

<https://doi.org/10.34768/fp2021a1>

Janusz Królikowski  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## GENEZA KANONU PISMA ŚWIĘTEGO

Przedmiotem odnowionych obecnie badań i ożywionych dyskusji stał się kanon Pisma Świętego. To bardzo podstawowe zagadnienie wykazuje rozległe odniesienia, począwszy od literackich, liturgicznych, dogmatycznych, aż po kanoniczne i kulturowe. Definitywne wyłonienie się kanonu biblijnego oraz droga, która do niego prowadziła, są wyjątkowym świadectwem żywotności pierwotnego Kościoła oraz dynamicznego kształtowania się jego samoświadomości doktrynalnej i misyjnej, ale także jego tożsamości, wykraczającej poza doraźne tylko próby odnalezienia się w świecie i podjęcia pojawiających się wyzwań. Dzisiejszy nacisk kładziony na podstawowe znaczenie Biblii w życiu Kościoła domaga się jasnego określenia jej relacji przede wszystkim wobec pierwotnego Kościoła, gdyż jego początkowy rozwój niejako nakłada się na rozwój jego pism kanonicznych, które ostatecznie utworzyły jedną całość jako Nowy Testament, ale też ten rozwój pozwolił na przyjęcie Starego Testamentu w wersji poszerzonej w stosunku do wersji przyjmowanej w tradycyjnej religijności żydowskiej, o czym zdecydowały rozmaite kryteria, zarówno doktrynalne, jak i kulturowe. Uchwycenie zasad dojrzewania wzajemnych relacji Kościoła i Pisma Świętego oraz sposobów ich oddziaływania może okazać się inspirujące dla dzisiejszego podejścia do tegoż Pisma. Oczywiście, już w punkcie wyjścia zdajemy sobie sprawę, że badanie tego zagadnienia nie jest łatwe, ponieważ opiera się na bardzo ograniczonej liczbie źródeł, a często tylko na ich pośrednim odniesieniu do stawianego tutaj zagadnienia<sup>1</sup>.

W pierwszej połowie III wieku tworzące się chrześcijańskie Pismo Święte w decydującym stopniu osiągnęło już pewien całościowy i określony w swoim znaczeniu kształt oraz zaczęło stawać się mocnym punktem odniesienia dla rozwijającego się, mimo licznych przeszkód, Kościoła. Dzięki niebywałemu zaangażowaniu duchowemu i intelektualnemu niektórych ludzi Kościoła ostatecznie zostały wypracowane owoce

---

1 Z nowszych studiów na temat kanonu Pisma Świętego por. *Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, red. M. Finkelberg, G.G. Stroumsa, Leiden 2003; *Die Einheit der Schrift und Vielfalt des Kanons*, red. J. Barton, M. Wolter, Berlin 2003; *The Biblical Canons*, red. J.-M. Auwers, H.J. de Jonge, Leuven 2003; C. Helmer, C. Landmesser, *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004; J. Wyrick, *The Ascension of Authorship. Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic and Christian Traditions*, Cambridge Mass. 2004; G. Veltri, *Libraries, Translations and »Canonic« Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions*, Leiden 2006.

dynamicznego procesu twórczości literackiej, a te nie mają sobie przecież równych w całych ludzkich dziejach<sup>2</sup>. Został wytworzony bardzo określony korpus ksiąg, mający kluczowe znaczenie dla Kościoła i dla społeczeństwa, korpus ten stopniowo utrwał się także w swoim sakralnym charakterze, o czym świadczy coraz częstsze nadawanie mu przymiotu „świętości” (*Sacra Scriptura*, „święte Pisma”). Ten niebagatelny czynnik przyczyniał się do coraz bardziej zdecydowanego uznawania Pism chrześcijańskich za nienaruszalne i stanowiące pewien punkt odniesienia dla życia chrześcijańskiego. Łatwo można jednak zauważyć, że od początku procesy kulturowe, doktrynalne i kulturowe dokonujące się w Kościele poprzedzały dochodzące coraz bardziej do głosu rozwijające się w nim procesy literackie, w związku z czym stawało się jasne, że dziedzictwo pisane musi być oceniane i weryfikowane na podstawie zawartości liturgii i doktryny. Być może o tym fakcie najbardziej dzisiaj się zapomina, przyjmując niejednokrotnie Biblię za właściwie jedyny fundament życia Kościoła, popadając tym samym w błąd biblicyzmu<sup>3</sup>. W takim kontekście pojawiła się zasada określana jako „reguła wiary” (grec. *kanon tes pisteos*, łac. *Regula fidei*), która była stosowana najpierw w związku z praktyką chrześcijańską, a potem w coraz większym stopniu zaczęła być wykorzystywana jako ogólne kryterium doktrynalne określające autentyczność wiary. Jej narodziny odnotowujemy na przełomie II i III wieku. Nie było wprawdzie jasno określone jej znaczenie, ono także podlegało przynajmniej ogólnej weryfikacji mającej na celu jej skryształizowanie, ani nie była ona pierwotnie odniesiona do korpusu ksiąg świętych, który również przechodził weryfikację, wolno ją określić mianem eklezjalnej, ponieważ opierała się ona na jego krytycznym zastosowaniu do żywej praktyki kościelnej. Nie było tym bardziej jeszcze mowy o „kanonie” Pisma Świętego, bo ten pojawi się dopiero w późniejszym czasie, ale idea doktrynalna była już wówczas przynajmniej zaczątkowo przyjęta i zaczynała odgrywać rolę eklezjalną. W jaki sposób osiągnęła ona swoją dojrzałość oraz w jaki sposób wpłynęła na kształtowanie się kanonu biblijnego?

### 1. „Reguła wiary” i Pismo Święte według Tertuliana i Klemensa Aleksandryjskiego

Okolo 200 roku prawnik, moralista i teolog Tertulian z Kartaginy niebawem zaangażował się w życie Kościoła, a zupełnie wyjątkowym rezultatem tego zaangażowania stało się opracowanie rozbudowanego pojęciowo i dojrzałego języka teologiczno-kościelnego, zauważone już w starożytności jako bardzo ważny element życia i tożsamości kościelnej.

2 Por. M. Simonetti, *La sacra Scrittura nella Chiesa delle origini (I-II secolo). Significato e interpretazione*, [w:] *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, red. M. Naldini, Bologna 1999, s. 35-50; J. Królikowski, *Początki Pism chrześcijańskich*, [w:] *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24). Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa*, red. G.M. Baran, Częstochowa 2019, s. 205-222.

3 Por. H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, przeł. F. Wycisk, Paris 1971, s. 30-33.

Język kultu, doktryny i literatury kościelnej zawdzięcza Tertulianowi liczne innowacje leksykalne, które w bardzo wielu przypadkach służą Kościołowi do dzisiaj i wyrażają jego samoświadomość. Nie było to oczywiście dzieło samego Tertuliana, ponieważ czerpał on z wcześniejszej tradycji, ale jego wiodąca rola w tej dziedzinie jest pewna<sup>4</sup>.

Jedną z najważniejszych formuł, jaką Tertulian wprowadził do języka kościelnego, jest właśnie „*regula fidei* – reguła wiary”, rozumie się przez nią całość pierwotnych i podstawowych, niejako wyjściowych i organizujących, zasad wiary domagających się jednomyślnego przyjęcia w całym Kościele oraz wyznawanych i potwierdzanych egzystencjalnie przede wszystkim w obrzędzie chrztu. Innymi słowy, chodzi o zasady doktrynalne określające tożsamość chrześcijańską konkretnie potwierdzaną i przekazywaną z pokolenia na pokolenie, poczynając od czasów apostołskich. Faktycznie Tertulian ograniczył się do przetłumaczenia na język łaciński greckiej formuły „*kanon aletheias* – kanon/reguła prawdy”, którą posługiwał się św. Ireneusz w *Adversus haereses*<sup>5</sup>. Biskup z Lyonu podkreślał, że chrześcijanin „otrzymuje” tę regułę „za pośrednictwem chrztu”. W takim samym znaczeniu w *Wykładzie nauki apostołskiej* św. Ireneusz używa formuły „*kanon pisteos* – kanon/reguła wiary”<sup>6</sup>. Trzymając się już tej reguły, Tertulian uchwycił jak najbardziej odpowiednio i adekwatnie teologiczną jedność Pism, którymi Kościół łaciński dysponował w jego czasach. W tym celu jako pierwszy posłużył się słowami *testamentum* i *instrumentum*, dając pierwszeństwo temu drugiemu. Zdecydowanie polemizując z Marcjonem, nazwał cztery Ewangelie *instrumentum evangelicum*, obok *apostolicum instrumentum*, jak nazwał listy św. Pawła<sup>7</sup>.

