

JADWIGA GUERRERO VAN DER MEIJDEN

PSEUDOEPIGRAF *DE DIGNITATE CONDITIONIS HUMANAЕ*:
JEGO PATRYSTYCZNE ŹRÓDŁA I WKŁAD W ROZWÓJ
POJĘCIA GODNOŚCI CZŁOWIEKA*

Professori Ioanni Kielbasa
de Universitate Jagellonica Cracoviensi
in sexagesimo quinto die anniversario Eius nativitatis
magna cum gratia pro annis docendi auxiliiue hunc textum dedico

WSTĘP – STRUKTURA, TYTUŁ I DATA CJA

Dwa krótkie teksty: *Dicta Albini de imagine Dei* (Twierdzenia Albina o obrazie Bożym) oraz *Dicta Candidi presbiteri de imagine Dei* (Twierdzenia kapłana Kandyda o obrazie Bożym), datowane są kolejno na okres późnego chrześcijańskiego antyku oraz renesansu karolińskiego (*CLAVIS SCRIPTORUM*, t. 1, 255–256; t. 2, 521–524). Od IX wieku teksty te funkcjonują w tradycji rękopiśmiennej jako jedna całość opisywana zbiorczym tytułem *De dignitate conditionis humanae* (*O godności stworzenia człowieka*)¹, a powstała z przeplecenia *Dicta*

Dr JADWIGA GUERRERO VAN DER MEIJDEN – Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: jadwiga.zechenter@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7421-1455>.

* Artykuł jest efektem grantu Sonatina 3 pt. *Godność człowieka w pismach Ojców i Doktorów Kościoła* (nr 2019/32/C/HS1/00290) finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. Fragmenty tego artykułu stanowią tłumaczenia wybranych treści zawartych w: GUERRERO VAN DER MEIJDEN 2024.

Autorka artykułu dziękuje anonimowemu recenzentowi za cenne uwagi.

¹ Por. LEBECH I IN. 2009, 8–9. Tłumacze na j. angielski podkreślają, że *conditio* występujące w tytule pseudoepigrafu można z powodzeniem przetłumaczyć jako „stworzenie”, i takie też tłumaczenie przyjmują, aby oddać zawartą w tekście grę słów *conditio* – *condere* – *Conditor* (stworzenie – stwarzać

Artykuły są objęte licencją Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

Albini i *Dicta Candidi* oraz uzupełniania ich o kilka dodatkowych zdań, m.in. pozdrowienia dla adresata i cytaty biblijne (INEICHEN-EDER 1981, 184). W takiej formie *Dicta* były też znane od renesansu karolińskiego, choć pochodzą wyraźnie od dwóch różnych autorów, z których jeden nawiązuje do drugiego (INEICHEN-EDER 1981, 184).

Wspólny tytuł obu tekstów pochodzi od incipitu pierwszego rozważania przy pominięciu otwierającego całą analizę biblijnego cytatu z Księgi Rodzaju („Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo”, Rdz 1, 26). Cytat ów jest komentowany w pierwszym odautorskim zdaniu słowami: „Wiadomo, że godność ludzkiego stworzenia (*dignitas humanae conditionis*) jest tak wielka (*tanta esse*), że [...]” – od których pochodzi zbiorcza nazwa całości. Pozostała część pierwszego tekstu, *Dicta Albini*, przedstawia interpretację owego wersetu w ramach opisu biblijnej kategorii obrazu i jego podobieństwa do wzorca, zaś *Dicta Candidi* kontynuuje rozważanie w nurcie wyraźnie augustyńskim i trynitarным. Ma też odmienny styl, a jego tematem jest strukturalno-funkcjonalne podobieństwo człowieka do trynitarного archetypu. Refleksja nad wyjątkowymi okolicznościami stworzenia człowieka prowadzi zatem do rozważań antropologicznych o szczególnej, zasługującej na afirmację naturze ludzkiej. Tekst *De dignitate conditionis humanae* zwracał uwagę średniowiecznych i późniejszych autorów niezwyklej urody kompozycją i stylem, a dziś budzi zainteresowanie także dlatego, że stanowi cenne źródło dla badań nad późno-starożytną refleksją o godności człowieka.

W niniejszym artykule wskażę patrystyczne źródła owego tekstu, co pozwoli omówić wkład *De dignitate conditionis humanae* w rozwój pojęcia godności człowieka. Przedstawię również przykład łacińskiej amfibolii, dotyczący relacji zachodzących w Trójcy Świętej. Artykuł uzupełniono aneksem zawierającym polski przekład *De dignitate conditionis humanae* oraz odrębne tłumaczenie tekstów, z których został utworzony, tj. *Dicta Albini* i *Dicta Candidi*.

1. PATRYSTYCZNE ŹRÓDŁA *DE DIGNITATE CONDITIONIS HUMANAЕ*

Wydanie krytyczne łacińskich tekstów *Dicta Albini* i *Dicta Candidi* opracował John Marenbon (1981, 158–163; por. MARENBOON 2000), który argumentował, że *Dicta Albini* „z niemal całą pewnością” napisał Alkuin z Jorku

– *Stwórca*). Pseudoepigraf dotyczy natury ludzkiej, której szczególny status aksjologiczny (jej godność) uzasadniany jest sposobem, w jaki została ona stworzona przez Boga, zaś wyrażenie „stworzenie” w języku polskim bardzo poręcznie może oznaczać akt stworzenia i jego rezultat – istotę ludzką.

(730–804) przed rokiem 791, zaś *Dicta Candidi* – jego uczeń, najpewniej Wizo, zwany także Witto (fl. 793–802 lub 805) przed rokiem 801 (MARENBNON 1981, 33–40, 43; *CLAVIS SCRIPTORUM*, t. 1, 255–256)². Marenbon formułował tę hipotezę m.in. dlatego, że Alkuin z Jorku był na dworze Karola Wielkiego nazywany „Flaccus Albinus”, Wizo zaś, jego mniej znany anglosaski uczeń – „Candidus” (BROWN i FLORES 2018, 49–50). Ustalenie to było przyjmowane także dlatego, że najstarszy rękopis, pochodzący z 800 roku, identyfikuje Alkuina jako autora *Dicta Albini* i Kandyda jako autora *Dicta Candidi*³. Jedną z przesłanek sytuujących teksty dopiero w okresie renesansu karolińskiego był fakt, że autor pierwszego rozważania, *Dicta Albini*, stwierdza, iż rozwiązanie, które proponuje, może zostać zrozumiane przez „kogo bądź” (*quolibet* – MARENBNON 1981, 159; por. PSEUDO-AMBROSIUS 1845, 1016), komentuje zaś nie co innego niż doktrynę *Filioque* (STUDER 2007). Hipoteza o jego autorstwie *Dicta Albini* i napisaniu tekstu komplementarnego przez jego ucznia i kontynuatora wydawała się spójna.

Rok później badacz z Cambridge częściowo zmienił stanowisko w kwestii autorstwa *Dicta Albini*, zapoznawszy się argumentacją Donalda A. Bullougha. Tenże wskazał, że skoro w *Księgach Karolińskich* (*Libri Carolini*) z lat 791–792 odnajdujemy pierwsze cytaty z *Dicta Albini*, nie mogły one pochodzić z późniejszego okresu twórczości Alkuina, a zarazem, że język *Dicta Albini* jest nietypowy dla prac Mistrza Alkuina sprzed roku 791, czyli okresu, w którym tenże nie podejmował pracy o charakterze twórczym i oryginalnym (BULLOUGH 1991, 178–181; zob. LEBECH I IN. 2009, 5). *Księgi Karolińskie* powołują się na *Dicta Albini*, cytując je obficie – niemal w połowie (CHUDZIKOWSKA-WOŁOSZYN 2011, 94). Bullough uznał, że powstanie *Dicta Albini* sięga późnego V lub wczesnego VI wieku, a traktat napisany został w południowej Galii jako refleksja nad wątkami *De Trinitate* Augustyna; następnie był czytany w okresie renesansu karolińskiego (BULLOUGH 2004, 6). Wówczas został twórczo wykorzystany przez Alkuina oraz jego uczniów – i tym należy tłumaczyć częste przypisywanie owego rozważania przez średniowiecznych myślicieli karolińskiemu mistrzowi (BULLOUGH 2004, 6). Warto tu raz jeszcze podkreślić, że najwcześniejszy rękopis obydwu traktatów z roku 800 zawiera atrybucję zarówno pierwszej części Albinusowi (czyli Alkuinowi), jak i drugiej części – kapłanowi Kandydowi (LEBECH I IN. 2009, 4 i 7; INEICHEN-EDER 1981, 184). Marenbon odstąpił od hipotezy o karolińskim autorstwie *Dicta Albini* na rzecz innego, do dziś niezidentyfikowanego i wcześniejszego, patrystycznego źródła, które

² Wcześniejsze badania wykazały, że *Dicta Candidi* zawierają treści tożsame z fragmentami innych pism Wiza. Por. JONES 2005, 273–274.

³ Więcej o tradycji rękopiśmiennej w: INEICHEN-EDER 1981, 179–193.

określa się w debacie naukowej mianem Pseudo-Alkuina (BULLOUGH 2004, 6; LEBECH I IN. 2009, 1).

W polskiej dyskusji naukowej tekst *De dignitate conditionis humanae* był przytaczany w całości jako pseudo-ambrożyński lub pseudo-augustyński. Atrybucja *Dicta Albini* Ambrożemu z Mediolanu lub Augustynowi z Hippony występuje w najstarszej tradycji rękopiśmiennej, choć jest nieco późniejsza niż przypisanie tekstu Alkuinowi z Jorku – w przypadku Ambrożego pochodzi z IX wieku (tekst został dołączony do *De officiis ministrorum* jako jego IV księga), a w przypadku Augustyna w przeważającej mierze z XII i XIII wieku. Jeden rękopis, odkryty w 1997 roku w Moguncji, a powstały pomiędzy rokiem 830 a 850 także przypisuje tekst Augustynowi (DOLBEAU 1997, por. aneks *Un état primitif des Dicta Candidi*, s. 162–165). *Patrologia Latina* Migne’a z 1845 roku określa *De dignitate conditionis humanae* mianem ambrożyńskiego, dołączając go do tomu prac Ambrożego (PSEUDO-AMBROSIUS 1845, 1015–1018). Czyniąc tak, podąża za większością rękopisów okresu renesansu i kolejnych wieków. Warto podkreślić, że w XII i XIII wieku sporządzono także rękopisy zupełnie pozbawione atrybucji (por. LEBECH I IN. 2009, 5). Później jednak, zwłaszcza w XV wieku, atrybucja tekstu Augustynowi stała się popularna (LEBECH I IN. 2009, 6).

W Polsce w latach siedemdziesiątych i później w dziewięćdziesiątych XX wieku Jan Czerkawski (1974, 176–177) i Juliusz Domański (1997, 105–106) określali cały traktat *De dignitate conditionis humanae* mianem „pseudo-augustyńskiego” (por. CHUDZIKOWSKA-WOŁOSZYN 2011, 94). Ostatni z wymienionych polskich specjalistów sformułował pogląd, że tekst jest wczesnośredniowiecznym pseudoepigrafem, zawierającym cytaty z Alkuina i czytany szczególnie chętnie w XII wieku (DOMAŃSKI 1997, 105). Cytaty z *De dignitate conditionis humanae* występują np. w XII-wiecznym poczytnym traktacie Lotariusza (późniejszego papieża Innocentego III) *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae* (INNOCENTIUS 1855) i były popularne również w kolejnych wiekach. *De dignitate conditionis humanae* przeszedł także proces przemian i kompilacji, a świadczy o tym już najstarszy rękopis z Monachium, któremu towarzyszą passusy o podobnej tematyce, zwłaszcza zbliżone do *Dicta Candidi*, a zbiorczo określane mianem fragmentów monachijskich (*Munich Passages* – MARENBOON 1981, 32, 151–168). Z wyjątkiem *Dicta Albini* i *Dicta Candidi* fragmenty monachijskie były od początku anonimowe (MARENBOON 1981, 33). Część z owych zapisów została zidentyfikowana w rękopisach z Moguncji powstałych w latach 830–850, a przypisanych Augustynowi, a także w rękopisach watykańskich z X wieku (LEBECH I IN. 2009, 7). W X wieku powstała także

kompilacja *Dicta Albini* i *Dicta Candidi*, która nadała całości formę listownego pouczenia duchowego, adresowanego do „drogiego syna”.

