

TOMASZ BABNIS

UNIwersytet Jagielloński  
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY  
Instytut Filologii Klasycznej  
E-MAIL: TOMASZ.BABNIS@GMAIL.COM

---

## ***Magi Eoa promunt munera.* Pokłon Magów w poezji Prudencjusza**

### STRESZCZENIE

W niniejszym artykule analizuję opisy pokłonu Magów zawarte w trzech utworach późnoantycznego rzymskiego poety Prudencjusza: w hymnie XII ze zbioru *Cathemerion*, poemacie *Apotheosis* oraz XXVII epigramie *Dittochaeon*. Autor ten, uchodzący za najwybitniejszego z chrześcijańskich poetów starożytności, łączył w swojej twórczości tradycję klasyczną z wiarą w Chrystusa. Ewangeliczna historia o Magach ze Wschodu (Mt 2, 1–12) zostaje przez Prudencjusza przedstawiona przy pomocy środków wyrazu zaczerpniętych z poezji pogańskiej, zwłaszcza Horacjańskiej. Mimo iż historycznie Magowie byli silnie związani ze światem irańskim, u Prudencjusza są przede wszystkim przedstawicielami pogańskiego Wschodu, który przybywa uczcić Chrystusa.

### SŁOWA KLUCZOWE

Prudencjusz, Magowie, Trzej Królowie, Ewangelia Mateusza, poezja łacińska

Biblijna historia o przybyciu Magów do Betlejem, miejsca nowo narodzonego Jezusa, znana jest tylko z Ewangelii Mateusza (Mt 2, 1–12), odegrała jednak wielką rolę w dziejach kultury chrześcijańskiej, dała bowiem asumpt do ustanowienia uroczystości Objawienia Pańskiego (w polskiej tradycji: Trzech Króli) obchodzonego w Kościele katolickim 6 stycznia<sup>1</sup>. Stała się ona inspiracją nie tylko dla refleksji teologicznej, ale także dla wielu dzieł sztuki oraz

---

<sup>1</sup> Na temat daty uroczystości Bożego Narodzenia oraz Epifanii, a także ich genezy i historii zob. J. Naumowicz, *Narodziny Bożego Narodzenia*, Kraków 2016.

utworów literackich<sup>2</sup>. Doszło do tego mimo krótkości ewangelicznego fragmentu, który liczy zaledwie kilkanaście zdań. Brak szczegółów takich jak pochodzenie, liczba i imiona Magów nie zniechęcał, a wręcz skłaniał ludzi późniejszych epok do literackiego opracowywania wątków opartych o tę opowieść. Autorzy chrześcijańscy rozwinęli ją między innymi w oparciu o różne passusy z ksiąg Starego Testamentu. Enigmatyczna fraza μάγοι ἀπό ἀνατολῶν (Mt 2, 1) była jedyną informacją na ten temat. Zasadniczo teologowie zaakcentowali rolę Mędrców jako pierwszych przedstawicieli świata pogańskiego, którzy uznali boskość Jezusa, natomiast mniej było ważne, skąd przybyli. Tymczasem użycie wyrazu μάγος sugeruje związki ze światem starożytnego Iranu<sup>3</sup>.

Termin *magos* jest greckim odpowiednikiem staroperskiego rzeczownika *magu*, który oznaczał kapłanów religii mazdajskiej działających na obszarze zachodniego Iranu. Pierwszym poświadczonym wystąpieniem wyrazu *magu* jest behistuańska inskrypcja Dariusza I (ostatnia ćwierć VI wieku p.n.e.). Na gruncie greckim pojawia się ten wyraz w pierwszej połowie stulecia następnego: u Ajschylosa (καὶ Μᾶγος Ἄραβος – Aesch. *Persae* 318) oraz we fragmentach dzieła Ksanthosa Lidyjczyka<sup>4</sup>. Rozpowszechniony został przede wszystkim dzięki Herodotowi i Ksenofontowi. Historyk z Halikarnasu uważał Magów za jedno z sześciu plemion medyjskich (Hdt I 101) i przypisywał im ważną rolę w państwie Medów, następnie zaś Persów. Magowie tworzyli

---

<sup>2</sup> Recepcja motywu pokłonu Magów w literaturze i sztuce to temat ogromny. W poszczególnych epokach akcentowano różne elementy tej historii, dopasowując je do aktualnych potrzeb artystycznych czy pozaartystycznych. Na ten temat zob. np. H. Kehrer, *Die Heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, Leipzig 1908; S. M. Buhler, *Marsilio Ficino's De stella magorum and Renaissance Views of the Magi*, "Renaissance Quarterly" 1990, 43, No. 2, s. 348–371; J. Kaliszuk, *Mędrcy ze Wschodu. Legenda i kult Trzech Króli w średnio-wiecznej Polsce*, Warszawa 2005.

<sup>3</sup> Ewangelię Mateusza znakomicie umieszcza w kontekście relacji rzymsko-partyjskich oraz kulturowej rzeczywistości Bliskiego Wschodu przełomu er syntetyczny artykuł van Kootena, będący podsumowaniem niezwykle inspirującego tomu pokonferencyjnego *The Star of Bethlehem and the Magi* – zob. G. H. van Kooten, *Matthew, the Parthians, and the Magi: A Contextualization of Matthew's Gospel in Roman-Parthian Relations of the First Centuries BCE and CE*, [w:] *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, eds. P. Barthel, G. H. van Kooten, Leiden–Boston 2015, s. 496–646.

<sup>4</sup> Występowanie terminu μάγος w greckiej literaturze klasycznej: P. Kingsley, *Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy*, "Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series" 1995, 5, No. 2, s. 173–209; J. N. Bremmer, *The Birth of the Term 'Magic'*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 1999, 126, s. 1–12.

warstwę kapłańską państwa Achemenidów, byli jednak zaangażowani nie tylko w kult mazdajski, ale również w działalność polityczno-społeczną. Zgodnie z przekazem Herodota to właśnie Magiem miał być Smerdis, który po śmierci Kambyzesa próbował przejąć władzę w państwie i został pokonany przez Dariusza (Hdt III 61–79). Podbijając Persję, Aleksander Wielki zwalczał Magów, których uważał za swoich wrogów. W czasach partyjskich i sasanidzkich Magami nazywano kapłanów zaratusztriańskich. Świat grecko-rzymski z racji swoich wielowiekowych kontaktów z kolejnymi mocarstwami starożytnego Iranu posiadał pewną wiedzę na temat religii tego obszaru, niemniej nie była to wiedza spójna<sup>5</sup>. Ograniczała się do znajomości niektórych imion lub pojęć, a także pewnych rytuałów i zwyczajów, jak na przykład kult ognia czy małżeństwa krewniacze. Dobrze zrozumienie specyfiki religii zaratusztriańskiej utrudniała też *interpretatio Graeca/Romana*, którą stosowali w swych dziełach autorzy klasyczni piszący o świecie irańskim. Ponadto powstało drugie znaczenie wyrazu μάγος: czarownik. Od tego znaczenia wywodzi się współczesny wyraz „magia”. Tacy μάγοι nie mieli bodaj nic wspólnego z religią Zaratusztry. Trudno więc na podstawie samego zastosowania tego wyrazu przez autora Ewangelii wnioskować na temat znajomości kultów irańskich w I stuleciu n.e. Nie inaczej będzie wyglądała sytuacja trzy wieki później<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> “What circulated in the Hellenistic world under the names of Zoroaster and of the Magi was a mixture of some genuine information with much arbitrary imagination” – A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge 1990, s. 141. Najlepszym przykładem takiego pomieszania jest Mowa Borystenejska Diona Chryzostoma (D. Chr. XXXVI).

