

Józef Naumowicz

Posąg Chrystusa z Paneas w źródłach patrystycznych i bizantyńskich

Series Byzantina 2, 43-54

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Posąg Chrystusa z Paneas w źródłach patrystycznych i bizantyńskich

Ks. Józef Naumowicz

Sławna statua z Paneas przedstawiająca Chrystusa i kobietę cierpiącą na upływ krwi znana jest jedynie ze źródeł literackich. Po raz pierwszy opisał ją na początku IV stulecia wielki historyk Euzebiusz z Cezarei, a potem była ona wymieniana i opisywana wielokrotnie w pismach patrystycznych i średniowiecznych. Przekazy literackie nie zawsze są ze sobą zgodne i zawarte w nich informacje nie wszędzie spójne, tym niemniej warto się omówienia, zwłaszcza że dotyczą obiektu, który uważany jest za jeden z pierwszych posągów wolnostojących o tematyce chrześcijańskiej.

Posąg ten obrazował biblijną scenę uzdrowienia, jakiego Jezus dokonał w Kafarnaum. Kobieta, która „dwanaście lat cierpiała na krwotok, podeszła z tyłu i dotknęła się frędzli Jego płaszcza”¹. Gdy jednak Chrystus dostrzegł, że moc wyszła z Niego, zaczął rozglądać się i szukać w tłumie, kto się do tego przyczynił. Wtedy kobieta przyszła załęknioma i drżąca, upadła przed Nim i wyznała Mu prawdę.

Perykopa ta była często omawiana w egzegezie patrystycznej. Wskazywano na boską, cudotwórczą moc Chrystusa i przyniesione przez Niego zbawienie². Różne znaczenia nadawano też uzdrowionej kobiecie, cierpiącej na upływ krwi. U gnostyków, nawiązujących do teorii emanacji, stała się ona symbolem eonu mądrości, wypływającego „z jakiejś dziewicy imieniem Prunikos”³. W pismach Orygenesusa jest natomiast znakiem Kościoła

¹ Wydarzenie to opisują, chociaż bardzo krótko, wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne, zob.: Mt 9,20–22, Mk 5,25–34, Łk 7,43–48. Mówią o kobiecie „chorej na upływ krwi” (w opracowaniach, zgodnie z bizantyńską wymową, kobietę tę nazwano *hemorroisa*).

² Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 25,4. O egzeziezie patrystycznej tej perykopy zob. M. Perraymond, *Il miracolo dell'emorroissa nell'arte paleocristiana*, [w:] *Sangue e antropologia. Riti e culto*, red. F. Vattioni, Roma 1987, s. 1719–1728.

³ Jak poświadczają Orygenes, walentynianie zestawiali upływ krwi chorej kobiety

pochodzącego od pogan, tak jak uzdrowiona córka Jaira, przełożonego synagogi, obrazuje wspólnotę żydowską⁴. Egzegeci zwracali też uwagę na ukorzenie się kobiety klęczącej przed Jezusem, świadomej swej nieczystości⁵. Św. Ambroży widział w niej Kościół, pokazujący swoje rany i proszący, by zostały uzdrowione⁶.

Scena uzdrowienia pojawiała się także w ikonografii wczesnochrześcijańskiej już w okresie prekonstantyńskim, nawet jeśli nie była szeroko rozpowszechniona. Najstarsze znane przedstawienie znajduje się na cmentarzu Pretekstata, gdzie jeden z fresków – w dużej części zniszczony – ukazuje trzy męskie sylwetki w płaszczu i tunice (Chrystus z dwoma uczniami), ponadto niejasną postać koloru czerwono-brunatnego, którą zaledwie można rozpoznać u ich stóp. Także inne przedstawienia z końca III czy IV w. (np. z katakumb Marcellina i Piotra) zachowują zazwyczaj podobny schemat: kobieta klęczy i wyciąga rękę, by dotknąć szaty Jezusa lub już go dotyka, Chrystus zaś odwraca się ku niej lub także wyciąga do niej rękę⁷.

z wypływem mądrości, którą nazywali Prunikos: „Dziewicą Prunikos uczniowie Walenty na nazywają mądrość będącą wzorem ich błędnej mądrości i sądzą, że jej symbolem [*symbolon*] jest kobieta, która przez dwanaście lat cierpiała na upływ krwi [*haimorrhousan*]. Nie rozumiał tego Celsus i dlatego mieszając poglądy Greków, barbarzyńców i heretyków opowiadał o mocy płynącej [*dynamis reousan*] z jakiejś dziewicy imieniem Prunikos” (*Przeciw Celsusowi*, VI, 35, przekł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 309). Krwawiąca kobieta symbolizująca Mądrość otrzymała więc zagadkowe imię Prunikos (dosł.: lubieżny). Wspominał o tym także Ireneusz, według którego w gnostyckiej sekcie barbelitów pierwszy anioł stojący przy Jednorodzonym wydziela żeński eon, zwany „Mądrość i Prunikus” („*Sophiam et Prunicum*”) (*Adversus haereses*, I, 29,4).

