

Daria Szymańska-Kuta

Instytut Religioznawstwa UJ

DYDYM ŚLEPY – MISTRZ SZKOŁY ALEKSANDRYJSKIEJ (PRZEGLĄD ŹRÓDEŁ)

Celem artykułu jest przegląd późnoantycznych przekazów źródłowych wskazujących, że Dydim Ślepy był mistrzem chrześcijańskiej szkoły aleksandryjskiej oraz rozpatrzenie ich na tle badań nad fenomenem tej szkoły. Podstawowym źródłem informującym o związku Dydyma z aleksandryjskim *didaskaleion* jest *Historia Ecclesiastica* (HE) Rufina z Akwilei, w której czytamy:

[...] ita brevi deo docente in tantam divinarum humanarumque rerum eruditionem ac scientiam venit, ut scholae ecclesiasticae doctor existeret, Athanasio episcopo ceterisque sapientibus in ecclesia dei viris admodum protabus.

[...] w ten sposób, pouczany przez Boga, szybko doszedł do takiego opanowania wiedzy o rzeczach boskich i ludzkich, że został mistrzem szkoły kościelnej, uzyskawszy uznanie biskupa Atanazego i innych mądrych mężów w Kościele Boga¹.

O tym, że przytoczony fragment traktuje o chrześcijańskiej szkole aleksandryjskiej, świadczy wyrażenie „szkoła kościelna” (*schola ecclesiastica*), które Rufin stosuje na jej określenie, również – a raczej przede wszystkim – w swoim łacińskim przekładzie HE Euzebiusza z Cezarei², w którym za pomocą tego samego zwrotu tłumaczy różne wyrażenia używane przez Euzebiusza na określenie aleksandryjskiego *didaskaleion*. Konsekwencja terminologiczna Rufina jest znacząca tym bardziej, że oryginalny tekst Euzebiusza – podstawowe i niemal jedyne źródło zawierające informacje na temat szkoły aleksandryjskiej – cechuje duża swoboda w używaniu wielości i różnorodności zwrotów na jej określenie. Euzebiusz nazywał ją raz „szkołą świętych nauk” (τὸ διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων – HE V 10,1) lub „szkołą świętej wiary” (τὸ διδασκαλεῖον τῆς ἱερᾶς πίστεως – HE VII 32,30), innym razem „szkołą katechetyczną” (τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον – HE VI 3,3; VI 26,1; ἡ τοῦ κατηχεῖν διατριβή – HE VI

¹ Rufin z Akwilei, HE XI 7 (wyd. E. Schwartz, Th. Mommsen, GSC 9,2, Leipzig 1908), tłum. własne.

² Euzebiusz z Cezarei, HE V 10,1; VII 32,30 (wyd. E. Schwartz, Th. Mommsen, GSC 9,1–9,2, Leipzig 1903–1908). Cytaty z HE Euzebiusza z Cezarei, zamieszczone w niniejszym artykule, zostały podane w przekładzie A. Lisieckiego (*Historia Kościelna*, Poznań 1924; reprint: Kraków 1993), uwspółcześnionym głównie pod kątem pisowni nazw własnych. Używane w artykule imiona autorów starożytnych podano w polskim brzmieniu wg SWP, red. J.M. Szymusiak, M. Starowiejski, Poznań 1971.

3,8) lub po prostu „szkołą aleksandryjską” (τὸ κατ’ Ἀλεξάνδρειαν διδασκαλεῖον – HE V 10,4)³.

Pomimo to Rufin, przekładając HE na łacinę, stosował bardziej jednolite słownictwo – upraszczał styl Euzebiusza, a nawet zamieniał nieprecyzyjne, jak sądził, wyrażenia na bardziej precyzyjne i jednoznaczne, przekonany, że koryguje nieściśności zawarte w tekście oryginalnym⁴. Dlatego też w miejsce różnorodnych określeń szkoły aleksandryjskiej, występujących u Euzebiusza, na ogół zamieszczał zwrot *schola ecclesiastica*, tworząc tym samym bardziej spójny niż u Euzebiusza obraz jednej i tej samej instytucji szkolnej funkcjonującej w Kościele aleksandryjskim. Stąd, z użycia tego samego wyrażenia w przekazie poświęconym Dydydymowi, wnioskuje się, że również w tym miejscu Rufin ma na myśli szkołę aleksandryjską, a wyrażenie *scholae ecclesiasticae doctor* odwołuje się do funkcji, jaką pełnił w niej Dydydym. Co więcej – na co zwraca uwagę również R.A. Layton – wyrażenie *scholae ecclesiasticae doctor* jest często odruchowo traktowane jako świadectwo, że Atanazy mianował Dydydyma na kierownika aleksandryjskiej szkoły katechetycznej⁵.

Wydaje się, że trudno podważyć wiarygodność informacji przekazanej przez Rufina, i to co najmniej z kilku względów. Rufin pisał tekst zaledwie kilka lat po śmierci Dydydyma⁶, opierając się na własnej, żywej pamięci o Dydydymie i jego szkole, w której – jak sam przekazał – kształcił się łącznie osiem lat⁷. Ponadto informację Rufina powtarzają późniejsze źródła – HE Sozomena oraz *Christianike Historia (ChH)* Filipa z Sydy.

Sozomen przedstawia Dydydyma wprost jako słynącego z erudycji kierownika „szkoły świętych nauk” w Aleksandrii, którego uwielbiali wierni i mnisi egipscy wraz z samym Antonim Pustelnikiem:

Ἐπὸ δὲ τοῦτον τὸν χρόνον καὶ Δίδυμος ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς διέπρεπε, προϊστάμενος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τοῦ ἱεροῦ διδασκαλείου τῶν ἱερῶν μαθημάτων. Ἐν τούτῳ δὲ καὶ παντοδαπὴ σοφία ᾤχει, ποιηταὶ τε καὶ ῥήτορες, ἀστρονομία τε καὶ γεωμετρία καὶ ἀριθμοὶ, καὶ δόξαι φιλοσόφων. [...] Τοῖς δὲ ἀπὸ τῆς καθόλου Ἐκκλησίας περισπούδαστος ἦν· ἐπήγει δὲ αὐτὸν καὶ τὰ τάγματα τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μοναχῶν, καὶ Αὐτῶνιος ὁ Μέγας.

³ Tłum. A. Lisiecki, s. 219, 358, 254, 220. Szczegółowa analiza terminologii używanej przez Euzebiusza na określenie szkoły aleksandryjskiej – A. van den Hoek, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Pylonic Heritage*, „Harvard Theological Review” 90/1 (1997), s. 75.

⁴ Analiza przekładu Rufina – Ph. R. Amidon, *Introduction*, w: *The Church History of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11*, New York–Oxford 1997, s. vii–xix.

⁵ Por. przyp. 10. R.A. Layton, *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria*, Urbana (Chicago) 2004, s. 15 (rozdz. *The Making of a Teacher: Bible Study and Philosophical Education in an Urban Ascetic Community*).

⁶ Przekład HE Euzebiusza z Cezarei wraz z dwiema księgami HE autorstwa Rufina – napisanymi przez niego jako kontynuacja dzieła Euzebiusza – ukazał się w 402 (lub 403) roku, mniej więcej pięć lat po śmierci Dydydyma Ślepego, datowanej na rok 398.

⁷ Zob. Rufin, *Apol. adv. Hier.* II 12 (PL 21, 594–595). Rufin mógł rozpocząć naukę w szkole Dydydyma bezpośrednio po swoim przyjeździe do Aleksandrii w 372 roku, w wieku 27 lat, i kontynuować ją przez sześć lat podczas pobytu w Egipcie. Później prawdopodobnie wrócił do szkoły na kolejne dwa lata, w okresie przed ostatecznym powrotem do Italii w 397 roku. Pisząc o Dydydymie, opierał się zatem na własnych wspomnieniach sprzed 5 do 30 lat. Por. Ph.R. Amidon, dz. cyt., s. vii–viii.

W tym czasie słynął również Dydym, autor kościelny kierujący w Aleksandrii świętą szkołą świętych nauk. W nim to zamieszkała wszelka mądrość: poezja i retoryka, astronomia i geometria z arytmetyką, oraz poglądy filozofów. [...] Jeśli zaś chodzi o wiernych Kościoła powszechnego, przepadali wprost za nim ponad wszelką miarę; uwielbiały go również zakony mnichów w Egipcie, chwalił go Antoni Wielki⁸.

