardziej postępowaniu za nią bez wyrzucenia w morze, jak do składnicy odpadków, ciężaru bogactwa³⁰.

Paulin powołuje się tu na poglądy szkoły cynickiej, dotyczące pogardy dla bogactwa³¹. Świadczy to o ewolucji jego myśli od etapu Paulina neokonwertyty, który na początku nie dopuszczał żadnej możliwości korzystania z filozofii pogańskiej, do poglądów bardziej umiarkowanych³². Lecz te dwa pojedyncze przykłady zastosowania tematyki filozoficznej w nauce chrześcijańskiej są odosobnione i występują tylko w *Liście* 16, raz jako możliwość teoretyczna (*Epistula* 16, 7–8), drugi raz w konkretnym zastosowaniu (*Epistula* 16, 8). Sięganie do tematyki filozoficznej jest charakterystyczne dla tego autora. Odróżnia go to na przykład od prawie mu współczesnego Ambrożego z Mediolanu. Ten ostatni używał w sposób pozytywny idei stoickich jako źródła pomocniczego dla swojej myśli³³.

ditatum nec modus ullus nec finis inueniri potest” (Marcus Tullius Cicero, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, texte établi et traduit par J. Martha, Paris 1955 [Les Belles Lettres, 196], s. 32).

²⁹ Paolino di Nola, *Le lettere...* a cura di G. Santaniello..., I 34.

³⁰ *Epistula* 16, 8: „Quae ueritas in tantum ualet, ut de gentibus quoque philosophorum, qui uel extremae ueritatis lineas celsioribus ingeniis attingerunt, inquirendae tantum, nedum sequendae sapientiae uacari non posse senserit, nisi pecuniarum onera quasi stercorem etiam in mare quidam proicerent” (CSEL 29, s. 122).

³¹ G. Santaniello (*Paolino di Nola, Le lettere...* a cura di G. Santaniello..., I 20, 495–497) stwierdza, że wżgarda wobec bogactwa materialnego była charakterystyczna przede wszystkim dla cyników, jak dla Antystenesa czy dla Diogenesa. U Paulina widzimy tu być może wpływ jego własnej korespondencji z Hieronimem, gdyż w *Epistula* 58, 2 Hieronim, zwracając się do Paulina, przytacza stwierdzenia cynickiego filozofa Kratesa z Teb, który „magnum auri pondus abiecit”, i wylicza dalej w dwóch miejscach filozofów pogańskich gardzących bogactwem (*Epistula* 66, 8; 71, 3), przypominając Antystenesa i Kratesa z Teb.

³² W. C. H. Friend, *Paulinus of Nola...*, s. 6; J. T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, s. 131–132; M. Skeb, *Christo vivere...*, s. 175–177.

³³ Na temat wpływów filozofii stoickiej na Ambrożego, np. w *De Nabuthe* (prawo naturalne, aplikacje prawa naturalnego dotyczące podziału dóbr, idea solidarności międzyludzkiej itp.); zob. V. R. Vasey SM, *The social ideas in the works of St. Ambrose: a study on De Na-*

BIBLIA JAKO ŹRÓDŁO MYŚLI PAULIŃSKIEJ

Podstawowym źródłem myśli dla Paulina od momentu nawrócenia ascetycznego stało się Pismo Święte Guilelmus de Hartel zlokalizował w pismach Paulina około 2800 cytatów i aluzji do Pisma Świętego³⁴. J. T. Lienhard uściślił tę informację stwierdzeniem, że w dziełach Paulina przeważają cytaty z Nowego Testamentu (ok. 1450), nawet jeśli księgą biblijną najczęściej przywoływaną są Psalmy (ponad 750 razy). Jeśli chodzi o księgi Nowego Testamentu, Paulin cytuje najczęściej Ewangelię według św. Mateusza (ok. 350 razy), Łukasza (210 razy), Jana (180 razy). Spośród listów NT najwięcej cytatów i odniesień pochodzi z Pierwszego Listu do Koryntian (ponad 200 razy) oraz z Listu do Rzymian (150 razy)³⁵.

Częste przytaczanie tekstu Biblii wydaje się przesadne. Zbyt dużą liczbę odniesień biblijnych w pismach Paulina, a szczególnie w listach, poddali krytyce najpierw Gaston Bossier³⁶, a później Ernest Ch. Babut³⁷. W nowszych czasach w podobnym tonie wyrazili swe opinie: Serafino Prete³⁸, Giovanni Rizza³⁹ i Patrick Gerard Walsh⁴⁰. Z kolei Joseph T. Lienhard, nawet jeśli docenia znaczenie Biblii dla dzieła Paulina, to jednocześnie uważa, że jego egzegeza jest fantastyczna i alegoryczna⁴¹. Jednakże, jak podkreślają inni badacze współcześni⁴², tak silny związek

buthe, Roma 1982 [Studia ephemeridis „Augustinianum”, 17], s. 64. Natomiast co do wpływu filozofii grecko-rzymskiej na Augustyna, szczególnie odnośnie do tematyki socjalnej, oceny działań pojedynczych osób oraz życia politycznego, zob. J. M. R i s t, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, „Vita e Pensiero” 1997, s. 267–331.

³⁴ G. H a r t e l, *Index locorum Sacrae Scripturae*, [w:] CSEL 30, s. 358–377. Współczesne indeksy biblijne opracował C. I a n n i c e l l i dla listów (*Paolino di Nola, Le lettere...* a cura di G. S a n t a n i e l l o..., II s. 655–682), A. R u g g i e r o dla pieśni (*Paolino di Nola, I Carmi...*, II s. 465–475).

³⁵ J. T. L i e n h a r d, *Paulinus of Nola...*, s. 129.

³⁶ G. B o i s s i e r, *La fine del mondo pagano*, Milano 1989 [oryginał francuski: Paris 1891], s. 194.

³⁷ E. C h. B a b u t, *Paulin de Nole et Priscillien*, s. 129.

³⁸ S. P r e t e, *Paolino di Nola...*, s. 109–110.

³⁹ G. R i z z a, *Imitazione biblica...*, s. 153–164.

⁴⁰ *Letters of St. Paulinus of Nola*, translated and annotated by P. G. W a l s h, vol. 1 [Letters 1–22], Westminster–London 1967, s. 16–19.

