

Słowa kluczowe: Jerozolima, pielgrzymka, teologia, starożytność, świątynia

Keywords: Jerusalem, pilgrimage, theology, antiquity, temple

Ks. Marek Starowieyski

Ks. Marek Starowieyski

CAELESTIS URBS HIERUSALEM¹

Jerozolima odegrała i odgrywa ogromną rolę w chrześcijaństwie zarówno jako miasto, jak też jako idea. Niniejsza praca stanowi próbę określenia stosunku chrześcijan do Jerozolimy w wiekach od II do VII. Jest to temat-rzeka i na domiar złego jak dotąd nie opracowany, stąd też autor jest świadomy braków i prawdopodobnych opuszczeń, które wystąpią w pracy².

Jerozolima w 135 roku przestała istnieć w dosłownym tego słowa znaczeniu. Została bowiem całkowicie zburzona, a na jej miejscu zbudowano nowe miasto, Aelia Capitolina; zniknęło więc tak miasto, jak i jego nazwa. Stara nazwa - Jerozolima - zanikła do tego stopnia, że w początku IV wieku urzędnicy cesarscy w Palestynie jej już nie znali, na co wskazuje barwne opowiadanie Euzebiusza z Cezarei³, a nazwa Elia będzie używana jeszcze we wczesnym średniowieczu⁴.

Zwróćmy uwagę na postawę Żydów i chrześcijan wobec faktu zniknięcia Jerozolimy. I jedni, i drudzy przyjmowali fakt zniszczenia Jerozolimy jako karę za grzechy - była „ziemią przekłętą”. Inaczej jednak rozumieli to Żydzi, którzy widzieli w tym karę za niezachowywanie szabatu, zaniedbywanie odmawiania modlitwy *Szema Israel*, za chciwość i niesprawiedliwość, natomiast dla chrześcijan było to następstwo zabójstwa najpierw proroków, w końcu zaś Syna Bożego - Jezusa Chrystusa.

Dalej jednak obydwie postawy różniły się zasadniczo.

Dla Żydów Jerozolima będzie istniała dalej i mimo zakazu osiedlania się w samym mieście, będą utrzymywali swoją obecność w Palestynie, szczególnie w Galilei, a Jerozolimę będą odwiedzali, aby w niej oplakiwać zburzoną Święty-

nię, co wysmiewał św. Hieronim w V wieku⁵. Ta obecność Żydów jest nie tylko fizyczna, ponieważ Jerozolima odgrywała bardzo ważną rolę w świecie pojęć żydowskich: Palestyna pozostaje **ich** ziemią, a Jerozolima **ich** miastem, które zostanie odbudowane; ta odbudowa Jerozolimy stanie się fundamentem eschatologii żydowskiej. W literaturze judaistycznej bowiem Jerozolima jest miastem wiecznym, stworzonym przez Pana wraz z rajem, przed grzechem Adama, i stanowi centrum ziemi. Zajaśnieje ona nowym blaskiem, i odbudowana - modlono się o odbudowę Jerozolimy - stanie się stolicą Mesjasza⁶. Jeruzalem stanowi symbol wywoławczy mesjanizmu żydowskiego. Ten nurt myśli żydowskiej, którego niestety nie możemy tu omawiać, wpłynie w dość zasadniczy sposób na literaturę chrześcijańską, która będzie do niego bądź nawiązywała, bądź go zwalczała.

O ile Żydzi zachowali swoją wierność względem Jerozolimy, to postawa chrześcijan była inna. Jerozolima bowiem, miasto zarówno Starego Testamentu, jak i to, w którym nauczał i umarł Jezus, już nie istniało.

Ale był i inny powód. Trzy pierwsze wieki chrześcijaństwa w szczególny sposób przenikała polemika z judaizmem, który uważano za podstawowe, obok pogaństwa, niebezpieczeństwo dla rodzącego się chrześcijaństwa. Ono zaś, wobec podobieństw obydwu systemów religii monoteistycznej, starało się odróżnić od judaizmu. Jeżeli więc Żydzi powracali do idei odbudowy Jerozolimy, a za nimi milenaryści, którzy jak św. Justyn (zm. ok. 167) twierdzili, że w odbudowanej Jerozolimie powstanie tysiącletnie królestwo⁷, to chrześcijanie tę ideę na ogół odrzucali. Odrzucenie więc Jerozolimy materialnej i jej roli w chrześcijaństwie staje się jednym z elementów antyżydowskich w polemice pierwszych trzech wieków. O owej Jerozolimie materialnej wyrażał się raczej negatywnie już św. Paweł (Ga 4, 26). I jak napisał pod koniec II stulecia Meliton z Sardes, nawiązując do *Listu do Hebrajczyków*: „cenna ziemską Jerozolima, a dziś bez wartości, gdyż jest Jerozolima niebieska”⁸. Dlatego chrześcijanie zwracają się raczej ku Niebieskiemu Jeruzalem, którego ziemskie Jeruzalem jest tylko symbolem.

Był też inny powód zwrócenia się do pojęcia Niebieskiego Jeruzalem. Chrześcijaństwo bowiem, które w II wieku musiało stoczyć przeciw Marcjanowi trudną walkę w obronie ksiąg Starego Testamentu, bardzo mocno podkreślało swój związek ze Starym Przymierzem. Ale jak uzgodnić cześć Starego Testamentu - szczególnie proroków Izajasza i Ezechiela - wobec Jerozolimy z chrześcijańską rezerwą wobec niej? Do rozwiązania tego dylematu idealnie pasowało pojęcie Niebieskiej Jerozolimy.

Nie od razu zaakceptowano to pojęcie, ponieważ stanowiło ono jeden z elementów nauki montanistów, którzy uważali, że do Pepuzy we Frygii zstąpi Nowa i Niebiańska Jerozolima⁹. Pojęcie więc Jerozolimy Niebieskiej pojawia się

często w odrzuconej - jako heretyckiej - literaturze montanistycznej, a Tertulian, który często doń nawiązuje, opowiada nawet, że w czasie wyprawy Septymiusza Sewera widziano Jerozolimę zawieszoną na niebiosach nad Judeą, i trwającej tak czterdzieści dni¹⁰.