Z kolei Filip z Sydy w *ChH* wymienia Dydyma jako jednego z trzynastu kierowników aleksandryjskiego *didaskaleionu*:

Τοῦ διδασκαλείου τοῦ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἀθηναγόρας πρῶτος ἡγήσατο [...] Τέταρτος προέστη τῆς Χριστιανικῆς διατριβῆς Ὀριγένης· μετὰ Ὀριγένην Ἡρακλᾶς· μετὰ τοῦτον Διονύσιος· μετὰ τοῦτον Πιέριος· μετὰ Πιέριον Θεόγνωστος· μετὰ τοῦτον Σεραπίων· μετὰ τοῦτον Πέτρος ὁ μέγας ἐπίσκοπος [...]· μετὰ Πέτρον Μακάριος [...]· μετὰ τοῦτον Δίδυμος· μετὰ Δίδυμον Ῥόδων [...].

Szkołą aleksandryjską kierował najpierw Atenagoras [...] jako czwarty stał na czele chrześcijańskiego nauczania Orygenes, po Orygenesie Heraklas, po nim Dionizy, po nim Pieriusz, po Pieriuszu Teognost, po nim Serapion, następnie Piotr Wielki, biskup [...] po Piotrze Makary [...], po nim Dydym, po Dydymie Rodon [...]⁹.

Idąc za przytoczonymi źródłami, badacze długo utrzymywali, że Dydym był kierownikiem słynnej szkoły katechetycznej funkcjonującej w Kościele aleksandryjskim co najmniej od czasów Klemensa Aleksandryjskiego¹⁰. Takie odczytanie źródeł wymaga jednak sprostowania. Otóż, po pierwsze, w badaniach nad historią szkoły przyjmuje się na ogół, że funkcjonowała ona najwyżej do początku IV wieku, i nawet jeżeli w jakiejś formie przetrwała dłużej, to z pewnością nie była już tą samą instytucją – utraciła zarówno dawną świetność, jak i rolę, jaką odgrywała w Kościele aleksandryjskim w III wieku¹¹. Po drugie, i najważniejsze, powtarzanie w opracowaniach poświęconych Dydymowi

⁸ Sozomen, *HE* III 15 (tłum. S.J. Kazikowski, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 186, 187 – tłum. zmodyfikowane).

⁹ Fragment streszczenia pracy Filipa z Sydy, zachowanego w *Codex Baroccianus* 142, podaje za *PG* 39, 229, XI, w tłumaczeniu J. Naumowicza zamieszczonym w: tegoż, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w Bibliotece Focjusza*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 146. Tłumaczenie J. Naumowicza, obejmujące listę kierowników aleksandryjskiego *didaskaleion* od Atenagorasa do Piotra, zostało uzupełnione o własny przekład dalszej partii tekstu, wliczający kolejnych kierowników szkoły: Makarego, Dydyma oraz Rodona.

¹⁰ G. Bardy (*Didyme l'Aveugle*, Paris 1910, s. 5) stwierdził, że: „l'évêque Athanase le mit à la tête de la célèbre école catéchétique: il en fut le dernier maître”. E.L. Heston (*The Spiritual Life and the Role of the Holy Ghost in the Sanctification of the Soul as described in the Works of Didymus of Alexandria*, St. Meinrad (Indiana) 1938, s. 5) uznał, że: „the only period of his life which could be called brilliant was that during which he had been head of the famous catechetical school in his native city”. W. Bienert („*Allegoria*” und „*Anagoge*” bei Didymos dem Blinden von Alexandria, Berlin–New York 1972, s. 5) przyjął, że: „in der Mitte des 4. Jahrhunderts – der Zeitpunkt läßt sich nicht genauer bestimmen – wurde Didymos von Athanasius zum Leiter der Katechetenschule in Alexandria ernannt”. Natomiast Jo Tigscheler (*Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire Sur Zacharie*, Nijmegen 1977, s. 2) stwierdził krótko, że Dydym „dirigea l'école alexandrine des catéchètes”.

¹¹ Z ważniejszych studiów poświęconych szkole aleksandryjskiej warto wymienić: R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle*, Paris 1935; G. Bardy, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, „*Recherches de science religieuse*” 27 (1937), s. 65–90; tenże, *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, „*Vivre et penser*” 1942, s. 80–109; R. van den Broek, *The Christian „School” of Alexandria in the Second and Third Centuries* w: tegoż, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden–New

utartego zwrotu, że był on „kierownikiem aleksandryjskiej szkoły katechetycznej”, utrwała mylne wyobrażenie na temat charakteru szkoły aleksandryjskiej, a w konsekwencji zniekształca wymowę przekazów źródłowych informujących o roli Dydyma w szkole aleksandryjskiej. Dlatego też, żeby odczytać je w adekwatny sposób, należy je umiejscowić w kontekście współczesnych badań nad fenomenem szkoły aleksandryjskiej.

Nasza wiedza na temat szkoły aleksandryjskiej jest ograniczona niemal wyłącznie do przekazu Euzebiusza zawartego w *HE*, na podstawie którego ukształtowało się wyobrażenie aleksandryjskiego *didaskaleion* jako oficjalnej instytucji szkolnej, funkcjonującej stale w Kościele aleksandryjskim i zarządzanej na zasadzie sukcesji – zakładającej, że kolejni kierownicy byli bezpośrednimi uczniami swoich poprzedników¹². Takie wyobrażenie funkcjonowało do lat 30. XX wieku¹³, kiedy to dokonano jego rewizji, głównie w oparciu o krytyczną lekturę przekazu Euzebiusza¹⁴.

Zakwestionowano ciągłość szkoły opartą na więzach następstwa między jej kolejnymi zwierzchnikami¹⁵. Istnieje domniemanie, że Euzebiusz przypisał szkole ideę sukcesji, żeby wykazać, iż jej kolejni nauczyciele byli prawdziwymi spadkobiercami charyzmatu nauczycielskiego apostołów¹⁶. Dlatego zaznaczył, że Orygenes był uczniem Klemensa¹⁷, Klemens natomiast uczniem Pantena¹⁸, który, jak informuje Euzebiusz, podczas podróży

York–Köln 1996, s. 197–205 (reprint artykułu opublikowanego pierwotnie w: *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, (eds.) J.W. Drijvers, A.A. McDonald, Leiden–New York–Köln 1995, s. 39–47); C. Scholten, *Die Alexandrinische Katechetenschule*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 38 (1995), s. 16–37; A. van den Hoek, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage...*, s. 59–87; E. Prinzivalli, *Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eraclia a Didimo*, w: *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition (Origene e la tradizione alessandrina)*. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001, (eds.) L. Perrone, P. Bernardino, D. Marchini, Leuven 2003, s. 911–937. Dobre wprowadzenie w problematykę: *SWP*, dz. cyt., s. 298–299.

¹² *HE* V 10,1: ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ’ αὐτοῖς συνεστῶτος· ὁ καὶ εἰς ἡμᾶς παρατίθεται καὶ πρὸς τῶν ἐν λόγῳ καὶ τῇ περὶ τὰ θεῖα σπουδῇ δυνατῶν συγκροτεῖσθαι παρελήφμεν [...]. Od czasów niepamiętnych istniała w Aleksandrii szkoła nauk świętych, która przetrwała aż po nasze dni, i jak wiemy, stała pod kierownictwem mężów odznaczających się wymową i gorliwością w sprawach bożych (tłum. A. Lisiecki, s. 219); *HE* VI 6: Πάνταινον δὲ Κλήμης διαδεξάμενος, τῆς κατ’ Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως εἰς ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ καθηγεῖτο, ὡς καὶ τὸν Ὀριγένην τῶν φοιτητῶν γενέσθαι αὐτοῦ [...]. Następca Pantena był Klemens, który aż do owych czasów stał na czele szkoły katechetycznej w Aleksandrii i Orygenes zaliczał do swoich uczniów” (tłum. A. Lisiecki, s. 259)].

¹³ Przegląd starszych badań nad szkołą aleksandryjską, prowadzonych do XX wieku – A. Le Boulluec, *L’école d’Alexandrie. De quelques aventures d’un concept historiographique*, w: *Alexandrina. Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris 1987, s. 403–417.

¹⁴ Pionierskie prace: R. Cadiou, *La jeunesse d’Origène. Histoire de l’école d’Alexandrie au début du III^e siècle*, Paris 1935; G. Bardy, *Aux origines de l’école d’Alexandrie*, s. 68–90. Por. *SWP*, dz. cyt., s. 299.

¹⁵ Wymownie ujął to R. van den Broek, pisząc: „[...] the whole idea of a Christian school with a διαδοχή of teachers handing down a fixed tradition or learning to their pupil successors is completely false, at least until the second decade of the third century” – *The Christian „School” of Alexandria in the Second and Third Centuries*, s. 199.

¹⁶ A. van den Hoek, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria...*, s. 60–61.

¹⁷ *HE* VI 6.