Polskie nowsze badania kontynuują tradycję *Patrologii* Migne’a, identyfikując tekst *De dignitate conditionis humanae* jako pseudo-ambrożyjski (CHUDZIKOWSKA-WOŁOSZYN 2011, 94), lecz warto podkreślić, że stosowanie określeń „pseudo-augustyński”, „pseudo-ambrożyjski” i „pseudo-alkuina” jest podyktowane potrzebą wpisania się w trwającą debatę, a nie uznaniem którejś z hipotez o autorstwie pierwszego traktatu za bardziej prawdopodobną. Obecnie mamy dobre racje po temu, by hipotezę o napisaniu *Dicta Albini* przez Ambrożego, Augustyna czy Alkuina ostatecznie odrzucić (o nich poniżej) i uznać, że *De dignitate conditionis humanae* jest efektem pracy karolińskich autorów nad wcześniejszymi – patrystycznymi i najprawdopodobniej galikańskimi tekstami, do których dołączono *Dicta Candidi*. Utwór *Dicta Albini* zawiera sformułowania paralelne do innych źródeł powstałych w Galii, których autorstwo pozostaje nieznane, choć był tradycyjnie przypisywane Augustynowi. Przejdziemy do analizy tych podobieństw, poprzedzając ich omówienie wprowadzeniem w historię pojęcia godności człowieka, występującego w incipicie traktatu.

2. DE DIGNITATE CONDITIONIS HUMANAЕ NA TLE HISTORII POJĘCIA GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Rozważania dotyczące pochodzenia *Dicta Albini* i *Dicta Candidi* można rozpocząć od umiejscowienia ich na tle historii pojęcia godności człowieka, w tym określenia *dignitas conditionis*, którym posłużył się autor *Dicta Albini* w incipicie i które występuje w zbiorczym tytule przeplecionych ze sobą dwóch rozważań. Dzięki temu zabiegowi ujawniony zostanie związek *Dicta Albini* z pismami Hilarego z Poitiers, Leona Wielkiego oraz Grzegorza Wielkiego, którzy stosowali analogiczne pojęcia. Jak zobaczymy, początkowe zdanie *Dicta Albini* nosi znaczące podobieństwo do jednego z kazań zawartych w zbiorze *Eusebius Gallicanus*. W warstwie koncepcyjnej tekstu odnotujemy natomiast ewidentną inspirację augustyńską.

Określenie *honor conditionis* (honor stworzenia lub ustanowienia człowieka) występowało już u Ojców Kościoła⁴. O *honor conditionis* (honorze stworzenia) oraz *specialis dignitas primae originis hominis* (szczególnej godności pierwszego początku człowieka) pisał Hilary z Poitiers w komentarzu do Psalmu 118,

⁴ W przypisie 1 tłumaczę zasadność tłumaczenia *conditio* jako „stworzenie”, odnotowaną także przez anglosaskich tłumaczy.

pisany w latach sześćdziesiątych IV wieku (HILARIUS PICTAVIENSIS 2002, 90). W komentarzu tym zauważył, że prorok opisuje szczególny honor swojego stworzenia (*honor conditionis suae*) i uzasadnił ten fakt ludzkim początkiem (*origo*), różnym od tego, w jaki sposób zaistniały wszystkie inne Boże dzieła. Te były stwarzane przez Boga za pomocą rozkazu (*fiat* – „niech się stanie”), podczas gdy przed uczynieniem człowieka Bóg się namyślił, czego wyrazem jest liczba mnoga „stworzmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo”. Hilary uzupełnia ów popularny w okresie patrystycznym argument z boskiej narady kolejnym sformułowaniem przemawiającym za uznaniem szczególnego statusu człowieka (HILARIUS PICTAVIENSIS 2002, 90–91). Psalmista pisze (Ps 119, 73), że Bóg ukształtował człowieka swoimi rękami: „Twe ręce mnie uczyniły i ukształtowały”⁵. W konkluzji całego rozumowania Ojciec Kościoła stwierdza, że natura i początek człowieka (*natura et origo hominis*) są zatem wyróżnione, co pokazuje, że jego rozumowanie komentuje równocześnie okoliczności stworzenia człowieka (*conditio, origo*) i ich rezultat – naturę ludzką (*natura hominis*).

Jako pierwszy pełnym określeniem *dignitas hominis* (godność człowieka), stosowanym dla nazwania uniwersalnej ludzkiej godności, posłużył się Hieronim ze Strydonu ok. 397 roku (HIERONYMUS 2018, 230). Wkrótce potem Rufin z Akwilei posłużył się kategorią *dignitas imaginis* w swoim tłumaczeniu Orygenesowych *De principiis* (ORIGENES 1913, 280; por. GUERRERO VAN DER MEIJDEN 2023). W pracach Augustyna z Hippony z początku V wieku powtarza się zastosowanie pojęcia *dignitas humana* (godność ludzka) w odniesieniu do ludzkiej duszy oraz człowieka jako ikony Boga, zaś w *De libero arbitrio*, ukończonym w 395 roku, Hipponczyk przypisywał odpowiedni stopień *dignitas* wszystkim naturom. Czynił to podążając za Laktancjuszem, który pierwszy użył określenia „stopni godności w boskim osądzie” (*gradus dignitatis Deo iudice* – LACTANTIUS 1890, 448). W drugiej dekadzie V wieku także Pelagiusz posługiwał się określeniem *dignitas* dla wyróżnienia statusu ludzkiej natury (PELAGIUS 1846). W mowach papieża Leona Wielkiego pojęcie *dignitas hominis* nabrało charakteru regularnie stosowanej kategorii antropologiczno-aksjologicznej. Także sekretarz papieża Leona, Prosper z Akwitanii, stosował kategorię *dignitas hominis*, podkreślając wartość człowieka dodatkowym przymiotnikiem *magna* i głosząc „wielką godność człowieka” – *magna dignitas hominis* (PROSPER AQUITANUS 1972, 148). Sam Leon, jeśli doprecyzowywał kategorię *dignitas hominis* jakimś przymiotnikiem, uciekał się do określenia *speciosissima* – pisząc o „najwspanialszej” lub „bardzo wspaniałej godności człowieka” (*speciosissima*

⁵ Podaję tłumaczenie Biblii Tysiąclecia.

dignitas hominis – LEO MAGNUS 1973a, 111). Leon stosował także bardziej szczegółową kategorię *dignitas originis* służącą do nazwania godności wynikłej z początków człowieka, tj. szczególnego sposobu, w jaki został stworzony.

Na podstawie powyższych ustaleń można wykluczyć hipotezę o atrybucji *De dignitate conditionis humanae* Ambrożemu z Mediolanu. Niektórzy badacze kierowani przekonaniem, że kategoria *dignitas conditionis humanae* jest nietypowa dla całego okresu późnego antyku, odrzucali autorstwo jakiegokolwiek myśliciela pracującego przed renesansem karolińskim. Studium pism Leona Wielkiego pokazuje jednak, że pojęcie Hilarego *dignitas originis* – przeciwstawione *dignitas secundae conditionis* – występuje w jego mowach⁶. Później Leonowa kategoria *dignitas originis* została przeformułowana w bardzo popularnych *Moraliach na Księgę Hioba* Grzegorza Wielkiego na *dignitas conditionis* oraz rozbudowana o komplementarne pojęcie *dignitas renovationis*, nazywające godność wynikającą z odkupienia człowieka przez Boga (zob. GREGORIUS MAGNUS 1979, 343 i 391). Dystynkcja *dignitas conditionis* – *dignitas renovationis* implikowana jest także w jednej z modlitw na Boże Narodzenie zawartych w *Sakramentarzu z Werony* (tekst otwierają słowa: „Boże, który zarówno cudownie stworzyłeś, jak i jeszcze cudowniej odtworzyłeś godność natury ludzkiej”)⁷. Pierwsze użycie dokładnego pojęcia *dignitas conditionis* odnajdujemy jednak pod koniec VI wieku w pismach Grzegorza, choć dystynkcja antycypowana była kategorią *dignitas originis* Hilarego i Leona oraz modlitwą na Boże Narodzenie⁸.

Obydwaj papieże, zarówno Leon, jak i Grzegorz, odróżniali – podążając za Bazylim z Cezarei Kapadockiej, inspirowanym być może Makarym-Symeonem – dwa źródła specyficznie ludzkiej godności: akt stworzenia (*conditio prima* będące źródłem *dignitas conditionis*) oraz odkupienie (*conditio secunda* generujące godność nazwaną przez Grzegorza *dignitas renovationis*). Zgodnie z logiką wypowiedzi Bazylego Wielkiego, powtórzoną przez Leona Wielkiego w jego słynnym apelu o rozpoznanie ludzkiej godności, *dignitas renovationis* przewyższa swą wartością *dignitas conditionis*, która – choć wielka i większa niż wartość całego świata – nie jest absolutna i nieskończona jak *dignitas renovationis* (BASILIUS CAESARIENSIS 1857; LEO MAGNUS 1973b; GREGORIUS MAGNUS

⁶ LEO MAGNUS 1973b, 442: „Conlapsa enim in parentibus primis humani generis plenitudine, ita misericors Deus creaturae ad imaginem suam factae per unigenitum suum Iesum Christum voluit subvenire, ut nec extra naturam esset naturae reparatio, et ultra propriae originis dignitatem proficeret secunda conditio”.

⁷ *Sacramentarium Veronense* 1995, 157: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti”.

⁸ Tezę, że pojęcie *dignitas conditionis* odnajdujemy dopiero w *Dicta Albini*, zob. DOMAŃSKI 1997, 105–106.

1979, 343; GUERRERO VAN DER MEIJDEN 2022). Pogląd ten zakłada, że człowiek – bardzo cenny na mocy stworzenia na obraz i podobieństwo Boże – od momentu wcielenia i odkupienia nabył wartość absolutną. Stało się tak w wyniku okupu za niego złożonego, a mającego wartość nieskończoną – była nią Osoba Syna Bożego. Dlatego też Leon Wielki nazywa grzech pierworodny *felix culpa* (szczęśliwa wina): doprowadziła ona do odkupienia, które podniosło wartość człowieka do absolutnej i nieskończonej⁹.

Co jednak charakterystyczne, Ambroży z Mediolanu nie stosował kategorii *dignitas hominis*, *dignitas conditionis* ani żadnego innego uniwersalnego i antropologicznego sensu *dignitas*. Zwłaszcza w *De officiis ministrorum*, pisanych na wzór cycerońskich *De officiis*, *dignitas* stosowana jest w sensie społecznym: rangi lub zaszczytu. Gdy Ambroży chce opisać wielkość człowieka, ucieka się do peryfraz, wzywając np. *Cognosce te, homo, quantus sis* („poznaj, człowiecze, jak wielki jesteś” – AMBROSIUS MEDIOLANENSIS 1897, 241). Wyrażenie *dignitas conditionis humanae* występujące raz w *De Cain et Abel* ma u Ambrożego sens nieantropologiczny – dotyczy okoliczności życia wybranej osoby, Mojżesza, a nie idei uniwersalnej wartości natury ludzkiej (AMBROSIUS MEDIOLANENSIS 1897, 343). Dołączenie *Dicta Albini* do tekstu *De officiis ministrorum* jako ich elementu jest zatem zabiegiem sztucznym, podobnie jak ich atrybucja Mediolńczykowi.