⁴¹ J. T. L i e n h a r d, *Paulinus of Nola...*, s. 129–130, 132–134.

⁴² S. L e a n z a, *Aspetti esegetici dell'opera di Paolino di Nola*, [w:] *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431–1981)*, Roma 1982, s. 67–91; A. V. N a z z a r o, *La parafrasi salmica di Paolino di Nola*, [w:] tamże, s. 93–115; R. A. R a l l o F r e n i, *Il testo dei salmi nell'utilizzazione dell'opera di Paolino di Nola*, [w:] tamże, s. 231–252; A. S a l v a t o r e, *Immagini bibliche e strutture discorsive. La lettera 11 di Paolino*, [w:] tamże, s. 253–280; tenże, *L'aspetto biblico-religioso nel programma poetico di Paolino da Nola*, [w:] *Annuario 1960–1969 del Liceo Ginnasio P. Giannone*, Caserta 1969, s. 3–22.

z tekstem biblijnym należy rozpatrywać w całej złożoności. Myśl egzegetyczna i teologiczna Nolańczyka ma bowiem, według powyższych badaczy, swe najmocniejsze oparcie w tekście biblijnym. Brakuje dzisiaj istotnego studium poświęconego egzegezie biblijnej Paulina, bez czego jakakolwiek ocena wydaje się pośpieszna i niedokładna⁴³. Zostawiając z boku dyskusję nad problemami egzegetycznymi dzieł Paulina, można stwierdzić, że Biblia stanowi prawdziwe źródło doktrynalne jego myśli i zajmuje w niej centralną pozycję. Od swojego nawrócenia ascetycznego Paulin szukał inspiracji w Biblii, a konkretnie w psalmach. W ten sposób powstają jego pierwsze dzieła poetyckie: *Psalm 1.*, *Psalm 2.* i *Psalm 136.*, skomponowane po roku 389, stanowiące prawdopodobnie pierwszą część szerszego programu poetyckiego, który został z czasem całkowicie zaniechany.

Przebywając w Noli, Paulin rozpoczął intensywne studiowanie Biblii w celu odkrycia znaczenia świętych tekstów, co stało się dla niego drogą do osiągnięcia Królestwa Bożego. Aby poznać Biblię, Paulin nawiązał kontakt z Hieronimem ze Strydonu, który po przeczytaniu jego *Panegyricus Theodosii*, dzieła dziś zaginionego, wzywał go do intensywniejszego i jeszcze bardziej pogłębionego studium tekstu biblijnego⁴⁴. Poza tym Hieronim uznał, że poeta chrześcijański powinien dążyć do równowagi między Biblią a autorami klasycznymi. Po pierwszych próbach przyznania Biblii godności i funkcji jedyne go źródła inspiracji dla nowych dzieł literackich, teraz już chrześcijańskich (ta asymilacja wydaje się nam dzisiaj zbyt powierzchowna), Paulin z czasem dzięki medytacji i poznaniu pogłębił znajomość Pisma Świętego⁴⁵.

Kolejna, bardziej dojrzała analiza dzieł Paulina prowadzi do wniosku, że autor, bazując na tradycji egzegetycznej, prezentuje wizję unitarną dwóch Testamentów i interpretację chrystocentryczną całej Biblii⁴⁶. Komentarz chrystocentryczny Pisma Świętego i bardzo rozpowszechnione typologie chrystologiczne u Paulina, według oceny S. Leanza, przynależą do chrześcijańskiej topiki, bardzo rozpowszechnionej w starożytnej egzegezie, choć trudno jest zidentyfikować precyzyjnie jej źródła. Wiele ze wspomnianych typologii, oprócz specyficznych pism egzegetycznych innych Ojców, mogło trafić do Paulina z tak zwanego zbioru *Testimonia christologica*, tj. z repetytoriów zawierających typologie chrystologiczne

⁴³ S. L e a n z a, *Aspetti esegetici...*, s. 133.

⁴⁴ H i e r o n i m u s, *Epistula* 58, 8–11, [w:] CSEL 54, s. 537–541.

⁴⁵ P a o l i n o d i N o l a, *Le lettere...* a cura di G. Santaniello..., I 38; Paolino di Nola, *I carmi*, [...] cura di A. Ruggiero..., I 46.

⁴⁶ S. L e a n z a, *Aspetti esegetici...*, s. 70. Na temat interpretacji chrystocentrycznej w pismach Paulina zob.: M. S k e b, *Christo vivere...*, s. 198–214.

Starego Testamentu, bardzo rozpowszechnionych w starożytności chrześcijańskiej, do których lektury Paulin był wzywany przez Hieronima⁴⁷.

Mnich-biskup z Noli przejął z Biblii bardzo wiele obrazów, które następnie zinterpretował w sposób bardzo osobisty, tak że mogły być uznane jako swego rodzaju projekcja jego własnych myśli i sentymentów⁴⁸. Poprzez obrazy i symbole biblijne, ciągle obecne w jego listach i w jego poezji, interpretował myśl biblijną, a zastanawiając się nad nią, czynił z niej przedmiot nauczania dla odbiorców swoich dzieł. Taki sposób korzystania z motywów biblijnych świadczy o podporządkowaniu zainteresowań poetyckich czy literackich egzegezie o kierunku pastoralnym i moralnym. Wystarczy tu przytoczyć choćby *Carmen* 22, które jest lekcją poezji i życia; *Carmen* 24 pełne *exempla paedagogica* wziętych z Pisma Świętego; *Carmina* 27 i 28 oraz *tituli*, zebrane w Liście 32, opierające się na teologii liturgii, katechezie i symbologii⁴⁹. Ogólnie można stwierdzić, że dzieło Paulina nie prezentuje organicznej egzegezy Pisma Świętego, ale jest lekturą mistagogiczną, skoncentrowaną na misterium Chrystusa i Kościoła – tym samym służy formacji duchowej ludu Bożego. W tym kontekście większość myśli Paulina zainspirowanych Biblią rozwijała się później we własnym kierunku. Obserwuje się przewagę cytatów Nowego Testamentu nad tematami ze Starego Testamentu, np. w utworach podejmujących tematykę rodziny czy małżeństwa.