W tej sytuacji, kiedy pojęcie Jerozolimy stało się jednym z podstawowych pojęć żydowskich, którego także używali heretycy, a sama Jerozolima jako miasto działalności proroków oraz nauczania i ukrzyżowania Jezusa już nie istniała, chrześcijanie nie bardzo interesowali się Jerozolimą. Ta postawa negatywna wobec Jerozolimy jest typowa i charakterystyczna dla pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa.

Zasadniczy przełom w postawie wobec Jerozolimy następuje w początku IV stulecia. Z jednej strony zmniejszyło się niebezpieczeństwo pomylenia chrześcijaństwa z judaizmem, montanizm nie istniał już jako poważne zagrożenie, podobnie jak i milenaryzm, który pojawiał się wprawdzie z rzadka, ale zasadniczo nie stanowił niebezpieczeństwa doktrynalnego. Następuje odrzucenie pojęcia Jerozolimy jako „ziemi potępionej”, które zwalcza gwałtownie św. Hieronim, a stopniowo rodzi się pojęcie „ziemi świętej” dla określenia Palestyny¹¹. Takie były elementy negatywne leżące u podstaw tej przemiany. Ale ważniejsze były pozytywne.

Zakończenie wielkiego prześladowania, a zarazem przejście władzy przez Konstantyna Wielkiego w zasadniczy sposób zmieniło pozycję Jerozolimy, tym bardziej, że cesarz, prawdopodobnie za namową biskupa Elii, Makarego i swojej matki, Heleny, przywrócił nazwę Jerozolimy, a następnie rozpoczął wielkie prace budowlane: odkryto Grób Pański, a na jego miejscu Konstantyn zbudował - wedle Euzebiusza z Cezarei z natchnienia Bożego - wspaniałą bazylikę, która swoją piękną miała przyćmić blask dawnej Świątyni Jerozolimskiej¹². Następuje odkrycie drzewa Krzyża Świętego, czego miała dokonać cesarzowa Helena, nazywana czasami „pierwszym archeologiem chrześcijańskim”; zasłynęła ona z inicjowania budowy wielu obiektów sakralnych w Jerozolimie. Przywrócenie Jerozolimie Grobu Pańskiego i najcenniejszej relikwii - Krzyża, zbudowanie okazałej bazyliki Grobu oraz innych licznych i wspaniałych kościołów, wspomnienia o wydarzeniach Starego Testamentu oraz działalności Jezusa i Apostołów - wszystko to sprawiło, że Jerozolima, niemalże z dnia na dzień, stała się jednym z wielkich centrów życia chrześcijańskiego, miastem Boga, świadectwem potęgi Boga chrześcijan¹³.

Nowa sytuacja Jerozolimy przyczyniła się do powstania ruchu pielgrzymkowego do Palestyny, szczególnie zaś do Jerozolimy.

Pielgrzymki były fenomenem znanym w całym świecie śródziemnomorskim, niemniej do IV stulecia niemalże nie znało ich jeszcze chrześcijaństwo.

Słyszymy wprawdzie o nielicznych pielgrzymach-chrześcijanach dążących do Jeruzolimy w wiekach II i III¹⁴, ale są to raczej pielgrzymki naukowe, studyjne, dla poznania kanonu Ksiąg Świętych, podobne do pielgrzymek rabinów babilońskich do Jeruzolimy. Euzebiusz z Cezarei jeszcze w początku IV wieku daje nawet negatywne określenie celu pielgrzymek: przybywając do Jeruzolimy można zobaczyć spełnienie się słów Jezusa o jej zniszczeniu¹⁵. Natomiast od IV stulecia Jeruzolima stała się celem, do którego dążą pielgrzymi chrześcijańscy. Wtedy właśnie kształtuje się fenomen pielgrzymki chrześcijańskiej do kraju Biblii¹⁶.

Najstarszy opis pielgrzymki do Jeruzolimy z Zachodu pochodzi z roku 333 - odbył ją z Bordeaux do Jeruzolimy nieznan nam z imienia pątnik¹⁷. Stopniowo ilość źródeł na temat pielgrzymek się powiększa, co jest również odbiciem szybkiego nasilania się ruchu pielgrzymkowego. Możemy stosunkowo dokładnie poznać zarówno przebieg pielgrzymek, jak i zagadnienia z nimi związane. Wprawdzie posiadane przez nas relacje pochodzą przeważnie od ludzi zamożnych, ale nie wynika stąd, że nie odbywali ich również ubożsi. Najdawniejsze pielgrzymki koncentrowały się na zagadnieniach biblijnych, najpierw Starego, potem Nowego Testamentu, a więc były one nakierowane na poznanie miejsc biblijnych i modlitwę w nich¹⁸, a dopiero w późniejszych wiekach pojawiają się inne elementy zainteresowania pielgrzymów: groby świętych, relikwie oraz spotkania ze świętymi mnichami.

Powodem pielgrzymek była typowa dla ówczesnej mentalności konieczność dotknięcia tego, o czym się słyszało, a poznanie ziemskiej Jeruzalem prowadziło do poznania również i Niebieskiej. Ziemska Jeruzalem staje się oknem na inny świat, jak pięknie napisał R. L. Wilken¹⁹. Dochodziła do tego typowa ludzka ciekawość, której niezrównanym przykładem jest Egeria, oraz chęć lepszego zgłębienia Pisma Świętego przez kontakt ze świętymi miejscami²⁰.

W tym czasie powstaje teologia miejsc świętych, jako miejsc spotkania Boga z człowiekiem, znaków zbawienia dla wszystkich oraz refleksja na temat pielgrzymowania w aspekcie zarówno pozytywnym, jak i negatywnym²¹. Ruch pielgrzymkowy jest bowiem związany również z rozwojem teologii, szczególnie chrystologii i egzegezy biblijnej.

Stopniowy rozwój refleksji nad postacią Jezusa Chrystusa przyczynił się do pogłębienia refleksji nad Jego wcieleniem, a więc również nad wszystkimi czynnikami związanymi z wcieleniem, czyli zarówno - w różnej oczywiście mierze - nad Jego Matką i nad Jego krajem rodzinnym. Jeruzolima jest znakiem Jego człowieczeństwa, przynosi dowody prawdziwości wiary, staje się więc elementem apologetyki chrześcijańskiej²².