¹⁸ *HE* V 11,1–2: Κατὰ τοῦτον ταῖς θεαῖς γραφαῖς συνασκούμενος ἐπ’ Ἀλεξανδρείας ἐγνωρίζετο Κλήμης, ὁμώνυμος τῷ πάλαι τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἡγῆσαμένῳ φοιτητῇ τῶν ἀποστόλων· ὃς δὴ καὶ ὀνομαστὶ ἐν αἷς συνέταξεν Ὑποτυπώσεις ὡς ἂν διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μέμνηται.

do Indii miał się spotkać z nauką apostołską¹⁹. W innym miejscu odnotował także, że nestorzy szkoły mieli za swoich nauczycieli bezpośrednich uczniów apostołów²⁰. Ponieważ deklarowana więź między Pantenem, Klemensem i Orygenesem nie znajduje dostatecznego potwierdzenia w źródłach, nie można wykluczyć, że idea bezpośredniej διαδοχή zwierzchników szkoły aleksandryjskiej była konstruktem Euzebiusza, ergo poszczególni nauczyciele działali mniej lub bardziej niezależnie od siebie.

Równie mylne może być wyobrażenie szkoły aleksandryjskiej jako oficjalnej instytucji katechetycznej. Dowolność w doborze słownictwa używanego przez Euzebiusza na określenie szkoły może wskazywać – jak przypuszcza Annewies van den Hoek – że nie istniała żadna oficjalna nazwa szkoły aleksandryjskiej²¹. Co więcej, gdy Euzebiusz pisze o szkole – używając dowolnie słów: διδασκαλεῖον, διατριβή lub κατήχησις – może mieć na myśli nie tyle oficjalną instytucję kościelną czy placówkę edukacyjną, ile raczej „szkołę” w znaczeniu określonego typu nauki chrześcijańskiej przekazywanej w obrębie tradycji, jak również po prostu samo nauczanie, prowadzone przez katechetów funkcjonujących w gminach chrześcijańskich. Nawet gdy wraz z rozwojem episkopatu monarchicznego biskupi zaczęli sobie podporządkowywać nauczanie katechumenów, które stopniowo zaczęło przyjmować formę zorganizowanego systemu szkolnictwa, to szkolnictwo tego typu nie było zinstytucjonalizowane w sensie współczesnym i – podobnie jak cała starożytna nauka świecka – opierało się na działalności poszczególnych nauczycieli²². Dlatego też współcześni badacze zaznaczają, że nauczanie Klemensa czy Orygenesusa należy określać raczej za pomocą terminów „niezależne” lub „prywatne”, dla podkreślenia, że byli oni uczonymi-nauczycielami, którzy cieszyli się swobodą działania²³. Krótko mówiąc, utrwalone we wcześniejszych badaniach mylne wyobrażenie szkoły aleksandryjskiej jako oficjalnej instytucji edukacyjnej Kościoła mogło wynikać z opacznego rzutowania obrazu nowożytnych i współczesnych instytucji edukacyjnych na czasy starożytne.

Krytyki nie wytrzymuje też obraz szkoły jako jednolitej instytucji szkolnej działającej na podstawie określonego programu nauczania. Opisy Euzebiusza odnoszą się bo-

τοῦτόν τε αὐτόν καὶ τῶν Στρωματέων ἐν πρώτῳ συγγράμματι αἰνίττεσθαι μοι δοκεῖ [...] [„W tych samych czasach w Aleksandrii zgłębiał również pisma boże i sływał Klemens, współimiennik owego dawnego biskupa rzymskiego i ucznia apostołskiego. Wspomina on po imieniu w swych *Zarysach* Pantena jako swego nauczyciela, a zdaje mi się, że mówi o nim także w I księdze swych *Kobierców* [...]” (tłum. A. Lisiecki, s. 220)].

¹⁹ HE V 10. Słowa Euzebiusza mogły być podstawą późniejszego przekonania o bezpośrednim kontakcie Pantena z nauką apostołską, o czym informuje Focjusz (*cod.* 118). Na temat identyfikacji kraju nazywanego przez Euzebiusza Indiami zob. G. Bardy, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, s. 68. Por. *SWP*, dz. cyt., s. 314.

²⁰ HE V 10; HE V 11 – w tym miejscu Euzebiusz cytuje fragment *Kobierców* (I 1,11), w którym Klemens wspomina swoich nauczycieli: „[...] owi nauczyciele, którzy strzegą prawdziwego przekazu błogosławionej nauki, bezpośrednio od świętych apostołów: Piotra, Jakuba, Jana i Pawła pochodzącej, a którą syn po ojcu przejmował [...] przybyli, dzięki Bogu, i do nas, aby w naszych duszach złożyć nasienie, stanowiące dziedzictwo po przodkach i apostołach” (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Kobierce*, t. 1, Warszawa 1994, s. 8–9).

²¹ A. van den Hoek, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria...*, s. 74–75.

²² Por. R. van den Broek, *The Christian „School” of Alexandria in the Second and Third Centuries*, s. 200–201.

²³ Przegląd stanowisk – A. van den Hoek, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria...*, s. 61.

wiem do różnych rodzajów nauczania – od katechez przedchrzcielnych po zaawansowane studia egzegetyczne – prowadzonych w różny sposób, w różnych okresach i przez różnych nauczycieli. Niektórzy badacze kwestionują przy tym katechetyczny charakter szkoły utrwalany w starszych badaniach. Powstaje bowiem pytanie, czy jest możliwe, żeby postaci takiego formatu jak Klemens, Orygenes bądź Dydim nauczali katechumenów, skoro funkcje te z powodzeniem mogli pełnić liczni *presbyteroi* Kościoła aleksandryjskiego²⁴. Specyfika ich działalności wskazuje, że pod pojęciem „szkoły”, którą mieli oni kierować, należy rozumieć raczej ośrodek wyższych studiów, także z zakresu edukacji świeckiej²⁵, podobny do szkół filozoficznych²⁶.

Liczne wątpliwości dotyczące przekazu Euzebiusza, eksponowane w literaturze przedmiotu, doprowadziły do zakwestionowania istnienia szkoły aleksandryjskiej rozumianej jako jedna, ciągła, oficjalna szkoła Kościoła aleksandryjskiego, skłaniając tym samym do rozróżnienia nauczania katechumenów, studiów egzegetycznych oraz nauk poszczególnych Aleksandryjczyków jako odrębnych, względnie niezależnych rodzajów aktywności edukacyjnej prowadzonej w Kościele aleksandryjskim. Tym samym doprowadziły one do podważenia wiarygodności podstawowego – i niemal wyłącznego – źródła na ten temat, wywołując przy tym falę różnych hipotez na temat szkoły, nierazdo przekraczających ramy dostępnych danych źródłowych. A. van den Hoek zauważyła, że współcześni badacze, tacy jak van den Broek czy Scholten, mogli wręcz wypaczyć realia aleksandryjskiego nauczania, czytając nazbyt krytycznie przekaz Euzebiusza. Doszła ona do wniosku, że używając słowa „niezależny” na określenie aleksandryjskich nauczycieli, uczeni ci błędnie sugerują ich całkowitą niezależność od instytucji Kościoła oraz podkreślają świecki charakter nauki, jaką przekazywali. Uważna lektura pism za-

²⁴ R. van den Broek, *The Christian „School” of Alexandria in the Second and Third Centuries*, s. 204. Por. też G. Bardy (*Aux origines de l'école d'Alexandrie*, s. 79): „Et lorsque nous lisons les ouvrages composés par Clément à Alexandrie, au temps où il devait enseigner, c'est-à-dire le *Protreptique*, le *Pedagogue* et les premiers *Stromates*, nous ne nous trouvons pas en présence d'un maître qui donne à des ignorants les éléments de la catéchèse, mais d'un philosophe qui croit à la vertu de sa philosophie et se plaint du mépris dans lequel la tient le populaire”.

²⁵ Na rzecz takiego założenia przemawia wiele faktów odnotowanych przez Euzebiusza. Orygenes był *grammatikos* – nauczycielem literatury świeckiej. Początkowe szczeble edukacji powierzył Heraklasowi (*HE* VI 15), którego poznał w szkole Ammoniosa Sakkasa i który nawet po przyjęciu święceń kapłańskich miał nosić płaszcz filozofa (*HE* VI 19,13–14). Trudno więc sobie wyobrazić, żeby rola Heraklasa ograniczała się wyłącznie do wprowadzenia w podstawy nauki chrześcijańskiej. Por. R. van den Broek, *The Christian „School” of Alexandria in the Second and Third Centuries*, s. 202–204.