⁴ Według Orygenesza, kobieta cierpiąca na krwotok, „ta, która była pełna nieczystości, ta, która krwawiła nie tylko w czasie menstruacji”, lecz wciąż traciła krew i cierpiała na „szkarłatny grzech” (por. Iz 1,18), obrazuje Kościół wywodzący się z pogan (*Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, fragm. 63 (125), [*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXXVI], przekł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 165).

⁵ Jak tłumaczył Jan Chryzostom, kobieta nie podeszła otwarcie do Jezusa, bo uważała, że jest nieczysta. Nie mogła więc zbliżyć się do nikogo ani nikt nie mógł podejść do niej. Dlatego nie odważyła się prosić Chrystusa, aby uniósł nad nią rękę i uzdrowił ją, ale błagała jedynie, by pozwolono jej dotknąć jego szaty bądź też sama to uczyniła, gdy Jezus był w tłumie: „Jeżeli kobieta cierpiąca na zwykłą słabość miesięczną nie była uważana za czystą, tym bardziej myślała tak cierpiąca na taką chorobę, bo ta choroba była uważana według Prawa za wielką nieczystość” (*Homilie na Ewangelie według św. Mateusza*, 31,1, przekł. J. Krystyniak, [w:] *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 18, Kraków 2000, s. 365).

⁶ Św. Ambroży, *De paenitentia*, 1,7, [w:] *Sources Chrétiennes*, red. H. de Lubac, J. Daniélou, 179,52.

⁷ Dokładniej o tej scenie w sztuce wczesnochrześcijańskiej zob. M. Perraymond, *L'Emo-roiissa e la cananea nell'arte paleocristiana*, „*Bessarione*”, 5 (1986), s. 147–174; B. Wronikowska, *Picturae sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyńskich w chrześcijańskich katakumbach Rzymu*, Lublin 1990, s. 165–167.

Największą sławę zdobyło jednak przedstawienie sceny uzdrowienia krwawiącej kobiety, jakie zostało wykonane w brązie i znajdowało się w Paneas, zwanym też Cezareą Filipową⁸.

1. Dzieje posągu

Euzebiusz mówi, że chora kobieta pochodziła z Paneas i tam postawiła posąg Chrystusa. Nie musi to być sprzeczne z faktem, że uzdrowienie dokonano się w Kafarnaum, oddalonym o około 50 km⁹. Kobieta bowiem mogła tam pojechać, by spotkać Jezusa, tym bardziej że, jak mówią Ewangelie, wydała ona na lekarzy cały swój majątek, a więc zapewne szukała pomocy w niejednym mieście. Zresztą Ewangelie tylko raz wspominają, że Jezus dotarł ze swoimi uczniami w okolice Cezarei Filipowej i że tam miało miejsce znane wyznanie Piotra: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16).

Euzebiusz podaje, że statua w Paneas stała „na wysokim kamieniu, tuż przy drzwiach domu” uzdrowionej kobiety. Historyk dodaje, że widział ten wizerunek.

Posąg miał jednak swoje burzliwe koleje losu. Być może został on usunięty w czasie prześladowań za czasów cesarza Maksymina Dai (305–313). Taką informację przekazuje Asteriusz z Amazji¹⁰. Jeżeli byłaby ona prawdziwa, to trzeba też przyjąć, że w momencie, gdy chrześcijaństwo uzyskało wolność działania, statua wróciła na swoje miejsce albo nawet została postawiona w bardziej centralnym punkcie miasta. Tam bowiem znajdowała się w połowie IV w.

Według Filostorgiusza, stała ona przy fontannie w mieście, wśród antycznych posągów, i przechodnie mogli ją podziwiać. Miała napis wyjaśniający, który został jednak zasłonięty przez nasuwającą się ziemię. Wtedy też zapomniano o właściwym znaczeniu wizerunku. Dopiero odkopana inskrypcja pozwoliła przypomnieć jego dzieje. Został on przeniesiony do kościoła, chociaż autor ten nie podaje, kiedy się to stało¹¹.

⁸ Nazwę miasta z „Paneas” na „Cezarea” zmienił tetrarcha Filip, syn Heroda Wielkiego. Dodawano określenie „Filipowa”, aby odróżnić to miasto od portu nad Morzem Śródziemnym.

⁹ Opis pomnika znajduje się w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 7,18, przekł. A. Lisiecki, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, t. 3, Poznań 1924, s. 327–328.

¹⁰ Focjusz, *Biblioteka*, t. 5, przekł. i oprac. O. Jurewicz, Warszawa 1999, s. 169 (tekst o pomniku pochodzący z homilii Asteriusza *O Jairze i kobiecie cierpiącej na krwotok*, zachowany jest jedynie w tym dziele Focjusza, „kodeks” 271).

¹¹ Opis pomnika znajduje się w: Filostorgiusz, *Historia Kościoła*, VII, 3, [w:] H.-G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen*

Historycy początku V w. informują, że posąg Chrystusa z Paneas został usunięty i zniszczony za czasów Juliana Apostaty (361–363). Dokonali tego bądź sami mieszkańcy miasta pod wpływem nastrojów antychrześcijańskich (Filostorgiusz), bądź z rozkazu samego cesarza (Sozomen¹²).