Odwoływanie się do pism NT w nawiązaniu do tematyki rodziny było dla Paulina znamienne⁵⁰. Jak zaznacza R. A. Rallo Freni, Paulin odnosił teksty biblijne do sytuacji i do osób, o których mówił w swoich listach. Umieszczał w swoich traktatach ciągłe odwołania do Pisma Świętego jako tzw. *exempla* (pochodzące z mitu lub z historii, a skodyfikowane

⁴⁷ S. L e a n z a, *Aspetti esegetici...*, s. 71.

⁴⁸ A. S a l v a t o r e, *Immagini bibliche e strutture discorsive...*, s. 255; tenże, *Riflessioni sulla poetica di Paolino di Nola*, [w:] *Disce Paulinum. Studi e testi paoliniani*, Napoli 1994, s. 191.

⁴⁹ P a o l i n o d i N o l a, *I carmi*, [...] cura di A. R u g g i e r o..., I 47–49; odnośnie do reminiscencji biblijnych na temat bogactwa w *Carmen* 24 por.: P. F a b r e, *L'amitié chrétienne...*, s. 197–199.

⁵⁰ Obfitość tematyki dotyczącej rodziny w Biblii można udowodnić, sięgając choćby do podstawowych słowników biblijnych, np. D. L. B a l c h, *Household Codes*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary* [ABD], vol. 3, New York 1992, s. 318–320; C. J. H. W r i g h t, *Family*, [w:] tamże, vol. 2, s. 761–769; J. G o e t z e m a n n, *casa, famiglia/oἶκος*, [w:] DCBNT, Bologna 1980, s. 211–216; A. O e p k e, *ἀνὴρ*, [w:] *Grande lessico del Nuovo Testamento*, [...] a cura di F. M o n t a g n i n i, G. S c a r p a t [GLNT], vol. 1, Brescia 1965, s. 969–978; tenże, *γυνή*, [w:] tamże, vol. 2, Brescia 1966, s. 691–730; O. M i c h e l, *οἶκος*, „casa” jako rodzina i ród], [w:] tamże, vol. 8, Brescia 1972, s. 364–366; G. S c h r e n k, G. Q u e l l, *πατήρ*, [w:] tamże, vol. 9, Brescia 1974, s. 1111–1306; A. O e p k e, *παῖς*, [w:] tamże, vol. 9, Brescia 1974, s. 223–276.

przez różne szkoły retoryczne)⁵¹. W ten sposób mówi o Noem⁵² i o Janie Chrzcicielu⁵³, przypomina różnych starotestamentalnych ojców⁵⁴ oraz figurę ojca ludzkiego z Ewangelii⁵⁵. Spotykamy natomiast bardzo mało odniesień biblijnych dotyczących figury ludzkiej matki⁵⁶. Mówiąc o osobie syna, Paulin przypomina różne postacie biblijne: Izaaka⁵⁷, synów Dawida⁵⁸, syna Anny⁵⁹, synów wdowy z Sarepty⁶⁰. Figura syna w listach ascety z Noli przeszła silną spirytualizację⁶¹. Podobnie postępował z cytatami biblijnymi, które zawierają słowo „córka”. Przypomina więc córki niektórych postaci biblijnych jak córki Lota⁶², córkę Herodiady⁶³ i inne. W jego

⁵¹ R. A. Rallo Freni, *Il testo dei salmi ...*, s. 233–234. Odnośnie do użycia *exempla* Ojców zob.: A. Lumpe, *Exemplum*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 6, s. 1229–1257.

⁵² *Epistula* 49, 10 (CSEL 29, s. 398).

⁵³ *Epistula* 29, 7 (CSEL 29, s. 253).

⁵⁴ Spośród wielu patriarchów biblijnych Paulin często powołuje się na Abrahama, Izaaka i Jakuba: *Epistula* 13, 4: „bonae lacrimae caritatis, quibus pater Abraham matrem repromissionis eduxit” (CSEL 29, s. 88); tenże, *Epistula* 23, 40: „sed sufficit uobis ad superbiam iactare patrem Abraham” (CSEL 29, s. 196); tenże, *Epistula* 23, 41: „Abraham patrem corpore magis quam spiritu gloriantur” (CSEL 29, s. 196); tenże, *Epistula* 25*, 2: „Abraham, patris nostri” (CSEL 29, s. 231); tenże, *Epistula* 25*, 3: „Abraham refrigerii patrem” (CSEL 29, s. 233); tenże, *Epistula* 50, 2: „nolite gloriari patrem Abraham” (CSEL 29, s. 405; por. Mt 3, 9; Lc 3, 8); tenże, *Epistula* 50, 3: „Abraham patri nostro” (CSEL 29, s. 406); tenże, *Carmen* 15, 61: „Sic pater Abraham domini praecepta secutus” (CSEL 30, s. 53); tenże, *Epistula* 13, 12: „recumbes enim iure cum patribus Abraham Isaac et Iacob conuiuio Christi uete praeditus nuptiali” (CSEL 29, s. 94); tenże, *Epistula* 13, 15: „sacрати patres Abraham Isaac et Iacob paterni sinibus exciperent” (CSEL 29, s. 96).

⁵⁵ Paulin mówi o postaci ojca, kiedy komentuje np. tekst Mt 4, 22 w odniesieniu do tych apostołów, którzy pozostawiają ojca, aby naśladować Chrystusa: *Epistula* 5, 6 (CSEL 29, s. 28); lub kiedy cytując Ps 44, 17, nawiązuje do reakcji własnych krewnych na swoją decyzję wejścia na drogę ascety chrześcijańskiego: *Epistula* 11, 3 (CSEL 29, s. 62).

⁵⁶ Zasadniczo teksty biblijne mówiące o matce są odnoszone przez Paulina do osoby Maryi Panny, np. J 19, 26 u Paulina (*Epistula* 50, 17 (CSEL 29, s. 419–420) czy też figura matki ziemskiej odnosi się u niego do biblijnej matki – przykładu Sary: *Epistula* 13, 4: „nam pater fidei matrem uocationis nostrae Sarram” (CSEL 29, s. 87).

⁵⁷ *Epistula* 29, 9 (CSEL 29, s. 257); *Carmen* 24, 500 (CSEL 30, s. 223).