²⁶ Problem podobieństwa szkoły aleksandryjskiej do szkół filozoficznych w istotny sposób oświetliły badania I. Hadot nad programami szkół neoplatonickich przedstawione w artykule *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, w: *Les règles de l'interprétation*, (ed.) M. Tardieu, Paris 1987, s. 112 i n. Przedmiotem badań Hadot były późnoantyczne komentarze do dzieł Platona i Arystotelesa, zwykle opatrzone wstępami omawiającymi, w ściśle określonym porządku, ustalone zagadnienia wprowadzające w komentowane dzieło. Tego rodzaju wstępy stanowią zapis schematu nauczania realizowanego w szkołach neoplatonickich i jako takie są podstawowym źródłem poznania szkolnego *cursus*. Porównując je z podobnym wstępem, jakim Orygenes opatrzył swój komentarz do *Pieśni nad Pieśniami*, Hadot zidentyfikowała w tekście Orygenesesa większość elementów neoplatonickiego schematu nauczania. W ten sposób wykazała istnienie paraleli łączących program szkolny Orygenesesa z neoplatonickim *cursus* szkolnym. Co więcej, wskazane podobieństwa potwierdziły jej wcześniejszą hipotezę, zgodnie z którą zarysy takiego schematu szkolnego istniały już w III w. n.e. (tamże, s. 119). Nie ma jednak pewności, czy i na ile wspomniany program, charakterystyczny dla szkoły Orygenesesa w Cezarei, Orygenes realizował już w Aleksandrii.

również Klemensa, jak i Orygenes pokazuje bowiem, że oni sami postrzegali swoją działalność jako działalność kościelną, a liczne odwołania do nauczania przedchrześcijańskiego potwierdzają słowa Euzebiusza o ich zaangażowaniu w katechizację. Co więcej, analogie łączące program tego nauczania u Klemensa i Orygenesu uprawdopodobniają tezę, że w czasach Klemensa istniał już zorganizowany system katechetyczny, który Orygenes mógł przejąć po Klemencie²⁷. Należałoby dodać również, że *didaskaleion* było związane z urzędem biskupa Aleksandrii przynajmniej do przełomu III i IV wieku, czyli do czasów Achillasa, biskupa aleksandryjskiego, o którym Euzebiusz pisze: „miał sobie oddaną szkołę wiary świętej”²⁸.

Krytyka krytycznej lektury Euzebiusza, przeprowadzona przez van den Hoek, przywraca adekwatną wartość *HE* i prowadzi do odczytania przekazu Euzebiusza jako świadectwa istnienia szkoły aleksandryjskiej w znaczeniu kierunku myśli chrześcijańskiej reprezentowanego przez określoną grupę aleksandryjskich nauczycieli. Tym, co zasługuje na szczególną uwagę w omawianym kontekście, jest zaproponowane przez van den Hoek odczytanie eksponowanej w tekście Euzebiusza idei *διαδοχή* – ciągłości szkoły aleksandryjskiej opartej na więzach następstwa między jej kolejnymi zwierzchnikami. Otóż, podczas gdy większość badaczy, nie znajdując dowodów na bezpośrednie następstwo kolejnych kierowników szkoły, kwestionuje istnienie owego następstwa, van den Hoek wykazuje, że idea *διαδοχή* znajduje odzwierciedlenie w pismach Aleksandryjczyków, którzy odnoszą się do siebie nawzajem. Orygenes wymienia zarówno Pantena, jak i Klemensa²⁹ jako swoich poprzedników³⁰. W podobny sposób odwołuje się również do Filona Aleksandryjskiego³¹. Na dodatek, analogiczne odwołania do Filona zidentyfikowano również u pozostałych pisarzy aleksandryjskich³². Wszyscy obficie korzystali z jego koncepcji, co wskazuje, że musieli dbać o przechowywanie oraz transmisję jego pism³³.

Znamienna obecność Filona jako „poprzednika” Aleksandryjczyków dobitnie pokazuje istnienie ciągłości szkoły aleksandryjskiej, tyle że nie jest to ciągłość polegająca na przekazywaniu funkcji kierownika szkoły z nauczyciela na ucznia, ale ciągłość i spój-

²⁷ A. van den Hoek, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria...*, s. 59–87.

²⁸ *HE* VII 32,30 (tłum. A. Lisiecki, s. 358).

²⁹ Ściśle rzecz ujmując, do Pantena Orygenes miał się odwołać raz, w niezachowanym liście, którego fragment zacytował Euzebiusz z Cezarei – *HE* VI 19,13. Do Klemensa natomiast odwoływał się kilkakrotnie w komentarzach egzegetycznych. Odwołania te omawia A. van den Hoek, *Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria. Continuity or Disjunction?*, w: *Origeniana quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*, (ed.) R.J. Daly, Leuven 1992, s. 47–50.

³⁰ Na ten temat A. van den Hoek, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria...*, s. 81.

³¹ Fragmenty pism, w których Orygenes odwołuje się do Filona, zestawili D. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen (Minneapolis) 1993, s. 160–162.

³² Analizy i zestawienia zapożyczeń i odwołań do Filona w literaturze patrystycznej zob.: D. Runia, *Philo and Origen. A Preliminary Survey*, w: *Origeniana quinta...*, s. 333–339; tenże, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, dz. cyt.; tenże, *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, Leiden–New York–Köln 1995; A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden 1988; tenże, *Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria. Continuity or Disjunction?*, dz. cyt., s. 40–50; tenże, *Philo and Origen. A Descriptive Catalogue of their Relationship*, „*Studia Philonica Annual*” 12 (2000), s. 44–121.

³³ Zagadnienie to rozwija szerzej A. van den Hoek, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria...*, s. 79–85.

ność określonego typu chrześcijańskiej spekulacji – kontynuowanej w świadomy sposób przez jej kolejnych przedstawicieli, odwołujących się do swoich poprzedników oraz dbających o jej zachowanie. Ważną rolę w podtrzymywaniu tej tradycji odegrali nie tylko Klemens i Orygenes, ale również wielu innych Aleksandryjczyków³⁴, takich jak Pieriusz³⁵ – nazywany „nowym Orygenesem”³⁶ – oraz Dydim Ślepy. W kontynuacji tradycji aleksandryjskiej niebagatelną rolę odegrała również część egipskiego środowiska monastycznego, co w szczególny sposób podkreśla w swoich badaniach E. Prinzivalli. Krytykując sceptyczne nastawienie współczesnych badaczy do przekazów źródłowych, Prinzivalli broni cokolwiek ryzykownej tezy, zgodnie z którą aleksandryjskie *didaskaleion* było niezmiennie żywą instytucją – również w IV wieku – choć zaznacza, że nieustannie podlegało przeobrażeniom. Przyjmuje ona, że związek *didaskaleion* z biskupami aleksandryjskimi, tak charakterystyczny dla III wieku, został rozluźniony wraz z rozwojem monastycyzmu, gdzie typ miejskiej szkoły, kontynuowany w III wieku przez uczniów Orygenesesa, ustąpił w IV wieku nowemu typowi szkoły dostosowanej do warunków ascetycznej kultury pustyni³⁷.

Powstaje więc pytanie: w jaki sposób – w świetle tych ustaleń – należy odczytywać późnoantyczne przekazy źródłowe informujące o roli Dydyma w szkole aleksandryjskiej? Po pierwsze, warto zwrócić uwagę, że sformułowania mówiące wprost, że Dydim był mistrzem lub kierownikiem szkoły aleksandryjskiej, występują tylko w trzech przytoczonych na wstępie źródłach, a mianowicie u Rufina, Sozomena oraz Filipa z Sydy, natomiast w innych źródłach prezentujących sylwetkę Dydyma w ogóle się nie pojawiają. Zwrotów tego typu nie używają ani Palladiusz³⁸, ani Hieronim³⁹, ani Sokrates Scholastyk⁴⁰, choć piszą oni o Dydimie z dużym uznaniem; pamiętajmy, że Palladiusz i Hieronim, podobnie jak Rufin, dysponowali bezpośrednią wiedzą na jego temat – obaj mieli okazję poznać go osobiście, przebywając w jego szkole. Nawet jeżeli byli tam

³⁴ W przetrwaniu tradycji aleksandryjskiej istotną rolę mógł też odegrać klimat intelektualny Aleksandrii, która do schyłku starożytności pozostawała ważnym centrum edukacyjnym i filozoficznym. Pokazują to sylwetki intelektualne wielu autorów chrześcijańskich wykształconych w Aleksandrii, takich jak choćby wspomniany przez Euzebiusza Anatol (Anatolios) (*HE VII* 32,6–21), reprezentujący charakterystyczną dla chrześcijańskiej tradycji aleksandryjskiej syntezę wykształcenia filozoficznego połączonego ze spuścizną zhellenizowanego judaizmu.

³⁵ Ten sam, któremu Euzebiusz nie przypisał funkcji w szkole, ale powiązały go z nią późniejsze źródła.