Pielgrzymki mają także związek z rozwojem egzegezy biblijnej i głębszym poznaniem Pisma Świętego. Na podstawie opisów pielgrzymek widzimy wzrost

znajomości i zainteresowania Pismem Świętym, które pielgrzymi znali w sposób doskonały, choć nie zawsze pogłębiony, jak wynika ze sławnego opisu pielgrzymki Egerii, a Pismo Święte stanowiło podstawowy przewodnik po miejscach świętych, obok *Onomastikonu* Euzebiusza z Cezarei (pielgrzymi łacińskojęzyczni używali go w przekładzie św. Hieronima). To spotkanie z Jerozolimą i innymi miejscami świętymi jest przesycone uczuciem, jak to widzimy u Pauli, czy encyklopedyczną ciekawością, jak u Egerii²³.

Szczególnym rodzajem pielgrzymów byli ci, których Święte Miasto i jego najbliższa okolica „wchłonęły”. Motywem przybycia tych mnichów była Jerozolima, gwiazda dla całej ziemi, której mieszkańcy dotykają, jakoby swoimi rękami, prawdy, dzięki świętym miejscom, w których dokonało się wcielenie - jak napiszą mnisi z klasztoru św. Saby do cesarza Justyniana²⁴. Przykładem mogą być mnisi, którzy pozostali na zawsze albo na dłuższy czas w Jerozolimie albo w okolicach miasta, a przybyli z różnych kręgów geograficznych: Melania Starsza i Młodsza, Rufin, Hieronim, pochodzili z Italii, Saba, Teognost i Teodozjusz - z Kapadocji, Charyton - w Likaonii, Eutymiusz i Jan Hezychasta - z Armenii, Kyriakos - z Grecji, Abraamios - z Syrii, książe Nabarnarugi (Piotr Iberyjczyk) z Gruzji, Jan Kasjan - ze Scytii, by wymienić tylko kilka imion. Wiemy o mnichach z Egiptu i z innych krajów chrześcijańskich. Pozostawali tworząc barwną kulturę naprawdę katolicką, to znaczy powszechnie chrześcijańską Świętego Miasta²⁵, a ich klasztory stanowiły *pied-à-terre* dla pielgrzymów z ich ojczyzny. W ten sposób pielgrzymi z całego świata mogli czuć się jak u siebie, a zarazem mieli ułatwiony kontakt z duchowością i kulturą jerozolimską.

Znamy dość dobrze monastycyzm zachodni w Jerozolimie na przełomie IV i V wieku²⁶. Pielgrzymi z Zachodu znajdowali opiekę ludzi tak wysoko kwalifikowanych, jak Hieronim czy Rufin, którzy ich oprowadzali po Miejscach Świętych. Stąd też prawdopodobnie wpływ, jaki wywarła Jerozolima na formowanie się kultury zachodniej. Pielgrzymi powracali bowiem do Europy przynosząc elementy liturgii palestyńskiej (święta, obrzędy). Motyw Jerozolimy pojawi się w plastyce, powstaną sanktuaria zbudowane na wzór sanktuariów jerozolimskich, a liczne przedmioty przywiezione przez pielgrzymów będą przechowywane jako skarby. Od IV stulecia zaczęto przywozić z Jerozolimy i z Ziemi Świętej również przedmioty związane z osobą Zbawiciela (*Scala Santa* w Rzymie istniejące od 326 roku, więzy św. Piotra przesłane papieżowi przez cesarzową Eudokię), z Jego Matką (np. szaty Maryi czczone w Konstantynopolu) oraz innymi postaciami biblijnymi, jak relikwie Trzech Króli przewiezione do Mediolanu w VI wieku, a w końcu relikwie męczenników²⁷. Przybycie niektórych relikwii wywoływało ogromne emocje, jak np. przywiezienie do Poitiers około roku 580 relikwii drzewa Krzyża Świętego,

czemu zawdzięczamy wspaniałe hymny Wenancjusza Fortunata, dotąd używane nie tylko w liturgii, ale i w polskiej pobożności ludowej (np. pieśń *Krzyżu Święty*)²⁸. Te relikwie odegrały bardzo ważną rolę w formowaniu się religijności i kultury europejskiej. Wokół nich powstawały sanktuaria, które z kolei umacniały więzy kościołów lokalnych z Ziemią Świętą i zachęcały do pielgrzymek do Jerozolimy²⁹.

Pielgrzymki wymagały nawrócenia się i oczyszczenia moralnego, ponieważ do Jerozolimy nie może wejść nic nieczystego (Ap 21, 27); w następnych wiekach pielgrzymka do Jerozolimy stanie się nawet pokutą naznaczaną za większe przewinienia.

Ruch pielgrzymkowy niósł korzyść obopólną: ubogacał duchowo pątników; ci z kolei, jak Pojmenia³⁰, wdowa Ikelia³¹, czy cesarzowa Eudokia³², ubogacali Jerozolimę wspaniałymi budowlami. Dodajmy, że do uświetnienia miasta niemało przyczynił się w V wieku biskup Juwenal, pierwszy patriarcha Jerozolimski³³ a w VI wieku - cesarz Justynian³⁴.

Nie wolno zapomnieć, że w Betlejem, a więc w kręgu Jerozolimy, powstało jedno z najważniejszych dzieł kultury europejskiej, przekład łaciński Biblii - Wulgata, dzieło św. Hieronima, które swoją doskonałość zawdzięcza właśnie temu, że tam powstało, a więc kontaktowi św. Hieronima z kulturą żydowską, z miejscami świętymi i z biblioteką w Cezarei, z której św. Hieronim obficie korzystał³⁵.

Te wszystkie elementy sprawiły, że od IV wieku Jerozolima stała się dla chrześcijan „Miastem Świętym”, a cała Palestyna - „Ziemią Świętą”³⁶. Na powstanie tych pojęć wpłynęły nie tylko wyżej wymienione elementy, ale i coraz dokładniejsze wgłębianie się w Biblię, szczególnie zaś miejsca mówiące o roli Jerozolimy u Izajasza czy Ezechiela. Tym ezechielowym centrum świata staje się Jerozolima, dokładniej mówiąc Bazylika Grobu, w której miał się znajdować grób Adama. Do Jerozolimy ciągnęli pielgrzymi z całego świata i w ten sposób oddziaływała ona na cały świat. Wspaniałe zaś świątynie jerozolimskie uważano za odbicie Niebieskiej Jerozolimy opisanej w Apokalipsie.