⁵⁸ Syn Dawida i Beetszeby: *Epistula* 13, 7: „itaque ut filius corpore” (CSEL 29, s. 90); tamże, „filium dilectissimum” (CSEL 29, s. 89–90); tamże, „filius corpore” (CSEL 29, s. 90); czy też odnośnie do dwóch utraconych przez Dawida synów: *Epistula* 13, 7: „ipse Daud in duobus filiis diuerso merito sibi amissis” (CSEL 29, s. 89).

⁵⁹ *Epistula* 29, 9 (CSEL 29, s. 255).

⁶⁰ *Epistula* 23, 8 (CSEL 29, s. 166).

⁶¹ Paulin używa zasadniczo słowa ‘syn’ aby wskazać na Chrystusa jako na: Syna Człowieczego (*Epistulae* 2, 2; 37, 6; 42, 2); Syna Bożego (*Epistulae* 1, 2; 13, 25; 23, 14; 23, 16; 23, 44; 37, 5; 37, 6; 38, 1; 40, 8; 42, 2; 44, 6; *Carmina* 6, 131; 23, 296; 24, 657); Syna (*Epistulae* 19, 3; 21, 3; 37, 5; *Carmina* 19, 137–138; 27, 86); Syna służebnicy (*Epistulae* 23, 15; 42, 2); „twego syna”, czyli syna Maryi (*Carmen* 6, 128).

⁶² *Epistula* 13, 21 (CSEL 29, s. 102); por. *Gen* 19, 8.

⁶³ *Carmen* 25, 120: „inpia saltatrix, filia digna patre” (CSEL 30, s. 242); por. Mt 14, 6; Mk 6, 22. Jak zaznacza A. Ruggiero (Paolino di Nola, *I carmi*, [...] cura di A. Ruggiero..., II 8, 191), Paulin w odniesieniu do tancerki postuluje się imieniem jej matki

nauczaniu są charakterystyczne także inne frazy biblijne z wyrazem ‘córka’, jak np. Ps 44, 14⁶⁴, Mt 19, 29⁶⁵, Łk 1, 5⁶⁶, Łk 7, 50⁶⁷. Oprócz tego przywołuje różne biblijne figury kobiet⁶⁸.

Paulin używał charakterystycznych cytatów biblijnych opisujących ową tematykę, także w opisach małżeństwa chrześcijańskiego⁶⁹. Mówiąc o więzi małżeńskiej, odwoływał się do fragmentu z Rdz 2, 21–23⁷⁰, aby opisać stosunki pomiędzy członkami pierwszej ludzkiej wspólnoty małżeńskiej, które były prototypiczne i paradygmatyczne dla każdego późniejszego małżeństwa. Natomiast *passus* z Rdz 35, 16–20 miał za zadanie podkreślić zarówno uczucia małżonków, jak i cel prokreacyjny małżeństwa⁷¹. Ten ostatni aspekt znajduje swoje odzwierciedlenie w Ps 127 (126), 3⁷². Przytoczenie 1 Kor 7, 27–30 i 2 Kor 13, 3 służy ukazaniu różnych niebezpieczeństw związanych z życiem małżeńskim, a także podkreśleniu jedności małżeńskiej⁷³.

Herodiady, ponieważ właściwe imię owej tancerki, czyli Salome, znamy nie z Pisma Świętego, lecz dzięki Józefowi Flawiuszowi, natomiast w greckim tekście Biblii nie brakuje wariantów, w których tancerka jest nazywana Herodiadą. Jest też wielce prawdopodobne, że właśnie to imię zostało przeniesione do tekstu *Veteres Latinae*, jakiego używał Paulin.

⁶⁴ *Epistula* 23, 24 (CSEL 29, s. 182).

⁶⁵ *Epistula* 13, 21: „omnis qui reliquerit fratres et sorores aut matrem aut filios uel filias” (CSEL 29, s. 102).

⁶⁶ *Epistula* 29, 7: „de filiabus Aaron” (CSEL 29, s. 252).

⁶⁷ *Epistula* 23, 39: „filia, fides tua te saluam fecit” (CSEL 29, s. 195). Grzesznica, której wybaczone z Łk 7, 44, została nazwana także „córka twego ojca”, czyli córką Abrahama: *Epistula* 23, 40: „et ideo te illa praeuenit [...] patris tui filiam conprobauit” (CSEL 29, s. 196).

⁶⁸ Żona Samsona: *Epistula* 23, 11 (CSEL 29, s. 168); Ewa: *Epistula* 23, 15 (CSEL 29, s. 173); żona Putifara: *Carmen* 24, 192 (CSEL 30, s. 212); Maryja, Matka Boża: *Carmen* 25, 162 (CSEL 30, s. 243); odnośnie do innych kobiet, o których wspomina Biblia: *Epistula* 13, 5: „mulier enim grata suscitauit uero gloriam” (CSEL 29, s. 88; Prz 11, 16; Syr 26, 16); *Epistula* 23, 11 (CSEL 29, s. 168; Jd 16); *Epistula* 23, 14 (CSEL 29, s. 171; Gal 4, 4); *Epistula* 23, 25 (CSEL 29, s. 182 1 Kor 11, 5); *Epistula* 23, 31 (CSEL 29, s. 188; Mt 10, 30; Łk 12, 7); *Epistula* 30, 4 (CSEL 29, s. 264; Rdz 3, 6); *Epistula* 50, 7 (CSEL 29, s. 410; Ap 14, 4); *Carmen* 26, 160 (CSEL 30, s. 252). Na temat biblijnego rozumienia słowa „kobieta” zobacz przede wszystkim: P. A. Bird, *Women (OT)*, [w:] ABD VI, New York 1992, s. 947–957; B. Witherington III, *Women (NT)*, [w:] tamże, s. 957–961.

⁶⁹ Co do tematyki biblijnej opisującej małżonków zobacz opracowania: E. Stauffer, *γαμέω γάμος*, [w:] GLNT II, Brescia 1966, s. 351–376; J. Jeremias, *νύμφη νυμφίο*, [w:] GLNT VII, Brescia 1971, s. 1439–1458; W. Günther, *matrimonio/γαμέω/νύμφη*, [w:] DCBNT, s. 978–982, 985–986; V. P. Hamilton, *Marriage (OT and ANE)*, [w:] ABD IV, s. 559–569; R. F. Collins, *Marriage (NT)*, [w:] ABD IV, s. 569–572. Odnośnie do tematyki biblijnej, używanej przede wszystkim przez Ojców, dotyczącej małżeństwa: G. Sfameni Gasparro, C. Magazzu, C. Aloe Spada, *La coppia nei Padri*, Milano 1991, s. 17–41.