³⁶ Tak w przekazie Focjusza, który pisze, że Pieriusza nazywano „nowym Orygenesem” [νέον ὀνομασθῆναι Ὀριγένη] (*cod.* 119). Natomiast Hieronim, wspominając o Pieriuszu, używa w stosunku do niego zwrotu „młodszy Orygenes” [*Origenes iunior*] (*De vir. ill.* 76).

³⁷ E. Prinzivalli, *Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo*, s. 911–937. Powstaje jednak pytanie, czy w środowisku monastycznym w ogóle można jeszcze mówić o funkcjonowaniu aleksandryjskiego *didaskaleion*, nawet jeśli rozumie się je w luźnym sensie, czy raczej tylko i wyłącznie o wpływie nauk orygenesowskich na kształtującą się kulturę ascetyczną.

³⁸ Palladiusz, *HL IV*. Palladiusz co prawda nie wspomina o roli Dydyma w szkole aleksandryjskiej, niemniej pisze: „Skomentował bowiem szczegółowo Stary i Nowy Testament; tak starannie i solidnie przestudiował naukę w nich zawartą, że wiedzą przewyższył wszystkich swoich poprzedników” (*HL IV 2* – tłum. S. Kalinkowski, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, Kraków 1996, s. 84). Otóż, nie można wykluczyć, że mówiąc o „poprzednikach” Dydyma, Palladiusz ma na myśli poprzednich przedstawicieli szkoły aleksandryjskiej, którzy zajmowali się studiami egzegetycznymi.

³⁹ Hieronim, *De vir. ill.* 109 (*PG* 23,743).

⁴⁰ Sokrates Scholastyk, *HE IV* 25.

dużo krócej niż Rufin⁴¹, to trudno sobie wyobrazić, żeby pominęli w swoich relacjach tak istotną informację.

Krytycznego podejścia wymaga przede wszystkim *ChH* Filipa z Sydy. Co prawda, współcześnie znamy to zaginione dzieło jedynie ze streszczenia, zawierającego listę 13 kierowników aleksandryjskiego *didaskaleion*, od Atenagorasa do Rodona, gdzie Dydim figuruje jako przedostatni kierownik szkoły – niemniej jednak już późnoantyczni historyografowie odnotowywali, że *ChH* jest pełna anachronizmów⁴², co bezspornie potwierdza analiza zachowanej wersji listy kierowników szkoły aleksandryjskiej⁴³. Istnieje domniemanie, że Filip skonstruował listę kolejnych zwierzchników szkoły aż do czasów Rodona w V w. ponieważ, jako uczeń Rodona, chciał wywyżżyć swojego nauczyciela poprzez przypisanie mu zaszczytnego miana ostatniego mistrza szkoły aleksandryjskiej⁴⁴.

W przypadku *HE* Sozomena trudno szacować wartość podanej w niej informacji o roli Dydyma jako kierownika szkoły aleksandryjskiej. Passus poświęcony Dydimowi w zasadzie powtarza informacje zaczerpnięte z *HE* Rufina, z której Sozomen korzystał. Niemniej nie zawsze czynił to w sposób ścisły. O ile Rufin podaje, że Dydim był mistrzem szkoły katechetycznej (*doctor scholae ecclesiasticae*) – niejako nie precyzując, jaką funkcję ma na myśli używając terminu *doctor* – o tyle Sozomen stwierdza wprost, że Dydim zarządzał szkołą (προϊστάμενος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τοῦ ἱεροῦ διδασκαλείου τῶν ἱερῶν μαθημάτων), a tym samym jednoznacznie przypisuje mu funkcję kierownika szkoły. Powstaje więc pytanie, czy Sozomen świadomie wprowadził w tym miejscu nową informację, a jeżeli tak, to z jakiego źródła mógł ją zaczerpnąć – skoro pisał mniej więcej 50 lat po śmierci Dydyma – czy od Filipa z Sydy, czy też z jakiegoś innego, nieznanego dziś źródła, ewentualnie z obiegowej wiedzy o niewidomym uczonym z Aleksandrii? W przeciwnym razie – nie można bowiem wykluczyć, że Sozomen nie dysponował żadnymi informacjami poza Rufinem – pozostaje domniemanie, że sam twórczo rozwinął przekaz Rufina, wzmacniając w ten sposób autorytet Dydyma, albo po prostu w taki sposób zrozumiał jego sformułowanie *doctor scholae ecclesiasticae*.

W końcu, trudności interpretacyjne sprawia kluczowy przekaz Rufina (*HE* XI 7), informujący, że Dydim „został mistrzem szkoły kościelnej, uzyskawszy uznanie biskupa Atanazego i innych mądrych mężów w Kościele Boga” (*scholae ecclesiasticae doctor exsisteret, Athanasio episcopo ceterisque sapientibus in ecclesia dei viris admodum pro-*

⁴¹ Palladiusz wspomina, że w ciągu 10 lat czterokrotnie spotkał Dydyma – *HL* IV 1. Hieronim natomiast miał studiować pod kierunkiem Dydyma jakiś czas podczas swej wizyty w Aleksandrii w 386 roku, mając 55 lat. Jak sam wspomina: „Już głowa okryła się siwizną i przystało mi raczej być nauczycielem niż uczniem, udałem się jednak do Aleksandrii, gdzie słuchałem Dydyma. Za wiele rzeczy składam mu dzięki. Czego nie umiałem, tego nauczyłem się; tego zaś, co umiałem, nie straciłem wskutek jego wykładów” (*Ep.* 84,3, tłum. J. Czuj, *Listy*, t. 2, Warszawa 1953, s. 243). Później nazwał Dydyma – obok Grzegorza z Nazjanzu – swoim katechetą w Piśmie Świętym, pisząc: „[...] Gregorium Nazianzenum et Didymum in Scripturis sanctis catechistas habui” (*Ep.* 50,1, *PL* 22,513).

⁴² Dla przykładu Sokrates Scholastyk zarzucił Filipowi z Sydy, że „[...] miesza i gmatwa chronologię wydarzeń dziejowych” – *HE* VII 27 (tłum. S.J. Kazikowski, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 535).

⁴³ Rozbieżności między listą kierowników szkoły aleksandryjskiej przedstawioną przez Filipa z Sydy a listą kierowników zrekonstruowaną we współczesnych badaniach zestawili B. Pouderon – *D’Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Louvain-Paris 1997, s. 57.

⁴⁴ Por. R.A. Layton, dz. cyt., s. 16.

tabus). Wielu badaczy traktowało powyższe słowa jako informację o tym, że biskup aleksandryjski, Atanazy Wielki, mianował Dydyma na kierownika szkoły aleksandryjskiej⁴⁵ – być może za sprawą Filipa z Sydy i Sozomena, którzy upowszechnili taką informację, być może za sprawą skojarzenia z analogiczną wymową przekazów Euzebiusza o roli biskupów aleksandryjskich w zarządzaniu nauczaniem (m.in. biskupa Demetriusza, który powierzył Orygenesowi naukę katechetyczną – *HE VI 3,8*).

Uważna lektura tego fragmentu skłania jednak do zastanowienia, co właściwie Rufin mówi o funkcji, jaką Dydim miał pełnić w szkole, oraz o formalnych podstawach, na jakich się ona opierała. Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie, Richard A. Layton stwierdził, że nazywając Dydyma *scholae ecclesiasticae doctor* (*HE XI 7*), Rufin w ogóle nie określił, jaką funkcję Dydim miał pełnić w szkole, ponieważ termin *doctor* może się odnosić do jakiegokolwiek uczonego-nauczyciela⁴⁶. Analiza fragmentu *HE XI 7* przeprowadzona przez Laytona doprowadziła go do przekonania, że Rufin informuje w nim nie o mianowaniu Dydyma na kierownika szkoły aleksandryjskiej, a tylko o uznaniu, jakim darzył go Atanazy, a zarazem o aprobacie udzielonej szkole Dydyma przez środowiska kościelne, niewątpliwie zainteresowane kontrolą nad aktywnymi wówczas szkołami ascetycznymi⁴⁷. Uznanie Dydyma przez autorytety kościelne, sygnalizowane w tekście Rufina, bynajmniej nie musiało zatem oznaczać powierzenia mu stanowiska w oficjalnej szkole kościelnej. Równie dobrze można je odczytywać jako wyraz szacunku dla zaangażowania Dydyma w obóz nicejski, któremu Atanazy patronował⁴⁸.