W zaprezentowanej twórczości teologicznej Tertulian posługiwał się – uznając je za Pisma autentyczne, czyli stanowiące podstawę życia i doktryny Kościoła – prawie wszystkimi pismami Nowego Testamentu, z wyjątkiem Drugiego Listu św. Piotra, Listu św. Jakuba oraz Drugiego i Trzeciego Listu św. Jana. Problematyczność tych pism powróci zresztą jeszcze wielokrotnie w Kościele zarówno wschodnim, jak i łacińskim. Cztery Ewangelie, Listy apostołskie św. Pawła i innych autorów oraz Apokalipsa przypisywana św. Janowi, mają dla Tertuliana taki sam autorytet, jak księgi Starego Testamentu. W teologii Tertuliana pojawia się jednak pewna nowość, a mianowicie komplementarność albo wewnętrzna wzajemność między regułą wiary i świętymi Pismami. W świetle tego założenia tekst spisany może być uznany za Pismo i posiadać autentyczność kościelną tylko wówczas, gdy jest zgodny z elementami należącymi do tej reguły, czyli po grecku *kanonu*. Pierwszeństwo ma zatem reguła wiary, służąc także

4 Por. J.-C. Fedouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

5 Por. Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 9, 4. Tłumaczenie polskie: Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, przeł. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 39.

6 Por. Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 6 i 7. Tłumaczenie polskie: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, s. 28-29 (Źródła Myśli Teologicznej, 7).

7 Tertullianus, *Adversus Marcionem* 4, 1, [w:] *Patrologia Latina*, t. 2, Parisiis 1879, kol. 390.

weryfikacji Pism chrześcijańskich. W ten sposób pojawiło się w załączku założenie doktrynalne, z którego z biegiem czasu wyłoni się koncepcja dogmatyczna „kanonu Pisma Świętego”. Będzie ona potrzebowała jeszcze półtora wieku, aby się utrwalić i przyjąć formę oficjalną, ale w tym miejscu ma ona swój niekwestionowany początek. Przeniesienie greckiego słowa *kanon* z dziedziny doktrynalnej na przedmiot literacki, a tym samym poszerzenie jego znaczenia o nową dziedzinę, nie było jeszcze wystarczająco dojrzałe, aby mogło zostać wówczas szerzej przyjęte. Jego brak wynikał między innymi z tego, że Pismo nie nabrało jeszcze ostatecznego kształtu literackiego, w efekcie wciąż nie mogło być ostatecznie potwierdzone autorytetem Kościoła.

W tym samym okresie, na przełomie II i III wieku, tym razem w Aleksandrii, filozof Klemens potwierdzał istnienie Pism ściśle chrześcijańskich, połączonych w „testament” (*diatheke*)<sup>8</sup>. Podobnie jak Tertulian w formule łacińskiej *regula fidei* i w nawiązaniu do greckiej formuły Ireneusza, którego dzieła znał, Klemens używa ponad dwadzieścia razy greckiego słowa *kanon* w zamiennie stosowanych formułach: „reguła wiary”, „reguła prawdy” i „reguła kościelna”. Przez *kanon* nie rozumie on jeszcze całościowo uporządkowanego i uznanego za święty zbiór ksiąg zatwierdzonych przez władzę kościelną. Pierwotne znaczenie słowa *kanon* wskazuje na stosowaną poniekąd dynamicznie „zasadę” i „miarę”, zwłaszcza wówczas, gdy pojawiają się jakieś trudności w interpretacji rozmaitych pism, nie tylko chrześcijańskich. Klemens traktuje cztery Ewangelie jako całość literacką, a właściwie jako jedną księgę, za czym pójdzie potem Orygenes<sup>9</sup>. Przypomina przede wszystkim pochodzenie apostołskie Ewangelii oraz poświadcza ich instytucjonalny charakter. W *Hypotyposeis* (*Zarysy*) Klemens wyjaśnia i uzasadnia porządek, w jakim usytuowane są poszczególne Ewangelie. Euzebiusz z Cezarei przytoczył dosłownie jego wypowiedź:

w swych *Zarysach* daje Klemens po prostu zwięzłe skróty całego Pisma obu Testamentów (*pasa he endiathekou graphe*), nie wyłączając ksiąg, które nie są powszechnie uznane (*hai antilegomenai*). [...] W tych samych księgach podaje Klemens tradycję starych prezbiterów, dotyczącą porządku Ewangelii. Brzmi ona jak następuje: „najpierw miały zostać napisane Ewangelie, zawierające rodowody. Ewangelia zaś Marka miała powstać z następującego powodu. Gdy Piotr w Rzymie publicznie głosił słowo Boże i za sprawą Ducha opowiadał Ewangelię, wtedy liczni jego słuchacze wezwali Marka, który mu od dawna towarzyszył i słowa jego pamiętał, by spisał to, co Piotr mówił. Marek to uczynił i dał Ewangelię tym, którzy go o nią prosili. Gdy Piotr dowiedział się o tym, nie udzielił żadnej rady ani się temu nie sprzeciwił, ani do tego nie zachęcił. Tymczasem

8 Por. J. Królikowski, *Geneza „dwóch Testamentów” Pisma Świętego*, „Vox Patrum” 2020 (73), s. 7-24.

9 Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* 5, 7. Tłumaczenie polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 2003, s. 143 (Źródła Myśli Teologicznej, 27): „Jak jeden jest ten, którego głosi wielu, tak też w ścisłym sensie jedna jest Ewangelia przez wielu napisana, i naprawdę, to w czterech tekstach zawiera się jedna Ewangelia”.

Jan jako ostatni, widząc, że Ewangelie całą rzecz ujmowały od strony materialnej, na prośbę swych uczniów i za natchnieniem Ducha napisał Ewangelię duchową<sup>10</sup>.

Klemens w swoich pismach wielokrotnie poświadcza, że zna także inne Ewangelie, na przykład *Ewangelię według Egipcjan*, *Ewangelię według Żydów*, *Tradycje Macieja*, ale nie przyznaje im takiego samego autorytetu, jak jasno wyróżnionym i niepodważalnym w swoim podstawowym znaczeniu czterem Ewangeliom<sup>11</sup>. Stwierdza na przykład: „nie zostało to powiedziane w czterech przekazanych nam Ewangeliach, lecz w tej, która jest zwrócona do Egipcjan”<sup>12</sup>, w związku z czym nie można tego przyjąć za wiarygodne. W kilku miejscach Klemens cytuje także słowa przypisywane Jezusowi (*agrapha*). Trzeba powiedzieć, że Klemens jako intelektualista i człowiek kultury jest otwarty na każdy tekst, który wydawał mu się użyteczny z punktu widzenia religijnego lub etycznego, aby go włączyć do swojej refleksji teologicznej, przyjmując jego własne przesłanie, łącznie z tym, że Platona uważa za „natchnionego”, a Orfeusza za „teologa”. W takim samym zapale kulturowym zdarza mu się przypisywać natchnienie listom Klemensa Rzymskiego i Barnaby, *Pasterzowi Hermasa* i *Apokalipsie Piotra*. Chodzi oczywiście o natchnienie szeroko rozumiane, a nie natchnienie biblijne w sensie technicznym. Każde dzieło literackie, posiadające jakąś wartość moralną i religijną – według Klemensa – miało charakter natchniony i mogło być owocnie wykorzystywane przez chrześcijan. Takie otwarte nastawienie nie jest sprzeczne z równoczesnym wyłączeniem określonego korpusu Pism uznanych za pierwszorzędne i niekwestionowane, który został oficjalnie przyjęty przez Kościół. Dla myśliciela aleksandryjskiego to, co jest *endiatekos*, czyli „włączone do testamentu” („utestamentowane”), powinno być zawsze widziane w relacji do całości dziedzictwa literackiego jako jego zasada porządkująca i kryterium owocnej lektury. Klemensowi chodzi przede wszystkim o to, by urzeczywistniało się realne, wymienne i twórcze spotkanie między kanonem Kościoła – z jednej strony, a porządkiem kulturowym lub etycznym ludzkości i świata – z drugiej strony. Możliwość takiego spotkania opiera się na zasadzie, według której niematerialne i nieskończone przestrzenie natchnienia, podobnie jak działania Boga, wykraczają poza materialne granice Pism, ukonstytuowanych przez rygorystyczny dobór dokonany na podstawie kryteriów doktrynalnych. W imię tej samej zasady Klemens wydatnie poszerzył korpus literacki Starego Testamentu, dodając do niego księgi mądrościowe oraz inne księgi napisane w języku greckim, w pewnym sensie uwalniając w ten sposób Pisma chrześcijańskie od nacisku zawężających kryteriów hebrajskich, przede

10 Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* 6, 14, 1.5-7. Tłumaczenie polskie: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 267-268 (Pisma Ojców Kościoła, 3).