Jeżeli w IV wieku nastąpiła zasadnicza zmiana pozycji Jerozolimy, która z nowego i pozbawionego pamiątek prowincjonalnego miasteczka w Judei przemieniła się w ciągu krótkiego okresu w stolicę duchową chrześcijaństwa, w ezechielowe centrum świata, do którego - wedle słów Izajasza - płyną zewsząd ludy jak rzeka³⁷, to z punktu widzenia jurydycznego sytuacja się nie zmieniła. Jerozolima pozostawała biskupstwem, sufraganią w metropolii Cezarei Palestyńskiej, niechętnie spoglądającą na ten nadzwyczajny wzrost znaczenia Jerozolimy, która zaćmiła świetną niegdyś Cezareę. Na Soborze Nicejskim Jerozolima otrzymała tylko potwierdzenie swojej godności, ale nie została przez to podniesiona w porządku jurysdykcyjnym³⁸. Jeżeli więc w V wieku Jerozolima stanowiła punkt odniesie-

nia dla świata chrześcijańskiego, to pod względem jurydycznym była zaledwie biskupstwem zależnym od Cezarei. Próbę uregulowania jurydycznego statusu Jerozolimy podjął w połowie V stulecia biskup Juwenal, który *per fas et nefas*, wykorzystując ówczesne walki monofizyckie, uzyskał dla Jerozolimy, po długiej walce, status patriarchatu, uznany 26 października 451 roku na Soborze Chalcedońskim. Od tego czasu jest ona jedną z pięciu stolic patriarchalnych (świętej pentarchii), po Rzymie, Konstantynopolu, Aleksandrii i Antiochii³⁹, ostatnią w hierarchii, co można potraktować jako smutną ironię historii: miasto Jezusa swą godnością ustępowało miastom związanym z Jego uczniami.

Wiek V i VI to okres gwałtownych walk religijnych w Palestynie, monofizyckich czy orygenesowskich, które zamieniają się dosłownie w rozgrywające się w Jerozolimie lub w jej okolicy bitwy pomiędzy poszczególnymi klasztorami bądź między wojskami cesarskimi a klasztorami⁴⁰. To jednak nie przeszkadza statusowi Jerozolimy: do miasta płyną pielgrzymi ze Wschodu i z Zachodu, powstają nowe fundacje zakonne, nowe świetne budowle. Pozycja Jerozolimy wydaje się nie do obalenia.

Stąd też bardzo bolesnym wydarzeniem stało się zdobycie Jerozolimy w 614 roku przez króla perskiego Chosroesa⁴¹. Nie tylko bowiem miasto zostało zniszczone, a ludność wywieziona, ale zabrano najcenniejszą relikwię chrześcijaństwa - Krzyż; znieważono go i wywieziono do Persji. Ten fakt odbił się ogromnym echem w całym świecie chrześcijańskim, szerszym prawdopodobnie niż onegdaj zdobycie Rzymu przez Alaryka w 410 roku, ponieważ chrześcijanie utożsamiali losy ludzkości z Jerozolimą, znakiem Boga na ziemi i symbolem Jerozolimy Niebieskiej. Zginęli liczni chrześcijanie uznani za męczenników - (ponoć 60.555 - liczba na pewno mocno przesadzona), a opis ich śmierci wyraźnie nawiązuje do męczeństwa pierwszych chrześcijan⁴². Wydarzeniom tym poświęcił długi opis historyk Strategos, a patriarcha Sofroniusz opisał je w poemacie lirycznym⁴³. Nie dziwny się więc, że na odbudowę miasta popłynęły datki z całego świata chrześcijańskiego, a odzyskanie drzewa Krzyża przez cesarza Herakliusza poruszyło ludzką fantazję: powstała legenda zabrania i odzyskania Krzyża, a fakt odzyskania relikwii drzewa Krzyża Świętego Kościół obchodzi do dziś 14 września (święto Podwyższenia Krzyża).

Dużo mniejsze emocje wzbudziło w świecie chrześcijańskim zdobycie Jerozolimy przez mahometan w 638 roku, choć było faktem, który zadecydował o losach Jerozolimy na następne ponad 1300 lat⁴⁴. Muzułmanie zostawili najpierw chrześcijanom dość dużą wolność, a pogorszenie ich położenia nastąpiło dopiero w latach późniejszych: wtedy to powstają apokaliptyczne wizje przybycia Antychrysta i wizje Pseudo-Metodego.

Jerozolima jako stolica patriarchalna nie odegrała istotniejszej roli ani administracyjnej, ani naukowej, ponieważ nie była nigdy ważnym centrum administracji czy ośrodkiem wiedzy. Natomiast odegrała zasadniczą rolę kulturowo-religijną. Po początkowych wahaniach co do jej roli, trwających pierwsze trzy wieki Kościoła, od IV stulecia zaczęła odgrywać w chrześcijaństwie decydującą rolę duchową:

- jako miejsce, w którym rozegrały się dzieje ludzkiego zbawienia od Patriarchów do Jezusa i Apostołów, które chrześcijanie coraz dokładniej rozumieli w miarę rozwoju teologii;

- jako najważniejsze, obok Rzymu, centrum pielgrzymkowe, zawierające cenne relikwie (np. Krzyża) oraz wspaniałe świątynie;

- jako centrum liturgii, promieniującej na cały świat;

- jako miejsce, z którego rozchodziły się na cały świat relikwie i pamiątki, związane z osobami

- biblijnymi;

- jako potężne centrum monastycyzmu, wpływające na rozwój ruchu zakonnego;

- w wieku VIII-IX klasztory podjerozolimskie staną się ważnym centrum kultury chrześcijańskiej (działalność Jana Damasceńskiego i poetów związanych z klasztorem św. Saby).

Dotychczas mówiliśmy o Jerozolimie jako o rzeczywistości materialnej, która stanowi podstawę dla idei teologicznej Jerozolimy. Ta zaś zrodziła się z refleksji nad księgami Starego oraz Nowego Testamentu, jak również nad teologią wcielenia Chrystusa, ale także na podstawie wieści o realnym, ziemskim mieście Jerozolimie⁴⁵.