⁷⁰ *Carmen* 25, 19–29 (CSEL 30, s. 238–239).

⁷¹ *Epistula* 13, 4 (CSEL 29, s. 87).

⁷² *Epistula* 44, 5 (CSEL 29, s. 376).

⁷³ *Epistula* 25, 7 (CSEL 29, s. 227–228).

Wyjątkowo typowe jest u Paulina użycie 1 Kor 7, służące w całej tradycji egzegezy patrystycznej do ukazywania podstawowej zasady nierozwalności małżeństwa, które staje się jednym z motywów wyznaczających stosunki małżeńskie⁷⁴. Mówiąc o małżeństwie chrześcijańskim, autor powtórzył doktrynę o mistycznym ciele Chrystusa, zaczerpniętą z 1 Kor 12, 27 i Ga 3, 26–28⁷⁵. Powyższe teksty nowotestamentalne, odnoszące się do małżonków, wykorzystane przez Paulina, służyły często w argumentacji patrystycznej dotyczącej słynnego paralelizmu, owego misteryjnego stosunku Chrystus – Kościół. Wiąż między mężem a żoną w odniesieniu do paralelizmu Chrystus – Kościół stanowi podstawę dla zachowania godności w stosunkach małżeńskich⁷⁶.

Aby opisać kobietę doskonałą, Nolańczyk posłużył się cytatem z Prz 31, 11–12⁷⁷. Kiedy natomiast odnosił się do godności małżonki, podał jako przykład figurę Elżbiety (Łk 1, 5–15)⁷⁸.

Kolejna grupa obrazów biblijnych w dziele Paulina dotyczy problematyki własności, bogactwa i ubóstwa⁷⁹. Najbardziej charakterystyczne jest tutaj wykorzystanie przez Paulina opowieści o złym bogaczu i o ubogim Łazarzu (Łk 16, 19–31)⁸⁰. Według niego nie chodziło tu o poszukiwanie ubóstwa dla ubóstwa, które zresztą nie jest celem samym w sobie. Istotą jest miłość, solidarność i braterstwo, oparte na właściwym rozeznaniu. Jego refleksja na ten temat, podobnie zresztą jak u innych Ojców, zawsze była interpretowana w świetle historii zbawienia, a nie w odniesieniu do jakiejś doktryny politycznej czy systemu socjalno-ekonomicznego⁸¹. W ten sposób traktował on tematykę dóbr materialnych, odnosząc się do Syr 31, 5⁸²; natomiast kiedy mówi o właścicielu, odnosi się

⁷⁴ G. Sfamini Gasparro, C. Magazzu, C. Aloe Spada, *La coppia nei Padri...*, s. 25

⁷⁵ *Carmen* 25, 176–185 (CSEL 30, s. 234–244).

⁷⁶ G. Sfamini Gasparro, C. Magazzu, C. Aloe Spada, *La coppia nei Padri...*, s. 34–37.

⁷⁷ *Epistula* 44, 4 (CSEL 29, s. 374).

⁷⁸ *Carmen* 6, 30–31 (CSEL 30, s. 8); *Epistula* 29, 7 (CSEL 29, s. 252).

⁷⁹ Dla całej tematyki dotyczącej rozwoju pojęć związanych z bogactwem i ubóstwem w Biblii zobacz (wraz z załączoną bibliografią): F. Selter, *χρήμα*, [w:] DCBNT, Bologna 1980, s. 1341–1343; F. Hauck, W. Kasch, *πλούσιος*, [w:] GLNT X, Brescia 1975, s. 729–768; F. Hauck, *μαμωνᾶ*, [w:] GLNT VI, Brescia 1970, s. 1047–1054; F. Hauck, *πένης, πενιχρός*, [w:] GLNT IX, Brescia 1974, s. 1453–1464; F. Hauck, E. Bammel *πτωχός, πτωχεία, πτωχέω*, [w:] GLNT XI, Brescia 1977, s. 709–788. Zagadnienie bogactwa i ubóstwa w ST i NT wraz z ich patrystycznym zastosowaniem zobacz przede wszystkim: M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1991, s. 11–32.

⁸⁰ *Epistula* 13, 16 (CSEL 29, s. 97).

⁸¹ Komentarze patrystyczne dotyczące wydarzenia z bogatym młodzieńcem (Mk 10, 17–31; Mt 19, 16–29; Łk 18, 18–30) zob. M. G. Mara, *Ricchezza e povertà...*, s. 33–280.

⁸² *Epistula* 25, 4 (CSEL 29, s. 226).

do Iz 1, 3⁸³. Tematyka bogactwa i jego używania odnajduje swoje źródła biblijne w Wj 22, 25; Pwt 25, 5; Ez 18, 8; Ps 15 (14), 5; Ps 49 (48), 7; Mt 19, 23–24; Łk 16, 9; 1 Kor 8, 14; 2 Kor 8, 9⁸⁴. Myśl Paulina dotycząca problematyki ubóstwa bazuje natomiast na: Mt 5, 3; Łk 16, 19–31; 2 Kor 6, 10⁸⁵.

Następny temat rozważań Paulina dotyczył pracy i opierał się przede wszystkim na tekstach: Ps 104 (103), 30; Mt 13, 20; Mt 29, 1; Kor 3, 12; 2 Tes 3, 10; 1 P 2, 5⁸⁶. Spośród nich fragmenty nowotestamentalne, jak: Mt 13, 1; 2 Tes 3, 10–12, stanowią część biblijnego prawa pracy. Wspomniane fragmenty Biblii były wykorzystane przez Paulina i przez innych Ojców dla podkreślenia znaczenia pracy we wszystkich jej formach oraz przypominały o obowiązku pracy. Praca jest dla nich Bożą instytucją, opisaną w dziele stworzenia⁸⁷.