11 Por. M. Mees, *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*, t. 1-2, Bari 1970.

12 Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3, 13, 93, 1. Tłumaczenie polskie: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, s. 283.

wszystkim od zasady wyłączności języka hebrajskiego uznanego za jedyny godny tego, by w nim zostało spisane słowo Boże. Klemens nie przejmował się więc opiniami żydowskimi w swoim podejściu do Starego Testamentu; w swoim odczytywaniu pism biblijnych i ich wymowy kierował się uniwersalistycznym kryterium prawdy, a nie kryteriami zewnętrznymi, takimi jak na przykład język. Oprócz Ewangelii, uznaje on za należące do tradycji chrześcijańskiej zarówno trzynastcie Listów św. Pawła i List do Hebrajczyków, jak również Dzieje Apostolskie, Pierwszy List św. Piotra i św. Jana, a w końcu Apokalipsę.

Pomijając dystans, jaki dzieli dwa typy wrażliwości i dwie różne kultury, a przede wszystkim dwa typy spojrzenia na Kościół i jego misję, argumenty i tezy Tertuliana oraz Klemensa wydają się bardzo podobne, a z kilku powodów także komplementarne. Dla pierwszego chrześcijańskie uznanie korpusu Pism opiera się na ich relacji głębokiej odpowiedniości z regułą wiary, która potwierdza ich autentyczność i w konsekwencji prowadzi do uzasadnionego korzystania z nich w Kościele; dla drugiego – jako otwartego, uniwersalnego myśliciela, kierującego się ewidentnie zasadą pierwszeństwa prawdy – zasadniczą sprawą jest funkcja pośrednicząca Pism chrześcijańskich, ponieważ dostarczają one właściwego kryterium odczytywania tekstów pozachrześcijańskich, ale wydatnie uczestniczą one także w zbliżaniu ludzi do prawdy Bożej, a tym samym do chrześcijaństwa, będącego miejscem jej uprzywilejowanej obecności i oddziaływania. Pisma chrześcijańskie pozwalają poniekąd zweryfikować dziedzictwo literackie ludzkości, w którym odzwierciedlają się jej wierzenia i przyjmowane zasady działania, a tym samym umożliwiają zaprezentowanie jego otwartości na prawdę Ewangelii<sup>13</sup>. W taki sposób zostały wydobyte jakby dwa oblicza strukturalne Biblii chrześcijańskiej: jedno zwraca się do wspólnoty wierzących (*ad intra*), aby ukazywać jej właściwą dla niej tożsamość oraz określać zasady jej życia wewnętrznego, drugie natomiast zwraca się do społeczności *ad extra* z jej przekonaniem kulturowymi i z jej ideałami etycznymi, aby pokazać jej niemal naturalną otwartość na to, co chrześcijańskie. Biorąc pod uwagę te fakty, można powiedzieć, że reguła wiary stosowana do Pism chrześcijańskich ma od samego początku dwa wymiary: wewnętrzny wymiar tożsamościowy, a także zewnętrzny wymiar dialogiczny, dostarczając kryteriów i zasad prowadzenia dialogu z tymi, którzy są jeszcze poza wiarą chrześcijańską, czyli na zewnątrz (*ad extra*). Pierwotne spojrzenie na regułę wiary w jej relacji do Pism chrześcijańskich przyczyniło się niejako do skodyfikowania podstawowych postaw w stosunku do tychże Pism i wszelkiej twórczości literackiej, a pozostają przecież niezmiennie aktualne do dzisiaj. Te postawy to tożsamość i dialog.

Mimo wielkiego wysiłku duchowego i teologicznego, który podjęto pod koniec II wieku, i mimo niewątpliwie osiągniętych i widocznych pewnych rezultatów, trzeba

13 Por. G.I. Gargano, *Clemente e Origene nella Chiesa cristiana alessandrina. Estraneità, dialogo o inculturazione?*, Cinisello Balsamo 2011.

będzie oczekiwać jeszcze około półtora wieku, aby formuła „kanon Pism” mogła zostać ogłoszona, aby został jej nadany charakter oficjalny i doktrynalny, potwierdzający osiągnięcie syntezy doktrynalno-literackiej. Pisma osiągną wówczas swoją właściwą dojrzałość religijną i zarazem kulturową, ale przede wszystkim zostanie określone ich właściwe miejsce w Kościele, w jego życiu i w jego teologii. Wszystko to będzie bardzo mocno związane z oryginalną, nader owocną perspektywą wypracowaną przez Klemensa Aleksandryjskiego i dlatego jego dzieło zasługuje na najwyższe uznanie. Są wystarczające racje, by widzieć w nim prekursora dialogu międzykulturowego, do którego potrzeby odwołujemy się dzisiaj na nowo.

## 2. Na progu kanonu – Hipolit Rzymski i Orygenes

Hipolit w Rzymie<sup>14</sup> i Orygenes w Aleksandrii, a następnie w Cezarei Palestyńskiej<sup>15</sup>, są sobie właściwie współcześni, przy czym chodzi głównie nie tylko o kwestię chronologiczną, ale przede wszystkim ideową. Łączy ich wielka liczba napisanych dzieł, a jeszcze bardziej rozległość zainteresowań, podjętych refleksji oraz opracowanych komentarzy. Obydwaj spotkali się z potępieniami i musieli bronić zajmowanych przez siebie stanowisk doktrynalnych, które do dzisiaj są przedmiotem ożywionych dyskusji. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że wśród wykorzystywanych przez nich źródeł pierwsze miejsce zajmuje Pismo Święte, stanowiące duszę i punkt odniesienia ich myśli teologicznej. Męczeństwo doprowadziło do pojednania Hipolita z Kościołem; Orygenes, mimo wszelkich trudności, z którymi się spotykał w swojej działalności, zawsze stawiał na pierwszym miejscu wierność Kościołowi, określając swój ideał jako pozostawanie w każdej sytuacji „*Anima ecclesiastica*”, czemu do końca pozostał wiernym. Hipolit i Orygenes spotkali się także osobiście w Rzymie około 212 roku, gdzie Orygenes miał okazję słuchać Hipolita, którego można uznać za właściwie ostatniego świadka chrześcijaństwa greckiego w Rzymie między 200 a 235 rokiem.

Hipolit nie zostawił w swoich tekstach żadnego usystematyzowanego wykazu ksiąg świętych, ale mimo to na podstawie jego pism i zawartych w nim cytowań można zrekonstruować niemal cały Nowy Testament. Nie do utrzymania jest jednak stawiana kiedyś teza, że słynny „fragment Muratoriego”, do którego jeszcze wrócimy, jest łacińskim tłumaczeniem pisma greckiego autorstwa Hipolita<sup>16</sup>. Cztery Ewangelie stanowią dla niego jedną całość Pism autentycznych, czyli uznanych przez Kościół; uwzględnia trzynaście listów św. Pawła, chociaż pomija List do Hebrajczyków. Za pisma autentyczne

14 Por. M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, s. 454-460.

15 Por. A. Grafton, M. Williams, *Come il cristianesimo ha trasformato il libro*, Roma 2019, s. 29-87.

16 Por. A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch Bishop*, Leiden 1995; recenzja: P. Vallin, „Recherches de Science Religieuse” 1997 (85), s. 306-311.

uznaje Dzieje Apostolskie, Pierwszy List św. Piotra, Pierwszy i Drugi List św. Jana oraz Księgę Apokalipsy. Hipolit napisał osobny traktat w obronie autentyczności Ewangelii i Apokalipsy św. Jana. Na tym samym poziomie autentyczności Hipolit sytuuje teksty Starego i Nowego Testamentu, a tym samym uznaje za „całe Pismo” to, co rozróżnia jako „Proroctwo”, „Pana” i „Apostołów”<sup>17</sup>, to znaczy księgi Starego Testamentu, cztery Ewangelie oraz zbiór listów i innych zapisów.