Z rozbitej statuy chrześcijanie uratowali tylko części. Według Filostorgiusza, zachowali jedynie głowę posągu. Historyk miał ją widzieć na własne oczy. Sozomen natomiast ogólnie wspomina szczątki pomnika, które chrześcijanie zebrali i „złożyli w kościele, gdzie znajdują się pod opieką jeszcze i teraz”¹³. Nie wiadomo, czy w okresie późniejszym przechowywano jedynie fragmenty posągu, czy raczej został on odnowiony i odbudowany.

O tym, że statua znajdowała się w kościele, informuje też ok. 570 r. Jan z Antiochii, zwany Malalase. Mówi, że stała ona początkowo „w środku miasta”, ale potem została w bliżej nieznanymi okolicznościami przeniesiona do świątyni. Historyk ten nie mówi nic o zniszczeniu posągu za cesarza Juliana, ale donosi, że uzdrowiona kobieta sporządziła statwę za zgodą władz. Skierowała bowiem w tym celu oficjalną prośbę do Heroda i otrzymała zezwolenie¹⁴. Wiadomo, że prośba ta nie jest niczym niezwykłym, bowiem wystawienie posągu w miejscu publicznym wymagało zatwierdzenia przez władze państwowe. Pozwolenie było potrzebne bez względu na to, czy statua była fundowana z kasy państwowej, czy też przez osoby prywatne lub stowarzyszenia.

Jan Malalas mówi jeszcze o posągu, że „pozostaje w Paneas do dziś”. To ostatnia tego rodzaju wzmianka u autorów bizantyńskich. Późniejsi pisarze, od VII w., nie wykazują bezpośredniej znajomości tego obiektu. Ograniczają się do tego, aby przekazywać wiadomości wzięte z wcześniejszych źródeł. Zapewne oznacza to, że pomnik wówczas już nie istniał.

zur Zeit vor dem Bilderstreit, [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 139], Berlin 1992, s. 312.

¹² Opis pomnika znajduje się w: Sozomen, *Historia Kościoła*, V, 21, przekł. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 344.

¹³ Historyk podaje też, że widoczne są „po dzień dzisiejszy” także części popiersia Juliana. Cesarz kazał je postawić na miejscu posągu Chrystusa, ale zniszczyło je uderzenie pioruna, a jego części zostały wbite w ziemię. „Od tego czasu po dzień dzisiejszy wszystko tak sterczy, że śladami opalenia przez piorun” – dodaje Sozomen. W ujęciu tego historyka, znanego z tendencji do cytowania zjawisk cudownych, zniszczenie posągu cesarskiego było złowróżbnym znakiem zapowiadającym śmierć Juliana, zob. P. Janiszewski, *Żywoty w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła IV i V wieku*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 3, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2000, s. 121–122.

¹⁴ Opis pomnika znajduje się w: Jan Malalas, *Chronographia* X, 11–12, wyd. I. Thurn, [w:] *Corpus Fontium Byzantinae Historiae*, 35, Series Berolinensis, Berlin 2000, s. 179–181 (= *Partologia Graeca*, 97, 365–366).

W tym czasie zanikły też podobne świadectwa łacińskie. Jeszcze Grzegorz z Tours (zm. w 594 r.) stwierdza, iż słyszał od pielgrzymów, którzy odwiedzali Paneas, że znajduje się tam statua Zbawiciela. Galijski autor z pewnością otrzymywał wiele wiadomości, jakie ze Wschodu przynosili pielgrzymi¹⁵. By jednak dokładniej opowiedzieć o cudownym pomniku, cytował opowiadanie Euzebiusza w łacińskim tłumaczeniu Rufina¹⁶. Jest jednak prawdopodobne, że wizerunek ten był rzeczywiście pokazywany w Cezarei Filipowej jeszcze w końcu VI w.

Grzegorz z Tours jest jednak ostatnim autorem łacińskim, który w swej relacji powołuje się na naocznych świadków. Późniejsi autorzy opisów Ziemi Świętej, na przykład Adomnan z Hy w końcu VII w.¹⁷, wymieniają Paneas, ale nie wspominają już o istnieniu tam statuy Chrystusa. Odtąd jedynym źródłem wiadomości o niej pozostają wcześniejsze przekazy literackie.