Augustyn z Hippony natomiast, w pismach powstałych później niż traktaty o psalmach Hieronima ze Strydonu, nie stosował określeń *dignitas hominis*, *dignitas originis*, *dignitas conditionis* i *dignitas renovationis*, lecz *dignitas humana*. Filozof ten jest pierwszym, który antropologiczno-aksjologiczną kategorię uniwersalnej godności człowieka wyraził rzeczownikiem *dignitas* uzupełnionym o przymiotnikową formę *humana* w poczytnym *De civitate Dei* (AUGUSTINUS HIPONENSIS 1899, 108). W *De libero arbitrio* sam rzeczownik *dignitas* aplikował zaś do wszystkich natur, także bytów nieożywionych i organicznych, mających stosowny stopień godności. Autorzy *De dignitate conditionis humanae* inspirowali się augustyńską koncepcją strukturalnego podobieństwa człowieka do Boga, zakładającą bezpośrednią ikoniczność człowieka stworzonego na wzór całej Trójcy, a nie jednej z Osób Boskich. Inspiracja koncepcją biskupa Hippony uwidocznia się w rozróżnieniu *imago unitatis Dei* – *imago sanctae Trinitatis*, ikony jedności Boga i ikony Trójcy Świętej, wprowadzonym przez autora *Dicta Albini*.

⁹ LEO MAGNUS 1973b, 442: „Felix si ab eo non decideret quod Deus fecit, sed felicius si in eo maneat quod refecit. Multum fuit a Christo accepisse formam, sed plus est in Christo habere substantiam”.

De dignitate conditionis humanae nosi także znaczące podobieństwo do fragmentów kazania zawartego w zbiorze *Eusebius Gallicanus*, co wcześniej nie zostało odnotowane przez badaczy. Powstały najprawdopodobniej w 2. poł. V wieku *Euzebiusz Galikański* jest kompilacją kazań o tematyce moralnej¹⁰. Część z nich zawiera zredagowane fragmenty pism Cypriana, Nowacjana, Ambrożego i Augustyna, a niektóre kazania są błędnie przypisane Augustynowi¹¹. Wskażmy tutaj podobieństwo jednego z pseudo-augustyńskich kazań do sformułowania z pierwszych wersetów *Dicta Albini*.

W 24. kazaniu antologii *Eusebius Gallicanus* odnajdujemy zachętę:

Niech człowiek pozna (*agnoscat homo*), jak wiele jest wart i jak wiele jest dłużny (*quantum valeat et quantum deberet*), gdy zaś poznaje swoją cenę, niech przestanie sam sobie wydawać się bezwartościowym! (EUSEBIUS GALLICANUS 1970, 286).

Zalecenie wykorzystujące koniunktyw oraz sformułowanie *quantum deberet* zostało zastosowane także przez autora *Dicta Albini* w pierwszych zdaniach jego traktatu zachęcającego, „aby dzięki zaszczytowi, który wiąże się z pierwszym stworzeniem (*ex primae conditionis honore*) człowieka, ten pojął (*intelligeret*), jak wiele zawdzięcza (*quantum deberet*) swemu Stwórcy” (PSEUDO-AMBROSIUS 1845, 1015). Zachęta do poznawania ludzkiej wartości i zobowiązania wobec Boga, pochodząca z *Euzebiusza Galikańskiego*, była przypisywana Augustynowi także w wiekach średnich – czasami w odrobinę zmienionej formie¹². Biorąc pod uwagę bliskość zacytowanych zdań z *Euzebiusza* i *De dignitate conditionis humanae*, debaty nad powstaniem *Dicta Albini* można powiązać z okresem wpływów kazań ze zbioru *Eusebius Gallicanus*, co jest spójne z hipotezą Bullougha, że początkowa wersja tekstu powstała w Galii. Warto jednak podkreślić, że kategoria *dignitas conditionis* pojawiła się w zachowanych pismach łacińskich dopiero u Grzegorza Wielkiego w *Moraliach na Księgę Hioba* pisanych pod koniec wieku VI¹³.

Dyskusja komentatorska nad *De dignitate conditionis humanae* dotyczy jednak nie tylko kwestii czasu powstania i autorstwa, lecz także znaczenia dla

¹⁰ BAILEY 2010, 34: „[...] almost all scholars date the Eusebius Gallicanus sermons in their original form to the mid- to late fifth century and locate them in south-eastern Gaul”.

¹¹ Np. *sermo 24* i *sermo 154*. Por. STAROWIEYSKI I IN. 2022, 343.

¹² BORBONE 2002, 337: „Agnoscat homo quantum valeat, quantum debeat et, dum pretium suum cogitat, servilis et venalis esse desinat”.

¹³ McEvoy i Lebech rozważali jedynie Grzegorzowe użycie *dignitas conditionis* z komentarza do Psalmu 101 (GREGORIUS MAGNUS 1802, 617–618), ale uznali, że ma ono sens wyłącznie społeczny (por. LEBCH I IN. 2009, 2, przyp. 7). Wskazane tu użycie z *Moraliów na Księgę Hioba* pokazuje jednak, że Grzegorz stosował jednak kategorię *dignitas conditionis* w sensie antropologicznym.

kultury europejskiej (LEBECH 2019, 65–82). Przez wzgląd na trwałe i centralne miejsce zajmowane przez pojęcie godności człowieka w kulturze europejskiej każdy z późnostarożytnych tekstów je analizujących stanowi ważny etap w historii owej idei. Zanim przedstawimy tłumaczenie *O godności stworzenia człowieka*, opiszemy pokrótce ów wkład.

3. AKSJOLOGIA CZŁOWIEKA W DE DIGNITATE CONDITIONIS HUMANAЕ

Dicta Albini podejmuje refleksję nad stworzeniem człowieka na obraz i podobieństwo Boga, rozwijając nowatorskie rozróżnienie obrazu jedności Boga (*imago unitatis Dei*) i obrazu Trójcy Świętej (*imago sanctae Trinitatis*). Pierwsze słowa traktatu podkreślają dwa czynniki wyróżniające człowieka na tle całego stworzenia: pierwszym jest boska narada nad jego powstaniem, poprzedzająca ten fakt, zaś drugim – ikoniczny charakter ludzkiej natury. Pierwszy wymieniony argument występował u wielu Ojców Kościoła, m.in. Hilarego z Poitiers, Grzegorza z Nyssy, Nemezjusza z Emezy, Augustyna z Hippony oraz Grzegorza Wielkiego – i jego powtórzenie ukazuje ciągłość tematyczną rozważania względem wcześniejszej tradycji patrystycznej. Drugi zaś był powszechnym wątkiem judeochrześcijańskich antropologii wyrosłych z lektury pierwszych wersetów Księgi Rodzaju. *De dignitate conditionis humanae* jest jednak nowatorskie w swym zestawieniu i syntezie pojęć *imago unitatis Dei* – *imago sanctae Trinitatis*. *Dicta Albini* wieńczy także apel o poznanie ludzkiej godności nawiązujący do wcześniejszych wezwań tego typu Makarego-Symeona, Bazylego Wielkiego, Ambrożego z Mediolanu, Hieronima ze Strydonu, Leona Wielkiego i przytoczonego kazania z *Euzebiusza Galikańskiego*¹⁴.

Obraz jedności Boga (*imago unitatis Dei*) uwidacznia się w jedności ludzkiej duszy, która – choć jedna – jest w całości obecna w każdej części ludzkiego ciała. Jak argumentuje autor, ta sama dusza jest obecna w każdej, nawet najmniejszej części ciała, podobnie jak Bóg jest wszechobecny w każdym miejscu i czasie (DICTA ALBINI 1981, 159).

Obraz zaś Trójcy Świętej (*imago sanctae Trinitatis*) ma natomiast charakter funkcjonalny: tak jak Bóg jest, żyje i poznaje, tak też dusza ludzka jest, żyje i poznaje (DICTA ALBINI 1981, 159). Prócz tego autor identyfikuje także i „inną tróję” (*trinitas alia*) polegającą na trójpodziale władz duszy opisanych wedle

¹⁴ GUERRERO VAN DER MEIJDEN 2022; 2023. Nt. Makarego-Symeona por. GUERRERO VAN DER MEIJDEN 2026, 13–16.

augustyńskiej triady: intelekt – wola – pamięć (*intellectus – voluntas – memoria*). Owe władze, nazywane idiosynkratycznie *dignitates*, odzwierciedlają w człowieku działanie trzech Osób Boskich, ponieważ jak Bóg Ojciec rodzi Syna, a Ojciec i Syn razem tchną Ducha Świętego, tak ludzki intelekt rodzi wolę, a z nich obu pochodzi pamięć (DICTA ALBINI 1981, 159). Te trzy typy ikoniczności – ikoniczność jedności, ikoniczność Trójcy i ikoniczność władz – wraz z argumentem z boskiej narady świadczą o tym, że człowiek od początku obdarzony był *privilegium dignitatis* – zaszczytem godności niepodzielanym z żadnym innym stworzeniem. Został on wpisany w samą naturę człowieka jako jedyne spośród natur.

Ludzkie działanie, któremu poświęcona jest wyodrębniona tematycznie druga część *Dicta Albini*, analizowane jest w świetle owego przywileju. Wpisano je w binarny schemat działania albo rozwijającego zapisane w naturze człowieka podobieństwo do jego archetypu, albo niwelującego owo podobieństwo i czyniącego człowieka podobnym zwierzętom. Ludzkie obyczaje (*mores*) dzielone są zatem na te dwie zasadnicze kategorie – za przykład pierwszych służą cnoty, zaś drugich – wady i występki. Praktyka cnót prowadząca do podobieństwa do Boga rodzi szczęście, zaś rozwijanie wad – hańbę i nieszczęście. Końcowa część *Dicta Albini* formułuje zatem wezwanie do poznawania godności człowieka wynikłej z jego stworzenia:

Dlatego niech każdy tym gorliwiej zwróci uwagę na wspaniałość swego pierwszego stworzenia (*quisque attendat primae conditionis suae excellentiam*) i niech uzna w sobie obraz Trójcy Świętej (*sanctae Trinitatis in seipso imaginem agnoscat*) (PSEUDO-AMBROSIUS 1845, 1018).

Ów fragment domyka klamrę: nazwanie przewodniego temat rozważania – godności człowieka – otwiera i wieńczy *Dicta Albini*. *Dicta* są zatem rzadkim przykładem samodzielnego traktatu w całości poświęconego tematyce aksjologicznej. Jest ona analizowana zarówno w odniesieniu do ludzkiej natury, jak i ludzkiego działania, a oba te motywy kontynuują *Dicta Candidi*.

Dicta Candidi rozpoczyna oryginalna wykładnia dogmatu Trójcy Świętej, operująca następującymi imionami Osób Boskich (*nomina personarum*): „ten, z którego”, „ten, z niego”, „ten, przez którego” (*ex quo – qui ex eo – quo*). Autor zaznajomiony, jak się wydaje, z greckimi komentarzami trynitarnymi, dowodzi jedności boskiej natury przy jednoczesnym odróżnieniu trzech Osób. Rozważanie nawiązuje zatem początkowo do idei *imago unitatis Dei*, a w drugiej części rozwija ideę ludzkiego podobieństwa, konkludując ją przynagleniem,

by człowiek porównywał się nieustannie do swego wzorca. W swej budowie zatem *Dicta Candidi* wzorowane są na strukturze starszych *Dicta Albini*.

Ostatnie partie traktatu, nawiązujące do wątku funkcjonalnego podobieństwa człowieka do Boga, omawiają triadę umysł – wiedza – miłość (*mens – scientia – amor*) w działaniu Boga oraz naśladowanej go duszy ludzkiej. Relacja umysłu do wiedzy i miłości świadczy o odwzorowaniu relacji trynitarnych w ludzkim działaniu: jak Ojciec rodzi Syna, tak umysł ludzki rodzi wiedzę, i jak Ojciec oraz Syn razem tchną Ducha Świętego, tak ze współdziałających umysłu i wiedzy pochodzi miłość, bowiem umysł „kocha wiedzieć, cokolwiek wie” (DICTA CANDIDI 1981, 162). W tym aspekcie *Dicta Candidi* proponują osobliwe rozróżnienie: tego, że człowiek jest (*quod est*) i tego, że człowiek jest jakiś (*quod talis est*) (DICTA CANDIDI 1981, 163). Zarówno egzystencjalnie, jak i jakościowo człowiek pochodzi „od Boga”, a nie z siebie samego, co oznacza, że zarówno o ludzkim istnieniu, jak i naturze decyduje heteronomiczny wobec istoty ludzkiej czynnik. Cecha ta czyni człowieka podobnym do dwóch Osób Boskich: Syna i Ducha Świętego, którzy, jak podkreśla traktat, nie pochodzą sami z siebie (*a se*), lecz od Ojca (*ex ipso*).