<sup>6</sup> Najlepszym opracowaniem na temat występowania w literaturze grecko-rzymskiej wzmianek o zaratusztrianizmie jest praca: A. de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden–New York–Köln 1997. W odniesieniu do Partów ważne są uwagi Ch. Lerouge, *L’image des Parthes dans le monde gréco-romain*, Stuttgart 2007, s. 323–349. O samej starożytnej religii perskiej i roli, jaką w niej odgrywali magowie, piszą: M. Boyce, *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, tłum. Z. Józefowicz-Czabak, B. J. Korzeniowski, Łódź 1988: s. 13–192; M. A. Dandamayev, *Magi*, Encyclopaedia Iranica Online 2012 [dostęp: 21.05.2017]. Na temat funkcjonowania terminu *magos/magus* w kręgu kultury klasycznej zob. także: A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, s. 41–45; Ch. Lerouge, op. cit., s. 331–339; J. B. Rives, *Magus and its cognates in classical Latin*, [w:] *Magical Practice in the Latin West*, eds. R. L. Gordon, F. M. Simon, Leiden–Boston 2010, s. 53–77; A. de Jong, *Matthew’s Magi as Experts on Kingship*, [w:] *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, eds. P. Barthel, G. H. van Kooten, Leiden–Boston 2015, s. 273–274; G. H. van Kooten, op. cit., s. 501–508.

Można powiedzieć, że literatura rzymska odziedziczyła po greckiej kompleks skojarzeń ze światem irańskim. Grecy wytworzyli sporą liczbę skojarzeń, a wręcz stereotypów dotyczących imperium Achemenidów, które później zostały przeniesione na państwo partyjskie i sasanidzkie<sup>7</sup>. Na przykład perskiego monarchę uważano za osobę przysłowiowo wręcz bogatą i szczęśliwą, wszyscy zaś mieszkańcy byli według autorów greckich poddani jego władzy, tak jak niewolnicy panu. Duży wpływ na obraz Persji w literaturze rzymskiej miały aktualne relacje polityczno-militarne: klęska Krassusa pod Carrhae (53 rok p.n.e.) oraz późniejszy traktat rzymsko-partyjski za Augusta (20 rok p.n.e.) były motywami, które niejednokrotnie pojawiały się u prozaików i poetów epoki późnej Republiki i Cesarstwa aż po V wiek. Wraz z chrystianizacją imperium rzymskiego pojawił się jeszcze trzeci czynnik kształtujący literacki obraz świata irańskiego. Była to tradycja biblijna, w której Persja odgrywała pewną pozytywną rolę przede wszystkim dzięki osobie Cyrusa, gdyż pozwolił on Izraelitom na powrót z niewoli babilońskiej. Wzmianki o ludach irańskich nie ograniczały się jednak wyłącznie do Starego Testamentu, bowiem ewangeliczna historia o pokłonie Magów stała się szczególnie dobrym tematem dla chrześcijańskiej poezji rzymskiej. Do tej właśnie opowieści nawiązał w kilku swoich utworach Prudencjusz.

Aurelius Prudentius Clemens (348–ok. 410) pochodził z hiszpańskiego miasta Calagurris (dzisiejsza Calahorra), tego samego, które kilkaset lat wcześniej wydało znakomitego mówcę Kwintyliana. Poza napisaną w 404/5 roku *Praefatio* nie mamy zbyt wielu źródeł na temat życia Prudencjusza. W tym utworze, pisany w wieku pięćdziesięciu siedmiu lat, opowiada on, jak to po okresie nauki szkolnej, rozpustnej młodości i wreszcie po wielu latach pracy w sądownictwie i administracji uwieńczonych stanowiskiem doradcy cesarza Teodozjusza (pan. 379–395) zaczął tworzyć poezje sławiące Boga<sup>8</sup>,

<sup>7</sup> Można jeszcze wskazać na inną rolę Greków w tworzeniu obrazu świata irańskiego w Rzymie. Nie tylko wykreowali oni pewną wizję monarchii Achemenidów, ale także później, w czasach partyjskich, tworzyli narrację o państwie Arsakidów. Wynikało to oczywiście z istnienia w partyjskiej Mezopotamii silnych ośrodków greckich. To, co w Cesarstwie Rzymskim wiedziano o tych obszarach, pochodziło najczęściej z prac tamtejszych Greków. Bardzo trafnie ujmuje to A. Momigliano, op. cit., s. 140: "The Romans needed the advice of Greek ethnographers to deal with Parthians, just as they needed they knowledge to establish themselves in Gallia and Spain". Również te późniejsze greckie tradycje przedstawiania świata irańskiego musiały wpłynąć na poezję łacińską. Zwłaszcza jeśli uwzględni się tendencję autorów łacińskich do czerpania pełnymi garściami z prac etnograficznych, na co zwraca uwagę choćby w odniesieniu do późnego antyku C. O'Hogan, *Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity*, Oxford 2016, s. 5.

<sup>8</sup> Jak celnie ujął to J.-L. Charlet: „La poésie est pour lui [scil. Prudence] l'instrument d'une consécration totale à Dieu” – J.-L. Charlet, *La poésie de Prudence dans l'esthétique de son temps*, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité" 1986, No. 45, s. 369.

wyjaśniać wiarę chrześcijańską i zwalczać herezje i pogaństwo. Zapewne przejście na „emeryturę” wiązało się z powrotem do rodzinnej Hiszpanii, gdzie w ramach *otium litterarium* napisał obszerny korpus dzieł, które miały go wynieść do grona klasyków chrześcijańskiej poezji późnego antyku. Najpewniej Prudencjusz, gorliwy rzymski patriota, zmarł przed 410 rokiem i nie dożył zdobycia Rzymu przez Alaryka<sup>9</sup>.

Prudencjusz był na pewno człowiekiem dobrze wykształconym, znającym klasyków literatury łacińskiej, zwłaszcza Horacego<sup>10</sup>, a zarazem znakomicie obeznanym z tradycją biblijną. Obie te tradycje przenikają się w jego utworach. Poeta był świadom nieadekwatności dotychczasowej formy do wypowiedzenia nowych, chrześcijańskich treści, ale wykorzystywał tradycyjne systemy metryczne oraz środki wyrazu, wyraźnie naśladował też dawniejszych autorów. Jednocześnie był człowiekiem swoich czasów i „produktem” szkoły nastawionej przede wszystkim na kształcenie retoryczne<sup>11</sup>. Czerpał zarówno z klasycznych wzorów augustowskich, jak i współczesnych sobie „barokowych” tendencji w literaturze. Dużo w jego utworach religijnego zapachu i oryginalnej wyobraźni<sup>12</sup>. Twórczość jego można podzielić na dwie czę-

---

<sup>9</sup> Podstawowe informacje na temat biografii Prudencjusza: M. P. Cunningham, *Contexts of Prudentius' Poems*, „Classical Philology” 1976, 71, No. 1, s. 56–58; M. Starowieyski, *Wstęp*, [w:] Prudencjusz, *Wieniec męczeńskie*, Kraków 2006, s. 39–47; S. Stabryła, *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza*, Kraków 2011, s. 15–21. Patriotyzm poety zakłada wprowadzenie Rzymu w Boski plan zbawienia. Wergilijska idea wiecznego Rzymu zostaje umieszczona w perspektywie chrześcijańskiej: wieczność tę ma zapewnić wsparcie męczenników, zwłaszcza świętych Piotra i Pawła – zob. J.-L. Charlet, *La poésie...*, op. cit., s. 383–384; V. Buchheit, *Stella magorum signum Romae Christianae (Prud. Apoth. 608 ff.; cath. 12)*, „Hermes” 2008, 136, H. 4, s. 452. Prudencjusz czuje się również silnie związany z osobą cesarza, choćby był on poganinem, jak Julian Apostata (pan. 361–363). We fragmencie *Apotheosis* wypowiada się o nim pochlebnie mimo odrzucenia przezeń wiary chrześcijańskiej: Prud. *Apoth.* 449–509. Na temat tego fragmentu zob. S. Stabryła, op. cit., s. 42–43; C. O'Hogan, op. cit., s. 136–137.