Podsumowując, dostępne źródła patrystyczne i bizantyńskie pozwalają przyjąć, że posąg był na jakiś czas usunięty na początku IV w., czyli w okresie panowania Maksymina Dai, potem został rozbity za panowania cesarza Juliana Apostaty, ale zebrane jego szczątki złożono w kościele w Paneas. Być może w V w. został odnowiony. W VI stuleciu mówią o nim jeszcze pielgrzymi greccy i łacińscy. Później nie pojawiają się już relacje naocznych świadków. Być może, jak sugeruje P. F. Beatrice, posąg został całkowicie zniszczony podczas inwazji arabskiej na Palestynę w połowie VII w.¹⁸

Późniejsze pisma bizantyńskie wciąż jednak wymieniają statwę z Paneas, nawet jeśli nie wnoszą nowych wiadomości, ale jedynie powtarzają wcześniejsze dane. Często wspominają ją polemici z okresu sporów ikonoklastycznych VIII–IX w.: German¹⁹, papież Grzegorz II²⁰ czy patriarcha Nicefor, a także teologowie występujący podczas Soboru Nicejskiego. Jan Damasceński przytacza świadectwa Euzebiusza i Malalasa o posągu z Pa-

¹⁵ Opis pomnika znajduje się w: Grzegorz z Tours, *De gloria martyrum*, I, 21, [w:] *Patrologia Latina* 71, 723 (= *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, I, 2, s. 50).

¹⁶ Rufin z Akwilei, *Historia kościelna*, VII, 14.

¹⁷ Adomnan z Hy, *O miejscach świętych*, 19, przekł. P. Iwaszkiewicz, [w:] *Do Ziemi Świętej* [Ojcowie żywi, 13], Kraków 1996, s. 329.

¹⁸ *Pilgerreise, Krankenheilung und Bilderkult. Einige Erwägungen zur Statue von Paneas*, [w:] *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn 22–28 September 1991*, t. 1, Münster 1995, s. 524–531.

¹⁹ Opis pomnika znajduje się w: German z Konstantynopola, *List do Tomasza z Klaudiopolis*, [w:] H.-G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen...*, s. 387 (= *Patrologia Graeca*, 98, 185–188). List ten zachował w aktach Soboru Nicejskiego.

²⁰ Pismo z opisem pomnika zachowało się w aktach II Soboru Nicejskiego, [w:] *Patrologia Graeca*, 98, 149C.

neas jako dowód starożytności wizerunków religijnych²¹. Istotny był fakt, że posąg nie tylko przedstawiał Chrystusa, ale został wzniesiony, jak uważano, w czasach Nowego Testamentu. Stąd stanowił ważny argument w polemice ikonoklastycznej²². Także w piśmiennictwie łacińskim mówiono o najstarszym posągu Chrystusa, jaki miała wystawić uzdrowiona kobieta, wcześniej cierpiąca na krwotok.

Warto też dodać, że gdy posąg z Paneas został częściowo zniszczony za Juliana Apostaty, bezimienna kobieta, która go wystawiła, zyskała imię. Jako pierwszy wymienia je Makary z Magnes²³, który podaje, że nazywała się ona Berenika i była bogatą władczynią Edessy²⁴. W późniejszych źródłach dotyczących tego posągu nazywano ją też „Beronika” lub „Bernike” (Jan Malalas, Jan Diakrinomenos cytowany w *Krótkich zapiskach historycznych*). Trudno z całą pewnością stwierdzić, że chodzi tu o popularne imię

²¹ Mowa *O obrazach*, 3,68–69.

²² Perykopa o uzdrowieniu krwawiącej kobiety była obecna też w sztuce bizantyńskiej. Anonimowy autor VIII w., omawiając typowe sceny ikonograficzne umieszczane w kościołach, wymienia też malowidło przedstawiające „dotknięcie szaty Pana przez kobietę cierpiącą na upływ krwi, tę, która pierwsza ze wszystkich wykonała z brązu wizerunek Chrystusa” (*Adversus Constantinum Caballinum*, [w:] *Patrologia Graeca*, 95, 316A; pismo to skierowane przeciw ikonoklastycznemu cesarzowi Konstantynowi V mylnie przypisano Janowi Damasceńskiemu).

²³ Makary z Magnes, *Apokritikos*, I, 6, [w:] M. Featherstone, *Opening scenes of the Second Iconoclasm: Nicephorus's "Critique" of the citations from Macarius Magnes*, „Revue des Études Byzantines”, 60 (2002), s. 107–108. Wydawca ten sugeruje, że fragment o hemorroisie jest napisany stylem gorszym niż dalsze zachowane księgi dzieła Makarego, stąd jego autentyczność jest „podejrzana” (*ibidem*, s. 108, przyp. 21). Trudno jest tę sugestię ocenić, tym bardziej że fragment ten jest bardzo krótki. Inne wydania tekstu: *Patrologia Graeca*, 10, 1345–1406; E. v. Dobschütz, *Christusbilder, [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 18]* Leipzig 1899, s. 257*; H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen...*, s. 36 i 302.