Jeśli chodzi o grzechy socjalne, dla Paulina najważniejsze są następujące fragmenty biblijne: Mt 5, 2–28; Rz 2, 29; 1 Tm 6, 9⁸⁸. Poprzez owe cytaty nowotestamentalne Paulin opisywał cnoty i odpowiadające im wady chrześcijan z przełomu IV i V wieku. Jako pisarz, ale i jako biskup wyrażał wspólne dla wielu biskupów chrześcijańskich owych czasów

⁸³ *Epistula* 31, 3 (CSEL 29, 270).

⁸⁴ *Epistula* 1, 6 (CSEL 29, s. 5); *Epistula* 29, 2 (CSEL 29, s. 248); *Epistula* 32, 19 (CSEL 29, s. 294); *Epistula* 38, 4 (CSEL 29, s. 328).

⁸⁵ *Epistula* 20, 1 (CSEL 29, s. 144); *Epistula* 25*, 3 (CSEL 29, s. 232); *Epistula* 37, 7 (CSEL 29, s. 322).

⁸⁶ Co do tematyki biblijnej dotyczącej pracy zob. G. Bertram, *ἔργον*, [w:] GLNT III, Brescia 1967, s. 827–886.

⁸⁷ Ch. Munier, *Lavoro*, [w:] *Dizionario patristico e di antichità cristiane* [DPAC], diretto da Angelo Di Berardino, vol. 2, [Casale Monferrato 1983], s. 1912. Tematy biblijne dotyczące pracy, a stosowane przez Ojców, charakterystyczne szczególnie dla IV/V wieku opisał: P. Siniscalco, *Lavoro e riposo nella prospettiva terrena ed escatologica*, [w:] *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III–IV secolo*, cura a S. Felici, Roma 1986, s. 29–31. Fragmenty biblijne mówiące o Bogu jako o rzemieślniku: Rdz 2, 1–3; Wj 20, 8–11; Jer 10, 16; Iz 64, 7; inne pokazujące pracujących patriarchów, proroków i królów: od Mojżesza (Wj 3, 1) do Gedeona (Sdz 6, 11), od Saula (1 Sm 11, 5) do Dawida (1 Sm 17, 34), od Elizeusza (1 Krl 19, 19) do Amosa (Am 1, 1; 7, 14). Spośród nowotestamentowych fragmentów Biblii najbardziej charakterystyczne są oczywiście te ukazujące pracującego Mesjasza. Poprzez własną pracę Jezus Chrystus podnosi wartość pracy ludzkiej jako naśladowanie Boga. Jezus wymienia np. pracę pasterza (J 10, 1 nn.), rolnika (Mk 12, 1 nn.), rybaka (Mt 13, 7 nn.), robotnika (Mt 20, 1 nn.) gospodyni domowej (Łk 15, 8).

⁸⁸ Problematyka grzechu w Biblii: zob. *ἁμαρτάνω, ἁμαρτήμα, ἁμαρτία*, [w:] GLNT I, Brescia 1965, s. 715–862; F. Selter, *cupidigia-avarizia/πλεονεξία*, [w:] DCBNT, s. 443–445; H. Reisser, *matrimonio/μáτχεύω*, [w:] DCBNT, s. 983–984; E. Güting, *orgoglio-superbia/ὕβρις-ὑπερήφανος*, [w:] DCBNT, s. 1126–1129. Odnośnie do tematyki grzechu poruszanej przez Paulina zob. *Epistula* 24, 21 (CSEL 29, s. 221); *Epistula* 44, 3 (CSEL 29, s. 372); *Epistula* 1, 9 (CSEL 29, s. 7); *Epistula* 20, 7 (CSEL 29, s. 148); *Epistula* 11, 7 (CSEL 29, s. 66).

przekonanie, że „prezentują oni wspólnotę chrześcijańską, zastanawiającą się nad samą sobą, pochyloną nad sobą w rachunku sumienia tak swoich ideałów, jak i swoich braków”⁸⁹

WYBRANE PRZYKŁADY SYMBOLIKI STOSOWANEJ PRZEZ PAULINA Z NOLI

Do najbardziej charakterystycznych symboli stosowanych przez Nolańczyka, a mających źródło w tekstach Biblii, należą symbole światła i ognia⁹⁰.

Światło

Symbol światła jest w Biblii wyrazem tego, co niematerialne, dlatego jest w niej często stosowany do przedstawiania duchowości Boga. To, jak bardzo człowiek zależy od światła, ukazuje formuła opisująca narodzenie człowieka: „urzeć światłość świata”. Dla człowieka Starego Testamentu przebywanie i pozostawanie w światłości oznaczało cieszenie się szczęściem i dobrobytem. Światłem pełnym mocy jest, według proroków, Chrystus. Dla Ojców i pisarzy Kościoła światło miało symbolikę podobną do biblijnej. Dla Euzebiusza z Cezareiienne światło wpadające do Kościoła było symbolem oświecenia dokonywanego przez Boga. Augustyn uznawał Słowo Boże za symbol prawdziwego światła. Dla ogółu Ojców i pisarzy kościelnych światło Boże spływa na tych, którzy Go szukają. Ta symbolika światła pozostaje w ścisłym związku z ciemnościami⁹¹.

⁸⁹ L. P a d o v e s e, *L'originalità cristiana...*, s. 6. W tym opracowaniu, poświęconym myśli etyczno-socjalnej wybranych biskupów północnej Italii, dostrzegamy zmienną sytuację socjalną chrześcijaństwa właśnie w IV wieku. Autorzy chrześcijańscy tamtego okresu, jak np. Prudencjusz, Zenon z Verony, Paulin z Noli, poprzez swoje traktaty poruszające problematykę cnót i wad, odzwierciedlali w nich niejako zmiany dokonujące się w mentalności samych chrześcijan i wyznaczali też kierunki dla współczesnego im chrześcijanina (tamże, 25, 6).