Co ciekawe, w swej wykładni dogmatu trynitarnego autor *Dicta Candidi* zawarł rzadkiej urody formułę trynitarną, której budowę i znaczenie krótko teraz opiszemy.

4. FORMUŁA TRYNITARNA KANDYDA¹⁵

Formułę trynitarną późnostarożytnego autora charakteryzuje niezwykle elegancja językowa, osiągnięta przez konstrukcję jednego zdania definiującego Tróję z czterech zdań współrzędnych – ilościowo odpowiadających liczbie relacji w Trójcy – a powiązanych rytmicznie powtarzanym spójnikiem *et* i uzupełnionych w ostatnich dwóch formułach partykułą *non*. Dwa pierwsze ze zdań współrzędnych, mające charakter pozytywnego opisu relacji Osób do ich natury, składają się jedynie z zaimka wskazującego *ipse, ipsa, ipsum* oraz zaimka względnego *quis, quae, quod*. Dwa ostatnie zaś, mające charakter negatywnego opisu tych samych relacji trynitarnych, są uzupełnione przeczeniem przy pomocy partykuły *non*.

W efekcie liczba części zdania zastosowanych w dwóch pierwszych z czterech zdań współrzędnych wynosi trzy, czyli tyle, ile jest Osób w Trójcy, a w dwóch

¹⁵ Dziękuję Johnowi Marenbonowi za dyskusję zawartych tu idei.

kolejnych zdaniach – cztery, czyli tyle, ile jest relacji w Bogu. Wszystkie zdania cząstkowe rytmicznie powtarzają bliźniaczą strukturę gramatyczną w myśl zasady paralelizmu składniowego oraz systematycznie stosują inwersję pierwszych dwóch zaimków. Wynik owych zabiegów brzmi melodyjnie i wdzięcznie:

Et ipsum ipsa quod ipse; et ipsum ipse quod ipsa; et non ipsa ipsa qui ipse, et non ipsa ipse quae ipsa (DICTA CANDIDI 1981, 162).

W dosłowny sposób sens całego zdania złożonego z dwóch zaimków, spójnika *et* oraz partykuły *non* można oddać następująco:

A te same (*ipsa*) są tym samym (*ipsum*), co ten sam (*quod ipse*), a ten sam (*ipse*) jest tym samym (*est ipsum*), co te same (*quod ipsa*), a te same (*ipsa*) nie są tymi samymi (*ipsa*), co ten sam (*qui ipse*), a ten sam (*ipse*) nie jest tymi samymi (*ipsa*), co te same (*quae ipsa*).

Przekład ten dobrze ilustruje wieloznaczność sformułowania, choć nie może oddać tego, że zaimek *ipsa* jest mianownikiem rodzaju żeńskiego liczby pojedynczej i zarazem mianownikiem (oraz biernikiem) rodzaju nijakiego liczby mnogiej. Wieloznaczność zaimków i ich odmiana dopuszczają co najmniej trzy rozumienia opisanego zdania, które nazwiemy pierwszą, drugą i trzecią interpretacją twierdzenia Kandyda (zob. JONES 2005, 260–279).

Pierwsza interpretacja twierdzenia Kandyda dotyczy relacji jednej z Osób Boskich do dwóch pozostałych na tle ich wspólnej natury. Głosi ona, że jedna Osoba Trójcy nie jest pozostałymi dwiema Osobami w Trójcy, zaś dwie pozostałe nie są trzecią, choć wszystkie Osoby są tym samym, co pozostałe. Przetłumaczone według tej interpretacji zdanie głosi: „A te dwie Osoby są tym samym, co Ojciec, a Ojciec jest tym samym, co dwie Osoby, a te dwie Osoby nie są tą samą Osobą, co Ojciec, a Ojciec nie jest tą samą Osobą, co te dwie Osoby”. Taką wykładnię znaczenia owego zdania podali anglosascy tłumacze. Jej zaletą jest odniesienie zaimków do zdania bezpośrednio poprzedzającego twierdzenie Kandyda.

Drugie odczytanie formuły trynitarnej, zaproponowane w poniższym tłumaczeniu, opisuje stosunek Osób Boskich do jednej natury Boga bez odnoszenia się do relacji dwóch Osób Boskich do trzeciej. Tak rozumiane zdanie Kandyda głosi pokrótce, że żadna Osoba nie jest sama w sobie Bogiem, choć każda jest tym samym jednym Bogiem, co dwie inne. W tłumaczeniu brzmi ono: „A każda z trzech Osób jest Bogiem, i Bóg jest każdą z trzech Osób, a zarazem żadna Osoba [sama w sobie] nie jest tym samym, co Bóg, i Bóg nie jest tym samym, co którakolwiek z Osób [sama w sobie]”.

Możliwa jest także wersja mieszana, koncentrująca się na jedności Boga (*unum*) i opisująca w pierwszej części boską tożsamość Ojca oraz innych Osób Boskich, a w drugiej – odróżnienie Osób Boskich od siebie nawzajem. Interpretacja ta łączy więc opis relacji trzech Osób Boskich do jednego Boga i relacji całej Trójcy do jednej Osoby Boga Ojca. Mogłaby ona brzmieć: „A każda z tych Osób jest tą samą jednością, co Ojciec, i Ojciec jest tą samą jednością, co owe trzy, a te trzy nie są tym samym, co Ojciec, a On nie jest tym samym, co owe trzy”.

W dołączonym przekładzie zrezygnowaliśmy z dosłownego tłumaczenia zaimków, a więc zdania przedstawionego kilka linii wyżej, które – choć zaowocowałoby odzwierciedleniem w polskim tekście rytmu i częściowo wieloznaczności oryginału – przeszkadzałoby jednak w lekturze tekstu. Ponieważ są co najmniej trzy dopuszczalne gramatycznie możliwości translatorskie tego zdania, w tłumaczeniu wybraliśmy tę, która nie pojawiła się w dotychczas opublikowanym angielskim przekładzie (LEBECH I IN. 2009, 26), zakładając, że polska propozycja, choć nie odnosi się bezpośrednio do zdania poprzedzającego wystąpienie zaimków, wzbogaca trwającą debatę o inną warstwę znaczeniową.

Forma omawianego zdania ma zatem charakter przypisywany w sztuce tzw. obrazom dwuznacznym przedstawiającym zarazem dwa odmienne obiekty, odsłaniające się obserwatorom w zależności od ich wiedzy i psychiki. Najsławniejszy z obrazów dwuznacznych to tzw. iluzja Rubina, biorąca swą nazwę od psychologa, który zaprojektował czarno-białą grafikę dowodzącą, że odbiór danych wzrokowych nie zależy jedynie od zmysłu wzroku. Przedstawia ona zarazem białą wazę oraz dwie czarne twarze zwrócone do siebie profilami. Powielając terminologię psychologiczną, można zaproponować określenie „iluzji Kandyda”, opisującej zarazem odniesienia Osób Boskich do nich samych, jak i relacje wszystkich Osób Boskich do ich jednej istoty.

W filozoficznej terminologii zdanie o strukturze mogącej mieć dwa różne znaczenia klasyfikowane jest jako amfibolia, czyli wieloznaczność składniowa¹⁶. Ilustrują ją dobrze zdania typu „stały nadzór kamer”, które może oznaczać zarazem, że kamery są nadzorowane, jak i to, że kamery prowadzą nadzór lub „jabłonie przesłaniają wiśnie”, mogące oznaczać i to, że jabłonie są przeszkodą w oglądaniu wiśni, i to, że wiśnie są przeszkodą w oglądaniu jabłoni. Taka wieloznaczność nie musi być błędem, jeśli jest zamierzona lub pożądana – służy wówczas jako skrót odsyłający równocześnie do dwóch różnych sensów (cechę tę można dostrzec w zastosowaniu funkcji *genetivus obiectivus* i *genetivus subiectivus* do określenia „rozum” w *Krytyce czystego rozumu*, opisywanego

¹⁶ SZCZUBIAŁKA 2004, 20. Warto podkreślić, że amfibolia zakłada poprawną składnię.

zarazem jako ten, który dokonuje krytyki, i ten, który jest jej obiektem. Takie wykorzystanie wieloznaczności syntaktycznej jest nie tyle błędem, co zamierzonym zabiegiem i zabawą słowną. Amfibolia bywa wykorzystywana w poezji i literaturze jako celowy zabieg stylistyczny, a watro podkreślić, że zabawy słowne były bardzo popularne w renesansie karolińskim i w kulturze anglosaskiej. W kręgach anglosaskich zdomowione były rozmaite gry intelektualne, zwłaszcza zaś zagadki, które stanowiły odrębną formę literacką we wczesnośredniowiecznej Anglii, wzorowaną na łacińskiej tradycji wykształconej przez Symfozjusza¹⁷. Zabawy te miały jednak i luźniejszy kształt niż zagadki, przybierając nieraz formę subtelnej żarty. Około roku 877 franko-flamandzki poeta i kompozytor Hucbald napisał 146-wersetowy wiersz *Ecloga de calvis* na cześć łysiny, którego każdy wers rozpoczynał od litery C, przypominającej i o słowie „łysy”, i o kształcie czaszki człowieka łysiego.

Czy jednak autor zwany Kandydem celowo sformułował wieloznaczne zdanie, czy też opisując niecodzienny obiekt, Tróję Świętą, przypadkiem sformułował amfibolię – trudno spekulować. Niewątpliwie jednak zaproponowane przez niego zdanie daje podstawy, by zidentyfikować ciekawy przykład łacińskiej wieloznaczności składniowej. Obserwacja zaś amfibolii rodzi pytanie o to, jakie relacje w ikonie Boga – samym człowieku – odpowiadają opisanej zależności. Karolińska łamigłówka – zawarta celowo lub przypadkowo w *Dicta Candidi* – na to pytanie odpowiada pojęciem trójcy władz (*trinitas alia*), które można opisać wskazując podobne zależności, jak w obrębie Trójcy.

PODSUMOWANIE

Traktat *De dignitate conditionis humanae* wyznacza ważny etap rozwoju europejskiej refleksji nad godnością człowieka z kilku powodów. Po pierwsze, *Dicta Albini* wprowadziły nowatorskie rozwinięcie koncepcji ikony Boga, opisując dwie odmiany ikoniczności: *imago unitatis Dei* i *imago Sanctae Trinitatis* oraz wzmiankując obecną w duszy *trinitas alia*. Po wtóre, zarówno *Dicta Albini*, jak i *Dicta Candidi* wpisują się w patrystyczną refleksję nad teorią ludzkiego działania klasyfikowanego w ramach dwóch podstawowych i opozycyjnych form: działania kształtującego człowieka na wzór jego naturalnego archetypu – Boga i rozwijającego w nim podobieństwo Boże oraz działania odkształcającego ludzką naturę wbrew temu archetypowi. Pod tym względem

¹⁷ Np. w okresie merowińskim: EUSEBIUS WIREMUTHENSIS 1968, 209–271. O zagadkach w okresie karolińskim por. ORCHARD 2005.