W swoich pismach Hipolit cytuje bądź ogólnie przywołuje liczne inne teksty chrześcijańskie z I i II wieku: *Pasterza Hermasa*, *Didache*, *List Barnaby*, *Apokalipsę Piotra*, *Dzieje Piotra* i *Dzieje Pawła*, chociaż – jak wyraźnie zaznacza – wszystkie te pisma mają niższą rangę niż księgi oficjalnie wykorzystywane w Kościele. Wyróżnia się on tym, że jako jeden z nielicznych autorów wspomina Drugi List św. Piotra, chociaż nie uznaje go za należący do Pisma. Hipolit jest bardzo ważnym świadkiem istnienia w Rzymie chrześcijańskiego korpusu ksiąg świętych używanego i skodyfikowanego już w pierwszej tercji III wieku. Miejsce, które ten korpus zajmuje w czytaniach liturgicznych, stanowi dla Hipolita niepodważalny dowód autentyczności wykorzystywanych w nim Pism gwarantowanej autorytetem Kościoła, który swoje najważniejsze przekonania wyraża w liturgii i przez nią kształtuje świadomość wiary. Nie istniało jeszcze formalne skodyfikowanie Pism, sytuacja była stosunkowo płynna, ale niewątpliwie także liturgia odgrywała ukierunkowującą rolę w ich stopniowym skodyfikowaniu na podstawie zasady autentyczności eklezjalnej. Na ten fakt na pewno należy zwrócić uwagę, ponieważ najczęściej w spojrzeniu na formowanie się kanonu Pisma Świętego jest on niemal zupełnie pomijany, a tym samym ulega pomniejszeniu rola Kościoła i jego kultu w określeniu tegoż kanonu.

Dzieło Orygenesusa jest bardzo rozległe i powstawało w długim czasie, dlatego też jest zrozumiałe, że w jego ramach można znaleźć różne ujęcia, dalekie od jednorodności, a nawet spójności, co przekonuje o prowadzonych przez niego nieustannie badaniach oraz o stopniowym dojrzewaniu wniosków, do których dochodził. Na pewno przyczyniły się do tego także liczne podróże Orygenesusa do różnych miejsc ówczesnego świata (Egipt, Palestyna, Azja Mniejsza, Grecja, Rzym), gdzie organizowały się wspólnoty chrześcijańskie, mógł tam bliżej poznać różne ujęcia teologiczne, na których opierały swoje działania rzeczony wspólnoty, w tym także prezentowane podejście do Pism, czego wiele świadectw znajdujemy w wypowiedziach Orygenesusa. Studia i zawsze żywa uwaga skierowana na życie kościelne oraz jego dynamikę teologiczną wydatnie przyczyniły się do dojrzewania teologii Orygenesusa, wyraźnie związanej z ówczesnymi instytucjami i praktykami kościelnymi, bacznie je analizował pod względem teologicznym. W szczególności zwracał uwagę na sposób podejścia do Pism chrześcijańskich i na ich rozumienie w Kościołach, w których przebywał. Chociaż nie da się tego jednoznacznie

---

17 Hippolytus, *Commentarius in Daniele* 4, 49, [w:] *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, t. 1: Hippolytus, Leipzig 1897, s. 312.



opisać i określić, pozostaje faktem, że Orygenes był myślicielem poszukującym zawsze autentycznego ducha kościelnego, uznawał go bowiem za kryterium autentycznej teologii, w tym rozumienia Pism. Uważa więc za właściwe w interpretacji Pism „trzymanie się zasady niebieskiego Kościoła Jezusa Chrystusa zgodnie z tradycją Apostołów”<sup>18</sup>.

Na zarysowanym tle trzeba przede wszystkim zauważyć, że Orygenes przyznaje taki sam autorytet księgom Starego i Nowego Testamentu, co nie było wówczas jeszcze całkowicie pewne i widoczne. W swoim kluczowym dziele *O zasadach* pisze tak:

Duch Święty jednak przygotował [...] nie tylko te pisma, które powstały przed przyjściem Chrystusa, lecz jako jeden i ten sam Duch pochodzący od jednego Boga to samo uczynił w podobny sposób również w Ewangeliach i pismach apostołów<sup>19</sup>.

Wewnętrzna jedność teologiczna całego korpusu ksiąg świętych jest dla Orygenesesa faktem niepodlegającym dyskusji, potwierdzanym przede wszystkim doktryną ich natchnienia Bożego. Kieruje się on jako naczelną zasadą teologiczną, według której „święte pisma stanowią jedną księgę”<sup>20</sup> – zostanie ona przyjęta w późniejszej teologii jako jedna z najważniejszych zasad interpretacji Pisma Świętego. Rozmaitość literacka, a poświęca uwagę temu zagadnieniu tylko pośrednio, jest związana z różnorodnością autorów ludzkich i czynnikami historycznymi. Wywołuje to niewątpliwe trudności w ich pełnym odczytywaniu, ale także przyczynia się do intensywniejszego szukania sensu duchowego zawartego w Pismach.

Po przyjęciu bądź zrekonstruowaniu wykazu dwudziestu dwóch ksiąg „tradycji żydowskiej”, opracowanego przez Orygenesesa, Euzebiusz z Cezarei podaje następujące świadectwo określające traktowanie przezeń ksiąg Nowego Testamentu:

w pierwszej księdze swoich *Komentarzy do Ewangelii Mateusza* [Orygenes] świadczy odnośnie do kanonu, że zna tylko cztery Ewangelie, i tak pisze: „na podstawie tradycji dowiedziałem się w sprawie czterech Ewangelii, które jedynie jako niewątpliwe uznaje Kościół Boży pod niebem istniejący, że pierwszą z nich pisał niegdyś celnik, a potem apostoł Jezusa Chrystusa, Mateusz, że wydał ją dla wiernych pochodzenia żydowskiego, a pisał w języku hebrajskim. Drugą zaś jest Ewangelia według Marka, który ją ułożył według wskazówek Piotra, i dlatego Piotr w swym Liście katolickim uznaje go za syna, kiedy mówi: Pozdrawia was Kościół w Babilonie, wybrany razem z wami, i Marek, syn mój. Trzecią jest Ewangelia według Łukasza, zatwierdzona przez Pawła, a napisana dla tych, którzy wywodzą się z pogan. Ostatnią wreszcie jest Ewangelia według Jana”. W piątej zaś księdze *Komentarzy do Ewangelii według Jana* sam Orygenes tak mówi o Listach apostołskich [...]: „Paweł [...] nie tylko, że nie pisał do wszystkich Kościołów, którym głosił naukę, ale i do tych, do których się zwracał, niewiele w swych listach wersetów umieszczał. [...] Piotr zaś [...] jeden tylko pozostawił list powszechnie uznany, a może i drugi, ale to rzecz wątpliwa. A cóż powiedzieć o tym, który spoczywał na piersi Jezusowej, o Janie, po

18 Origenes, *De principiis* 4, 2, 9. Tłumaczenie polskie: Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 347 (Źródła Myśli Teologicznej, 1).

19 Origenes, *De principiis* 4, 2, 9 (16). Tłumaczenie polskie: Orygenes, *O zasadach*, s. 345.

20 Origenes, *Commentarii in Iohannem* 5, 7. Tłumaczenie polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, s. 142.

którym pozostała jedna Ewangelia. [...] Napisał jeszcze Apokalipsę. [...] Pozostawił po sobie także List o niewielu wersetach, a może jeszcze drugi i trzeci, bo nie wszyscy uznają, że one są autentyczne”. Prócz tego o Liście do Hebrajczyków Orygenes wyraża się w swych *Homiliach*: [...] „myśli wprawdzie pochodzą od Apostoła, wyrażenia jednak i układ należą do kogoś innego, który z pamięci przytacza myśli apostołskie, i jak uczeń spisuje słowa swego mistrza”. Kto zaś ten List napisał, tylko Bóg jeden zna prawdę. Przechowywane do naszych dni wiadomości mówią, że List pisał Klemens, [...] inni zaś twierdzą, że Łukasz, ten sam, który napisał Ewangelię i Dzieje Apostolskie<sup>21</sup>.

Na niektóre elementy w tym tekście warto zwrócić szczególną uwagę. Czy „kanon” Orygenesusa jest inwencją Euzebiusza? Niektórzy badacze zajmują takie stanowisko<sup>22</sup>. Wydaje się ono bardzo prawdopodobne, gdyż zestawienie ksiąg podane przez Euzebiusza dotyczy prezentacji dzieł i też Orygenesusa. Nie jest to oczywiście najważniejsze. Należy przede wszystkim skoncentrować się na tym, że w przytoczonym tekście nie ma jeszcze ostatecznego wykazu ksiąg świętych, ale znajduje się w nim jedynie nawiązanie do ogólnie przyjętego w Kościele ich wykorzystania. Z tej racji słowo *kanon* ma w nim sens raczej „reguły” niż „kanonu” w rozumieniu technicznym. Co z Listem do Hebrajczyków? Orygenes mówi o inspiracji, a nie o autorstwie św. Pawła, co w niczym nie obniża jego rangi eklezjalnej i doktrynalnej. O dużym uznaniu tego pisma przez Orygenesusa świadczy fakt, że cytuje go ponad dwieście razy, łącznie z tym, że w niektórych przypadkach przypisuje go wprost Apostołowi, chociaż czyni to raczej z nieuwagi niż z jakichś bliżej określonych racji.