<sup>10</sup> Jest rzeczą znamioną, że Prudencjusz mimo swego odczytania we wcześniejszej literaturze łacińskiej nie wymienia w ogóle pogańskich autorów, którym tyle zawdzięcza, nie wspomina też wcale Ambrożego z Mediolanu – F. J. E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry. From the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford 1953, s. 70; C. O'Hogan, op. cit., s. 159.

<sup>11</sup> Zob. F. J. E. Raby, op. cit., s. 68: „Like his Pagan contemporaries, he could not forget his rhetorical training, but rhetoric is never of the essence of his work, as it tends to become with Claudian, and, more certainly, with Ausonius”.

<sup>12</sup> Na temat podwójnych, klasycznych i biblijnych, źródeł twórczości Prudencjusza, a także o ich społecznym i kulturalnym kontekście zob. E. K. Rand, *Prudentius and Christian Humanism*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1920, 51, s. 71–83; M. P. Cunningham, op. cit., s. 58–66; J.-L. Charlet, *Prudence et la Bible*, „Recherches Augustiniennes” 1983, 18, s. 3–149; idem, *La bible...*, op. cit.; J. Pucci, *Prudentius*,

ści: liryczną (*Cathermerinon* oraz *Peristephanon*) oraz dydaktyczną (*Apotheosis*, *Hamartigenia*, *Psychomachia*<sup>13</sup>, dwie księgi *Contra Symmachum* oraz *Dittochaeon*), a także otwierające i zamykające całość *corpus Prudentianum* – *Praefatio* oraz *Epilogus*. Obie części tworzą całość poetycką i duchową<sup>14</sup>, obie też zdominowane są przez tematykę chrześcijańską<sup>15</sup>. W twórczości hymnicznej poeta z Calagurris kontynuuje zarówno tradycję klasycznego hymnu grecko-rzymskiego, jak i nowego hymnu chrześcijańskiego, w którego stworzeniu dla potrzeb nowej religii ważną rolę odegrali Hilary z Poitiers oraz Ambroży z Mediolanu. Trzeba zaznaczyć, że również utwory liryczne Prudencjusza cechowały się tendencją dydaktyczną<sup>16</sup>. W IV wieku, w którym – jak słusznie zauważył M. Mastrangelo<sup>17</sup> – proza Ojców Kościoła zajęła ekspozowane w literaturze miejsce, dotąd zajmowane przez poezję, Prudencjusz wyróżnia się spośród grona ówczesnych poetów twórczą wyobraźnią oraz umiejętnym zharmonizowaniem elementów chrześcijańskich i tradycyjnych<sup>18</sup>.

---

*Readings of Horace in the "Cathermerinon"*, "Latomus" 1991, 50, Fasc. 3, s. 677–690; M. Mastrangelo, *The Decline of Poetry in the Fourth-Century West*, "International Journal of the Classical Tradition" 2009, 16, No. 3/4, s. 313–316; S. Stabryła, op. cit., s. 88–89; C. O'Hogan, op. cit. Przykład subtelnej nawiązania do *Amores* Owidiusza przedstawia J. Pucci, *The "Pollex" of Ovid in Prudentius and Angilbert*, "The Classical World" 1988, 81, No. 3, s. 153–164.

<sup>13</sup> W rękopisach poematy *Apotheosis*, *Hamartigenia* oraz *Psychomachia* występują nieraz jako jedna całość i są ponumerowane jako *liber I*, *liber II* oraz *liber III* – M. P. Cunningham, op. cit., s. 59. Na temat pewnej łączności między tymi dziełami zob. E. K. Rand, op. cit., s. 72–75; J.-L. Charlet, *La bible...*, op. cit., s. 377.

<sup>14</sup> „Ils [scil. les poèmes de Prudence] constituent un tout cohérent, sur le plan poétique comme sur le plan spirituel” – ibidem, s. 369.

<sup>15</sup> „Świat poetycki Prudencjusza jest światem chrześcijańskim w swojej najgłębszej strukturze” – S. Stabryła, op. cit., s. 22.

<sup>16</sup> Rozwój wcześniejszej poezji chrześcijańskiej i jej najważniejszych przedstawicieli przedstawiają: F. J. E. Raby, op. cit., s. 1–43; J.-L. Charlet, *La poésie...*, op. cit., s. 371; M. Starowieyski, *Hymn liturgiczny na tle rozwoju poezji chrześcijańskiej*, „Classica Wratislaviensia” 1990, 13, s. 145–161; J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, tłum. J. Słomka, Tarnów 1997, s. 139–145; S. Stabryła, op. cit., s. 23–25. Zob. też: K. Filipowicz, *Hymn dawniej i dziś, czyli o możliwościach ekspresji poetyckiego słowa w starożytnym kulcie i chrześcijańskiej liturgii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2013, 51, nr 1, s. 303–320. Jest to przeglądowe ujęcie dziejów hymnu chrześcijańskiego od czasów starożytnych po współczesność.

<sup>17</sup> M. Mastrangelo, op. cit., s. 313: “Poetry becomes the handmaiden of the new philosophy of the fourth century, namely, patristic thought expressed in prose”. Teza tego badacza o zmarginalizowaniu poezji przez prozę wydaje się zbyt radykalna. Nie ujmuje choćby znaczenia indywidualnych talentów, których w tej epoce było więcej wśród prozaików niż wśród poetów, co nie jest argumentem za taką „systemową” zmianą.

<sup>18</sup> Ogólne informacje na temat twórczości Prudencjusza i jego miejsca w rozwoju poezji chrześcijańskiej późnego antyku: M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres*

Do ewangelicznego tematu pokłonu Mędrców Prudencjusz nawiązał w trzech utworach: w XII hymnie *Cathemerinon* (w całości poświęconym świętu Epifanii), w *Apotheosis* (w. 608–614, 646–649) oraz w *Dittochaeon* (w. 105–108). Tematem dalszej części rozważań będzie analiza tych fragmentów, w których pojawiają się postacie Magów, będących głównym obiektem zainteresowania autora w tym tekście. Pozostałe zagadnienia będą tylko sygnalizowane.