Warto przy tym zauważyć, że legitymizacja szkoły przez władze kościelne była ceną dla samego Rufina, zwłaszcza w okresie narastających kontrowersji wokół poglądów Orygenesusa, których Dydim bronił. Dlatego Layton nie wyklucza, że Rufin – pisząc *HE* w atmosferze sporów orygenesowskich – mógł zamieścić w niej wzmiankę o uznaniu Dydyma przez Atanazego jako rodzaj obrony przed zarzutami, jakie ciążyły na nim samym⁴⁹. Zdaniem Laytona, uznanie Dydyma przez autorytety Kościoła, mocno podkreślane przez Rufina, miało go legitymizować nie tylko jako prawowiernego teologa, ale również jako niezależnego uczonego-egzegetę. Pokazuje to inna wzmianka, opisująca wizytę Antoniego Pustelnika u Dydyma, podczas której, według relacji Rufina, Antoni miał powiedzieć:

Nihil te [...] offendat, o Didyme, quod carnalibus oculis videris orbatus, [...]; sed laetare, quia habes oculos, quos angeli habent, e quibus deus videtur, per quos tibi magnum scientiae lumen accenditur.

⁴⁵ Zob. przyp. 10.

⁴⁶ R.A. Layton, dz. cyt., s. 15.

⁴⁷ Choć trzeba zaznaczyć, że Layton nie zajmuje w tej kwestii zdecydowanego stanowiska. Najpierw przyznaje, że język Rufina pozwala na całe spectrum interpretacji, zgodnie z którymi Rufin mógł mieć na myśli przyzwolecie na działalność nauczycielską we własnym środowisku, jakiego Atanazy udzielił Dydimowi, ale równie dobrze mógł w ten sposób przekazać, że Atanazy powierzył Dydimowi edukację katechumenów (R.A. Layton, dz. cyt., s. 15–16). Niemniej jednak ostateczna wymowa refleksji Laytona *implicite* skłania się raczej do opinii o uznaniu przez Atanazego niezależnej działalności szkolnej, prowadzonej przez Dydyma, aczkolwiek zgodnej z polityką kościelną biskupa aleksandryjskiego. Por. R.A. Layton, dz. cyt., s. 17–18.

⁴⁸ Por. R.A. Layton, dz. cyt., s. 16–17.

⁴⁹ Tamże, s. 16.

Nie martw się Dydymie, że zostałeś pozbawiony oczu cielesnych [...]; ciesz się raczej, że masz oczy, które mają aniołowie, przez które widzi się Boga, i przez które oświetla Cię wielkie światło wiedzy⁵⁰.

Tym, co zdaniem Laytona zasługuje na szczególną uwagę w relacji Rufina, jest znaczenie, że Antoni Pustelnik sam odwiedził Dydyma i wyraził uznanie dla jego uczo-ności, od której asceci pustyni na ogół stronili. Jest to znaczące tym bardziej, że Dydym, jako asceta-erudyta, reprezentował formację intelektualną charakterystyczną dla nurtu określanego przez Louisa Bouyera mianem monastycyzmu uczonego (*monachisme savant*)⁵¹ – odmienną od tendencji dominujących w antyintelektualistycznej, masowej kulturze ascetycznej⁵². Zwracając w ten sposób uwagę na indywidualistyczny rys formacji intelektualnej Dydyma, podkreślany przede wszystkim w źródłach pochodzących ze środowisk związanych z Dydymem⁵³, Layton doszedł do wniosku, że na podstawie przekazu Rufina co prawda nie można określić roli Dydyma w szkole aleksandryjskiej⁵⁴, ale można domniemywać, że Dydym funkcjonował raczej jako niezależny nauczyciel-uczony prowadzący własną szkołę i cieszący się uznaniem środowisk kościelnych oraz monastycznych⁵⁵.

Interpretacja przekazów Rufina zaproponowana przez Laytona jest w zasadzie prawidłowa, tym niemniej wnioskowanie, że problem funkcji Dydyma w szkole aleksandryjskiej jest nierozstrzygalny ze względu na niejednoznaczność skąpego materiału źródłowego – jakkolwiek zasadniczo słuszne – zostało oparte na nie dość wnikliwej

⁵⁰ Rufin, *HE XI 7*, tłum. własne. Do wizyty Antoniego u Dydyma nawiązuje również Palladiusz (*HL IV 3*), choć nie przytacza jej w całości, oraz Hieronim (*Ep. 68*). Powtarzają ją późniejsi historiografowie: Sozomen (*HE III 15*) i Sokrates Scholastyk (*HE IV 25*). Layton zwraca przy tym uwagę, że źródła związane z Atanazym w ogóle nie wspominają o takim epizodzie. Analiza poszczególnych przekazów – R.A. Layton, dz. cyt., s. 26.

⁵¹ L. Bouyer, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960, s. 400.

⁵² Założenie Laytona, że Antoni reprezentuje antyintelektualistyczny nurt monastycyzmu egipskiego, może być jednak fałszywe. Przeczą temu *Listy Antoniego*, w których pojawiają się idee charakterystyczne dla tradycji aleksandryjskiej, z koncepcjami orygenistycznymi włącznie (na temat *Listów Antoniego* por. S. Rubenson, *The Letters of Saint Antony. Monasticism and the Making of the Saint*, Minneapolis 1995). W tym świetle nie można wykluczyć, że Antoni był związany ze środowiskami orygenistycznymi funkcjonującymi wśród egipskich mnichów, ergo uznanie, jakim Antoni obdarzył Dydyma, bynajmniej nie musi być tak nieprawdopodobne, jak uważa Layton. Ponadto antyintelektualistyczny charakter egipskiej kultury monastycznej, upowszechniony w starszych badaniach, również może zostać zrewidowany. Pokazują to badania Ewy Wipszyckiej nad poziomem kultury literackiej egipskich mnichów – E. Wipszycka, *Stan mnichów w Egipcie bizantyńskim (IV–VII wiek). Próba nakreślenia zbiorowego portretu*, „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” 8 (2009), s. 185–192.

⁵³ R.A. Layton, dz. cyt., s. 19–26. Layton zwraca uwagę, że uznanie Antoniego było szczególnie ważne dla samego Dydyma, o czym świadczy fakt, że ten właśnie epizod rozpowszechniały środowiska związane z Dydymem.

⁵⁴ R.A. Layton, dz. cyt., s. 16: „It is impossible to reach firm conclusions, simply on the basis of this passage, about what activity might have been undertaken by Didymus in the catechetical school”.

⁵⁵ Laytonowi chodzi tu o niezależność zarówno od biskupa Atanazego, jak i od tendencji dominujących w ruchu ascetycznym. O stosunku samego Dydyma do uznania, jakim obdarzył go Atanazy, Layton pisze w wymowny sposób: „While Didymus did not hesitate to accept the bishop’s authority, obedience did not constrain the exercise of independence in the classroom” (R.A. Layton, dz. cyt., s. 18). Podobnie Layton komentuje uznanie uczo-ności Dydyma przez Antoniego: „The encounter with Antony became the defining moment in his life, authorizing him to develop his own approach to a Christian wisdom” (tamże, s. 26).

analizie słownictwa Rufina – słownictwa używanego przez Rufina zarówno w jego przekładzie *HE* Euzebiusza z Cezarei, jak i w księgach *HE* jego autorstwa.

Swoje rozumowanie Layton oparł mianowicie na obserwacji, że szkołę Aleksandryjską w obydwu tekstach Rufin konsekwentnie oddaje za pomocą zwrotu *schola ecclesiastica*, a kierowanie szkołą – jako *magisterium*⁵⁶. Dydyma nie określa jednak mianem *magister*, ale *doctor* (*HE* XI 7) – co może wskazywać, że nie uważa go za kierownika szkoły Aleksandryjskiej – co ciekawe, podobnie jak Pieriusza (*HE* VII 32,27)⁵⁷ – opisanego przez Euzebiusza raczej jako niezależny uczonec niż jako pełniący funkcję w szkole Aleksandryjskiej⁵⁸. W istocie, charakteryzując działalność Pieriusza, Euzebiusz pisze zaledwie, że cieszył się on poważaniem ze względu na ascetyczny tryb życia oraz biegłość filozoficzną, którą prezentował, przemawiając na zgromadzeniu wiernych (*HE* VII 32,27), a ponadto, że w tym samym czasie funkcję kierownika Aleksandryjskiej szkoły katechetycznej pełnił Achilles (*HE* VII 32,30)⁵⁹. Może to sugerować, że według Euzebiusza Pieriusz nie był kierownikiem szkoły Aleksandryjskiej; był nim bowiem wówczas Achilles. Kierując się taką wymową tekstu Euzebiusza, Layton założył, że Rufin, przekładając powyższy fragment tekstu Euzebiusza, oddał sugerowaną w tekście różnicę, mówiąc, że Achilles *ecclesiasticae scholae magisterium tenuit*, Pieriusza natomiast nazwał *doctor ecclesiae*⁶⁰. W ten sposób Layton doszedł do wniosku, że w słowniku Rufina miano *doctor* przysługuje jakiemukolwiek uczonemu-nauczycielowi, *magisterium* natomiast jest zarezerwowane dla kierowników szkoły Aleksandryjskiej. Stąd domniemanie, że nazywając Dydyma *doctor scholae ecclesiasticae* (a nie *magister*), Rufin w pewien sposób skojarzył Dydyma ze szkołą Aleksandryjską, ale uniknął przypisania mu funkcji kierownika szkoły⁶¹.