Teksty, które tworzą Nowy Testament, zostały tutaj wyliczone prawie w całości. Cztery Ewangelie wspomniano w tradycyjnym porządku i są to jedyne pisma w swojej kategorii literackiej, które chrześcijanie zawsze czcili w pełnej zgodności. Nie było właściwie nigdy kontrowersji dotyczącej przyjęcia którejś z Ewangelii; jeśli coś dyskutowano w tej dziedzinie, to przede wszystkim autorstwo czwartej Ewangelii. Pojawiają się pewne wątpliwości w związku z Drugim Listem św. Piotra oraz Drugim i Trzecim Listem św. Jana, ale to nie oznacza, że teksty te nie były uznawane przez Orygenesusa za kanoniczne. Nie znamy wszystkich pism Orygenesusa w języku greckim, więc nasz sąd siłą rzeczy nie może być definitywny. Jeśli chodzi o Listy św. Jana, wiemy, że Orygenes miał wątpliwości co do ich autorstwa, a nie co do ich kanoniczności<sup>23</sup>. Może budzić pewien niepokój uogólnienie odnośnie do Listów Pawłowych, ponieważ żaden z nich

21 Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* 6, 25, 3-14. Tłumaczenie polskie: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 281-283.

Dla właściwego zinterpretowania wypowiedzi Euzebiusza należy uwzględnić, że Orygenes napisał *Komentarz do Ewangelii Mateusza* w latach 244-249, *Komentarz do Ewangelii Jana* w latach 231-232, a *Homilie* pochodzą z lat 239-242. Mamy tutaj zatem do czynienia z rozwojem historycznym spojrzenia Orygenesusa na kwestię Nowego Testamentu.

22 Por. G.M. Hahnemann, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992, s. 133, 136.

23 Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* 5, 3. Tłumaczenie polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, s. 140: „[Jan] zostawił też bardzo krótki list, a może jeszcze dwa, bo

nie został wymieniony. Orygenes zadawała się ich ogólnym wspomnieniem, ale być może nie chodzi o przeoczenie czy wątpliwość, ale raczej o wyraźne przekonanie, że korzystanie z tych tekstów jako Pisma było już zasadą ogólnie obowiązującą we wspólnocie chrześcijańskiej. Z przytoczonego tekstu nie dowiadujemy się niczego na temat Listów św. Jakuba i św. Judy, które Orygenes zna bardzo dobrze i cytuje w wielu swoich pismach. O Liście św. Judy mówi na przykład w *Komentarzu do św. Mateusza*: „Juda napisał list o kilku wersetach, ale pełen słów potężnych łaską”<sup>24</sup>.

Pozostaje więc zauważyć, że w przytoczonym wykazie Pism prezentowanym przez Orygenesusa nie figuruje żadne dzieło literackie, apokryficzne lub inne, obce w stosunku do kanonu Nowego Testamentu. Euzebiusz dokonał zestawienia fragmentów świadectw wybranych z różnych dzieł Orygenesusa odległych od siebie chronologicznie, powstałych między 231 a 249 rokiem. Można przyjąć, że Orygenes w swoich pismach dokumentuje kolejne etapy drogi, która zmierzała w kierunku ukonstytuowania kanonu Pism, co dokonywało się już w trzecim dziesięcioleciu III wieku, a przybrało na sile w ciągu czwartego dziesięciolecia.

Orygenes mógł zaproponować swoim słuchaczom wykaz ksiąg Nowego Testamentu bardziej kompletny i bardziej ścisły niż ten zrekonstruowany przez Euzebiusza. Około 240 roku znajdował się on w Cezarei Palestyńskiej, skąd już nie wyjechał i gdzie wygłosił serię homilii o Księdze Jozuego znanych nam tylko z tłumaczenia łacińskiego dokonanego przez Rufina około 400 roku. W homilii siódmej przedstawia postać Jozuego jako figurę Jezusa. W trąbach kapłańskich, które zburzyły mury Jerycha, widzi figurę przyszłego dzieła Apostołów:

lecz gdy nadejdzie nasz Pan Jezus Chrystus [...], pośle On kapłanów i swoich Apostołów, niosących trąby, wspaniałej i niebiańskiej nauki. Mateusz jako pierwszy zadął kapłańską trąbą w swojej Ewangelii. Marek zrobił to samo. Łukasz wraz z Janem, każdy zagrał na swojej kapłańskiej trąbie. Również Piotr woła, trąbiąc w swoich dwóch listach, to samo z Jakubem i Judą. Ponadto Jan daje sygnał, trąbiąc przez swoje listy i Objawienie, a także Łukasz, opisując Dzieje Apostolskie. I przychodząc na koniec, ten, który powiedział: „Myślę bowiem, że Bóg nas, Apostołów, oznaczył jako najpośledniejszych” (1 Kor 4,9), w swoich czternastu Listach gromiąc na trąbach, burzy mury Jerycha wraz ze wszelkim bałwochwalstwem i dogmatami filozofów, równając wszystko do fundamentów<sup>25</sup>.

Pojawia się pytanie, stawiane zresztą już wielokrotnie, czy Rufin nie przystosował w tym miejscu tłumaczenia do własnych kryteriów teologicznych? Dzisiaj na ogół uważa się, że przytoczony wykaz bardziej odzwierciedla „kanon” łaciński, który był

---

nie wszyscy zgadzają się co do ich autentyczności. Zresztą obydwa te listy nie zawierają nawet stu linijek tekstu”.

<sup>24</sup> Origenes, *Commentarium in Matthaem* 10, 17, [w:] *Patrologia Graeca*, t. 13, Parisiis 1857, kol. 877.

<sup>25</sup> Origenes, *In librum Iesu Nave homiliae* 7, 1, [w:] *Patrologia Graeca*, t. 12, Parisiis 1857, kol. 857.

znany Rufinowi w początkach V wieku, niż zestaw Pism przyjęty przez Orygenes<sup>26</sup>. Jeśli by tak było, nasz kaznodzieja przedstawiałby już około połowy III wieku kompletny wykaz wszystkich ksiąg Nowego Testamentu. Zwłaszcza obecność Apokalipsy w dokumencie pierwotnym nie jest bynajmniej pewna, ponieważ księga ta jest wymieniana tylko w mniejszości manuskryptów. Orygenes na pewno zaliczał ją do Pism, uznając autorstwo Janowe, jak napisał kilka lat wcześniej w *Komentarzu do św. Jana*<sup>27</sup>, oraz wysoko cenił, o czym świadczy liczba cytowań, ale wydaje się, że w przepowiadaniu w Cezarei dostosował swój wykaz do praktyki lokalnej, różnej od przyjętej na przykład w Aleksandrii, opisanej przez Euzebiusza z Cezarei. Jeszcze sto lat później Cyryl, biskup Jerozolimy, opuszczał to pismo w wykazie zamieszczonym w jednej ze swoich katechez<sup>28</sup>. Na Zachodzie już od dłuższego czasu rzecz wyglądała inaczej – Apokalipsa była powszechnie uznawana za należącą do Pism chrześcijańskich.

W wielkim dziele Orygenesu można zauważyć pojawianie się także pewnych wahań względem niektórych ksiąg. Uważa on na przykład za dzieło natchnione *Pasterza Hermasa*<sup>29</sup> bądź też przytacza jakiś *agraphon* Jezusa<sup>30</sup>. Odzwierciedla się w tych wypowiedziach ogólna sytuacja tamtego czasu. W każdym jednak razie Orygenes pozostaje zasadniczym świadkiem osiągniętej już stabilizacji odnośnie do zbioru Pism o pochodzeniu chrześcijańskim, co nastąpiło w połowie III wieku. Doszło do wyraźnej kodyfikacji chrześcijańskiego dziedzictwa literackiego, które w pogłębionym rozumieniu egzegetycznym i doktrynalnym wpisywało się coraz głębiej nie tylko w życie Kościoła, ale także w samo jego rozumienie ukierunkowane soteriologicznie. Zdecydowane określenie i przyjęcie zwłaszcza pewnych zwartych zasad doktrynalnych pozwalało coraz bardziej jednoznacznie wykazywać, które pisma chrześcijańskie odznaczają się walorem uniwersalnym, a tym samym mają funkcję zbawczą, której świadomość w coraz znaczniejszym stopniu dochodziła do głosu u ojców Kościoła<sup>31</sup>. Nie ulega wątpliwości, że dokonujący się proces, a czynnie w nim uczestniczył także Orygenes, systematycznie stawał się bardziej zwarty i zauważany, o czym świadczy żywe zainteresowanie Pismami, wyraźna chęć ich pełniejszego rozumienia oraz potrzeba jasnego rozeznania, które z nich są najpewniejsze z punktu widzenia wiary. Miała na to niewątpliwy wpływ także

26 Por. E.R. Kalin, *Re-examination New Testament Canon History*, I. *The Canon of Origen*, „Currents in Theology and Mission” 1990 (17), s. 274-282.