*Cathemerinon* Prudencjusza to zbiór dwunastu hymnów przeznaczonych do prywatnej modlitwy. W przeciwieństwie do wcześniejszych hymnów Ambrożego, nie były one początkowo przeznaczone do liturgii, choć ostatecznie trafiły do brewiarza<sup>19</sup>. Zadaniem tych utworów jest sławienie Boga: modlitwa chrześcijanina zostaje więc wpisana w przebieg dnia oraz roku liturgicznego. Hymny Prudencjusza mają charakter „medytacyjno-modlitewny i narracyjny” i przeznaczone są raczej dla przedstawicieli ówczesnych rzymskich elit chrześcijańskich<sup>20</sup>. Na taki ich charakter ma również wpływ wykorzystanie licznych nawiązań do literatury klasycznej oraz ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Formalnie utwór sytuuje się w nurcie liryki Horacjańskiej z jej mnogością systemów metrycznych, treść natomiast ma charakter wyraźnie chrześcijański. Dobrym przykładem sięgnięcia do obu tych źródeł jest właśnie hymn XII ze zbioru *Cathemerinon* na święto Epifanii<sup>21</sup>.

*Hymnus Epiphaniae* składa się z pięćdziesięciu dwóch czterowierszowych zwrotek. Metrum utworu jest dymetr jambiczny akatalektyczny, często wykorzystywany w hymnach chrześcijańskich, choćby u Ambrożego. Hymn na święto Objawienia zajmuje ostatnie miejsce w zbiorze, poprzedza go zaś hymn na Boże Narodzenie, oba stanowią więc pewną całość tematyczną (opis tajemnicy Wcielenia). Treść *Cath. XII* wyraźnie opiera się na Biblii i można ją podzielić na kilka zasadniczych segmentów:

---

*cesarstwa: autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 195–226; M. Starowieyski, *Wstęp*, op. cit., s. 47–106; S. Stabryła, op. cit., s. 22–150.

<sup>19</sup> Trzeba wszakże zaznaczyć, że we współczesnej liturgii godzin wykorzystuje się tylko fragmenty Prudencjańskich hymnów. Liturgiczne zastosowanie całych hymnów byłoby utrudnione przez wzgląd na ich zbytnią rozwlekłość oraz tok narracji, która często nie trzyma się jednego tematu. Lepiej nadawały się do tego celu zwięźlejsze, mające po osiem strof utwory Ambrożego, w których brak tak rozbudowanych dygresji. Prudencjusz świadomie jednak zerwał z formą hymnu ambrożyjskiego, by nawiązać do szerokiego nurtu tradycyjnej liryki greckiej i rzymskiej – F. J. E. Raby, op. cit., s. 45; J.-L. Charlet, *La poésie...*, op. cit., s. 372.

<sup>20</sup> S. Stabryła, op. cit., s. 25.

<sup>21</sup> Na temat zbioru *Cathemerinon* zob. F. J. E. Raby, op. cit., s. 44–49; J.-L. Charlet, *La poésie...*, op. cit., s. 370–373; M. Cytowska, H. Szelest, op. cit., s. 198–201; S. Stabryła, op. cit., s. 22–37; A. Strycharczuk, *Cathemerinon Aureliusza Prudencjusza Klemensa jako przykład poezji chrystocentrycznej*, „Roczniki Humanistyczne” 2015, LXIII, nr 3, s. 103–121.

- opis gwiazdy betlejemskiej i przybycia Magów (w. 1–76);
- pochwała Betlejem (w. 77–92);
- opis rzezi niewiniątek w Betlejem (w. 93–140);
- starotestamentowe prefiguracje Chrystusa (w. 141–200);
- zakończenie nawołujące do powszechnej radości wszystkich ludzi (w. 201–208).

W utworze dominują elementy laudacyjne, a centralne miejsce zajmuje w nim tajemnica Wcielenia. Zagadnienie objawienia się Syna Bożego pogaanom (a więc także rola Mędrców ze Wschodu) zostaje więc wyraźnie przesunięta na dalszy plan. Dodatkowo wiele miejsca zajmuje historia męczeństwa świętych Młodzianków, która tematycznie powiązana jest z *Peristephanon*; takie połączenie dwóch motywów jest dość charakterystyczne dla refleksji nad świętem Epifanii<sup>22</sup>, a ponadto stanowi przykład chętnie przez poetę z Calagurris stosowanej dygresji o tematyce biblijnej<sup>23</sup>.

Sześć początkowych strof hymnu to poetycki opis gwiazdy betlejemskiej wspomnianej przez Ewangelistę Mateusza (ὁ ἀστὴρ – Mt 2, 2; 9–10). Dopiero w strofie siódmej przedstawione zostaje wyruszenie Magów:

En, Persici ex orbis sinu  
Sol unde sumit ianuam,  
Cernunt periti interpretes  
Regale vexillum magi.

(w. 25–28)

W przedstawieniu Magów należy zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, Prudencjusz stwierdza ich perskie pochodzenie (*Persici ex orbis*, w. 25). Wątek ten nie jest w utworze rozwinięty, a Persja zostaje określona tylko konwencjonalnym epitetem łączącym ją ze wschodem słońca. Nie pojawiają się też żadne dokładniejsze nawiązania do religii perskiej. Ma to związek z drugą ważną wzmianką: Magowie zostają określani mianem *peri-*

<sup>22</sup> J. Naumowicz, op. cit., s. 148. Święto Epifanii nieraz obejmowało wspomnienie kilku wydarzeń biblijnych. Obok objawienia się ludom pogańskim były to chrzest w Jordanie, cud w Kanie Galilejskiej, a czasem także cud rozmnożenia chleba dla pięciu tysięcy ludzi. Kościół prawosławny zachował związek pokłonu Magów z obchodami chrztu Chrystusa, podczas gdy Kościół katolicki je rozdzielił.

<sup>23</sup> F. J. E. Raby, op. cit., s. 48; J.-L. Charlet, *La poésie...*, op. cit., s. 371; S. Stabryła, op. cit., s. 25, 36. Stabryła słusznie zwraca uwagę na to, że tego rodzaju dygresyjnie wplecione w narrację epizody biblijne pełniły u Prudencjusza funkcję, jaką w poezji tradycyjnej pełniły rewokacje historyczne i mitologiczne.



*ti interpretes* (w. 26), co wskazuje na ich biegłość w dziedzinie astrologii<sup>24</sup>. Można zatem powiedzieć, że poeta pominął kwestię religii perskiej, a wyeksponował – czerpiąc zresztą wyraźnie z przekazu ewangelicznego – „świecki” (w każdym razie nie *stricte* pogański<sup>25</sup>) element kojarzony ze wschodnimi Magami. Prudencjusz nazywa gwiazdę betlejemską „królewskim sztandarem” (w. 28), więc do pewnego stopnia akceptuje znaczenie sztuki czytania w gwiazdach, skoro sam Bóg posłużył się taką formą komunikacji, by poinformować ludzi o narodzinach Chrystusa<sup>26</sup>.

W kolejnych strofach Prudencjusz umieścił wypowiedź gwiazd, które także sławią swojego Stwórcę<sup>27</sup>. Dopiero po tym swoistym kosmicznym hymnie narracja utworu wraca do Magów, którzy docierają do Betlejem:

Exim sequuntur perciti  
 Fixis in altum vultibus,  
 Qua stella sulcum traxerat  
 Claramque signabat viam.  
 Sed verticem pueri supra  
 Signum pependit imminens,  
 Pronaqua submissum face  
 Caput sacratum prodidit.