Uważniejsza lektura przekładu Rufina pokazuje, że różnica terminologiczna odnotowana przez Laytona nie była stosowana przez Rufina konsekwentnie. Wbrew opinii Laytona mianem *doctor* Rufin określa nie tylko Dydyma i Pieriusza. W przekładzie zda-

⁵⁶ R.A. Layton, *Didymus the Blind and His Circle...*, s. 15 i przyp. 12 (s. 170). Tu Layton powołuje się na cztery fragmenty przekładu *HE* Euzebiusza: *HE* VII 32,30; *HE* VI 3,8; *HE* VI 29,4; *HE* VI 26. Należy jednak zwrócić uwagę, że w przekładzie fragmentów *HE* VI 29,4 oraz *HE* VI 26 Rufin nie używa ani terminu *magister*, ani *doctor*, i nie jest jasne, dlaczego Layton odsyła do tych fragmentów tekstu.

⁵⁷ Tamże, s. 15 i przyp. 13 (s. 170).

⁵⁸ *HE* VII 32,27. Zestawienie Dydyma z Pieriuszem jest intrygujące, ponieważ Pieriusz, podobnie jak Dydyma, w późniejszych źródłach figuruje jako kierownik szkoły Aleksandryjskiej (choć Layton tego nie zaznacza). Analiza późniejszych przekazów informujących o funkcji Pieriusza w szkole Aleksandryjskiej – Filipa z Sydy (*PG* 39, 229–230) oraz Focjusza (*cod.* 118) – J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze Aleksandryjscy w Bibliotece Focjusza*, s. 109.

⁵⁹ Wynika to ze słów Euzebiusza: καθ' ὃν ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπὶ ταῦτόν τῳ Πιερῳ προεβυτερίου ἡξιωμένους Ἀχιλλᾶς ἐγνωρίζετο, τῆς ἱερᾶς πίστεως τὸ διδασκαλεῖον ἐγκεχειρισμένους (*HE* VII 32,30), informujących, że za czasów biskupa Teonasa obok Pieriusza zasłynął w Aleksandrii Achilles, który został kapłanem – a później, jak wiemy, biskupem Aleksandrii – i kierownikiem szkoły Aleksandryjskiej. Aczkolwiek niektórzy badacze wykazują, że przekaz Euzebiusza bynajmniej nie wyklucza, że Pieriusz był kierownikiem szkoły katechetycznej w innym czasie, lub nawet równocześnie z Achillesem. Por. J. Naumowicz, dz. cyt., s. 109, przyp. 3.

⁶⁰ Fragment *HE* Euzebiusza poświęcony Pieriuszowi (*HE* VII 32,27) Rufin tłumaczy w następujący sposób: *sed Hierius quidem acer ingenio, in divinis scripturis nobiliter eruditus, vita purissimus atque ad Christianam filosofiam nudus et penitus expeditus, doctor ecclesiae incomparabilis, privatim et publice mirabiliter disputans.*

⁶¹ R.A. Layton, dz. cyt., s. 15.

nia informującego, że Orygenes nauczał w Aleksandrii⁶², Rufin nazywa Orygenes *doctor ecclesiae* – czyli jest to dokładnie ten sam zwrot, którego użył na określenie Pieriusza. Stwierdzenie Euzebiusza, że Panten stał na czele aleksandryjskiego nauczania⁶³, Rufin oddał słowami: *Cum per idem tempus scholae ecclesiasticae et doctoris officio praeesset vir in omni eruditione nobilissimus Pantaenus*. Laytonowi umknęło też tłumaczenie zasadniczego fragmentu *HE* Euzebiusza informującego o istnieniu „szkoły świętych nauk” kierowanej przez „mężów odznaczających się wymową i gorliwością w sprawach bożych”⁶⁴. Ponownie w przekładzie tego zdania Rufin bynajmniej nie używa terminu *magisterium*. Pisze natomiast: [...] *ex quo apud eos consuetudo antiquitus tradita usque in hodiernum permanet divinarum scripturarum doctores inibi scholae ecclesiasticae haberi viros dumtaxat in scientia et eruditione probatissimos*. Jak widać, Rufin nie jest tak konsekwentny w doborze słownictwa, jak sugeruje Layton. Ponadto użycie terminu *doctor* w tekście poświęconym Dydydymowi bynajmniej nie wyklucza, że Rufin mógł w ten sposób oznajmić, iż Dydydym Ślepy był mistrzem szkoły aleksandryjskiej, w takim samym znaczeniu, w jakim mistrzami szkoły aleksandryjskiej byli przed nim Klemens i Orygenes.

Wikłając się w analizę terminologii używanej przez Rufina, Layton całkowicie pominął eksponowany we współczesnych badaniach problem szkoły aleksandryjskiej. Co prawda ma rację, gdy podkreśla, że Rufin może informować nie o mianowaniu Dydydyma na kierownika szkoły, a tylko o uznaniu, jakim darzył go Atanazy, oraz że jako obrońca orygenizmu chciał w ten sposób wzmocnić legitymizację Dydydyma przez władze kościelne. To jednak nie oznacza, że Dydydym nie był mistrzem szkoły aleksandryjskiej. Określenie Dydydyma mianem *scholae ecclesiasticae doctor* może się bowiem odnosić do faktu, że Dydydym prowadził własną, względnie niezależną szkołę egzegetyczną, która z uwagi na charakter myśli Dydydyma mogła być postrzegana jako kontynuacja szkół prowadzonych wcześniej przez Klemensa i Orygenes. Przy takim założeniu relację Rufina zawartą w *HE* XI 7 można odczytywać jako świadectwo miejsca i roli Dydydyma w podtrzymywaniu tradycji aleksandryjskiej w IV wieku, co znajduje niewątpliwe potwierdzenie w zachowanych pismach Dydydyma.

Uwzględniając stan badań nad szkołą aleksandryjską, należy stwierdzić, że nie ma wystarczających powodów, dla których należałoby podważać przekazy źródłowe informujące, że Dydydym Ślepy był jej mistrzem. Na dodatek znajomość formacji intelektualnej Dydydyma – zbudowanej na aleksandryjskim typie spekulacji chrześcijańskiej – jak również charakteru oraz programu nauczania w szkole prowadzonej przez Dydydyma pozwalają twierdzić, że kontynuował on najlepsze tradycje aleksandryjskiego *didaskaleion* z III wieku⁶⁵. Zagadnienie to znalazło się jednak poza obszarem zainteresowania niniejszego artykułu, który skoncentrował się wyłącznie na próbie weryfikacji późnoantycz-

⁶² *HE* VI 8,6: τότε γε μὴν ὁ Οριγένης ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας τὸ τῆς θείας διδασκαλίας ἔργον [...].

⁶³ *HE* V 10,1: Ἦγειτο δὲ τῆνικαῦτα τῆς τῶν πιστῶν αὐτόθι διατριβῆς ἀνὴρ κατὰ παιδείαν ἐπιδοξότατος, ὄνομα αὐτῷ Πάνταινος.

⁶⁴ *HE* V 10,1: ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος· ὁ καὶ εἰς ἡμᾶς παρατίθεται καὶ πρὸς τῶν ἐν λόγῳ καὶ τῆ περὶ τὰ θεῖα σπουδῆ δυνατῶν συγκροτεῖσθαι παρελήφμεν [„Od czasów niepamiętnych istniała w Aleksandrii szkoła nauk świętych, która przetrwała aż po nasze dni, i jak wiemy, stała pod kierownictwem mężów odznaczających się wymową i gorliwością w sprawach bożych” (tłum. A. Lisiecki, s. 219)].

⁶⁵ Podkreśla to również E. Prinzivalli, zwracając uwagę, że Dydydym był nauczycielem szkoły, która zajmowała się zagadnieniami natury egzegetycznej, filozoficznej i doktrynalnej, dokładnie w taki sam sposób,

nych przekazów informujących o związku Dydyma ze szkołą aleksandryjską, tym nie mniej warto zasygnalizować, jakie argumenty przemawiają na rzecz takiego założenia (jakkolwiek wymaga to osobnych analiz).

Po pierwsze, Dydim jest postacią spajającą w swej formacji intelektualnej niemal wszystkie cechy charakterystyczne dla tradycji aleksandryjskiej, począwszy od adaptacji greckiej kultury umysłowej do myśli chrześcijańskiej (ze szczególnym uwzględnieniem neostoicyzmu, neoplatonizmu, ale również neoarystotelizmu), a skończywszy na głębokiej zależności od Orygenes⁶⁶ i Filona. O ile wpływ filozofii greckiej, a tym bardziej wpływ Orygenes nie wzbudzą kontrowersji, o tyle zależność Dydyma od Filona Aleksandryjskiego niezmiennie domaga się szczegółowych analiz⁶⁷.