²⁴ W *Homiliach pseudoklementyńskich* imię Berenika nosi córka kobiety kananejskiej (Mt 15,22) (Makary z Magnes, *Hom.*, III, 73 i IV, 1, [w:] *Patrologia Graeca*, 2, 157C-D). Apokryficzny opis procesu Jezusa wymienia natomiast kobietę o imieniu Beronika lub Weronika, która świadczyła o Jezusie: „Krew wypływała ze mnie przez dwanaście lat, i dotknęłam się kraju jego szaty, i natychmiast ustał wypływ krwi” (*Ewangelia Nikodema*, 7, przekł. M. Starowieyski, [w:] *Ewangelia apokryficzne*, cz. 2, Kraków 2003, s. 643–644). W innym piśmie z *Cyklu Pilata* kobieta cierpiąca na upływ krwi, nazwana Weroniką, po odzyskaniu zdrowia „z miłości ku Niemu [Chrystusowi] kazała odmalować sobie Jego podobiznę, za wiedzą Jezusa, gdy jeszcze przebywał w ciele” (*Uzdrowienie Tyberiusza*, 9, [w:] *Ewangelia Apokryficzne*, cz 2, s. 707). Apokryf ten wyjaśnia, dlaczego Makary z Magnes wiąże Beronikę z Edessą, gdzie według tradycji przechowywano cudowny wizerunek Jezusa (tradycja ta miała wpływ także na Zachodzie, gdzie kobiecie, która otrzymała cudowne odbicie oblicza Jezusa, nadano łacińskie imię Weronika, które nie pochodzi od wyrażenia *vera eikon* – „prawdziwy obraz”, ale od Berenika czy Beronika, jak nazwano hemorroisę już od końca IV w.).

pochodzenia macedońskiego, które było rozpowszechnione na Wschodzie jeszcze pod wpływem Ptolemeusza, czy też, być może, gnostyckie określenie tej kobiety Prunikos (Prunika) dało podstawę, by nazwać ją bardziej znanym imieniem: Berenika (Weronika). Na Zachodzie pojawiło się nadto imię Mariosa lub Marosa (Teodozjusz), które prawdopodobnie pochodzi od greckiego słowa [*hai*]moroussa, oznaczającego po prostu osobę cierpiącą na upływ krwi. W źródłach łacińskich imię Mariosa zamieniono wkrótce na Martę, a hemorroisę utożsamiono z siostrą Marii i Łazarza z Betanii²⁵.

2. Charakter spiżowej figury

Posąg z Paneas, według opisu Euzebiusza, przedstawiał klęczącą kobietę z wyciągniętymi rękami oraz stojącego mężczyznę w płaszczu, także kierującego rękę ku kobiecie. Takie ujęcie dobrze ilustrowało scenę cudownego uzdrowienia, opisanego w Ewangelii.

Powyższy opis potwierdzają późniejsi historycy, nawet jeśli, jak Sozomen i Filostorgiusz, zwracają uwagę jedynie na postać Chrystusa i nie wspominają o figurze kobiety. Prawdopodobnie podają oni jedynie skróconą, niepełną relację. Zgodne są też przekazy Asteriusza i Makarego z Magnes, chociaż autorzy ci w ogóle nie omawiają wyglądu statuy. Wskazują jednak, że przedstawiała ona scenę uzdrowienia lub została wystawiona dla upamiętnienia cudownego wydarzenia.

Posąg, jak podaje Euzebiusz, stał przed domem kobiety, przy samych drzwiach. Według innych historyków, znajdował się w centrum miasta, a potem trafił do kościoła. Przeniesiono go tam, gdy został rozbity za cesarza Juliana.

Wykonano go z brązu. Autorzy określają go przeważnie terminem *chalkos*, który oznacza brąz (spiż), czyli stop miedzi z cyną lub też innymi metalami. W VI w., być może po restauracji pomnika, pojawiają się też inne określenia materiału, z jakiego go wykonano. Według Malalasa, był on sporządzony ze spiżu połączonego z niewielką domieszką złota i srebra. Po-

²⁵ Imię Marta podaje Pseudo-Ambroży (Mowa 46 *O Salomonie*, 5,14, [w:] *Patrologia Latina*, 17, 698B: „dum largum sanguinis siccatur in Martha, dum daemones pellit ex Maria”). Powołując się na tę mowę przypisywaną św. Ambrożemu, Jakub de Voragine nie ma wątpliwości, że kobietą cierpiącą na krwotok była Marta z Betanii, siostra Marii: „Z miłości do niej [Marii Magdaleny] uzdrowił jej siostrę z krwotoku, na który cierpiała przez siedem lat. Według Ambrożego bowiem ową kobietą cierpiącą krwotok była Marta” (Jakub de Voragine, *Złota Legenda*, przekł. J. Pleziowa, Warszawa 1983, s. 275 i 303).

dobnie autorzy łacińscy Teodozjusz²⁶ i Grzegorz z Tours sugerują, że stop zawierał domieszkę złota i srebra, przypominając swą barwą bursztyn (*statua electrina*). Domieszka ta sprawiała, że wizerunek nie był tak ciemny, jak w przypadku samego brązu. Być może dlatego Grzegorz z Tours powiada, że w pomniku dostrzegalna była „przedziwna jasność”.