(w. 53–60)

---

<sup>24</sup> Zaakcentowanie astrologicznych umiejętności Magów ma zapewne związek z zaważonym już przez Justyna Męczennika (II w.) podobieństwem między Mędrkami ze Wschodu a również reprezentującym środowisko pogańskie wróżbitą Balaamem, który miał dostrzec, że „wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło” (Lb 24, 17). Na tę paralelę zwraca uwagę J.-L. Charlet, *Prudence...*, op. cit., s. 110–111. Ciekawy jest także głos A. de Jonga, który zwraca uwagę na to, że ewangeliczni Magowie są przede wszystkim tymi, którzy czynią królami (*king-makers*), a dopiero w drugim rzędzie astrologami – zob. A. de Jong, *Matthew's Magi...*, op. cit.

<sup>25</sup> Dużo światła na temat postrzegania wróżbiarstwa w świecie późnego antyku rzuca monografia R. Wiśniewskiego, który dowodzi, że mimo formalnego potępienia praktyk wróżbiarskich (w tym astrologii) późnoantyczne chrześcijaństwo często sięgało do tej niezwykle wówczas popularnej praktyki – R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli Jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013.

<sup>26</sup> V. Buchheit, op. cit., s. 450–452. W całym utworze używa Prudencjusz bardzo wielu terminów na określenie gwiazdy, w czym zresztą jest kontynuatorem tradycji klasycznych. Posługuje się takimi terminami, jak: *stella* (w. 5), *sidus* (w. 17), *astrum* (w. 22), *globi signorum* (w. 30), *caelestia* (w. 35), buduje jednak również nowe metafory: *signum pennis gloriæ* (w. 4), *regale vexillum* (w. 28). Raby sugeruje, że to *Farsalia* Lukana wpłynęła na Prudencjusza w tych partiach jego dzieł, które powiązane były z astrologią – F. J. E. Raby, op. cit., s. 70.

<sup>27</sup> Zob. Ps 19, 2: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza”.

Prudencjusz pominął w swoim utworze pewien element przekazu ewangelicznego, jakim było przybycie Magów do Jerozolimy i ich spotkanie z Herodem<sup>28</sup>. Podróżnicy podążają za gwiazdą w pośpiechu (*perciti*, w. 53), a ich oblicza skierowane są ku górze, co znów jest akcentem położonym na ich kompetencje astrologiczne. Gwiazda zatrzymała się nad miejscem narodzin Chrystusa i tam przybysze się zatrzymali. Wówczas:

Videre quod postquam magi,  
Eoa promunt munera,  
Stratique votis offerunt  
Tus, myrram et aurum regium.

(w. 61–64)

Po raz kolejny podkreślone zostało przewodnictwo gwiazdy, ponieważ dopiero gdy ona się zatrzymała, Magowie mogli złożyć swe dary. Termin *Eoa munera* oznacza dosłownie „wschodnie dary”, ale w tradycji poezji rzymskiej przymiotnik *Eous* bardzo często oznacza właśnie świat irański<sup>29</sup>. Symbolika darów, wyjaśniona zresztą w kolejnych strofach, wskazuje na boskość, władzę królewską oraz przyszłe cierpienia Chrystusa. Poeta nie odszedł w opisie darów od przekazu ewangelicznego: Mędracy składają pokłon (*strati votis offerunt*, w. 63; πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ – Mt 2, 11) i przekazują dary (*tus, myrram et aurum regium*, w. 64; δῶρα: χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν – Mt 2, 11). Mamy tu do czynienia nieomal z przekładem tekstu biblijnego, ale warto zaznaczyć, że jakkolwiek symbolika darów jest wyraźnie teologiczna, to także we wcześniejszej, grecko-rzymskiej tradycji literackiej często właśnie z Persją kojarzono te dwa elementy: wonności oraz szeroko pojmowane bogactwo<sup>30</sup>. Zasadniczo jednak elementy wiążące postać

<sup>28</sup> Inaczej niż piszący kilkadziesiąt lat później Seduliusz, który wspomina w swoim bazującym na Ewangelii *Carmen Paschale* przybycie Magów do Heroda (*Carm. Pasch.* II 73–88) i dopiero później przedstawia złożenie przez nich darów Jezusowi (*Carm. Pasch.* II 89–106).

<sup>29</sup> Zob. Hor. *Carm.* I 35, 31–32: *Eois partibus*; Luc. II 55: *EOAS pharetras*; Luc. III 93–94: *Eous furor*; Ov. *Ars* I 201–202: *Eoas opes*; Prop. IV 6, 81: *Sive aliquid pharetris Augustus parcat Eois*. Trzeba jednak zaznaczyć, że ten ogólny przymiotnik może być próbą dokładnego oddania ewangelicznego wyrażenia ἀπὸ ἀνατολῶν (Mt 2, 1), które również nie precyzuje, o jaki obszar chodzi.

<sup>30</sup> Zob. Hor. *Carm.* I 38, 1: *Persicos odi, puer, adparatus*; Hor. *Carm.* II 12, 21: *dives Achaemenes*; Hor. *Carm.* III 1, 44: *Achaemeniumque costum*; Prop. IV 5, 26: *Murreaque in Parthis pocula cocta focis*; Stat. *Silv.* I 3, 105: *Perside gaza*. Sam Prudencjusz wspomina także w innym utworze perskie wonności: Prud. *Peri.* X 363: *Persicorum aromatum*. Zob. też: Ch. Lerouge, op. cit., s. 349–360.

Magów ze światem irańskim nie są w tych wersach najważniejsze, akcent zaś położony jest tu z całą pewnością na ich rolę jako tych, którzy pierwsi uznali boskość Chrystusa.

Dalsze strofy hymnu na Epifanię dotyczą pochwały Betlejem, rzezi niewiniątek oraz różnych starotestamentowych prefiguracji Chrystusa. Magowie są jakby słuchaczami lirycznej opowieści i uznają, że w Dzieciątku spełniają się dawne zapowiedzi:

Iure ergo se Iudae ducem  
Vidisse testantur magi,  
Cum facta priscorum ducum  
Christi figuram pinxerint.

(w. 181–184)

Raz jeszcze została więc podkreślona rola przybyszów ze Wschodu jako tych, którzy są świadkami wypełnienia się obietnicy Bożej. Nie-Żydzi jako pierwsi zaświadczenia, że Jezus jest królem Judy, którego zapowiadali tylko poprzedni przywódcy narodu wybranego. Magowie zostają więc niejako wciągnięci w typologiczne rozważania na temat łączności obu Przymierzy i są potwierdzeniem wypełnienia się Starego Testamentu w Nowym<sup>31</sup>.

Ostatnie dwie strofy utworu są skierowanym do wszystkich ludzi wezwaniem do radości z przyjścia Chrystusa na świat. Otwierająca ten końcowy segment hymnu strofa składa się z katalogu różnych ludów:

Gaudete, quidquid gentium est,  
Iudaea, Roma et Graecia,  
Aegypte, Thrax, Persa, Scyta:  
Rex unus omnes possidet.  
Laudate vestrum principem  
Omnes beati ac perditii,  
Vivi, inbecilli ac mortui:  
Iam nemo posthac mortuus.