Jako idea, Jerozolima była symbolem całej chrześcijańskiej rzeczywistości, nowego sposobu życia i myślenia. „Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima” - pytał z emfazą na przełomie II i III wieku Tertulian (nawiązujący wielokrotnie w swych pismach do pojęcia Jerozolimy), przeciwstawiając dwa światy: chrześcijański i pogański⁴⁶.

To, co tu powiemy o Jerozolimie jako idei teologicznej ograniczymy do kilku uwag, ponieważ brak jest szerszych opracowań tego tematu.

Pojęcie Jerozolimy jako rzeczywistości teologicznej rozwinęli w starożytności najpierw Orygenes, widząc w niej obraz duszy ludzkiej⁴⁷, a później św. Augustyn, wiążąc ją z Kościołem, szczególnie w *De civitate Dei*⁴⁸. Pojęcie „Jerozolima” stanowi więc streszczenie całej historii ludu Izraela, a więc i historii Starego

Testamentu, która się w niej zamyka, a tym samym i całego Kościoła ziemskiego i niebieskiego, a także dziejów każdej indywidualnej duszy.

Do Orygenesusa nawiąże Jan Kasjan, wyjaśniając znaczenie pojęcia wedle czterech sensów Pisma Świętego. Stwierdza on więc, że Jerozolima jest miastem w Judei wedle sensu **historycznego**, jest Kościołem Chrystusowym w znaczeniu **alegorycznym**, jest miastem Bożym, które jest matką wszystkich i ich nadzieją w znaczeniu **anagogicznym** (w odniesieniu do eschatologii) oraz jest duszą ludzką: raz karconą przez Boga, raz chwaloną w sensie **tropologicznym** (w znaczeniu moralno-praktycznym)⁴⁹. Tak ustawiony problem przejmie późniejsza literatura monastyczna, szczególnie średniowieczna. W tych więc dwóch zasadniczych sensach: eklezjologicznym i ascetycznym pojęcie Jerozolimy będzie funkcjonowało w literaturze średniowiecznej.

Pisarze ascetyczni porównują duszę ludzką zmierzającą ku Bogu do Jerozolimy. Jest bowiem owa dusza-Jerozolima miejscem pokoju, jak to wynikało z powszechnie przyjętej w późnej starożytności i wczesnym średniowieczu etymologii słowa „Jerozolima”, w przeciwieństwie do Babilonu pełnego zamętu i wrzawy⁵⁰: te dwie rzeczywistości tak bardzo przeciwstawne żyją jednak obok siebie. Stąd też mnich za klauzurą może się zwać „mieszkańcem Jerozolimy” - „Hierosolymita”.

Jerozolimą bywa nazwany również Kościół tu na ziemi, w którym są zarówno święci jak i grzesznicy. Ten Kościół-Jerozolima, miasto pokoju, jest przeciwstawiany zgiefkliwemu Babilonowi, choć żyje on z nim na tym świecie, złączony w ciągu wieków i rodzi dzieci dla nieba⁵¹. Ale Jerozolimą bywa również nazywany Kościół niebiański, który jest naszą nadzieją, do którego wszyscy zmierzamy, stąd w liturgii za zmarłych śpiewano: „deducant te angeli in civitatem sanctam, Hierusalem”⁵².

Pisząc o Jerozolimie Niebiańskiej, pisarze starali się przedstawić szczęśliwość wieczną w mieście, w którym panuje doskonała wolność, bo Jerozolima to miasto wolności⁵³. Jest więc Jerozolima tu na ziemi, po części Kościołem pielgrzymującym, po części Kościołem w wieczności⁵⁴.

Ta świadomość Niebiańskiej Jerozolimy była niesłuchanie żywa w średniowieczu i stała się motywem pielgrzymek. Chciano bowiem - jak twierdzi A. H. Bredero w dyskusji nad referatem J. Prewera - osiąść Jerozolimę Ziemską, aby móc otrzymać Jerozolimę Niebieską. Mentalność średniowiecza dążyła bowiem do materializowania walorów duchowych. Pragnienie materializacji symbolu ich eschatologii prowadziło w sposób nieunikniony ku pragnieniu posiadania fizycznie Jerozolimy Niebieskiej. To właśnie pragnienie leżało także u podstaw wypraw krzyżowych⁵⁵.

Tak więc ziemską Jerozolimą, jej świątynie i przybytki, wokół której średniowiecze snuło coraz piękniejsze i coraz barwniejsze legendy, jest obrazem wspaniałości Jerozolimy Niebiańskiej, która jest ciągle budowana, aż do wypełnienia się czasów⁵⁶.

Idea Jerozolimy, jako pojęcie teologiczne, odgrywała - jak widzimy - wśród pojęć chrześcijańskich kluczową rolę w rozwoju różnych dziedzin teologii, szczególnie egzegezy biblijnej, eschatologii i ascetyki. To pojęcie teologiczne powstało z refleksji nad tekstami Starego Testamentu widzianymi w świetle typologii chrześcijańskiej oraz w pewnej mierze jako kontynuacja apokaliptyki judaistycznej, której odblask znajdujemy w Apokalipsie św. Jana. Jest również owocem refleksji nad tekstami Nowego Testamentu, szczególnie nad wymienionymi fragmentami Listu do Galatów, Listu do Hebrajczyków oraz Apokalipsy. Stanowi ono wprawdzie w pewien sposób kontynuację myśli judaistycznej, ale ostatecznie, w pojęciu Kościoła, jest przeciwstawne myśli judaistycznej. Pojęcie Jerozolimy-Kościoła rodziło się bądź w walce z judaizmem, jako przeciwstawienie Kościoła judaistycznemu królestwu mesjańskiemu, bądź jako kontynuacja ideałów judaistycznych, bądź też w polemice z nimi. Natomiast idea Jerozolimy duchowej (Niebiańskiej, Kościoła, duszy) jest przeciwstawne materialnej i realnej koncepcji Jerozolimy, fundamentu całego mesjanizmu judaistycznego. Tym sposobem dylemat pierwszych wieków powrócił - po przebyciu całego cyklu refleksji teologicznej.