De dignitate conditionis humanae utrwała tradycję, wprowadzając nowe wyjaśnienia funkcjonalnego podobieństwa. Po trzecie, *Dicta Candidi* nowatorsko rozwijają augustyńską koncepcję ludzkiego strukturalnego podobieństwa, proponując oryginalne *nomina personarum*. Wreszcie, powiązanie *Dicta Albin* i *Dicta Candidi* w jeden traktat o wiodącej tematyce aksjologicznej stanowi kamień milowy dla teorii ludzkiej godności, dopiero bowiem w takiej formie ludzka godność stała się autonomicznym, odrębnym i tytułowym tematem analiz w łacińskim piśmiennictwie. Choć uwagi o wartości, pięknie lub cenie człowieka można odnaleźć w refleksji niemal wszystkich starożytnych szkół filozoficznych, pośród zachowanych łacińskich pism próżno szukać wyróżnienia tematu *dignitas hominis* jako samodzielnego przedmiotu refleksji, będącego tytułową (tj. zawartą w incipicie) problematyką odrębnego traktatu. Zabieg ten zastosowali karolińscy redaktorzy *De dignitate conditionis humanae*, idąc za intuicją autora *Dicta Albin* i wyznaczając ramy tematyczne nowego, autonomicznego zagadnienia – teorii ludzkiej godności. Ten właśnie aspekt poczytnego *De dignitate conditionis humanae* wydaje się najważniejszym jego wkładem w historię pojęcia godności człowieka.

BIBLIOGRAFIA

STOSOWANE SKRÓTY

- CCCM – Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
- CCL – Corpus Christianorum. Series Latina
- CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
- GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
- HO – Hieronymi Opera
- LCL – Loeb Classical Library
- PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca
- PL – Patrologiae cursus completus. Series Latina
- SCh – Sources Chrétiennes

ŹRÓDŁA

- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS. 1897. „Exaameron”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera*, ed. Carolus Schenkl, CSEL 32/1, 3–261. Vindobona: F. Tempsky.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS. 1899–1900. *De civitate Dei*. Ed. Emanuel Hoffmann, CSEL 40/1-40/2. Vindobona: F. Tempsky.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS. 1962. *De doctrina christiana*. Ed. Roger Philip Herbert Green, CCL 32. Turnhout: Brepols.

- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. 1968. *De Trinitate. Libri I–XII*. Ed. William John Mountain, CCL 50. Turnhout: Brepols.
- BASILIIUS CAESARIENSIS. 1857. „In psalmum XLVIII”. W: Basilius Caesariensis. *Opera omnia quae exsunt*. Ed. Jacques Paul Migne, PG 29, 432–460. Paris.
- BOETHIUS. 1973. „Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona”. W: Boethius. *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Ed. Hugh E. Stewart, LCL 74, 38–51. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- „DICTA ALBINI de imagine Dei”. 1981. W: *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, red. John Marenbon, 158–161. Cambridge: Cambridge University Press.
- „DICTA CANDIDI presbiteri de imagine Dei”. 1981. W: *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, red. John Marenbon, 161–163. Cambridge: Cambridge University Press.
- EUSEBIUS GALLICANUS. 1970. „Homilia 24 De latrone beato”. W: Eusebius Gallicanus. *Collectio homiliarum. Sermones extravagantes I*. Ed. François Glorie, CCL 101, 279–290. Turnhout: Brepols.
- EUSEBIUS WIREMUTHENSIS. 1968. *Aenigmata*. W: Eusebius Tatuinus (Hwaerberhtus), Bonifatius Wiremuthensis (Winfredus), Aldhelmus Scireburnensis. *Ars; Aenigmata; Aenigmata; Aenigmata de virtutibus et vitiis; Aenigmata Laurenschamensia; Aenigmata*. Ed. Maria De Marco i François Glorie, CCL 133. Turnhout: Brepols.
- GREGORIUS MAGNUS. 1979. *Moralia in Iob*. Ed. Marc Arian, CCL 143. Turnhout: Brepols.
- GREGORIUS MAGNUS. 1802. „In septem psalmos poenitentiales exposition”. W: Gregorius Magnus. *Opera omnia*. Ed. Jacques Paul Migne, PL 79, 549–660. Paris.
- HIERONYMUS. 2018. *Tractatus 59 in psalmos (1-115). Homilia in psalmum 41 ad neophytos*. Ed. i tłum. na j. włoski Alessandro Capone, HO 9/1. Roma: Città Nuova Editrice.
- HILARIUS PICTAVIENSIS. 1999. *De Trinitate*. Ed. Jean Doignon, Georges-Matthieu de Durand, Michael Figura, Charles Morel i Gilles Pelland, Sch 443. Paris: Cerf.
- HILARIUS PICTAVIENSIS. 2002. *Tractatus in Psalmum CXVIII*. Ed. Jean Doignon i Roland Demeulenaere, CCL 61A. Turnhout: Brepols.
- INNOCENTIUS III. 1855. „De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae”. W: Innocentius III. *Opera omnia*. Ed. Jacques Paul Migne, PL 217, 701–746. Paris.
- LACTANTIUS. 1890. *Divinae institutiones*. Ed. Samuel Brandt, CSEL 19. Vindobona: F. Tempsky.
- LEO MAGNUS. 1973a. *Tractatus*. Ed. Antoine Chavasse, CCL 138. Turnhout: Brepols.
- LEO MAGNUS. 1973b. *Tractatus*. Ed. Antoine Chavasse, CCL 138A. Turnhout: Brepols.
- ORIGENES. 1913. *De principiis*. Ed. Paul Koetschau, GCS 22. Leipzig: Hinrichs'sche.
- PELAGIUS. 1846. „Ad Demetriadem”. W: Hieronymus. *Opera omnia*. Ed. Jacques Paul Migne, PL 30, 15–45. Paris.
- PROSPER AQUITANUS. 1972. „Expositio psalmorum C–CL”. W: Prosper Aquitanus. *Expositio psalmorum 100-150; Liber sententiarum*. Ed. Paul Callens i M. Gastaldo, CCL 68A, 3–211. Turnhout: Brepols.
- PSEUDO-AMBROSIUS. 1845. „De dignitate conditionis humanae libellus”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera omnia*. Ed. Jacques Paul Migne, PL 17, 1015–1018. Paris.
- Sacramentarium Veronense*. 1995. Ed. Cunibert Mohlberg, Petrus Siffirin i Leo Eizenhöfer. Roma: Herder.
- BORBONE, STEPHANUS DE. 2002. *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*. Ed. Jacques Berlioz i Jean-Luc Eichenlaub, CCCM 124. Turnhout: Brepols.

OPRACOWANIA

- BAILEY, Lisa K. 2010. *Christianity's Quiet Success. The Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antique Gaul*. Notre Dame, IN: Notre Dame Press.
- BROWN, Stephen F. i Juan C. FLORES. 2018. „Alcuin (ca. 735-804)”. W: Stephen F. Brown i Juan C. Flores. *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, 49–50. Lanham: Bloomsbury Academic.
- BULLOUGH, Donald A. 1991. *Alcuin and the Kingdom of Heaven*. W: Donald A. Bullough. *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*, 161–240. Manchester: Manchester University Press.
- BULLOUGH, Donald A. 2004. *Alcuin: Achievement and Reputation*. Leiden: Brill.
- CHUDZIKOWSKA-WOŁOSZYN, Małgorzata. 2011. *Spór o tradycję patrystyczną w Księgach Karolińskich. Studium historyczno-filologiczne*. Olsztyn: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- CLAVIS PATRISTICA *pseudepigraphorum Medii Aevi*. 1994. Red. Johannes Machielsen, CCL 2B. Turnhout: Brepols.
- CLAVIS SCRIPTORUM *latinorum Medii Aevi: auctores Galliae: 735-987*. 1996. T. 1. Red. Marie-Hélène Jullien i Françoise Perelman. Turnhout: Brepols.
- CLAVIS SCRIPTORUM *latinorum Medii Aevi: auctores Galliae: 735-987*. 1999. T. 2. Red. Marie-Hélène Jullien i Françoise Perelman. Turnhout: Brepols.
- CZERKAWSKI, Jan. 1974. *Wstęp do Jana z Trzciany „De natura ac dignitate hominis”*. Seria: Textus et studia Theologiae in Polonia excultae spectatantia. T. 2. Fasc. 2, 127–230. Warszawa: ATK.
- DOLBEAU, François. 1997. „Le «Liber XXI sententiarum» (CPL 373): Edition d'un texte de travail”. *Recherches Augustiniennes* 30: 113–165.
- DOMAŃSKI, Juliusz. 1997. *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*. Warszawa: IFiS PAN.
- GUERRERO VAN DER MEIJDEN, Jadwiga. 2022. „Późnostarożytne apele o rozpoznanie godności ludzkiej. Bazyl z Cezarei Kapadockiej, Ambroży z Mediolanu, Leon Wielki, Anonim z Werony”. *Vox Patrum* 83: 141–162. <https://doi.org/10.31743/vp.13657>.
- GUERRERO VAN DER MEIJDEN, Jadwiga. 2023. „Utworzenie kategorii godności człowieka *dignitas hominis* przez Hieronima ze Strydonu”. *Vox Patrum* 87: 135–154.
- GUERRERO VAN DER MEIJDEN, Jadwiga. 2024. *The Making of Human Dignity in Christian Antiquity*. Paderborn: Brill Schöningh.
- GUERRERO VAN DER MEIJDEN, Jadwiga. 2026. *Delficka linia transmisji pojęcia godności człowieka*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- INEICHEN-EDER, Christine E. 1981. „The Authenticity of the «Dicta Candidi», «Dicta Albini», and Some Related Texts”. W: *Insular Latin Studies: Papers on Latin Texts and Manuscripts of the British Isles. 550-1066*, red. Michael W. Herren, 179–193. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- JONES, Christopher A. 2005. „The Sermons Attributed to Candidus Wizo”. W: *Latin Learning and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge*, red. Katherine O'Brien O'Keefe i Andy Orchard, 260–282. Toronto: University of Toronto Press.
- LEBECH, Mette. 2019. *European Sources of Human Dignity. A Commented Anthology*. Oxford: Peter Lang.
- LEBECH, Mette, James McEVoy i John FLOOD. 2009. „De dignitate conditionis humanae»: Translation, Commentary, and Reception History of the «Dicta Albini» (Ps.-Alcuin) and the «Dicta Candidi»”. *Viator* 40 (2): 1–34. <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.1.100420>.

- MARENBN, John, red. 1981. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARENBN, John. 2000. „Alcuin, the Council of Frankfurt and the Beginnings of Medieval Philosophy”. W: John Marenbn. *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, 603–615. Aldershot: Ashgate.
- ORCHARD, Andy. 2005. „Enigma Variations: The Anglo-Saxon Riddle-Tradition”. W: *Latin Learning and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge*, red. Katherine O’Brien O’Keefe i Andy Orchard, 284–305. Toronto: University of Toronto Press.
- STAROWIEYSKI, Marek, Jan M. SZYMUSIAK i Wojciech STAWISZYŃSKI. 2022. „Euzebiusz Galikański”. W: *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*. Wyd. 2 popr., red. Marek Starowieyski, Jan M. Szymusiak i Wojciech Stawiszyński, 343. Poznań: Święty Wojciech.
- STUDER, Basilio. 2007. „Filioque”. W: *Nuovo dizionario patristico e di antichità Cristiane*. T. 2, red. Angelo Di Berardino, 1944–1945. Genova: Marietti.
- SZCZUBIAŁKA, Michał. 2004. „Amfibolia”. W: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. Jan Woleński, tłum. Cezary Cieśliński i in., 20. Warszawa: Książka i Wiedza.

ANEKS. PRZEKŁAD *Dicta Albini, Dicta Candidi*
I *DE DIGNITATE CONDITIONIS HUMANAЕ*

Poniżej przedstawiony przekład z języka łacińskiego przygotowały Maria Szarek¹⁸ oraz pisząca te słowa na podstawie wydania krytycznego *Dicta Albini* oraz *Dicta Candidi* Johna Marenbona (1981, 158–163), włączając tłumaczenie „iluzji Kandyda” zaproponowane przez prof. Jana Kielbasę¹⁹. Niemające podstawy w oryginale łacińskim wtrącenia do tekstu zostały ujęte w nawiasy kwadratowe, zaś oryginalna frazeologia łacińska – w nawiasy okrągłe. Podział tekstu na akapity pochodzi od pierwszych tłumaczy *De dignitate* na język angielski, Mette Lebech i Jamesa McEvoya²⁰, a został przyjęty w polskim przekładzie przez wzgląd na jego trafne odzwierciedlanie struktury argumentacyjnej tekstu.