(w. 201–208)

Jako pierwsi wymienieni są Żydzi, potem Rzymianie i Grecy, wreszcie ludy barbarzyńskie, a więc Prudencjusz przyjął tu schemat zaczerpnięty z myśli teologicznej, według której także poganie mają swój udział w Bożym

---

<sup>31</sup> Wydaje się, że sam przekaz Mateusza nie łączy pokłonu Magów z żadnym konkretnym proctwem Starego Testamentu (ewangelista nie używa w tym fragmencie formuły, którą stosuje wówczas, gdy chce wykazać ich wypełnienie) – zob. G. H. van Kooten, op. cit., s. 600–614.

planie zbawienia. Fragment ten przywodzi na myśl niektóre passusy z lirycznej twórczości Horacego (zwłaszcza z IV księgi *Carmina*)<sup>32</sup>, gdzie również wymienione są liczne ludy barbarzyńskie, między innymi Persowie (jest to w ogóle częsty zabieg w poezji późnego antyku, który lubował się w tego rodzaju wyliczeniach)<sup>33</sup>. O ile jednak u Horacego katalogi ludów mają ukazać potęgę cesarskiego Rzymu, o tyle w tym passusie *Cath. XII* wszystkie narody zostają postawione na równi w obliczu tajemnicy Wcielenia. Wydaje się, że *Persa* pojawia się tu nie bez przyczyny i jego obecność ma związek z irańskim pochodzeniem Magów, zasygnalizowanym już wcześniej przez poetę<sup>34</sup>. Końcowe wezwanie do radości ma charakter totalny tak w kategoriach czasu, jak i przestrzeni, a zwycięski Chrystus, *rex unus* (w. 205), ma stanowić teraz obiekt czci i wdzięczności wszystkich ludzi<sup>35</sup>.

*Apotheosis* jest pisanym w heksametrach poematem dydaktycznym, w którym Prudencjusz broni wiary katolickiej przed atakami herezji<sup>36</sup>. Utwór dzieli się na kilka zasadniczych części: po hymnie do Trójcy (w heksametrach) i przedmowie (w jambach) poeta atakuje poglądy różnych sekt oraz wyznań niechrześcijańskich, wykorzystując przy tym argumenty zaczerpnięte z myśli Tertuliana. Najpierw występuje przeciw patrypasjanom (w. 1–177), potem przeciw unionitom (w. 178–320), żydom (w. 321–551) i homuncjonitom (w. 552–781). W kolejnej partii utworu wypowiada się na temat natury duszy (w. 782–951) i znów przystępuje do ataku na manichejczyków (w. 952–1084). W tym segmencie poematu, w którym Prudencjusz przeciwstawia się doktrynie homuncjonitów (zwanym też ebionitami), gnostyckich judeochrześcijan negujących bóstwo Chrystusa, posługuje się argumentem zaczerpniętym właśnie z historii o pokłonie Magów:

<sup>32</sup> Zob. Hor. *Carm.* I 12, 53–56; *Carm.* IV 5, 25–28; *Carm.* IV 14, 41–44; *Carm.* IV 15, 21–24. Na temat odwołań do świata irańskiego u Horacego zob. M. Wissemann, *Die Parther in der augusteischen Dichtung*, Frankfurt am Main–Bern 1981, s. 47–78; T. Babnis, *Persowie, Medowie, Partowie w Pieśniach Horacego*, „Nowy Filomata” 2016, XX, nr 2, s. 171–187.

<sup>33</sup> Zob. Prud. *Contr. Sym.* II 807–809: *Vivere commune est, sed non commune mereri, / Denique Romanus, Daha, Sarmata, Vandalus, Hunnus, / Gaetulus, Garamans, Alamannus, Saxo, Galaula*.

<sup>34</sup> Prudencjusz rzadko posługuje się w swoich utworach zakorzenionymi w tradycji nazwami *Parthus* i *Medus* (po tę pierwszą sięgnął tylko w *Apoth.* 225 oraz *Hamart.* 497). Znacznie częściej korzysta z rzeczownika *Persa* i przymiotnika *Persicus*, a więc wyrazów odnoszących się do realiów politycznych przełomu IV i V wieku. Pod tym względem nie idzie więc za poetami augustowskimi, którzy tych trzech rzeczowników używali wymiennie. Na temat stosowania tych tradycyjnych nazw ludów irańskich zob. T. Babnis, op. cit., s. 172.

<sup>35</sup> A. Strycharczuk, op. cit., s. 118.

<sup>36</sup> Na temat poematu *Apotheosis* zob. F. J. E. Raby, op. cit., s. 58–59; M. Cytowska, H. Szelest, op. cit., s. 211–212; S. Stabryła, op. cit., s. 38–47.

Estne Deus, cuius cunas veneratus Eous  
 Lancibus auratis regalia fercula supplex  
 Virginis ad gremium pannis puerilibus offert?  
 Quis tam pinnatus rapidoque simillimus austro  
 Nuntius Aurorae populos atque ultima Bactra  
 Attigit, inluxisse diem lactantibus horis,  
 Qua tener innupto penderet ab ubere Christus?

(w. 608–614)

Dary przybyszów ze Wschodu mają świadczyć o boskości i królewskości Chrystusa. „Człowiek Wschodu” (*Eous*, w. 608 – Prudencjusz użył wcześniej tego przymiotnika w analizowanym wyżej fragmencie *Cath. XII*) uczcił bowiem jego narodzenie. Jest to dodatkowo podkreślone przez silny kontrast między królewskimi podarunkami (*regalia fercula*, w. 609) a pieluszkami chłopca (*pannis puerilibus*, w. 610). Zastosowanie odnoszącego się zwykle do kultu bogów czasownika *veneror* (w. 608) oraz epitetu *supplex* (w. 609) również wzmacnia wydźwięk argumentu Prudencjusza. Mędrcy zostają w tym fragmencie powiązani z gwiazdą<sup>37</sup>, za którą poszli i która dotarła aż do najdalszych Baktrów (a więc do najdalej na wschód położonej części imperium perskiego)<sup>38</sup>. Pośrednio jest to uznanie ich za ludzi ze świata irańskiego. Są oni pierwszymi przedstawicielami ludów orientalnych (*Aurorae populos*, w. 512), którzy mieli okazję ujrzeć Chrystusa i uznać jego boskość.

Prudencjusz kontynuuje swoją argumentację, wymieniając zjawiska niebieskie, które potwierdzają cud Wcielenia, potem zaś antycypując wspomina cud zmartwychwstania, będący dowodem władzy Syna Bożego nad śmiercią. W końcu jednak odchodzi od tematu Magów:

Sed iam tolle magos, tus, aurum, myrrhea dona,  
 Quae verum docuere Deum, praeseptia, pannos,  
 Matris adoratum gremium face sideris ardens:  
 Ipsa Deum virtus factorum et mira loquantur.

(w. 646–649)

<sup>37</sup> Fraza *inluxisse diem* nawiązuje do frazy *inluxisse dies* u Wergiliusza (*Verg. Georg. II* 337), wskazuje też jednak na fragment prorocтва Izajasza o „narodzie krocącym w ciemnościach” (*Iz 9, 1*). Na ten dobry przykład podwójnych nawiązań w poezji Prudencjusza zwraca uwagę: V. Buchheit, op. cit., s. 447.

<sup>38</sup> Baktra były stolicą Baktrii. Obie nazwy nieraz mylono, a autorzy klasyczni dość chętnie do nich nawiązywali. Zob. Hor. *Carm. III* 29, 27–28: *regnata Cyro Bactra*; Verg. *Aen. VIII* 687–688: *ultima secum Bactra vehit*; Prop. *III* 1, 16: *qui finem imperii Bactra futura canent*; Stat. *Silv. III* 2, 136: *regia Bactra*; Sid. *Carm. II* 448: *non in Bactra feror*; Sid. *Carm. V* 603: *Exarmata tuum circumstent Bactra tribunal*. Na ten temat zob. Ch. Lerouge, op. cit., s. 222–223.