Na koniec postawmy sobie pytanie, czy Jerozolima odegrała w chrześcijaństwie podobną rolę do tej, jaką spełniła w judaizmie. Mimo że, jak widzieliśmy, rola Jerozolimy-miasta i Jerozolimy-idei w chrześcijaństwie była ogromna, to jednak Jerozolima w judaizmie odegrała, jak się wydaje, rolę o wiele większą, bo też struktura judaizmu była inna, niż chrześcijaństwa. Nigdy bowiem Jerozolima nie spełniała w chrześcijaństwie takiej roli jednoczącej Kościoła, jak w judaizmie, gdzie stanowiła pojęcie i miasto łączące naród, a najwspanialsza nawet chrześcijańska bazylika Grobu ze swoją drogocenną relikwią Krzyża i wszystkie miejsca święte Jerozolimy i całej Palestyny nie odegrały nigdy tej roli, jaką miała Świątynia Jerozolimska w judaizmie.

Jak widzieliśmy, zarówno idea Jerozolimy, jak i samo miasto, odgrywały niesłychanie ważną rolę w tworzeniu się chrześcijaństwa.

Powróćmy jeszcze raz do tytułu artykułu. Ten hymn z VIII wieku, przypomina, czym była daleka Jerozolima dla chrześcijan w państwie karolińskim:

Urbs beata Ierusalem dicta pacis visio,
quae construitur in caelis vivis ex lapidibus,
et angelis coornata ut sponsata comite,

Nova veniens e caelo, nuptiali thalamo
praeparata, ut sponsata copuletur Domino;
plateae et muri eius ex auro purissimo.

Tusionibus, praesuris expoliti lapides,
suis coaptantur locis per manum artificis,
disponuntur permessuri sacris aedificiis.

Angularis fundamentum lapis Christus missus est,
qui compage parietis in utroque nectitur,
quem Syon sancta susceperit, in quo credens permanet.

Omnis illa Deo sacra et dilecta civitas
plena modulis in laude et canore iubilo
trinum Deum unicumque cum favore praedicat.

Hoc in templo, summe Deus, exoratus adveni
et clementis bonitate precum vota suscipe,
largam benedictionem hic infunde iugiter.

Hic promereantur omnes petita acquirere
et adepta possidere cum sanctis perenniter,
paradisum introire translati in requiem.

Gloria et honor Deo usquequo altissimo
una Patri Filioque inclito Paraclito,
cui laus est et potestas per aeterna saecula⁵⁷.

Przypisy:

- 1 Tytuł referatu został zaczerpnięty ze średniowiecznego hymnu *Urbs beata Ierusalem* w wersji popularnej, występującej w dawnym brewiarzu. Hymn przytoczono na końcu artykułu w wersji oryginalnej. Por. R. Ashworth, *Urbs beata Ierusalem. Scriptural and Patristic Sources*. „Ephemerides Liturgicae” 70, 1956 nr 1, s. 238-241; przekład: *Muza chrześcijańska 2*. Kraków 1992, s. 174n. Ojcowie Żywi 10 (tekst z dawnego brewiarza) oraz w *Liturgii godzin* - oficjum poświęcenia Kościoła (tekst oryginalny - nieszpory i jutrznia).
- 2 Opracowania tematu: A. H. Bredero, *Jérusalem dans l'Occident médiéval*, [W:] *Mélanges offerts à René Crozet...* Éd. par P. Gallais et Y. I. Riou. T. 1. Poitiers 1966, s. 259-271; J. Prawer, *Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Age*. [W:] *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, 2. Spoleto 1980, s. 739-812 (istotna praca przedstawiająca żydowski punkt widzenia); C. Mazucco, *La Gerusalemme celeste dell'Apocalisse nei Padri*. [W:] *La dimora di Dio con gli uomini. Immagini di Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*. A cura di M. L. Gatti Perer. Milano 1983, s. 49-75; P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitude to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford 1990; R. L. Wilken, *The Land Called Holy*. New Haven 1992; I. Grego, Tutti là sono nati. *Gerusalemme nella Bibbia e nei Padri*. „Asprenas” 42, 1995, s. 203-220; S. Heid, *Quiliasmo y mito del Anticristo. Una controversia del cristianismo primitivo sobre Tierra Santa*. „Anuario de historia de la Iglesia” 4, 1995, s. 169-182 (bibliografia) - jest to fragment książki tegoż autora *Chiliasmus und Antichrist-Mythos*. Bonn 1993, s. 231-240; M. Orfali, *El significado de Jerusalén y Sión en la tradición judia medieval*. „Anuario...”, s. 183-198; A. de Zaballa Beascochea, M. C. González Ayesta, *La Nueva Jerusalén en el renacimiento hispano-americano*, *ibidem*, s. 199-233.
- 3 Męczennicy Palestyńscy 11,9, POK [skrótowy wg: *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*. Lublin 1993] 3, 1926, s. 486n. Kanon VII Soboru Nicejskiego I z 325 roku mówi także o Ailia, a nie o Jerozolimie, por. przyp. 38.
- 4 Wilken, *o.c.*, s. 83, przyp. 10, s. 289 cytuje *Kronikę* Eutychiusza z Aleksandrii, CSCO 471/Arab 44, 472/Arab 45, 1985, s. 58 i 49.
- 5 Commentarius in Sophoniam 1,15n., CChL 76a, 673. Por. Wilken, *o.c.*, s. 217.
- 6 Ten problem, przedstawia Wilken, *o.c.*, s. 126-148. Por. P. de Labriolle, *La crise montaniste*. Paris 1913, s. 91. Warto dodać kilka świadectw o Jerozolimie zawartych w pismach intertestamentarnych, cytowanych wedle *Ecrits intertestamentaires*. Paris 1987. Bibliothèquede Pleiade: IV *Ezdrasza 7*, 26: „Oto czas nadchodzi: to będzie miało miejsce, kiedy nadejdą znaki, które ci przepowiedziałem: oblubienica, miasto, objawi się, i ujrzy się ziemię dotąd ukrytą”, s. 1420, por. 10, 27, s. 1444; 13, 36, s. 1457.
Księgi Sybllińskie 5, 420-427: „Sprawił, że miasto Dawida, w którym On złożył swą miłość, stało się bardziej jaśniejsze niż gwiazdy i słońce i księżyc. Ozdobił je i uczynił sanktuarium, z materiału chwalebne i wspaniałego, i budował na licznych stadiach wielką, ogromną wieżę, sięgającą aż do chmur, którą wszyscy mogli widzieć tak, że wszyscy wierni i sprawiedliwi mogli oglądać z rozkoszą chwałę Pana”, s. 1134.
Testamenty XII Patriarchów, Dan 5, 12n: „Święci spoczną w Edenie i Nowej Jerozolimie. Święci rozradują się, bo ona jest wieczną chwałą Boga. Jerozolima nie będzie już więcej cierpiała spustoszenia, a Izraela nie powiodą więcej w niewolę, bo Bóg będzie pośrodku niej żyjąc z ludźmi”, s. 829.
I Henoch 90, 29: „I ujrzałem chwilę w której Pan Stada przyniósł nowe mieszkanie: większe i wyższe od poprzedniego, które zostało zwinięte. Wszystkie słupy w nim były nowe, nowe ozdoby, wspanialsze niż w dawnym, które wznosił. A wszystkie owce, znajdowały się w nim”, s. 594.
Paralipomena Jeremiasza 5, 34: „Niech Bóg pokieruje twe stopy na drodze do miasta na wysokościach, do Jerozolimy”, s. 1757.
- 7 *Dialog 80*, 1n. Tryfon zarzuca chrześcijanom: „Czy spodziewacie się, że naród wasz tam się zbierze razem i radować się będzie z Chrystusem, a równocześnie z patriarchami, prorokami, świętymi, spośród ludu naszego oraz spośród prozelitów, którzy do nas przyłączyli się, zanim przyszedł Chrystus?” Z odpowiedzi Justyna: „Otóż ja i wszyscy chrześcijanie zupełnie prawowierni, my wiemy, że nastąpi ciała zmartwychwstanie i tysiąclecie w Jerozolimie, odbudowanej i poświęconej tam właśnie, jak to stwierdzają prorocy, Ezechiel, Izajasz i inni”. POK 4, 1926, 246 i 248. Justyn nie wspomina jednak o Jerozolimie Niebieskiej. Zestaw tekstów na temat milenarizmu, por. C. Nardi, *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*. Firenze 1995. Biblioteca Patristica 27.