Wzniesienie posągu Euzebiusz z Cezarei traktuje jako wyraz wdzięczności uzdrowionej hemorroisy i jako pamiątkę dokonanego cudu. Samo jednak wystawienie rzeźby Chrystusa wydaje się mu problematyczne. Widzi w tym nawiązanie do zwyczajów pogańskich. Taka opinia Euzebiusza wynika z jego krytycznego stanowiska wobec sporządzania wizerunków religijnych. Był on przeciwny tego rodzaju praktyce. Wyraził to zwłaszcza w sławnym *Liście do Konstancji*, w którym zdecydowanie odradzał siostrze cesarza Konstantyna, by starała się o malowidło Chrystusa. Sprzeciwił się też, jak pisał w tym *Liście*, wystawianiu na widok publiczny obrazu przedstawiającego Pawła i Zbawiciela, bo mogłoby to przypominać pogańskie formy kultowe²⁷. Stwierdzał, że to wyznawcy różnych sekt, na przykład manichejczycy, czcili wizerunki swoich założycieli. Zwyczaj sporządzania obrazów zawierał, według Euzebiusza, pewien rys pogański.

Nie może więc dziwić, że jego relacja o pomniku Chrystusa w Paneas nie jest entuzjastyczna. Z tego powodu określa on tę statwę terminem *andrias* (posąg), który oznacza wprawdzie ogólnie rzeźbę mającą postać ludzką, jednak użyty w pismach wczesnochrześcijańskich ma subtelny wydźwięk negatywny, podobnie jak inne nazwy: *ektypoma*, *stele* czy *agalma*²⁸. Wrażeniami tymi nazywano bowiem wizerunki bóstw pogańskich, które pisarze pierwszych wieków zdecydowanie zwalczali, widząc w nich przejaw idolatrii. Pozytywne znaczenie miało natomiast określenie *eikones* (wizerunki, obrazy), które pewni autorzy używali dla posągu z Paneas, chociaż odnosi się ono bardziej do przedstawień malarskich.

Filostorgiusz wskazuje, że omawiany wizerunek, mimo że został umieszczony w jednej z kaplic kościoła w Cezarei Filipowej, nie był czczony ani nie modlono się do niego. Chociaż otaczano go szacunkiem, stanowił on jedynie „posąg” (*agalma*). Jeśli okazywano mu cześć, to jedynie ze względu na przedstawione postacie. Filostorgiusz akceptuje takie rozumowanie,

²⁶ Teodozjusz, *De situ terrae sanctae*, 2, wyd. P. Geyer, [w:] *Corpus Christianorum, Series latina*, t. 175, Turnhout 1965, s. 116.

²⁷ Por. Euzebiusz z Cezarei, *List do Konstancji*, przekł. w: J. Białostocki, *Mysłiciele, kronikarze i artyści o sztuce od starożytności do 1500*, [Historia doktryn artystycznych, t. I] Warszawa 1988, s. 200.

²⁸ H.-G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen...*, s. 88–89.

choć jest daleki od stwierdzeń późniejszych teologów, którzy chcieli usprawiedliwić istnienie i kult obrazów właśnie przez fakt, że okazywana im cześć odnosi się do pierwowzoru.

Wiadomo, że chrześcijanie pierwszych wieków, chociaż nie stworzyli zakazu sporządzania posągów, nie stosowali takich dekoracji, zwłaszcza rzeźby pełnej o charakterze figuralnym, ani nie wznosili tego typu obiektów kultowych. Odnosi się to przede wszystkim do okresu, gdy prowadzili polemikę z poganami, dotyczącą kultu posągów. Świat antyczny natomiast, głównie poza Palestyną, bardzo cenił rzeźbę kultową. Oczywiście posągami były ozdobione nie tylko okręgi świątynne, ale też budynki użyteczności publicznej, ulice, place, gaje i ogrody. Przeważały figury bóstw pogańskich, ale stawiano też pomniki władców, mówców itd. W tym kontekście jest zrozumiałe, że statua z Cezarei Filipowej, uważana za figurę Chrystusa, stanowiła swego rodzaju wyjątek i domagała się właściwej interpretacji.

3. Cudowna roślina

W pomniku z Paneas uwagę zwracał też element dekoracyjny, jaki znajdował się u jego podstawy. Pisał o nim Euzebiusz: „Z samego już słupa wyrasta jakaś nieznana roślina pnąca się aż po brzeg spiżowego płaszcza, jak gdyby jakieś lekarstwo na wszelkiego rodzaju dolegliwości”.

Roślina ta była prawdopodobnie przedstawiona w brązie i nie rosła faktycznie u stóp pomnika. Wskazuje na to porównanie: „jak gdyby jakieś lekarstwo”. Wyrastała też, jak pisze historyk, z fundamentów statuy. Jej umieszczenie miało jednak wyraźną wymowę symboliczną – wizerunek przedstawia scenę uzdrowienia.

Taka ilustracja sugerowała jednak pogańską interpretację cudu, który dokonuje się za pośrednictwem ziół czy nawet jakichś zabiegów magicznych. Być może z tego powodu Euzebiusz uznał, że pomnik wystawili „stary poganie”. Wiedział, że obraz Jezusa, który czyni cuda w ten sam sposób, jak pogańscy uzdrowiciele, nie jest zgodny z Ewangelią.