¹⁸ Maria Szarek, mgr filologii klasycznej, lektor języka łacińskiego – Uniwersytet im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Instytut Historii i Archiwistyki; adres do korespondencji: ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków; e-mail: msszarek@gmail.com.

¹⁹ Dr hab. Jan Kielbasa, prof. UJ – Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: jan.kielbasa@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3887-7759>.

²⁰ LEBECH I IN. 2009, 1–34. Tłumaczenie i podział na paragrafy na s. 23–27.

Twierdzenia Albina o obrazie Bożym
tlum. Jadwiga Guerrero van der Meijden, Maria Szarek

[O obrazie]

§1. „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo”²¹. Wiadomo, że godność ludzkiego stworzenia (*dignitas humanae conditionis*)²² jest tak wielka (*tanta est*), że istota ludzka została stworzona nie poprzez słowo rozkazującego [Boga], jak inne dzieła sześciu dni [stwarzania], ale poprzez naradę Trójcy Świętej i działanie boskiego majestatu. Stało się tak, aby dzięki zaszczytowi (*honor*), który wiąże się z pierwszym stworzeniem (*conditio prima*) człowieka, ten pojął, jak wiele zawdzięcza (*quantum deberet*)²³ swemu Stwórcy. Podczas stwarzania człowieka Bóg od razu udzielił mu tak wielkiego przywileju godności (*privilegium dignitatis*), aby ten o tyle goręcej kochał swego Stwórcę, o ile zdoła pojąć, że został przez Boga uczyniony w sposób bardziej zadziwiający [niż inne stworzenia]. Pojęcie tego przez człowieka ma wynikać nie tylko z faktu, że tak doskonale został utworzony przez Boga w trakcie narady Trójcy Świętej, ale również z tego, że ów Stwórca wszystkiego ukształtował człowieka na swój obraz i swoje podobieństwo, czym nie wyróżnił żadnego innego stworzenia.

§2. Z powodu szlachetności człowieka wewnętrznego (*nobilitas interioris hominis*)²⁴ należy tym uważniej badać ten obraz. Rzeczywiście, na początku należy dostrzec, że tak jak jeden Bóg jest zawsze cały w każdym miejscu, wszystko ożywiając, poruszając i wszystkim kierując (jak potwierdza Apostoł, głosząc: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”²⁵), w podobny sposób cała dusza jest w swym ciele, wszędzie w nim żyjąc, ożywiając, poruszając i kierując. Bowiem nie ma więcej duszy w większych członkach ciała, a mniej w mniejszych, ale raczej dusza jest cała i w najmniejszych, i w największych członkach. I to jest obraz jedności (*imago unitatis Dei*) wszechmocnego Boga, który dusza nosi w sobie.

§3. Posiada ona także pewien obraz Trójcy Świętej (*imago sanctae Trinitatis*). Po pierwsze, tak jak Bóg jest, żyje i rozumuje, tak dusza na swój sposób jest, żyje i rozumuje. W duszy, która została stworzona na obraz swego Stwórcy, a mianowicie doskonałej i najwyższej Trójcy, która jest w Ojcu, Synu i Duchu Świętym, jest ponadto inna trójca (*trinitas alia*). Chociaż ta trójca ma jedną naturę, to jednak trzy godności (*dignitates*) w sobie, tj. rozum, wolę i pamięć (*intellectus, voluntas, memoria*)²⁶. Ta sama rzecz, aczkolwiek

²¹ Rdz 1, 26.

²² Przymiotnikowa forma *humana* stosowana w wyrażeniu „godność ludzka” przez Augustyna, lecz nie przez Hieronima ze Strydonu, Leona Wielkiego i Prospera z Akwitanii, którzy stosowali wyrażenie *dignitas hominis*. Por. GUERRERO VAN DER MEIJDEN 2022; AUGUSTINUS HIPONENSIS 1899, 108.

²³ Wyrażenie pochodzące z kazania 24 w zbiorze homilii *Eusebius Gallicanus*, por. przyp. 11.

²⁴ Nawiązanie do 2 Kor 4, 16. Nt. *nobilitas hominis* por. Hilary z Poitiers, *De Trinitate*, w którym to miejscu Hilary wywodzi szlachetność ludzkiej natury z wcielenia Boga; HILARIUS PICTAVINENSIS 1999, 316.

²⁵ Dz 17, 28 (mowa św. Pawła na Areopagu).

²⁶ Por. AUGUSTINUS HIPONENSIS 1968, 330–331.

wyrażona innymi słowami, jest powiedziana w Ewangelii: „Będiesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem”²⁷, to znaczy: całym rozumem, całą wolą i całą pamięcią. Tak jak Syn jest zrodzony (*generatur*) przez Ojca, a Duch Święty pochodzi (*procedit*) od Ojca i Syna (*Filioque*), tak też wola rodzi się (*generatur*) z intelektu, a z nich obu – intelektu i woli – pochodzi (*procedit*) pamięć, co kto bądź (*quolibet*) może łatwo pojąć. Albowiem ani dusza nie może być doskonale szczęśliwa bez tych trzech [godności], ani, jak wiadomo, jedność (*unum*) tych trzech nie może być całkowita (*integrum*) bez pozostałych dwóch. I jak Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem, i Duch Święty jest Bogiem, a jednak nie ma trzech bogów, ale jeden Bóg ma trzy Osoby, tak samo rozum jest duszą, wola jest duszą i pamięć jest duszą, a jednak nie ma trzech dusz w jednym ciele, lecz jedna mająca trzy godności. Ponadto nasz wewnętrzny człowiek w tych trzech [godnościach] cudowniej nosi w swej naturze obraz Boga. Z ich powodu, jakby z powodu bardziej wyróżniających się godności duszy, nakazuje się nam kochać Stwórcę, aby był On tak kochany, jak bardzo jest pojmowany, i tak na zawsze zachowywany w pamięci, jak bardzo jest kochany. Ale samo rozumienie Go nie wystarczy, jeśli wola nie będzie Go kochać; tym bardziej te dwa – rozumienie i kochanie – nie wystarczają, chyba że dodamy pamięć, dzięki której Bóg zawsze przebywa w umyśle pojmującego i kochającego Go [człowieka]. Tak jak nie może być żadnej chwili, w której człowiek nie korzysta albo nie cieszy się z dobroci i miłosierdzia Boga²⁸, tak nie powinno być żadnej chwili, w której pamięć nie uobecnia Boga. I to należy wiedzieć o obrazie.

[O podobieństwie]

§4. Teraz zaś pojmij pewne podobieństwo [obrazu], które należy dostrzec w obyczajach [ludzi]. Tak jak Bóg, który stworzył człowieka na swoje podobieństwo, jest miłością, jest dobry i sprawiedliwy, cierpliwy i nadto łagodny, czysty i miłosierny, i [nosi] inne oznaki świętych cnót, o których można przeczytać, tak też człowiek został stworzony w taki sposób, aby żywił miłość i aby był dobrym i sprawiedliwym, cierpliwym i nadto łagodnym, czystym i miłosiernym. Im bardziej ktoś realizuje w sobie te cnoty, tym bardziej jest szczególny (*proprius*) dla Boga i tym większe nosi w sobie podobieństwo do Stwórcy. Jeśli natomiast ktoś (broń Boże!) zbłądzi przez kręte ścieżki wad i rozwidlające się drogi występków oraz odejdzie od najszlachetniejszego podobieństwa do swego Stwórcy, stanie się z nim, jak jest napisane: „I człowiek, gdy był w czci, nie rozumiał; przyrównany jest do bydła, i stał się im podobny”²⁹.

§5. Jaki większy zaszczyt (*honor*) mógł spotkać człowieka niż to, że został stworzony na podobieństwo swojego Stwórcy i przyozdobiony tą samą szatą cnót, co jego Stwórca, o którym czytamy: „Pan króluje, oblekł się w majestat”³⁰. Oznacza to, że Bóg jest przyozdobiony blaskiem wszystkich cnót i pięknem wszelkiej dobroci. Albo jaka mogłaby

²⁷ Mk 12, 30.

²⁸ Por. rozróżnienie *uti – frui* w: AUGUSTINUS HIPPONENSIS 1968, 77–78.

²⁹ Ps 49, 13; por. Ps 49, 21.

³⁰ Ps 93, 1.

być większa hańba człowieka i bardziej nieszczęśliwa jego niedola niż to, że takim podobieństwem [do bydła] chwała Stwórcy (*gloria conditoris*) została przez człowieka utracona, że upadł do szkaradnego i nierozumnego podobieństwa do dzikich bestii?

§6. Dlatego niech każdy tym gorliwiej zwróci uwagę na wspaniałość swego pierwszego stworzenia (*quisque attendat primae conditionis suae excellentiam*)³¹ i niech uzna w sobie obraz Trójcy Świętej (*sanctae Trinitatis in seipso imaginem agnoscat*)³² jako coś, co należy czcić. Niech szlachetnością obyczajów, ćwiczeniem cnót, godnością zasług (*dignitas meritorum*) usilnie stara się dostąpić zaszczytu boskiego podobieństwa (*honor similitudinis divinae*), do którego został stworzony, aby, gdy się okaże, jaki jest, okazał się podobny do Tego, który w pierwszym Adamie uczynił go cudownie na swoje podobieństwo i w drugim [Adamie] jeszcze cudowniej go odnowił³³.

Twierdzenia kapłana Kandyda o obrazie Bożym

tłum. Jadwiga Guerrero van der Meijden, Jan Kielbasa, Maria Szarek

§1. Słusznie wydaje mi się, że zostało powiedziane, iż wewnętrzny człowiek (*homo interior*) jest obrazem Boga (*imago Dei*). Cały człowiek wewnętrzny jest bowiem nazywany duszą, przez którą ta błotnista masa zwilżona sokami jest ożywiana, rządzona i zjednoczona, aby nie zniszczała uschnięta. Bóg jest nazywany siłą niewypowiedzianą wielką, nieskończenie mądrą i nieporównanie miłą, z której, przez którą oraz którą są wszystkie [rzeczy], które są. Wszystkimi [rzeczami] nazywam ten wszechświat, który jest całością inną niż Ten, który stworzył, a sam nie został stworzony. Ten bowiem jest raczej tym, „z którego”, i tym, który „z niego”, i tym, „przez którego” (*ipse est ex quo, et qui ex eo, et quo*)³⁴: ponieważ Bóg sam nazywany jest Ojcem przez nas, ubogich w rozumienie i jeszcze uboższych w słowach, jako Ten, „z którego jest”; Synem jako Ten, który „z Niego jest”; a Duchem Świętym jako Ten, „przez którego”. Dlatego nazywa się Boga Ojcem, ponieważ jest Tym, „z którego”, i jest Mądrością, która wszystkim [rzeczom] nadaje porządek, i Miłością, dzięki której wszystko pragnie trwać tak, aby zachować porządek. Zatem ten, „z którego”, „który z niego” i ten, „poprzez którego” się miłują. Ci trzej (*ipsa tria*) są dwaj, a owi trzej (*illa tria*) są więc jednym (*unum*), dlatego że ci dwaj (*illa duo*) są z jednego (*ex uno*) w taki sposób, że nie zostali jednak od niego oddzieleni, ale są z niego (*ex ipso*)³⁵, ponieważ nie [są] z siebie (*a se*), a w nim (*in ipso*), ponieważ nie [są] oddzieleni. A każda z trzech Osób jest Bogiem, i Bóg jest każdą z trzech Osób, a zarazem żadna Osoba [sama w sobie] nie jest tym samym, co Bóg, i Bóg nie jest tym samym, co którakolwiek z Osób

³¹ Idea wyrażona już u Bazylego z Cezarei Kapadockiej, por. BASILIUS CAESARIENSIS 1857, 451: „ἄνθρωπος [...] τὸ τίμιον ἐν τῇ φύσει κατὰσκευῇ ἔχων”.

³² Wezwanie do rozpoznania ludzkiej godności pochodzi od Bazylego, ale nabiera szaty językowej pochodzącej od Leona Wielkiego. Por. przyp. 6.