27 Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* 5, 3. Tłumaczenie polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, s. 139-140.

28 Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 4, 35-36. Tłumaczenie polskie: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, przeł. W. Kania, Kraków 2000, s. 74-75 (Biblioteka Ojców Kościoła, 14).

29 Por. Origenes, *De principiis* 4, 2, 11. Tłumaczenie polskie: Orygenes, *O zasadach*, s. 349.

30 Por. F.F. Bruce, *Testimonianze extrabibliche su Gesù. Da Giuseppe Flavio al Corano*, Torino 2003, s. 105-107.

31 Por. T. Stramare, *La S. Scrittura come scienza della salvezza*, „Miscellanea Lateranense” 1974-1975 (40-41), s. 275-284.

aktywność badawcza Orygenesusa oraz uznanie, jakim cieszył się w kręgach kościelnych – dowodzą tego liczne „pochwały” kierowane pod jego adresem. Aby „kanon Pism” mógł uzyskać swój ostateczny charakter, brakowało właściwie tylko oficjalnej interwencji Kościoła lub raczej grupy Kościołów, jak to było w zwyczaju w tamtym czasie. Na taki akt trzeba będzie jeszcze poczekać ponad sto lat.

### 3. Kanon w znaczeniu doktrynalno-literackim

W swojej treści literackiej greckie słowo *kanon* – „reguła” albo „miara” zostanie przyjęte w oficjalnym nauczaniu kościelnym dopiero w późniejszym okresie, gdy zacznie się już mówić o „kanonie Pism” albo „kanonie ksiąg świętych”<sup>32</sup>. Będzie się w ten sposób określać pełny wykaz ksiąg Starego i Nowego Testamentu, uznanych oficjalnie za święte, czyli natchnione i zbawcze, przez Kościół bądź też – mówiąc ściślej – przez któryś z Kościołów bardziej reprezentatywnych lub wpływowych. Ponieważ jednak pojawił się już dość zwarty wykaz, a zatem istniała już wystarczająca materia literacka, aby można ją było poddać ostatecznej weryfikacji. Ze względu na wagę sprawy była do tego konieczna zgoda między znaczniejszą liczbą Kościołów lokalnych, a to zakładało potrzebę nawiązania komunikacji i bliższych relacji oraz pojawienie się sprzyjających warunków politycznych, które by to umożliwiły. Stosowna chwila nadeszła około połowy IV wieku, chociaż trzeba było jeszcze około dziesięciu lat, aby doszło do bliższej konsolidacji, pozwalającej na wypracowanie trwałych rezultatów. Ogłoszenie „kanonu Pism” było aktem dogmatycznym – dochodziła w ten sposób do głosu „reguła wiary” i zaangażowanie najwyższych władz kościelnych. Wyraziła się ona w obiektywnym uznaniu ukonstytuowanego korpusu literackiego, którego przyjęcie domagało się jeszcze pewnego spłotu czynników społecznych, politycznych i kulturowych. Ogłoszenie niepodważalnej jedności i zwartości wypracowanego w Kościele dziedzictwa skrypty-rystycznego – aż do tego momentu mocno fragmentarycznego – stało się faktem, nadał on nowe znaczenie temu dziedzictwu, prowadząc do jego skonsolidowania teologicznego, ale także do wykorzystania go w dziedzinie kultury, a nawet polityki.

Ogłoszenie „kanonu Pism” mogło nastąpić dopiero wówczas, gdy Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie, najpierw na Wschodzie, a potem na Zachodzie, objęły swoimi wpływami całą ówczesną „zamieszkałą ziemię” (*oikoumene*). „Pokój konstantyński” odegrał w tym ważną rolę, sprzyjając tendencjom zbliżającym poszczególne Kościoły i ich „zwyczaję”. W ten proces został włączony niewątpliwie także czynnik polityczny, chociaż nie taki, jak przekazuje Euzebiusz z Cezarei. Podaje on mianowicie, że około 328 roku cesarz Konstantyn napisał do niego list, prosząc, aby dostarczył mu pięćdziesiąt

<sup>32</sup> Por. A. Le Boulluec, *Le problème de l'extension du Canon des Écritures aux premiers siècles*, „Recherches de Science Religieuse” 2004 (92), s. 45-87.

egzemplarzy księgi Pism, które pragnął przekazać kościołom w swojej nowej stolicy<sup>33</sup>. Zostało już wykazane, że mamy tutaj do czynienia z legendą, choć nie ulega wątpliwości, że działania unifikacyjne cesarza Konstantyna w odniesieniu do Kościoła na pewno miały miejsce, zwłaszcza w tym, co dotyczyło zewnętrznych przejawów jego życia. Dojrzało w ten sposób to, co zostało później nazwane „chrześcijaństwem”. Greckie słowo *christianismos* było wprawdzie starożytne, gdyż spotykamy je po raz pierwszy u św. Ignacego Antiocheńskiego na początku II wieku jako antytezę w stosunku do *iudaismos*<sup>34</sup>. Ten fakt zyskał w IV wieku jaśniejsze wyrażenie, a mianowicie nabral znaczenia kulturowego, częściowo także politycznego, wpływając na życie Kościoła w sytuacji duchowej nowych już czasów.

Wspólnota chrześcijańska okazała się szczególnie mocna i wpływowa, ponieważ dysponowała bardzo skutecznym sposobem pośredniczenia w życiu społecznym – dzięki rozległemu i jednorodnemu pod względem ideowym monumentowi literackiemu, któremu wtedy brakowało jeszcze tylko drobnych uzupełnień i pewnego wzmocnienia znaczeniowego, aby mógł odgrywać twórczą rolę religijną i kulturową. Definitywne skodyfikowanie kanonu Pism, jego definicja i oficjalne ogłoszenie przez władze kościelne nastąpiło więc w bardzo sprzyjających okolicznościach za sprawą polityki cesarza Konstantyna. Dzięki niej komunikacja między biskupami i wspólnotami wielkich centrów chrześcijańskich mogła stać się faktem o charakterze eklezjalnym i misyjnym, z wszystkimi tego konsekwencjami. Od 325 roku, czyli od I Soboru Nicejskiego regionalne zebrania biskupów (synody) zastawiły miejsce wielkim synodom/soborom powszechnym („ekumenicznym”)<sup>35</sup>. Nie bez znaczenia było także to, że św. Atanazy z Aleksandrii, wielki protagonista I Soboru Nicejskiego i obrońca *homoousios*, stał się jednym z pierwszych świadków „kanonu Pisma Świętego”, przynajmniej jeśli chodzi o zastosowanie tej formuły w znaczeniu literackim.

Wszystko wskazuje na to, że Atanazy jako pierwszy wspomina o dokonaniu formalnej „kanonizacji” Pism. Zaraz po 350 roku pisał, że *Pasterz Hermasa* znajduje się „poza kanonem – *ek tou kanonou*”<sup>36</sup>, a w 367 roku wprowadził grecką formę „*kanonizomenon* – kanonizowany”, dokonując tym samym oddzielenia *biblia kanonizomena* od *apokrypha*. W taki sposób wyróżnił i zdefiniował korpus ksiąg świętych, który w tamtym czasie

33 Por. Eusebius Caesariensis, *De vita Constantini* 4, 36, [w:] *Patrologia Graeca*, t. 20, Parisiis 1857, kol. 1184-1186.

34 Por. Ignatius Antiochenus, *Ad Magnesios* 10, 3; *Ad Romanos* 3, 3; *Ad Philadelphenses* 6, 1. Tłumaczenie polskie: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 122, 129, 133 (Biblioteka Ojców Kościoła, 10).

35 Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny, polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 (Myśl Teologiczna, 74).

36 Atanasius Alexandrinus, *De decretis Nicaenae synodi* 18, [w:] *Patrologia Graeca*, t. 25, Parisiis 1857, kol. 456.

utrwał się w Kościele w Aleksandrii<sup>37</sup>. W tej chwili chodziło jednak tylko o wykaz 27 ksiąg Nowego Testamentu. Dopiero w 380 roku pojawia się udokumentowane użycie pojęcia „kanon” na określenie pełnego korpusu Pism Starego i Nowego Testamentu. Rzecznik *kanon* (łac. *canon*) zaczął więc oznaczać definitywny wykaz ksiąg o znaczeniu oficjalnym i autorytatywnym na mocy deklaracji kompetentnej instancji kościelnej.