Euzebiusz nie był pierwszym autorem chrześcijańskim, który czynił tego typu zastrzeżenia. Słynny apokryficzny list Abgara podkreślał, że Chrystus czynił cuda bez pomocy ziół: „Słyszałem o Tobie i o Twoich uzdrowieniach, że dokonują się przez Twoje ręce bez żadnych leków i bez ziół”²⁹. Podobnie piszący na początku IV w. łaciński autor z północnej Afryki Ar-

²⁹ Apokryficzny list Abgara do Jezusa cytuje Euzebiusz w *Historii kościelnej*, I 13,6.

nobiusz mówi wielokrotnie, że Jezus uzdrawiając nie stosował żadnych ziół, napojów roślinnych czy też innych środków medycznych bądź magicznych³⁰.

Roślinę znajdującą się przy pomniku w Paneas inaczej przedstawiali łaciniści tłumacze czy interpretatorzy tekstu Euzebiusza. W przekładzie Rufina nie stanowiła ona części statuy, ale była rzeczywistą rośliną, która ma zwyczaj rosnać u podstawy posągu. Osiągała ona właściwości lecznicze wtedy, gdy jej wysokość dochodziła do brzegu szaty Chrystusa. Nabierała więc mocy uzdrawiania przez zetknięcie się ze spiżowym płaszczem Zbawcy³¹. Takie ujęcie przypominało zapewne słowa chorej kobiety z Ewangelii: „Żebym się choć Jego płaszcz dotknęła, a będę zdrowa”. Podobnie Sozomen sugeruje, że z podłoża, na którym ustawiona była figura, zaczęła wyrastać nieznamna roślina, stanowiąca skuteczne lekarstwo na różne dolegliwości i choroby. Interpretacje te jednak nie odpowiadają ściśle intencji Euzebiusza, według którego chodziło raczej o element dekoracyjny niż o rzeczywiste zjawisko przyrodnicze. Zresztą byłoby niemożliwe, aby tak cenna roślina mogła nieustannie rosnać, skoro wszyscy chorzy by ją zrywali.

Kasjodor zaś podaje, że uzdrowienie powodowało samo dotknięcie posągu. Wprawdzie wymienia on tajemniczą roślinę znajdującą się przy pomniku, ale nic nie wspomina o jej cudotwórczym działaniu. Prawdopodobnie źle zrozumiał tekst Euzebiusza lub zmienił go świadomie. Z pewnością nie posiadał innych źródeł wiadomości na ten temat³².

Według Filostorgiusza natomiast mieszkańcy Paneas z czasem zapomnieli o znaczeniu posągu oraz o wartości niezwykłego ziela. Przypomnieli sobie o tym dopiero po odkryciu inskrypcji, jaka znajdowała się na cokole. „Ale rośliny w tym czasie już nie było, ani tam, ani w innym miejscu” – dodaje autor z V w.

4. Posąg Chrystusa czy Asklepiosa?

Euzebiusz na własne oczy widział figurę Jezusa w Paneas. Podobnie inni historycy, jak Filostorgiusz i Sozomen, podają, że widzieli ten obiekt, bądź poświadczają, że istnieje on jeszcze w ich czasach. Nie można więc zaprze-

³⁰ *Przeciw poganom*, I 43.44.48, wydanie w jęz. francuskim: Arnobius, *Contre les gentils*, wyd. H. Le Bonniec, Paris 1982, s. 169–170 i 173.

³¹ Motyw ten był popularny w późniejszych źródłach hagiograficznych. Jakub de Voragine (XIII w.) pisał: „Pod ową statuaż zaś rosły rośliny, które nie miały żadnej mocy, póki wznosząc się dotknęły brzegu szaty Chrystusa, ale wtedy nabierały takiej siły, że wielu chorych przy ich pomocy odzyskało zdrowie” (*Złota Legenda*, rozdział *O św. Marcie*, s. 303).

³² Kasjodor, *Historia tripartita*, 41, [w:] *Patrologia Latina*, 69, 1058.

czyć istnieniu tej statuy przedstawiającej mężczyznę i klęczącą przed nim kobietę.

Jaki jednak miała ona charakter? Szukając odpowiedzi na to pytanie, należy przede wszystkim wziąć pod uwagę sugestie zawarte w opisie Euzebiusza z Cezarei. Nie miał on wątpliwości, że posąg przedstawia cud Chrystusa, o którym mówią Ewangelie. Zarazem uważał, że wystawili go „stary pogaństwo, którzy doświadczyli dobrodziejstw naszego Zbawiciela”. Autor ten był świadomy, że chrześcijanie wówczas nie sporządzali tego rodzaju wizerunków, stąd jego autorstwo przypisywał poganom.

Istotna wydaje się też wzmianka Filostorgiusza, że figura w Cezarei Filipowej była postawiona przy fontannie, wśród innych posągów (*agalmata*). Z pewnością w samym mieście znajdowało się wiele rzeźb antycznych. Wiadomo, iż Herod Wielki wybudował w Paneas nawet świątynię ku czci Cezara Augusta. I nie był to jedyny tamtejszy pogański obiekt kultowy.