⁹⁰ W dziełach św. Paulina z Noli odnajdujemy cały szereg symboli biblijnych, używanych również przez innych Ojców i pisarzy kościelnych. Można tu wymienić takie symbole, jak: mamona (mamona a Bóg; mamona winna służyć Chrystusowi); morze (morze tego świata, morze jako symbol wielkości, morze jako symbol burz tego świata); świat (symbol zepsucia, ale także dzieło stworzenia); śmierć (potępienie wieczne – wieczna śmierć, śmierć duchowa w grzechu, śmierć cielesna, śmierć dobrowolna – ascetyczne wycofanie się z tego świata), raj (wieczna ucztą, ucztą Chrystusa; błogosławieństwo wieczne, wieczna nagroda, królestwo niebios, łono patriarchów, Pana, Abrahama, wieczne tabernakulum, ziemia obiecana, życie wieczne), C. Iannicelli, *Indici*, [w:] P a o l i n o d i N o l a, *Le lettere...* a cura di G. S a n t a n i e l l o..., II s. 465–519, 655–740.

⁹¹ M. L u r k e r, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 237–239.

W twórczości Paulina odnajdujemy także użycie symboliki światła w podobnym znaczeniu, jak u innych Ojców Kościoła. Symbolika światłości była wykorzystywana przez Paulina przede wszystkim w jego listach, rzadziej natomiast w wierszach. I tak mówi on o światłości duszy człowieka (*Epistula* 3, 6)⁹²; o wierze i o łasce oświecających chrześcijanina swym światłem (*Epistula* 5, 7)⁹³; o światłości umysłu (*Epistula* 18, 7)⁹⁴; o oświeceniu umysłu (*Epistula* 23, 12)⁹⁵; o świetle prawdy (*Epistula* 4, 1; *Epistula* 12, 4)⁹⁶.

W poezji dedykowanej św. Feliksowi, męczennikowi z III wieku, czczonemu przez Paulina, znajdujemy *Carmen* 15, poświęcone częściowo uwolnieniu Feliksa z niewoli. W interpretacji Paulina – sam Pan Bóg posyła swojego anioła, aby uwolnił Feliksa z niewoli, gdyż ten ostatni ma pospieszyć do umierającego biskupa Maksyma:

Przybywa zatem anioł promieniejący w ciszy nocy i spomiędzy całego tłumu uwięzionych zwraca się tylko do Feliksa. Obudzony zarówno przez głos, jak i przez blask świętego ministra, Feliks słucha, drżący, jego słów uszami wiary. Wpierw, jakby otrzymawszy rozkaz od Boga w ulotnym śnie, zaniepokojony, przestaje mówić i przeprosza, iż nie może za nim postępować, wstrzymywany zarówno przez łańcuchy, jak i przez kraty, i otoczony z każdej strony przez uzbrojone straże więzienne. Lecz głos boży, napominając go za ociąganie, rozkazuje, by opadły z niego łańcuchy i aby się podniósł. Skoro tylko posłuszne słowom Boga łańcuchy opadają z rąk, głowa uwolniona z żelaznego łańcucha prostuje się i powstają nogi uwolnione teraz z okowów. O cudowna wiaro! Otwiera się więzienie, mimo że kraty zostają nienaruszone, a straże ciągle śpią, a on wychodzi zalekziony przez bramę, przechodząc obok tych, którzy zagradzają mu drogę, poprzedza go anioł i jest on światłem i drogą dla Feliksa poprzez przyjazną ciszę spokojnej nocy⁹⁷.

W powyższym fragmencie poezji Nolańczyka oczywiste jest odwoływanie się do Dz 12, 7–10. Paulin parafrazuje tu poetycko historię św. Piotra, wybierając z nowotestamentalnej *narratio* szczegóły odpowiednie dla historii świętego Feliksa⁹⁸. Motyw światła, opisany przy uży-

⁹² Paolino di Nola, *Le lettere...* a cura di G. Santaniello..., I 200.

⁹³ Tamże, 232.

⁹⁴ Tamże, 534.

⁹⁵ Tamże, 638.

⁹⁶ Tamże, 206, 364.

⁹⁷ *Carmen* 15, 238–257: „Venit ergo micans iam nocte silenti angelus et tota uinctorum in plebe reorum Felicem solam, pietas cui sancta reatum facerat, adloquitur: fugit atri carceris horror. Voce simul sacri Felix et luce ministri excussus tremit et uerbum trahit aure fideli. Ac primum, ueluti ludentis imagine somni accipiat mandata dei, stupet anxius et se causatur non posse sequi prohibente catena insuper et claustro simul et custode teneri carceris obsessi. Sed uox divina morantem increpitans iubet exussis adsurgere uinclis. Et subito ut molles manibus fluxere catenae, sponte iugo ceruix ferrato exuta leuatur prosiliuntque pedes laxato caudice nerui. Mira fides! saluis reserato carcere claustri, sopito custode fores interritus exit, perque ipsos uia fit, per quos uia clauditur: ibat angelus et tacite per amica silentia noctis lux et iter Felix erat” (CSEL 30, 62; tłumaczenie własne – DK).

⁹⁸ E. V. Nazaro, *Intertestualità biblica e classica in testi cristiani antichi*, [w:] *Cultura e lingue classiche 3. 3° Convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo, 29 ottobre–1 novembre 1989*, a cura di Biagio Amata, Roma 1993, s. 512.

ciu symboliki anioła, służy Paulinowi do opisu wyzwolenia świętego z ciemności. Sam anioł jest tutaj światłością (*lux*). Owa światłość wskazuje mu drogę ucieczki z więzienia. Symbolika światłości jest uwypuklona przez kontrast do ciemności i wrogości więzienia rzymskiego. Paradoksalnie cisza nocy jest przyjazna, jak gdyby współpracująca w wybawieniu Feliksa z niewoli⁹⁹

Ogień

W Biblii ogień, dzięki swemu oświecającemu i rozgrzewającemu działaniu, stanowi zarazem symbol tego, co boskie, jak i tego, co demoniczne. W Starym Testamencie ogień jest symbolem istoty Boga i Jego działania (Bóg ukazujący się w płonącym krzaku Mojżeszowi – Wj 3, 2; Bóg w postaci ognistego słupa kroczący przed Izraelem – Wj 13, 21; Bóg pełen „ognia pożerającego”, nadający Prawo Mojżeszowi – Wj 24, 17; itp.). W Nowym Testamencie ogień również jest symbolem Boga ogarniającego wszystko, symbolem chrztu udzielanego przez Mesjasza (Mt 3, 11); symbolem samego Mesjasza (Łk 12, 49); wreszcie – jako jezioro siarki i ognia – symbolem apokaliptycznego końca grzeszników (Ap 21, 8)¹⁰⁰. Ojcowie Kościoła przejmują biblijne symbole. I tak na przykład dla Klemensa Aleksandryjskiego słupy ogniste czy płonący krzak – to symbole ognia Bożego, pochodzącego z Chrystusowego Krzyża, mające oczyścić z grzechów całą ludzkość¹⁰¹.