Po drugie, rolę Dydyma jako mistrza szkoły aleksandryjskiej potwierdzają ustalenia, jakie pojawiły się w ostatnich latach w opracowaniach poświęconych rekonstrukcji szkoły prowadzonej przez Dydyma⁶⁸. Opracowania te opierają się na komentarzach egzegetycznych z Tura – szczególnie komentarzach do *Psalmów* i *Eklezjastes* – stanowiących nieocenione źródło wiedzy na temat szkoły Dydyma. Zawierają one bowiem zapisy dyskusji prowadzonych przez Dydyma z uczniami w trakcie zajęć. Na podstawie zapisów dyskusji szkolnych oraz innych wzmianek rozproszonych w pismach Dydyma, zrekonstruowano obraz szkoły Dydyma, zgodnie z którym:

a) była to regularna szkoła realizująca ciągły tok nauczania, wymagający od uczniów systematycznej nauki i opanowania kolejnych zagadnień, a nie przygodnego uczestnictwa – słuchania wybranych wykładów czy luźnych rozmów z mistrzem⁶⁹. Być może

w jaki robił to Orygenes – *Introduzione*, w: Didimo il Cieco, *Lezioni sui Salmi. Il Commento ai Salmi scoperto a Tura*, tłum i oprac. E. Prinzivalli, Milano 2005, s. 19.

⁶⁶ W tym kontekście warto wspomnieć, w jaki sposób Sokrates Scholastyk informuje o komentarzach do *Περὶ ἀρχῶν*, napisanych przez Dydyma: „[...] objaśnił dzieło Orygenes *O zasadach*, wydając do niego komentarze, w których dowodził, że jest ono napisane doskonale i że daremne są wysiłki tych, którzy za wszelką cenę starają się oskarżyć tego autora i wyszydzić jego prace, bo nawet nie są w stanie, jak powiada, nadażyć za bystrością myśli pisarza” (*HE IV,25*, tłum. S.J. Kazikowski, s. 369).

⁶⁷ Na ten fakt zwrócił uwagę już David Runia, stwierdzając: „[...] at the present moment the subject of Didymus’ knowledge of Philo is largely unexplored terrain” – *Philo in Early Christian Literature...*, dz. cyt., s. 198. W swojej pracy poświęconej miejscu Filona w literaturze chrześcijańskiej Runia zamieścił pobieżny przegląd zapożyczeń od Filona w pismach Dydyma. Wykazał, że Dydim wielokrotnie powołuje się na Filona i wzoruje się na jego alegorycznych interpretacjach poszczególnych fragmentów tekstu biblijnego, przedkładając je niekiedy nawet nad interpretacje św. Pawła (tamże, s. 197–204).

⁶⁸ Z nieobfitej bibliografii tematu w pierwszej kolejności należy wymienić pracę A.B. Nelson, *The Classroom of Didymus the Blind*, Ph.D. Diss., University of Michigan 1995. Najnowsze opracowanie stanowi B. Stefaniw, *Mind, Text, and Commentary. Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2010. Ważnym opracowaniem tematu jest także wielokrotnie przywoływana praca R.A. Laytona, *Didymus the Blind and His Circle...*, *passim*. Warto też odnotować najstarszą pracę (sprzed odkryć w Tura) – W.J. Gauche, *Didymus the Blinde. An educator of the fourth century*, Ph.D. Diss, Washington D.C. 1934.

⁶⁹ Jak ustaliła B. Stefaniw, mają o tym świadczyć odwołania Dydyma do: 1) wcześniejszych zajęć, sugerujące, że zajęcia mogły się odbywać codziennie rano i wieczorem, z przerwą przypadającą na najbardziej gorące godziny południowe, oraz 2) odwołania do omówionej wcześniej wiedzy, której znajomości Dydim wymaga od uczniów – *Mind, Text, and Commentary. Noetic Exegesis...*, s. 319–325. Biorąc jednak pod uwagę, że Dydim prowadził ascetyczny tryb życia na uboczu Aleksandrii, można domniemywać, że gromadził raczej niewielkie grupy uczniów, tym bardziej, że – jak pokazują teksty z Tura – zwracał się do nich indywidualnie, w sposób charakterystyczny dla seminarium lub dyskusji w wąskim gronie, a nie dla szerokiego audytorium – A.B. Nelson, *The Classroom of Didymus the Blind*, s. 25. Nie mając dostępu do tej niepubliko-

właśnie dlatego uczniowie Dydyma spędzali w niej wiele lat i mogli ją traktować jako kontynuację wykształcenia na poziomie wyższym⁷⁰;

b) funkcjonowała ona jako ośrodek wyższych studiów, wymagający od uczniów uprzedniego wykształcenia świeckiego co najmniej w zakresie gramatyki⁷¹. Ponieważ przypuszczalnie tylko część uczniów uczęszczała wcześniej do szkół filozoficznych⁷², Dydym wprowadzał uczniów w logikę i dialektykę – o czym świadczą liczne odwołania do *Organonu* Arystotelesa⁷³ – co upodabnia szkołę Dydyma do późnoantycznych szkół filozoficznych, w których etap propedeutyczny obejmował naukę logiki na podstawie *Isagogi* Porfiriusza i *Organonu* Arystotelesa;

c) stanowiła ona ośrodek studiów egzegetycznych. Przedmiotem właściwych studiów była interpretacja tekstów biblijnych według ściśle określonego wzorca, który przewidywał przechodzenie, w ustalonym porządku, od dosłownego do alegorycznego znaczenia kolejnych perykop interpretowanego tekstu⁷⁴. Odnotowane usztywnienie procedury egzegetycznej świadczy o postępującej scholastyzacji, charakterystycznej również dla szkół filozoficznych późnego antyku⁷⁵.

wanej dysertacji doktorskiej, wyniki badań A.B. Nelson referuję za: B. Stefaniw, *Mind, Text, and Commentary. Noetic Exegesis...*, s. 322.

⁷⁰ Por. A.B. Nelson, *The Classroom of Didymus the Blind*, s. 26, za: B. Stefaniw, dz. cyt., s. 322–323.

⁷¹ R.A. Layton, *Didymus the Blind and His Circle...*, s. 28.

⁷² B. Stefaniw (dz. cyt., s. 323–324) wskazuje na różnice w wykształceniu poszczególnych uczniów.

⁷³ R.A. Layton, dz. cyt., s. 28. Tym niemniej Layton zwraca uwagę, że choć kursy wprowadzające do logiki były podstawą nauczania Dydyma, to jednak nie służyły one dalszemu rozwojowi w zakresie tej dyscypliny, a tylko wyposażeniu studentów w narzędzia logiki, za pomocą których mogli rozpocząć właściwe studia – poprawną egzegezę tekstów biblijnych, na którą szkoła Dydyma była całościowo zorientowana (tamże, s. 29).

⁷⁴ Szczegółowa analiza procedury i terminologii egzegetycznej Dydyma, zob. W. Bienert, „*Allegoria*” und „*Anagoge*” bei Didymos dem Blinden von Alexandria, dz. cyt.; J. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire Sur Zacharie*, dz. cyt.; M. Simonetti, *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo*, „*Vetera Christianorum*” 20 (1983), s. 341–389.

⁷⁵ Por. R.A. Layton, dz. cyt., s. 32.

DIDYMUS THE BLIND – THE MASTER OF THE ALEXANDRIAN SCHOOL (SOURCE REVIEW)

Summary

The aim of this article is to present a review of the late antique sources showing that Didymus the Blind was a master of the Christian Alexandrian school and to examine them in the context of research on the phenomenon of this school. The author analyses three basic sources with information on the place and role of Didymus in the Alexandrian *didaskaleion*, i.e. *Historia Ecclesiastica* by Rufinus of Aquileia (XI 7), *Historia Ecclesiastica* by Sozomen (III 15), and *Christianike Historia* by Philip of Side.

The author polemicises with the interpretation of the key source of Rufinus of Aquileia proposed by R. Layton, with which she contrasts her own interpretation founded on the research current of the so-called Alexandrian school. Referring to the history of research on the Alexandrian *didaskaleion*, the author considers whether and to what extent the designation of Didymus as *scholae ecclesiasticae doctor* (contained in the writings of Rufinus of Aquileia) might refer to the fact that Didymus operated his own, comparatively independent exegetical school, which as a result of the character of Didymus' ideas could only be perceived as a continuation of the Alexandrian school led earlier by Clement and Origen.