Sugestia Euzebiusza o „antycznym” charakterze posągu była często uwzględniana we współczesnych badaniach. Stąd J. Wilpert³³ starał się wykazać, że kobieca postać przedstawiała pierwotnie nie hemorroisę, która – zgodnie z opisem ewangelicznym – winna stać z tyłu za Chrystusem, ale kobietę kananejską (pogańską) z okolic Tyru, której córkę Jezus uwolnił od opętania (Mk 7,24–30; Mt 15,21–28). Ona też wystawić miała pomnik w stylu antycznych posągów, nawet jeśli ostatecznie miał on wymowę zdecydowanie chrześcijańską.

Inne wyjaśnienie głosi, że zespół figur w Paneas przedstawiał pierwotnie poddanie tego miasta albo całej prowincji Judei – symbolizowanych przez kobietę – cesarzowi rzymskiemu. Statua ukazywałaby więc miasto u stóp władcy, tym bardziej że nosiło ono oficjalnie nazwę „miasto cesarskie” (Cezarea)³⁴. Teza ta nie znalazła jednak właściwego uzasadnienia.

Najczęściej badacze przyjmują, że był to posąg pogańskiego boga związanego z medycyną i uzdrowieniami, który później został zidentyfikowany przez chrześcijan jako Jezus. Takiego wyjaśnienia najmocniej broni R. Eisler³⁵, według którego grupa z Paneas stanowiła dar wotywny jakiejś

³³ J. Wilpert, *Alte Kopie der Statue von Paneas*, [w:] *Strena Buliciana*, Zagreb 1925, s. 295–301. O dyskusji z tezami J. Wilperta zob. V. Schulz, *Die Christus-Statue in Paneas*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft”, 24 (1925), s. 51–56. Obaj autorzy porównują posąg z Paneas z przedstawieniami uzdrowienia hemorroisy, jakie w okresie wczesnochrześcijańskim pojawiały się w płaskorzeźbie i malarstwie.

³⁴ Wersji tej bronił zwłaszcza F. de Mély, *Le groupe de Panéas et la thèse de M. Robert Eisler*, „Revue archéologique”, 5^e série, 32 (1930), s. 145–150, szczeg. s. 149.

³⁵ R. Eisler, *La prétendue statue de Jesus à Panéas*, „Revue archéologique”, 5^e série, 31 (1930), s. 18–27.

poganki uzdrowionej przez Asklepiosa bądź też ukazywała samego Asklepiosa, gdy wysłuchiwał prośby swej córki Panakei i pozostawiał jej ziele stanowiące lekarstwo na wszystkie choroby³⁶. Przemawiało za tym umieszczenie rośliny na pomniku, a także samo wzniesienie statuy w miejscowości położonej w pobliżu źródeł wypływających z grotty, gdzie cześć odbierali pogański bożek Pan oraz nimfy. Uważano też, że tamtejsze wody źródlane miały wielkie walory lecznicze. Mankamentem tej tezy jest fakt, że figura nie miała atrybutów, które uważano za niezbędne w wizerunkach Asklepiosa: zwłaszcza węża, ale też laski i psa.

Bardziej wyważoną hipotezę prezentuje ostatnio P. F. Beatrice, który wskazuje na synkretyczny charakter pomnika i uważa, że opis Euzebiusza z Cezarei wiernie odpowiada rzeczywistości. Jako wątpliwą traktuje jedynie identyfikację kobiecej postaci z hemorroisą, która nie była poganką i nie zgodziłaby się na przyjęcie zwyczaju pogańskiego. Pomnik ten mogła natomiast wznieść kobieta kananejska, czyli syrofenicjanka, która pochodziła z regionu pogańskiego, i właśnie ona, według wszelkiego prawdopodobieństwa, ufundowała tego rodzaju grupę figur, nadając swemu dobroczyńcy cechy hellenistycznego boga uzdrowiciela. Euzebiusz musiał więc przejąć lokalną tradycję, w której pierwotna postać kobiety kananejskiej została zastąpiona bardziej znanym wizerunkiem kobiety cierpiącej na krwotok³⁷.

Trudno więc jednoznacznie stwierdzić, czy pomnik z Paneas był jedynie wykonany według wzorów rzeźb antycznych, czy też stanowił faktycznie pogański posąg, którą później uznano za przedstawienie Chrystusa i uzdrowionej kobiety. Wiadomo jednak, że otaczali go wciąż zarówno miejscowi wyznawcy Jezusa, jak i przybysze. Jako chrześcijańską figurę traktowali go też poganie, gdy usiłowali go zniszczyć. Dlatego stanowi on nie tylko ciekawy obiekt dla badaczy historii sztuki, ale też interesujące świadectwo spotkania kultury chrześcijańskiej i antycznej.

³⁶ Za tą teorią wydaje się opowiadać Th. Klauser, *Rozważania nad powstaniem sztuki wczesnochrześcijańskiej*, [w:] *Studia z początków ikonografii chrześcijańskiej*, red. E. Jastrzębowska, Warszawa 1998, s. 16.

³⁷ *Pilgerreise...*, s. 524–531.