W 363 roku synod w Laodycei we Frygii dokonał rozróżnienia między *ta kanonika biblia* („księgi kanoniczne”), jedynymi, które „można było czytać w kościołach”, a *akanonista biblia*, czyli „księgami niekanonicznymi”<sup>38</sup>. Już wówczas rzeczownik *kanon* był tak powszechnie używany, że istniały od niego pochodne: czasownik *kanonizein* („kanonizować”) i przymiotnik *kanonikos* („kanoniczny”). Jesteśmy na końcu drugiej tercji IV wieku i szybko pojawi się *canon* w łacinie chrześcijańskiej u św. Hieronima, św. Augustyna, a potem przejmie go wielu innych autorów. Wcześniej jednak, jak zostało już zaznaczone, dla chrześcijan *kanon/canon* oznaczał „regułę wiary”. Trajektoria prowadząca od znaczenia doktrynalnego do znaczenia literackiego dopełniła swój bieg, podobnie jak nastąpiło przejście od *diatheke* – „przymierze” do *diatheke* – „testament”, czy też od *euangelion* jako „dobra nowina” do *euangelion* jako „życie Jezusa” (*bios Iesou*). Należy jednak pamiętać, że pod koniec IV wieku, na Wschodzie i Zachodzie, dochodziły do głosu i krążyły jeszcze różne kanony<sup>39</sup>. Było jednak pewne, że sprawa zmierza do ostatecznych rozstrzygnięć, ponieważ tego potrzebowała wspólnota chrześcijańska, konfrontując się z otaczającym ją światem i jego pytaniami, przede wszystkim z pytaniem o jej tożsamość.

Warto w tym miejscu oczywiście zauważyć, że chrześcijańska „kanonizacja” tekstów świętych nie była zjawiskiem całkowicie nowym, gdyż wpisuje się ono oczywiście w pewien proces kulturowy, który już dużo wcześniej był obecny w świecie pozachrześcijańskim, najpierw w tradycji mezopotamskiej<sup>40</sup>, a potem tradycji greckiej czy też hellenistycznej. W Aleksandrii wybitni *grammatikoi* opracowali „kanony” pism wielkich autorów Grecji klasycznej; miały odgrywać wzorcową pod względem językowym rolę w szkołach<sup>41</sup>. Tradycja kościelna, zwłaszcza związana z Aleksandrią, znajdowała się niewątpliwie pod wpływem tych działań o charakterze kulturowym. Pojęcia i koncepcje chrześcijańskie nigdy nie dojrzywały w jakiejś izolacji i w oderwaniu od ówczesnych poszukiwań intelektualnych i duchowych. Często wykorzystywano w sposób niemal

37 Atanasius Alexandrinus, *Epistula festales* 39, [w:] *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura*, Edizione bilingue, Bologna 1993, nr 14-15 (list w całości jest poświęcony kanonowi Starego i Nowego Testamentu).

38 Concilium Laodicenum, can. 59, [w:] *Enchiridion Biblicum*, nr 11.

39 Wykazy ksiąg biblijnych przekazane przez różnych świadków, łącznie z kolejnością ksiąg Starego i Nowego Testamentu w: L.M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody Mass. 1995, s. 268-276.

40 Por. J.C. VanderKam, *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden 2000, s. 1-30.

41 Por. D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Edinburgh 1987, s. 427-445.

naturalny nurt i elementy obecne w kulturach sąsiednich społeczności, jeśli nie powodowało to uszczerbku na chrześcijańskiej tożsamości religijnej. Wprowadzenie literackie, a równocześnie doktrynalne słowa „kanon” w Kościele czy też w Kościołach jest tego bardzo jasnym potwierdzeniem. Już dla św. Pawła słowo *kanon* oznaczało „zasadę” postępowania o charakterze mistycznym, a mianowicie „bycie nowym stworzeniem”, „chlubiąc się” krzyżem Chrystusa (por. Ga 6,16).

Dla pełnego obrazu omawianego zagadnienia wypada zatrzymać się tutaj jeszcze nad dokumentem, który stale budzi zainteresowanie uczonych, a jest nazywany „kanonem Muratoriego”<sup>42</sup>. W 1740 roku w Mediolanie bibliotekarz Ludovico Antonio Muratori (1672-1750)<sup>43</sup> odnalazł fragment manuskryptu łacińskiego z VIII wieku, który przyjął nazwę od jego znalazcy. Chodzi o najstarszą kopię, znajdującą się w kodeksie liczącym 66 stron, w którym są zebrane różne traktaty teologiczne ojców z IV i V wieku, po tych treściach umieszczono pięć starożytnych wyznań wiary. Do tych tekstów został dołączony niekompletny wykaz ksiąg Nowego Testamentu, który został właśnie nazwany „fragmentem/kanonem Muratoriego”. Dokument liczy osiemdziesiąt pięć linijek napisanych słabą łaciną z licznymi błędami ortograficznymi, co na pewno jest winą kopisty. Na ogół przyjmuje się, że u początku tego tekstu znajduje się oryginał napisany w języku greckim, przetłumaczony następnie na łacinę w pierwszych dziesięcioleciach V wieku; upatruje się w tym tekście wpływu rewizji dokonanych przez św. Hieronima. Zapisane we fragmencie Muratoriego zdanie: „Jeśli chodzi o *Pasterza*, to faktycznie został on napisany niedawno, za naszych dni, przez Hermasa, podczas gdy biskup Pius, jego brat, zasiadał na katedrze Kościoła w mieście Rzymie”<sup>44</sup> – wypowiedzenie to skłoniło wielu badaczy do przyjęcia, że tekst mógł powstać na końcu II wieku, prawdopodobnie w Rzymie, w związku z czym dosłowne przyjęcie jego istoty pozwałoby stwierdzić, że mamy do czynienia z pierwszym świadectwem wykazu ksiąg Nowego Testamentu, przyjmowanych w Kościele rzymskim<sup>45</sup>. Z racji o charakterze instytucjonalnym i literackim wydaje się to zbyt pospieszne, o czym można sądzić, biorąc pod uwagę przytoczone wcześniej świadectwa, dotyczące formowania się kanonu. Na końcu XX wieku liczni badacze opowiedzieli się za oryginałem wschodnim „fragmentu Muratoriego”, pochodzącym nie wcześniej niż z IV wieku<sup>46</sup>, chociaż taki pogląd wzbudził liczne

42 Por. *Fragmentum Muratorianum*, [w:] *Enchiridion Biblicum*, nr 1-7.

43 Por. R. Sawa, *Muratori Ludovico Antonio*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 508-509.

44 *Fragmentum Muratorianum*, [w:] *Enchiridion Biblicum*, nr 7.

45 Dzisiaj jest nie do utrzymania datowanie „fragmentu Muratoriego” na lata 150-200. Por. J. Szlaga, *Kanon Muratoriego*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 612; K. Pilarczyk, *Biblia chrześcijan. Wprowadzenie religioznawcze, historyczne i literackie*, Kraków 2020, s. 50-51.

46 Por. A.S. Sundberg, *Canon Muratori. A Fourth-Century List*, „Harvard Theological Review” 1973 (66), s. 1-41; G.M. Hahnemann, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992.



dyskusje i opory<sup>47</sup>. Ostateczne rozstrzygnięcie problemu napotyka na liczne trudności, ale warto śledzić toczącą się debatę, ponieważ służy ona lepszemu poznaniu procesu formowania się i rosnącego znaczenia Pisma Świętego w Kościele starożytnym. Jest w każdym razie pewne, że w „kanonie Muratoriego” nie występuje słowo kanon, w związku z czym należy zachować przynajmniej ostrożność w jego używaniu w ramach tego zagadnienia. Słuszna wydaje się więc sugestia, aby mówić raczej o „fragmentcie” niż o „kanonie” Muratoriego.

## Zakończenie

Proces kanonizacji ksiąg świętych, czyli określenia ich „kanonu”, jest ściśle powiązany z rozwojem doktrynalnym i dogmatycznym w Kościele, pozostając oczywiście także w bezpośrednim związku z rozwojem liturgii. Jest on także związany z powstawaniem ksiąg świętych jako procesem konstytutywnym dla monumentu literackiego stojącego się obowiązującym punktem odniesienia dla życia Kościoła. Tym, co decyduje o głębokiej oryginalności korpusu pism chrześcijańskich, począwszy od końca IV wieku, chociaż był on znany już wcześniej, jest obecna w nim pewna doza dwuznaczności, ale dwuznaczności bardzo owocnej. Jest zaskakujące, że wymiar niereligijny, można by powiedzieć świecki, Pism utrwał się w społeczeństwie, mimo kontroli doktrynalnej, pierwszego czynnika procesu kanonizacji. Do reguły wiary, czyli do oficjalnego korpusu prawd wyznawanych w Kościele, doszedł pewnego dnia do głosu *canon Scripturarum*, czyli ostateczny wykaz ksiąg świętych także ogłoszony oficjalnie.