Dowodem na boskość Chrystusa jest nie tylko zachowanie wschodnich mędrców, ale też jego własne dokonania. Jest to argument silniejszy niż mirra, kadzidło i złoto. Poeta powtarza również w tym fragmencie kontrastowe zestawienie królewskich darów z symbolami ubóstwa: żłóbkiem i pieluszkami (*praesepia, pannos*, w. 647). Poza tym opis powtarza te same elementy, znane z fragmentu Mateusza, które wcześniej Prudencjusz zawarł w *Cath. XII*<sup>39</sup>.

*Dittochaeon* (w rękopisach także *Tituli Historiarum*) jest zbiorem czterdziestu dziewięciu heksametrycznych czterowierszów, z których każdy poświęcony jest jakiemś biblijnemu wydarzeniu<sup>40</sup>. Pierwsze dwadzieścia cztery z nich przedstawiają sceny ze Starego Testamentu, pozostałe dwadzieścia pięć – z Nowego. Być może były to podpisy pod mozaikami w jakimś hiszpańskim kościele<sup>41</sup>. Prudencjusz nie wymienia *Dittochaeon* w katalogu własnych dzieł zawartym w *Praefatio*, stąd dawniej negowano autentyczność zbioru, dziś jednak nie budzi ona wątpliwości. Interesujący nas tutaj czterowiersz, zatytułowany *Magorum munera* (*Ditt. XXVII*), jest jednym z pięciu epigramów powiązanych z tematyką narodzin Chrystusa, które mają za temat odpowiednio: zwiastowanie, miasto Betlejem, pokłon Magów, spotkanie aniołów i pasterzy, rzeź niewiniątek. Część z tych tematów (przybycie Magów oraz śmierć świętych Młodzianków) poeta przedstawił już dokładniej w *Cath. XII*, tutaj zostały one tylko krótko zasygnalizowane:

Hic pretiosa magi sub virginis ubere Christo  
 Dona ferunt puero myrrhaeque et turis et auri;  
 Miratur genetrix tot casti ventris honores  
 Seque Deum genuisse hominem, regem quoque summum.

(w. 105–109)

<sup>39</sup> V. Buchheit, op. cit., s. 447–450.

<sup>40</sup> Ogólne informacje na temat *Dittochaeon*: M. Cytowska, H. Szelest, op. cit., s. 219–220; Ch. Kaesser, *Text, Text and Image in Prudentius' Tituli Historiarum*, [w:] *Text und Bild: Tagungsbeiträge*, Hrsg. V. Zimmerl-Panagl, D. Weber, Wien 2010, s. 151–165; K. Smolak, *Ut pictura poesis? Symmikta zum so genannten Dittochaeon des Prudentius*, [w:] *Text und Bild: Tagungsbeiträge*, Hrsg. V. Zimmerl-Panagl, D. Weber, Wien 2010, s. 151–165; S. Stabryła, op. cit., s. 144–148. Zob. też rozważania o opisach dzieł sztuki u Prudencjusza i na temat nastawienia poety do sztuki jako takiej w: C. O'Hogan, op. cit., s. 133–164.

<sup>41</sup> Znanym przykładem wykorzystania poezji w charakterze *sui generis* podpisu może być twórczość Damazego (papieża w latach 366–384). Napisał on poświęcone męczennikom epigramy, które jako inskrypcje wyjaśniały ilustrujące je przedstawienie. Także w tym przypadku można mówić o podwójnym rodowodzie tego typu wierszy, bowiem sięgały one do starorzymskiej tradycji *elogium funebre*. Prudencjusz w *Peristephanon* rozwinął krótkie utwory ku czci męczenników do hymnów liczących po kilkaset, a czasem nawet ponad tysiąc wersów. Na temat Damazego zob. J. Fontaine, op. cit., s. 141–142.

Magowie pojawiają się w pierwszym wersie, ale Prudencjusz nie poświęca im wiele miejsca i nie stosuje nawet wobec nich żadnego epitetu. Drugi wers kieruje uwagę odbiorcy na przyniesione Dzieciątku dary, podczas gdy kolejne akcentują przede wszystkim dziewicze macierzyństwo Maryi oraz podwójną naturę Chrystusa. Rola przybyszów ze Wschodu jest tutaj bardzo mocno zmarginalizowana. Są oni jedynie dodatkiem do teologicznej treści utworu.

Fragmety utworów Prudencjusza, w których porusza on temat pokłonu Magów, wykazują wiele cech wspólnych. Przede wszystkim należy podkreślić ich funkcję: ukazanie teologicznej prawdy o Wcieleniu Syna Bożego i Jego Epifanii wobec narodów pogańskich. Sami Magowie są tylko drobnym elementem współtworzącym tę narrację. Poeta z Calagurris w omawianych passusach wiernie trzyma się treści Ewangelii Mateusza. Wybiera z nich jednak tylko kilka elementów, nie wspomina natomiast o zajmującym niemajął część ewangelicznego passusu przybyciu Magów do Jerozolimy i o rozmowie z Herodem. Nacisk położony zostaje wyraźnie na złożenie pokłonu Dzieciątku i na czynność przekazania darów. Wyrażenia wykorzystane przez Prudencjusza, a także źródłowy tekst Mateusza prezentuje poniższa tabela:

Tab. 1. Porównanie leksyki w opisach pokłonu Magów. Ewangelia a utwory Prudencjusza

	Ewangelia	<i>Cathemerinon</i>	<i>Apotheosis</i>	<i>Dittochaeon</i>
Pokłon i oddanie czci Chrystusowi	πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ	stratique votis offerunt	veneratus Eous; adoratum gremium	-
Przekazanie darów Dzieciątku	ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα	Eoa promunt munera	[Eous] lancibus auratis regalia fercula supplex [...] offert	pretiosa [...] dona ferunt puero
Wyliczenie darów	χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν	tus, myrram et aurum regium	tus, aurum, myrrhea dona	dona [...] myrrhaeque et turis et auri

Źródło: opracowanie własne.

Zaakcentowanie pokłonu i złożenia darów tworzy spójną całość ze wspomnianym wyżej naciskiem na teologiczny wymiar opowieści (Objawienie: uznanie Chrystusa przez ludy pogańskie; dary Magów: symbole Jego bóstwa, królowania i męczeńskiej śmierci)<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Na temat roli wonności w omawianym fragmencie ewangelicznym zob. G. H. van Kooten, op. cit., s. 615–617.