³³ Wyrażenia zaczerpnięte z modlitwy zawartej w Sakramentarzu Leonińskim, por. GUERRERO VAN DER MEIJDEN 2022, 153–154.

³⁴ Rz 11, 35; Hbr 2, 10.

³⁵ Autor przychylił się do kapadockiego podejścia do Trójcy Świętej.

[sama w sobie] (*Et ipsum ipsa quod ipse; et ipsum ipse quod ipsa; et non ipsa ipsa qui ipse, et non ipsa ipse quae ipsa*)³⁶. Ta siła jest Bogiem, a ów Bóg jest troistością (*tria est*). A każdy z tych trzech jest Bogiem, a cała ta troistość (*tria*) nie jest bogami, lecz [jednym] Bogiem.

§2. Stwórca uczynił więc na swój obraz duszę ludzką, która cała jest nazywana duszą. Jednakże, gdy mówię „umysł”, nie nazywam niczego innego w człowieku jak duszę, ale z jednego względu nazywa się ją duszą, a z innego – umysłem. Całość bowiem, która żyje, jest duszą człowieka, gdy zaś dusza działa w sobie sobą (*in se agit se*), z siebie (*ex se*) i przez siebie samą (*per se solam*), zazwyczaj nazywana jest umysłem. Zmysł zaś, gdy wykonuje swoje zadania, częściej określany jest duszą. Umysł więc rodzi wiedzę i kocha wiedzieć, że wie. Nie to nazywam wiedzą, że nagle jakaś rzecz jest poznana, o której wcześniej sądzono, że nie jest znana, ale raczej to, skąd zarówno coś, jak i wszystko, cokolwiek jest znane lub nieznanne, może być poznane. Umysł więc rodzi wiedzę i gdy zostanie ona zrodzona, może być nazwana nauką. Są więc już dwa: umysł i to, że sam umysł wie. Pozostaje jeszcze trzecie, wspólne obu. Każdy umysł kocha wiedzieć, cokolwiek wie. Miłość zachodzi pomiędzy nie mniej niż dwiema osobami, to znaczy kochającą i tą, która jest kochana. Jedna jest więc miłość obu, która jest trzecia. Nie można zatem zaprzeczyć, że to całe jest jedną duszą i że jedna dusza jest tymi trzema; tak bowiem, jak te trzy prawdziwie są jedną duszą, tak też nie mniej prawdziwie jedna dusza jest tym jednym, tym drugim i tym trzecim.

§3. Niech więc to wyróżniające się stworzenie (*creatura eminens*) porówna się do swego Stwórcy, przewyższającego je, (wyjawszy to, gdy postawi się wiele ponad), ponieważ każda dobroć i każde dobro, i wszelka słodycz dobroci i dobra jest dla Stwórcy i od niego samego; dla stworzenia zaś nie tylko to, „że jest” (*quod est*), jak i „że jest takie” (*quod talis est*), pochodzi od innego (*ab alio*), a nie od siebie (*a se*)³⁷. I ten sam zawsze jest tym, czym jest (*et ipse quod est semper est*)³⁸ – choć ta sama dusza na jakiś swój sposób jest niezmienna, jest bowiem zawsze duszą i wie, i pragnie wiedzieć. Niech dusza, jak powiedziałem, porówna się tym sposobem, którym może, ze swoim Stwórcą. Niech umysł nazywa [się] Ojcem, ponieważ rodzi poznanie, a poznanie – Synem, ponieważ z innego jest i nie jest czymś innym niż to, czym jest ten, z którego jest. Miłość niech nazywa się Duchem Świętym, ponieważ jest z tych dwóch, którzy się kochają. Dlatego w naszym Piśmie Świętym częściej „kochanie” (*amor*) – czyli miłość (*caritas*), która jest w Bogu względem nas i która jest od nas [kierowana] do Boga, jest nazywana tym samym Duchem Świętym.

³⁶ Zdanie to nazwałam w komentarzu „iluzją Kandyda” przez wzgląd na jego wieloznaczność.

³⁷ Rozróżnienie *quod est* i *quod talis est* (dosłownie „że jest” i „że takie jest”) stanowi dystynkcję ponieważ pokrewną *esse* i *id, quod est* Boecjusza, por. BOETHIUS 1973, 40.

³⁸ Por. Wj 3, 14.

Poniżej przedstawiamy tłumaczenie pseudoepigrafu powstałego w IX wieku, przygotowane na podstawie PL 17, 1015–1018 i uwzględniające jej podział tekstu. Drobne wtrącenia nieobecne ani w *Dicta Albinii*, ani w *Dicta Candidi*, a zawarte w tekście przytoczonym przez PL, zostały pogrubione.

O godności stworzenia człowieka

tłum. Jadwiga Guerrero van der Meijden, Jan Kielbasa, Maria Szarek

§1. „Uczyśmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo”³⁹. Wiadomo, że godność ludzkiego stworzenia (*dignitas humanae conditionis*)⁴⁰ jest tak wielka (*tanta est*), że istota ludzka została stworzona nie poprzez słowo rozkazującego [Boga], jak inne dzieła sześciu dni [stwarzania], ale poprzez naradę Trójcy Świętej i działanie boskiego majestatu. Stało się tak, aby dzięki zaszczytowi (*honor*), który wiąże się z pierwszym stworzeniem (*conditio prima*) człowieka, ten pojął, jak wiele zawdzięcza (*quantum deberet*)⁴¹ swemu Stwórcy. Podczas stwarzania człowieka Bóg od razu udzielił mu tak wielkiego przywileju godności (*privilegium dignitatis*), aby ten o tyle goręcej kochał swego Stwórcę, o ile zdoła pojąć, że został przez Boga uczyniony w sposób bardziej zadziwiający [niż inne stworzenia]. Pojęcie tego przez człowieka ma wynikać nie tylko z faktu, że tak doskonale został utworzony przez Boga w trakcie narady Trójcy Świętej, ale również z tego, że ów Stwórca wszystkiego ukształtował człowieka na swój obraz i swoje podobieństwo, czym nie wyróżnił żadnego innego stworzenia.

§2. Z powodu szlachetności człowieka wewnętrznego (*nobilitas interioris hominis*)⁴² należy tym uważniej badać ten obraz. Rzeczywiście, na początku należy dostrzec, że tak jak jeden Bóg jest zawsze cały w każdym miejscu, wszystko ożywiając, poruszając i wszystkim kierując (jak potwierdza Apostoł, głosząc: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”⁴³), w podobny sposób cała dusza jest w swym ciele, wszędzie w nim żyjąc, ożywiając, poruszając i kierując. Bowiem nie ma więcej duszy w większych członkach ciała, a mniej w mniejszych, ale raczej dusza jest cała i w najmniejszych, i w największych członkach. I to jest obraz jedności (*imago unitatis*) wszechmocnego Boga, który dusza nosi w sobie.

Posiada ona także pewien obraz Trójcy Świętej (*imago sanctae Trinitatis*). Po pierwsze, tak jak Bóg jest, żyje i rozumuje, tak dusza na swój sposób jest, żyje i rozumuje. W duszy,

³⁹ Rdz 1, 26.

⁴⁰ Przymiotnikowa forma *humana* stosowana w wyrażeniu „godność ludzka” przez Augustyna, lecz nie Hieronima ze Strydonu, Leona Wielkiego i Prospera z Akwitanii, którzy stosowali wyrażenie *dignitas hominis*. Por. GUERRERO VAN DER MEIJDEN 2022; AUGUSTINUS HIPONENSIS 1899, 108.

⁴¹ Wyrażenie pochodzące z kazania przypisanego św. Augustynowi z Hippony w zbiorze homilii *Eusebius Gallicanus*, por. przyp. 11.

⁴² Nt. *nobilitas hominis* por. Hilary z Poitiers, *De Trinitate*, w którym to miejscu Hilary wywodzi szlachetność ludzkiej natury z faktu wcielenia Boga; Hilarius Pictavinensis 1999, 316.

⁴³ Dz 17, 28.

która została stworzona na obraz swego Stwórcy, a mianowicie doskonałej i najwyższej Trójcy, która jest w Ojcu, Synu i Duchu Świętym, jest ponadto inna trójca (*trinitas alia*). Chociaż ta trójca ma jedną naturę, to jednak trzy godności (*dignitates*) w sobie, tj. rozum, wolę i pamięć (*intellectus, voluntas, memoria*)⁴⁴. Ta sama rzecz, aczkolwiek wyrażona innymi słowami, jest powiedziana w Ewangelii: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem”⁴⁵, to znaczy: całym rozumem, całą wolą i całą pamięcią. Tak jak Syn jest zrodzony (*generatur*) przez Ojca, a Duch Święty pochodzi (*procedit*) od Ojca i Syna (*Filioque*), tak też wola rodzi się (*generatur*) z intelektu, a z nich obu – intelektu i woli – pochodzi (*procedit*) pamięć, co kto bądź (*quolibet*) może łatwo pojąć. Bowiem ani dusza nie może być doskonale szczęśliwa bez tych trzech [godności], ani, jak wiadomo, jedność (*unum*) tych trzech nie może być całkowita (*integrum*) bez pozostałych dwóch. I jak Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem, i Duch Święty jest Bogiem, a jednak nie ma trzech bogów, ale jeden Bóg ma trzy Osoby, tak samo rozum jest duszą, wola jest duszą i pamięć jest duszą, a jednak nie ma trzech dusz w jednym ciele, lecz jedna mająca trzy godności. Ponadto nasz wewnętrzny człowiek w tych trzech [godnościach] cudowniej nosi w swej naturze obraz Boga. Z ich powodu, jakby z powodu bardziej wyróżniających się godności duszy, nakazuje się nam kochać Stwórcę, aby był On tak kochany, jak bardzo jest pojmowany, i tak na zawsze zachowywany w pamięci, jak bardzo jest kochany. Ale samo rozumienie Go nie wystarczy, jeśli wola nie będzie Go kochać; tym bardziej te dwa – rozumienie i kochanie – nie wystarczają, chyba że dodamy pamięć, dzięki której Bóg zawsze przebywa w umyśle pojmującego i kochającego Go [człowieka]. Tak jak nie może być żadnej chwili, w której człowiek nie korzysta albo nie cieszy się z dobroci i miłosierdzia Boga⁴⁶, tak nie powinno być żadnej chwili, w której pamięć nie uobecnia Boga.

I dlatego, najdroższy synu, słusznie wydaje mi się, że zostało powiedziane, iż wewnętrzny człowiek (*homo interior*) jest obrazem Boga (*imago Dei*). Cały człowiek wewnętrzny jest bowiem nazywany duszą, przez którą ta błotnista masa zwilżona sokami jest ożywiana, rządzona i zjednoczona, aby nie niszczała uschnięta. Bóg jest nazywany siłą niewypowiedzianą wielką, nieskończenie mądrą – **jak zostało napisane, „Wielki jest Pan i godzien wielkiej chwały, a wielkość Jego niezgłębiona.”**⁴⁷ – i nieporównanie miłą – **jak mówi gdzie indziej: „Pan jest dobry dla wszystkich i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła.”**⁴⁸ Z której to siły, przez którą oraz w której są wszystkie [rzeczy], które są; **są rządzone wszystkie, które są; są zawarte wszystkie, które są:** wszystkimi [rzeczami] nazywam ten wszechświat, który jest całością inną niż Ten, który stworzył, a sam nie został stworzony. Ten bowiem jest raczej tym, „z którego”, i tym, który „z niego”, i tym, „przez którego” (*ipse est ex quo, et qui ex eo, et quo*)⁴⁹: ponieważ Bóg nazywany

⁴⁴ Por. AUGUSTINUS HIPONENSIS 1968, 330–331.

⁴⁵ Mk 12, 30.

⁴⁶ Por. rozróżnienie *uti – frui* w: AUGUSTINUS HIPONENSIS 1962, 77–78.

⁴⁷ Ps 146, 3.

⁴⁸ Ps 144, 9.