Ogłoszenie doktrynalne kanonu literackiego miało także konsekwencje kulturowe. Święte Pisma weszły głównymi drzwiami w świat kultury starożytnej. Decydującą rolę odegrali w tym św. Hieronim i św. Augustyn, ale jest to już osobne zagadnienie, które wymaga specjalnej uwagi i szerokiego zbadania.

### LITERATURA CYTOWANA

#### Źródła starożytne

- Atanasius Alexandrinus, *De decretis Nicaenae synodi*, [w:] *Patrologia Graeca*, t. 25, Parisii 1857.  
 Atanasius Alexandrinus, *Epistula festales* 39, [w:] *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura*, Edizione bilingue, Bologna 1993, nr 14-15.  
 Clemens Alexandrinus, *Stromata*. Tłumaczenie polskie: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994.  
 Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis*. Tłumaczenie polskie: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, przeł. W. Kania, Kraków 2000 (Biblioteka Ojców Kościoła, 14).  
 Eusebius Caesariensis, *De vita Constantini*, [w:] *Patrologia Graeca*, t. 20, Parisii 1857.  
 Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*. Tłumaczenie polskie: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła, 3).

<sup>47</sup> Por. J. Verheyden, *The Canon Muratori. A Matter of Dispute*, [w:] *The Biblical Canons*, red. J.-M. Auwers, H.J. de Jonge, Leuven 2003, s. 487-556; C.K. Rothschild, *The Muratorian Fragment as Roman Fake*, „Novum Testamentum” 2018 (60), s. 55-82.

- Fragmentum Muratorianum*, [w:] *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura*, Edizione bilingue, Bologna 1993, nr 1-7.
- Hippolytus, *Commentarius in Daniele*, [w:] *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, t. 1: Hippolytus, Leipzig 1897.
- Ignatius Antiochenus, *Ad Magnesios; Ad Romanos; Ad Philadelphenses*. Tłumaczenie polskie: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 1998 (Biblioteka Ojców Kościoła, 10).
- Irenaeus, *Adversus haereses*. Tłumaczenie polskie: Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, przeł. J. Brylowski, Pelpin 2018.
- Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae*. Tłumaczenie polskie: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997 (Źródła Myśli Teologicznej, 7).
- Origenes, *Commentarii in Iohannem*. Tłumaczenie polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 2003 (Źródła Myśli Teologicznej, 27).
- Origenes, *Commentarium in Matthaem*, [w:] *Patrologia Graeca*, t. 13, Parisiis 1857.
- Origenes, *De principiis*. Tłumaczenie polskie: Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996 (Źródła Myśli Teologicznej, 1).
- Origenes, *In librum Iesu Nave homiliae*, [w:] *Patrologia Graeca*, t. 12, Parisiis 1857.
- Tertullianus, *Adversus Marcionem*, [w:] *Patrologia Latina*, t. 2, Parisiis 1879.

#### Literatura pomocnicza

- Balthasar von H.U., *Kim jest chrześcijanin?*, przeł. F. Wycisk, Paris 1971.
- Boulluec Le A., *Le problème de l'extension du Canon des Écritures aux premiers siècles*, „Recherches de Science Religieuse” 2004 (92).
- Brent A., *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch Bishop*, Leiden 1995 [recenzja: P. Vallin, „Recherches de Science Religieuse” 1997 (85)].
- Bruce F.F., *Testimonianze extrabibliche su Gesù. Da Giuseppe Flavio al Corano*, Torino 2003.
- Concilium Laodicenum, can. 59, [w:] *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura*, Edizione bilingue, Bologna 1993, nr 11.
- Die Einheit der Schrift und Vielfalt des Kanons*, red. J. Barton, M. Wolter, Berlin 2003.
- Fedouille J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
- Gargano G.I., *Clemente e Origene nella Chiesa cristiana alessandrina. Estraneità, dialogo o inculturazione?*, Cinisello Balsamo 2011.
- Georgi D., *The Opponents of Paul in Second Corinthian*, Edinburgh 1987.
- Grafton A., Williams M., *Come il cristianesimo ha trasformato il libro*, Roma 2019.
- Hahnemann G.M., *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992.
- Helmer C., Landmesser C., *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004.
- Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, red. M. Finkelberg, G.G. Stroumsa, Leiden 2003.
- Kalin E.R., *Re-examination New Testament Canon History, I. The Canon of Origen*, „Currents in Theology and Mission” 1990 (17).
- Królikowski J., *Geneza „dwóch Testamentów” Pisma Świętego*, „Vox Patrum” 2020 (73).
- Królikowski J., *Początki Pism chrześcijańskich*, [w:] *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24). Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa*, red. G.M. Baran, Częstochowa 2019.
- McDonald L.M., *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody Mass. 1995.
- Mees M., *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*, t. 1-2, Bari 1970.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny, polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 (Myśl Teologiczna, 74).

- Pilarczyk K., *Biblia chrześcijan. Wprowadzenie religioznawcze, historyczne i literackie*, Kraków 2020.
- Rothschild C.K., *The Muratorian Fragment as Roman Fake*, „*Novum Testamentum*” 2018 (60).
- Sawa R., *Muratorio Ludovico Antonio*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009.
- Simonetti M., *La sacra Scrittura nella Chiesa delle origini (I-II secolo). Significato e interpretazione*, [w:] *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'AnticoTestamento*, red. M. Naldini, Bologna 1999.
- Starowieyski M., Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.
- Stramare T., *La S. Scrittura come scienza della salvezza*, „*Miscellanea Lateranense*” 1974-1975 (40-41).
- Sundberg A.S., *Canon Muratori. A Fourth-Century List*, „*Harvard Theological Review*” 1973 (66).
- Szlaga J., *Kanon Muratoriego*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000.
- The Biblical Canons*, red. J.-M. Auwers, H.J. de Jonge, Leuven 2003.
- VanderKam J.C., *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden 2000.
- Veltri G., *Libraries, Translations and »Canonic« Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions*, Leiden 2006.
- Verheyden J., *The Canon Muratori. A Matter of Dispute*, [w:] *The Biblical Canons*, red. J.-M. Auwers, H.J. de Jonge, Leuven 2003.
- Wyryck J., *The Ascension of Authorship. Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic and Christian Traditions*, Cambridge Mass. 2004.

### Geneza kanonu Pisma Świętego

STRESZCZENIE: Współczesne badania biblijne i teologiczne zwracają ożywioną uwagę na proces formowania się kanonu Pisma Świętego, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Zauważamy w tym procesie kluczową rolę odgrywaną przez „regułę wiary” („regułę prawdy”), która stopniowo stała się kryterium weryfikującym pisma chrześcijańskie, umożliwiając jasne wskazanie tych, które mogą być uznane za podstawę wiary i życia Kościoła. Kluczową rolę w określeniu kanonu odegrali: Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Hipolit Rzymski i Orygenes. Efektem ich poszukiwań biblijno-teologicznych stało się wypracowanie koncepcji kanonu w znaczeniu doktrynalno-literackim. W sprzyjających okolicznościach kulturowych i politycznych w pierwszej połowie IV wieku został on oficjalnie przyjęty w Kościele, stając się zasadą jego wiary i życia oraz konfrontowania się z otaczającym go światem.

SŁOWA KLUCZOWE: reguła wiary – reguła prawdy – Ewangelie – kanon – Nowy Testament – apokryfy – „fragment Muratoriego”

### The origins of the biblical canon

SUMMARY: The contemporary biblical and theological studies draw special attention to shaping the biblical canon regarding the Old and the New Testament. This process is characterised by a leading role of “the rule of faith” (“the rule of truth”), which gradually became a major criterion used for the verification of Christian writings, making it possible to indicate those of them which can be considered as the foundation of faith and life of the Church. A key role in defining the canon has to be ascribed to Tertullian, Clement of Alexandria, Hippolytus of Rome and Origen. Their biblical and theological studies elaborated the concept of the canon in doctrinal and literary aspects. In the first half of the 4<sup>th</sup> century's favourable cultural and political circumstances, the canon was officially accepted in the Church, becoming the rule of faith and life for the Church and a benchmark for the confrontation with the surrounding world.

KEYWORDS: rule of faith – rule of truth – Gospels – canon – New Testament – apocrypha – Muratorian fragment