U Paulina z Noli symbol ognia oznacza zarówno Boga i Jego dzieła, jak i pokusy zła. Ogień, symbolizujący Boga i Jego dzieła, występuje w *Epistula* 44, pisanej do małżeństwa Apra i Amandy. Zachęcał ich w tym liście do dobrego życia poprzez nawiązanie do Łk 12, 49, gdzie zastosował symbolikę ognia Chrystusa – gorliwości w sprawie Bożej:

Panie Jezu, rozpalaj nas zawsze tym ogniem, abyśmy zostali oświeceni w naszych zmysłach i wypaleni w naszych wadach, gdyż tylko przez ten ogień, pochodzący od Ciebie, można przetrwać przy wiecznym ogniu. Jednak posiadając serce gorejące palącym ogniem przez całą drogę Pańską, zapalamy przed Panem Jego ogień, nie ten ziemski, a znajdujący się pomiędzy ogniami tego świata, chronieni od tego ognia jak słynni mło-

⁹⁹ O możliwych paralelizmach znaczeniowych pomiędzy Wergiliuszem a Paulinem w kontekście niniejszego fragmentu *Carmen* 15 zob. E. V. N a z z a r o, *Intertestualità biblica e classica...*, s. 513.

¹⁰⁰ M. L u r k e r, *Słownik obrazów...*, s. 149–151.

¹⁰¹ K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce* I 164, 3: „A zatem ów ogień, podobny do kolumny, oraz ogień w środku krzewu gorejący są symbolami owego świętego światła, wychodzącego z ziemi, a biegnącego w górę do nieba poprzez drzewo, za którego pośrednictwem darowana nam została władza wzroku duchowego” (tłumaczenie, wstęp, komentarz Janna Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, s. 113).

dzieńcy w piecu ognistym, zostaniemy zachowani od płomieni, tak jak od rosy, pomiędzy sykiem ich płomieni, i razem z Synem Bożym, który jednoczy się przy nas, będziemy Panu śpiewać hymn pośrodku odświeżających ogni¹⁰².

W interpretacji Paulina ogień Chrystusowy, będący łaską Boga dla wierzącego („rozpalaj nas zawsze tym ogniem”), oczyszcza i oświeca człowieka, zachowując tym samym chrześcijanina od ognia wiecznego. Człowiek rozpalony ogniem Chrystusa–Boga staje się wolny od ognia wiecznych płomieni (kolejny symbol potępienia). Opisując odporność człowieka Bożego – gorejącego Bożym ogniem – na zagrożenia ognia piekielnego, autor powołał się na kolejny przykład biblijny – młodzieńców w piecu gorejącym (Dn 3, 24 – 50).

Paulin posługiwał się także symboliką ognia, aby opisać ogień pasji i pokus światowych, „pożerający” człowieka oddanego sprawom tego świata¹⁰³. Wykorzystał również biblijny symbol ognia, który nie jest godny Boga, ognia obcego, rozpalającego płomień pochłaniający niegodnych Boga. Jest to biblijne wezwanie do wierności kultowi Bożemu¹⁰⁴.

W świetle analizy refleksji teologicznej św. Paulina, zawartej w jego poezji i w listach, można wykazać, że Biblia stanowiła od jego nawrócenia ascetycznego główną inspirację teologiczną oraz prawdziwe źródło doktrynalne jego myśli. Również symbolika stosowana przez ascetę z Noli była typowo biblijna. Paulin używał różnorodnych symboli biblijnych, a przede wszystkim symboliki światła i ognia, odwołując się jednoznacznie do obrazów zaczerpniętych z Pisma Świętego.

¹⁰² *Epistula* 44, 6: „Hoc igne nos, domine Iesu, semper accende, ut inluminemur in sensibus, deflagremus in uitiiis; hic enim solus qui a te est ignis igni resistet aeterno. Habentes autem cor ardens in uia domini non alienum sed suum ignem domino accendimus et inter ignes saeculi hoc igne muniti sicut illi in camino pueri intersibilante impetu flammis rorabimur et hymnum domino inter incendia refrigerantia dei filio concinente cantabimus” (Paolino di Nola, *Le lettere...* a cura di G. Santaniello..., II 498; tłumaczenie własne – DK).

¹⁰³ *Epistula* 20, 7: Paolino di Nola, *Le lettere...* a cura di G. Santaniello..., I 574.

¹⁰⁴ Ów ogień obcy (hebr. *esz zara*), złożony w ofierze Bogu przez synów Aarona, Nadaba i Abihu (Kpł 10, 1–7), to ogień, który nie jest godny Boga, bo prawdopodobnie został wzięty nie z ołtarza całopalenia, ale ze zwykłego ogniska, gdzie palono resztki ofiar i śmieci zebrane z dziedzińca Przybytku. Śmierć obu braci była znakiem ostrzeżenia przed wszelkim zaniedbaniem w oficjalnym kulcie Boga. Kapłani jako biblijni bliscy Bogu, bliżsi od innych osób, powinni być wierni przepisom obrzędowym, co miało stanowić wyraz czci dla Boga. Ci spośród nich, którzy lekceważyli kult, mieli być surowo karani. Ogień niegodnych kapłanów wzbudził niszczący ogień Jahwe; por. *Pismo Święte. Stary Testament* I, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1997, s. 177.

BETWEEN SYMBOL AND FIGURE
The Sources of St Paulinus's Theological Thought

S u m m a r y

The essential purpose of Paulinian search for wisdom is Christ. The article discusses the sources of Paulinus's thinking, with a consideration of the Biblical roots and the earlier philosophical Greek tradition that inspired him. Having accept a radical asceticism, it is certain that he rejected pagan sources such as philosophers and ancient historians. The Scriptures are decisively the real source of his theological thought. In all his written works about 2800 quotations and allusions to the Scriptures can be found, of which 1450 quotations and allusions refer to the New Testament.