⁴⁹ Rz 11, 35; Hbr 2, 10.

jest Ojcem przez nas, ubogich w rozumienie i jeszcze uboższych w słowach, jako Ten, „z którego jest”; Synem jako Ten, który „z Niego jest”; a Duchem Świętym jako Ten, „przez którego”. Dlatego nazywa się Boga Ojcem, ponieważ jest Tym, „z którego”, i jest Mądrością, która wszystkim [rzeczom] nadaje porządek, i Miłością, dzięki której wszystko pragnie trwać tak, aby zachować porządek. Zatem ten, „z którego”, „który z niego” i ten, „poprzez którego” się miłują. Ci trzej (*ipsa tria*) są dwaj, a owi trzej (*illa tria*) są więc jednym (*unum*), dlatego że ci dwaj (*illa duo*) są z jednego (*ex uno*) w taki sposób, że nie zostali jednak od niego oddzieleni, ale są z niego (*ex ipso*)⁵⁰, ponieważ nie [są] z siebie (*a se*), a w nim (*in ipso*), ponieważ nie [są] oddzieleni. A każda z trzech Osób jest Bogiem, i Bóg jest każdą z trzech Osób, a zarazem żadna Osoba [sama w sobie] nie jest tym samym, co Bóg, i Bóg nie jest tym samym, co którakolwiek z Osób [sama w sobie] (*Et ipsum ipsa quod ipse; et ipsum ipse quod ipsa; et non ipsum ipsa qui ipse, et non ipsa ipse quae ipsa*)⁵¹. Ta siła jest Bogiem, a ów Bóg jest troistością (*tria est*). A każdy z tych trzech jest Bogiem, a cała ta troistość (*tria*) nie jest bogami, lecz [jednym] Bogiem.

Stwórca uczynił więc na swój obraz duszę ludzką, która cała jest nazywana duszą. Jednakże, gdy mówię „umysł”, nie nazywam niczego innego w człowieku jak duszę, ale z jednego względu nazywa się ją duszą, a z innego – umysłem. Całość bowiem, która żyje, jest duszą człowieka, gdy zaś dusza działa w sobie sobą (*in se agit se*), z siebie (*ex se*) i przez siebie (*per se*), zazwyczaj nazywana jest **samym** umysłem. Zmysł zaś, gdy wykonuje swoje zadania, częściej określany jest duszą. Umysł więc rodzi wiedzę i kocha wiedzieć, że wie. Nie to nazywam wiedzą, że nagle jakaś rzecz jest poznana, o której wcześniej sądzono, że nie jest znana, ale raczej to, skąd zarówno coś, jak i wszystko, cokolwiek jest znane lub nieznanne, może być poznane. Umysł więc rodzi wiedzę i gdy zostanie ona zrodzona, może być nazwana nauką. Są więc już dwa: umysł i to, że sam umysł wie. Pozostaje jeszcze trzecie, wspólne obu. Każdy umysł kocha wiedzieć, cokolwiek wie. Miłość zachodzi pomiędzy nie mniej niż dwiema osobami, to znaczy kochającą i tą, która jest kochana. Jedna jest więc miłość obu, która jest trzecia. Nie można zatem zaprzeczyć, że to całe jest jedną duszą i że jedna dusza jest tymi trzema; tak bowiem, jak te trzy prawdziwie są jedną duszą, tak też nie mniej prawdziwie jedna dusza jest tym jednym, tym drugim i tym trzecim.

Niech więc to wyróżniające się stworzenie (*creatura eminens*) porówna się do swego Stwórcy, przewyższającego je, (wyjawszy to, gdy postawi się wiele ponad), ponieważ każda dobroć i każde dobro, i wszelka słodycz dobroci i dobra jest dla Stwórcy i od niego samego; dla stworzenia zaś nie tylko to, „że jest” (*quod est*), jak i „że jest takie” (*quod talis est*), pochodzi od innego (*ab alio*), a nie od siebie (*a se*)⁵². I ten sam zawsze jest tym, czym jest (*et ipse quod est semper est*)⁵³ – choć ta sama dusza na jakiś swój sposób jest niezmienna, jest bowiem zawsze duszą, **odkąd zaczęła istnieć** – i wie, i pragnie

⁵⁰ Autor przychylił się do kapadockiego podejścia do Trójcy Świętej.

⁵¹ Zdanie to nazwałam w komentarzu „iluzją Kandyda” przez wzgląd na jego wieloznaczność.

⁵² Rozróżnienie *quod est* i *quod talis est* (dosłownie „że jest” i „że takie jest”) stanowi dystynkcję poniekąd pokrewną *esse* i *id, quod est* Boecjusza, por. BOETHIUS 1973, 40.

⁵³ Por. Wj 3, 14.

wiedzieć. Niech dusza, jak powiedziałem, porówna się tym sposobem, którym może, ze swoim Stwórcą. Niech umysł nazywa [się] Ojcem, ponieważ rodzi poznanie, a poznanie – Synem, ponieważ z innego jest i nie jest czymś innym niż to, czym jest ten, z którego jest. Miłość niech nazywa się Duchem Świętym, ponieważ jest z tych dwóch, którzy się kochają. Dlatego w naszym Piśmie Świętym częściej „kochanie” (*amor*) – czyli miłość (*caritas*), która jest w Bogu względem nas i która jest od nas [kierowana] do Boga, jest nazywana tym samym Duchem Świętym. **I to należy wiedzieć, najdroższy synu, o obrazie.**

§3. Teraz zaś pojmij pewne podobieństwo [obrazu], które należy dostrzec w obyczajach [ludzi]. Tak jak Bóg, który stworzył człowieka na swoje podobieństwo, jest miłością, jest dobry i sprawiedliwy, cierpliwy i nadto łagodny, czysty i miłosierny, i [nosi] inne oznaki świętych cnót, o których można przeczytać, tak też człowiek został stworzony w taki sposób, aby żywił miłość i aby był dobrym i sprawiedliwym, cierpliwym i nadto łagodnym, czystym i miłosiernym. Im bardziej ktoś realizuje w sobie te cnoty, tym bardziej jest **bliski** Bogu i tym większe nosi w sobie podobieństwo do Stwórcy. Jeśli natomiast ktoś (broń Boże!) zbłądzi przez kręte ścieżki wad i rozwidlające się drogi występków oraz odejdzie od najszlachetniejszego podobieństwa do swego Stwórcy, stanie się z nim, jak jest napisane: „I człowiek, gdy był w czci, nie rozumiał; przyrównany jest do bydła, i stał się im podobny”⁵⁴.

Jaki większy zaszczyt (*honor*) mógł spotkać człowieka niż to, że został stworzony na podobieństwo swojego Stwórcy i przyozdobiony tą samą szatą cnót, co jego Stwórca, o którym czytamy: „Pan króluje, oblekł się w majestat”⁵⁵. Oznacza to, że Bóg jest przyozdobiony blaskiem wszystkich cnót i pięknem wszelkiej dobroci. Albo jaka mogłaby być większa hańba człowieka i bardziej nieszczęśliwa jego niedola niż to, że takim podobieństwem [do bydła] chwała Stwórcy (*gloria conditoris*) została przez człowieka utracona, że upadł do szkaradnego i nierozumnego podobieństwa do dzikich bestii?

Dlatego, **najdroższy synu**, niech każdy tym gorliwiej zwróci uwagę na wspaniałość swego pierwszego stworzenia (*quisque attendat primae conditionis suae excellentiam*)⁵⁶ i niech uzna w sobie obraz Trójcy Świętej (*sanctae Trinitatis in seipso imaginem agnoscat*)⁵⁷ jako coś, co należy czcić. Niech szlachetnością obyczajów, ćwiczeniem cnót, godnością zasług usilnie stara się dostąpić zaszczytu boskiego podobieństwa (*honor similitudinis divinae*), do którego został stworzony, aby, gdy się okaże, jaki jest, okazał się podobny do Tego, który w pierwszym Adamie uczynił go cudownie na swoje podobieństwo i w drugim [Adamie] jeszcze cudowniej go odnowił⁵⁸ (**1 J 3, 2**).

⁵⁴ Ps 49, 13; por. Ps 49, 21.

⁵⁵ Ps 93, 1.

⁵⁶ Idea wyrażona już u Bazylego z Cezarei Kapadockiej, por. BASILIUS CAESARIENSIS 1857, 451: „ἄνθρωπος [...] τὸ τίμιον ἐν τῇ φύσει κατὰσκευῇ ἔχων”.

⁵⁷ Wezwanie do rozpoznania ludzkiej godności pochodzi od Bazylego, ale nabiera szaty językowej pochodzącej od Leona Wielkiego. Por. LEO MAGNUS 1973a, 111 i przyp. 6.

⁵⁸ Wyrażenia zaczerpnięte z modlitwy zawartej w Sakramentarzu Leonińskim, por. GUERRERO VAN DER MEIJDEN 2022, 153–154.

PSEUDOEPIGRAF *DE DIGNITATE CONDITIONIS HUMANAЕ*:
JEGO PATRYSTYCZNE ŹRÓDŁA I WKŁAD W ROZWÓJ
POJĘCIA GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Streszczenie

Artykuł opisuje pochodzenie, autorstwo i znaczenie pseudoepigrafu *De dignitate conditionis humanae* dla rozwoju pojęcia godności człowieka. *De dignitate conditionis humanae*, powstałe z przeplecenia i nieznacznego rozwinięcia dwóch traktatów, *Dicta Albini de imagine Dei* oraz *Dicta Candidi presbyteri de imagine Dei*, zawiera sformułowania paralelne do określeń występujących u Hilarego z Poitiers, Leona Wielkiego, w kazaniach Euzebiusza Galikańskiego i pracach Grzegorza Wielkiego. Dyskusja nad powstaniem tekstu osadzona została zatem na tle historii pojęcia „godności stworzenia człowieka” (*dignitas conditionis humanae*), występującego w incipicie *De dignitate conditionis humanae*, oraz pokrewnych mu pojęć *dignitas hominis*, *dignitas originis* oraz *dignitas renovationis*. *Dicta Albini* dyskutowane są z punktu widzenia ich nowatorskiego wkładu w rozumienie pojęcia *imago Dei*, zaś analiza *Dicta Candidi* ukazuje przypadek łacińskiej amfibolii, nazwanej „iluzją Kandyda”. Do badania dołączono pierwsze polskie tłumaczenie traktatu oraz jego części składowych (*Dicta Albini* i *Dicta Candidi*).

Słowa kluczowe: *Dicta Albini*; *Dicta Candidi*; Alkuin z Jorku; renesans karoliński; godność stworzenia człowieka; *dignitas conditionis humanae*

THE PSEUDOEPIGRAPH *DE DIGNITATE CONDITIONIS HUMANAЕ*:
ITS PATRISTIC SOURCES AND A CONTRIBUTION TO THE DEVELOPMENT
OF THE CONCEPT OF HUMAN DIGNITY

Summary

The article analyses the origins, authorship and significance of the pseudograph *De dignitate conditionis humanae* for the development of the concept of human dignity. *De dignitate conditionis humanae* combining and slightly extending two shorter texts, *Dicta Albini de imagine Dei* and *Dicta Candidi presbyteri de imagine Dei*, parallels some formulations to be found in Hilary of Poitiers, Leo the Great, Eusebius Gallicanus and Gregory the Great. The discussion of the origins of the text is thus set against the history of the concept of the dignity of human creation (*dignitas conditionis hominis*), found in the incipit of *De dignitate conditionis humanae*, and the related concepts of *dignitas hominis*, *dignitas originis*, and *dignitas renovationis*. *Dicta Albini* is discussed from the point of view of its innovative contribution to the understanding of human dignity, specifically *imago Dei*, while the analysis of *Dicta Candidi* shows a rare example of Latin amphiboly, called “Candid’s illusion”. The article is annexed by a translation of the treatise as well as its parts (*Dicta Albini*, *Dicta Candidi*) into Polish.

Keywords: *Dicta Albini*; *Dicta Candidi*; Alcuin of York; Carolingian Renaissance; the dignity of human creation; *dignitas conditionis humanae*