- 8 *Homilia paschalna 45*. Tł. A Świderkówna. [W:] *Pierwsi świadkowie*. Kraków 1988, s. 330. Ojcowie Żywi 8. Problem Jerozolimy w Starym i Nowym Testamencie został omówiony w: X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*. Poznań 1973, s. 338-344. Fragmenty Nowego Testamentu dla nas szczególnie ważne: Gal 4, 24-26: „Dwie kobiety-matki wyobrażają dwa przymierza. Jedno z nich - przedstawia je Hagar - zostało zawarte na górze Synaj i ono daje początek pokoleniu rodzącemu się do niewolnictwa. Synaj - to góra w Arabii; jej odpowiednikiem jest dzisiejsza Jerozolima, pozostająca ze swoimi dziećmi w niewoli. Natomiast Jerozolima Niebieska jest wolna i to ją właśnie mamy za naszą matkę.” Hbr 12, 22: „Oto przystąpiliśmy do góry Syjon, do miasta Boga żywego, do Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej rzeszy aniołów.” Ap 3, 12: „Kto przejdzie zwycięsko przez wszystkie próby, tego uczynię kolumną w świątyni Boga mojego i już nie wyjdzie na zewnątrz. I wypiszę w niej imię Boga mojego oraz nazwę miasta Boga mojego, nowego Jeruzalem, które zstępuje z nieba od Boga mojego.” Cały rozdział Ap 21, którego tu nie cytujemy z powodu braku miejsca. *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego*. Opracował ks. Kazimierz Romaniuk. Poznań 1976.
- 9 „Pepuzę i Tymion, małe miasteczka frygijskie [Montanus] nazywał Jerozolimą, by się lud tam zewsząd gromadził” cytat pisarza Apoloniusza zawarty w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, 5, 18, 2, POK 3, 1924, s. 230n.; Por. P. de Labriolle, *La crise montaniste*. Paris 1913, s. 87-95 i Wilken, *o.c.*, s. 57.
- 10 Tertulian, *Przeciw Marcjanowi* 3, 24, 4, PSP 58, 1995, s. 137. Por. Labriolle, *o.c.*, s. 331 - tam zestaw cytatów z Tertuliana dotyczących Jerozolimy Niebiańskiej.
- 11 Hieronim, *List 46, 8*. [W:] Św. Hieronim, *Listy*. I. Warszawa 1952, s. 264. J. Pollok, *Narodziny koncepcji Ziemi Świętej*. „Mówią Wieki” 1995, nr 10 s. 2-5.
- 12 O odbudowaniu Jerozolimy: Wilken, *o.c.*, s. 88n. O natchnieniu Bożym Konstancyntyna: Euzebiusz, *Vita Constantini* 3, 25, 137, PG 20, 1085.
- 13 Wilken, *o.c.*, s. 164.
- 14 M. Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej w wiekach II-IV a Biblia*. „Bobolanum” 4, 1993, s. 146-160.
- 15 Por. Mt 23, 37-39. Por. Prawer, *o.c.*, s. 758n.
- 16 Na temat pielgrzymek do Jerozolimy istnieje ogromna literatura. Podstawowe prace:
Wydania tekstów itinerariów: P. Geyer, O. Cuntz, CChL 175, 1965. Przekład niemiecki: H. Donner, *Pilgerfahrt in Heilige Land*. Stuttgart 1979; J. Wilkinson, por. niżej; P. Marwal, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au proche orient (IV^e-VII^e siècle)*. Paris 1996; przekłady polskie mniej ważnych itinerariów pióra P. Iwaszkiewicza w „Meandrze” 1991, natomiast przekład ważniejszych znajdziemy w tomie: *Do Ziemi Świętej*. Przekł. wpraw. i oprac. P. Iwaszkiewicz. Kraków 1996. Ojcowie Żywi 13.
Opracowania: B. Köttling, *Peregrinatio religiosa*. Munster 1950 (reprint: 1980); J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*. Warminster 1977; Maraval, *Lieux saints et Pèlerines d'Orient*. Paris 1985; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimages in the Later Roman Empire AD 312-460*. Oxford 1982.
Po polsku: artykuł P. Iwaszkiewicza w „Meandrze” (1990, 12-19), „Mówią Wieki”, (1988, 1,21-24) oraz tom *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*. Red. H. Manikowskiej i H. Zaremskiej. Warszawa 1995, w którym szczególnie: Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży do Ziemi Świętej (przed wyprawami krzyżowymi)*, s. 98-101 (dobre zestawienie); E. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne, problem definicji i cezury*, s. 17-28; Starowieyski, *Pielgrzymka Egerii*, s. 89-97. Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej w wiekach II-IV a Biblia*. „Bobolanum” 4, 1993, s. 146-160. J. Chélini, H. Branthomme, *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*. Warszawa 1996.
- 17 Przekł. P. Iwaszkiewicza „Meander” 1991, s. 63-75.
- 18 Starowieyski, *Pielgrzymki do Ziemi Świętej...*
- 19 Bredero w dyskusji nad referatem Prawera w: Prawer, *o.c.*, s. 797; Wilken, *o.c.*, s. 116.
- 20 O Egerii por. niżej przyp. 24. Tekst *Itinerarium Egerii* w tomie *Do Ziemi Świętej, o. c.*
- 21 Sławny list II Grzegorza z Nyssy należy czytać *iunctim* z listem III, w którym w krótkich słowach Grzegorz określa znaczenie miejsc świętych. Por. Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*. Warszawa 1963: *List II*, s. 225-229,

- List III*, fragment o pielgrzymkach 230n. O aspektach negatywnych por. G. Constable, *Oposition to the Pilgrimage in the Middle Age*. „Studia Gratiana” 19, 1976, s. 123-146. Przeciwnikiem pielgrzymek był Wigilancjusz, sam zresztą niegdyś pielgrzym w Jerozolimie, którego atakował gwałtownie św. Hieronim, szczególnie w *Contra Vigilantium*. PL 23, 339-351.
- 22 Por. Praver, *o.c.*, s. 758n.
- 23 O Pauli, por. Św. Hieronim, *List 108 do Eustochium*. [W:] Św. Hieronim, *Listy*. T. 2, Warszawa 1953, s. 414-453. O Egerii por. Starowieyski, „*Itinerarium Egeriae*”. „Meander” 33, 1978, s. 93-108, 133-145.
- 24 List mnichów do cesarza Justyniana zawarty w *Życiorysie św. Saby*, 57, Cyryła ze Scytopolis.
- 25 „Z Indii, Persji i Etiopii przyjmujemy codziennie tłumy mnichów”, Św. Hieronim, *List 107*. [W:] *Listy*, *o. c.* s. 402; „Po kolei rozbrzmiewały psalmy w języku greckim, łacińskim i syryjskim”, *List 108,30*. [W:] *Ibidem* s. 451.
- 26 Por. G. D. Gordini, *Il monachesimo Romano i Palestina nel secolo IV*. [W:] *Saint Martin et son temps*. Roma 1961, s. 85-107. „Studia Anselmiana” 46.
- 27 Bredero, *o.c.*, s. 263n.
- 28 A. Frolov, *La relique de la vraie croix*. Paris 1961, nr 33, s. 179n.
- 29 Bredero, *o.c.*
- 30 Pojmenia - por. P. Devos, *La servante de Dieu Poemenia d'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus*. ABol 87, 1969, s. 189-207; *Idem, Jérôme contre Poemenia? ibidem* 91, 1973, s. 117-120.
- 31 O Ikellii por. M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*. Città del Vaticano 1944, s. 81 i 181. „Studi e Testi 114”.
- 32 Por. DPAC 1, 1983, kol. 1273n.
- 33 Por. DPAC 2, 1984, kol. 1580; E. Honningman, „Dumbarton Oaks Papers” 5, 1950, s. 211-270.
- 34 Por. Prokopios, *De aedificiis* 5,6; 5,9.
- 35 Kultura hebrajska św. Hieronima por. K. Bardski, *Wstęp do Komentarza do Księgi Eklezjastesa*. Kraków 1995, s. 5-20. Biblioteka Ojców Kościoła 6 [mylnie podano jako 5!].
- 36 Na ten temat por. cytowane w przyp. 2 prace Wilkena i Walkera.
- 37 Cytaty biblijne Starego Testamentu na temat Jerozolimy, por. Léon-Dufour, *o.c.*, s. 340n.
- 38 *Kanon VII Soboru Nicejskiego I, Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna 1973, 9; Frolov, *o. c.* Por. Pollok, *o. c.*, Walker, *o. c.*
- 39 O powstaniu patriarchatu por. P. Maraval. [W:] *Histoire du Christianisme*. 2, [b.m.w.], s. 914n.; P. T. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*. Paris 1962, s. 154n.
- 40 L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*. Bologna 1980.
- 41 Por. Wilken, *o.c.*, s. 216-232.
- 42 Por. *ibidem*, s. 248.
- 43 O Sofroniuszu, por. *ibidem*, s. 226-232.
- 44 Wilken, *o. c.*, s. 233-246.
- 45 O pojęciu Jerozolimy Niebieskiej krótka, choć ważna, syntetyczna uwaga H. de Lubac, *Exégèse médiévale*. 2, 1. Paris 1959, s. 645-648; por także F. Cocchini, DPAC 2, 1984, kol. 1488n.
- 46 *De praescriptione hareticorum* 7. PSP 5, 1970, 47.
- 47 Np. *Homili do Jeremiasza*, 21,2. PSP 30, 1983, 195.
- 48 Na ten temat: E. Lammirande, *L'Eglise céleste selon saint Augustin*. Paris 1963, *passim*, szczególnie s. 117-119.
- 49 *Rozmowy* 14,8. POK 7, 1929, 116n.

- 50 Np. Augustyn, *Objaśnienia do Psalmów*, 136, 2n. PSP 42, 1, 1986, s. 145n; PL 37, kol. 1761. In Ps. 64, 1-2, PSP 39, 1986, 104-107; PL 36, kol. 772-774.
- 51 Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju 12*, 56. PSP 25, 1980, s. 375.
- 52 *Responsorium In paradisum* w *Liber usualis*.
- 53 *Glossa in Exod. 20, 2*, PL 113, kol. 249.
- 54 Augustyn, *Objaśnienia do Psalmów*, 149, 5. PSP 42, s. 388.
- 55 Bredero. [W:] *Gli Ebrei...* s. 798.
- 56 Hilary z Poitiers, *In Psalmum 121.4*. PL 9, kol. 662.
- 57 F. J. E. Raby, *The Oxford Book of Medieval Verse*. Oxford 1981, nr 63, s. 83.