Mędrcy ze Wschodu są u Prudencjusza dość luźno powiązani ze światem irańskim<sup>43</sup>. Pojawiają się wprawdzie w utworze *passusy*, które mogłyby to sugerować (*Cath.* XII 25: *Persici ex orbis*; *Apoth.* 612: *ultima Bactra*), ale zarazem dwukrotnie poeta zaakcentował po prostu ich wschodnie pochodzenie (*Apoth.* 608: *Eous*; 612: *Aurorae populos*) bez precyzowania, z jakiego kraju mieliby przybyć<sup>44</sup>. Dla poety znacznie ważniejsza jest rola Magów jako przedstawicieli świata Orientu i szerzej jeszcze – całego świata pogańskiego, co znów wskazuje przede wszystkim na tajemnicę Epifanii. Ponadto autor nie łączy Magów z religią zaratusztriańską (choć przecież podstawowe znaczenie wyrazu *magus* to „kapłan religii perskiej”)<sup>45</sup>, ale z kunsztem astrologicznym. Dwukrotnie określa ich terminami związanymi z umiejętnością odczytywania znaków niebieskich (*Cath.* XII 27: *periti interpretes*; *Cath.* XII 54: *[magi] fixis in altum vultibus*). Wynikać to może zarówno z popularności astrologii w świecie późnego antyku, jak i z tendencji poety do trzymania się blisko przekazu ewangelicznego, który faktycznie wspomina o badaniu przez Magów gwiazd, nic zaś nie mówi na temat ich funkcji religijnej. Wśród wszystkich nawiązań do tematyki perskiej, jakie znajdujemy w *corpus Prudentianum*<sup>46</sup>, wzmianki o Magach przybyłych do Betlejem sta-

<sup>43</sup> Tu również można wskazać na pewną paralelę z tradycyjną poezją rzymską. To bowiem poeci (przede wszystkim Wergiliusz), inaczej niż autorzy tekstów pisanych prozą, jako pierwsi na gruncie łacińskim odeszli od postrzegania *magi* przez pryzmat religii zaratusztriańskiej, zaakcentowali natomiast praktyki czarodziejskie. Zob. J. B. Rives, op. cit., s. 67–70. Prudencjusz nie idzie wprawdzie w stronę tych skojarzeń, ale również przesuwa na dalszy plan kontekst religii irańskiej.

<sup>44</sup> W *Apoth.* 617 wspomina wręcz poeta o *Chaldaeo vertice*, co dodatkowo pokazuje, że nie przywiązywał wagi do dokładnego geograficznego określenia miejsca pochodzenia Mędrców. Trzeba jednak pamiętać, że jeśli nie liczyć okresu rządów Aleksandra i pierwszych Seleukidów, Chaldea (Babilonia) od VI w. p.n.e. do VII w. n.e. należała do kolejnych królestw irańskich i odgrywała w nich kluczową rolę gospodarczą. Źródła grecko-rzymskie pochodzące z epoki Cesarstwa stosują nieraz terminy *Magus* i *Chaldaeus* wymiennie. Oba występują też obok siebie w greckim tekście Księgi Daniela (Dn 2, 10) – zob. G. H. van Kooten, op. cit., s. 523, 618.

<sup>45</sup> A. de Jong w *Traditions of the Magi...* nie wspomina w ogóle o Prudencjuszu jako autorze choćby nawiązującym do religii zaratusztriańskiej. Tymczasem można u tego poety znaleźć jedną aluzję do tego wyznania. W *Apoth.* 494 natrafiamy na frazę *Zoroastreos [...]* *susurros*, ale zupełnie nie pasuje ona do kontekstu, jaki stanowią pogańskie ofiary składane przez cesarza Juliana. Może to być pośredni dowód na słabą orientację poety w tematyce perskiej.

<sup>46</sup> Obok wzmianek o pokłonie Magów pojawia się jeszcze u Prudencjusza nawiązanie do Persji jako kraju, w którym przebywał wygnany Izrael (Prud. *Hamart.* 452–454). Poeta posługuje się tu pewnym skrótem myślowym, ponieważ w istocie to król perski Cyrus miał wygnanie zakończyć.



nowią największą spójną grupę. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że poeta przywołał ich na kartach swoich utworów wyłącznie dzięki wzmiance u Mateusza, a nie przez wzgląd na zainteresowanie światem irańskim.

Na koniec trzeba wskazać na jeszcze jedną cechę poezji Prudencjusza, mianowicie jego przynależność do dwóch tradycji: klasycznej i judeochrześcijańskiej. Biblia pozostaje dla niego głównym źródłem treści, ale forma jego dzieł jest bardzo tradycyjna i obfitująca w nawiązania do autorów wcześniejszych (zwłaszcza Horacego). Jeśli chodzi o wzmianki o świecie irańskim, to również można wskazać na dwa ich źródła: klasyczne i biblijne, choć to drugie odgrywa ważniejszą rolę. Prudencjusz, reprezentant chrześcijańskiego humanizmu i najwybitniejszy rzymski poeta wczesnochrześcijański<sup>47</sup>, zasługuje na docenienie przede wszystkim dlatego, że poprzez twórczą syntezę wartości reprezentowanych przez chrześcijaństwo i starożytność stał się ważnym łącznikiem między antykiem a nową epoką w dziejach świata – średniowieczem<sup>48</sup>.

*MAGI EOA PROMUNT MUNERA. ADORATION OF THE MAGI  
IN THE POETRY OF PRUDENTIUS*

ABSTRACT

In this article I analyse the scenes of the Adoration of the Magi included in three pieces written by the late antiquity Roman Prudentius: 12<sup>th</sup> hymn of *Cathemerinon*, poem *Apotheosis* and 27<sup>th</sup> epigram of *Dittochaeon*. The poet, who is considered to be the greatest Christian poet of antiquity, united in his poetry classical tradition and faith in Christ. Prudentius presents the Evangelical story of the Magi of the East (Matthew 2, 1–12) using forms of expression taken from earlier (especially Horatian) poetry. Although historical Magi was connected with the Iranian world, in Prudentius poetry they are the representants of the East who come to worship Christ.

KEYWORDS

Prudentius, Magi, Three Kings, Gospel of Matthew, Latin Poetry

<sup>47</sup> Tak określają Prudencjusza E. K. Rand, op. cit., s. 83 oraz S. Stabryła, op. cit., s. 151.

<sup>48</sup> J. Fontaine, op. cit., s. 148. O Prudencjuszu jako autorze niezwykle ważnym dla średniowiecza zob. np. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 2005, s. 55, 212, 318, 437–440, 475–476.

## BIBLIOGRAFIA

## ŹRÓDŁA

1. Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, tłum. M. Brożek, Warszawa 1987.
2. *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, 27<sup>th</sup> edition, Stuttgart 1995.
3. Prudence, *Le livre des couronnes, Dittochaeon, Épilogue*, texte établi et trad. par M. Lavarenne, Paris 1963.
4. Prudence, *Livre d'heures*, texte établi et trad. par M. Lavarenne, Paris 1972.
5. *Prudentius with an English translation by H. J. Thomson in two volumes*, London–Cambridge Mass. 1949.

## OPRACOWANIA

1. Babnis T., *Persowie, Medowie, Partowie w Pieśniach Horacego*, „Nowy Filomata” 2016, XX, nr 2, s. 171–187.
2. Boyce M., *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, tłum. Z. Józefowicz-Czabak, B. J. Korzeniowski, Łódź 1988.
3. Bremmer J. N., *The Birth of the Term 'Magic'*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1999, 126, s. 1–12.
4. Buchheit V., *Stella magorum signum Romae Christianae (Prud. Apoth. 608 ff.; cath. 12)*, „Hermes” 2008, 136, H. 4, s. 447–452.
5. Buhler S. M., *Marsilio Ficino's De stella magorum and Renaissance Views of the Magi*, „Renaissance Quarterly” 1990, 43, No. 2, s. 348–371.
6. Charlet J.-L., *Prudence et la Bible*, „Recherches Augustiniennes” 1983, No. 18, s. 3–149.
7. Charlet J.-L., *La poésie de Prudence dans l'esthétique de son temps*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité” 1986, No 45, s. 368–386.
8. Cunningham M. P., *Contexts of Prudentius' Poems*, „Classical Philology” 1976, 71, No. 1, s. 56–66.
9. Curtius E. R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 2005 [1948].
10. Cytowska M., Szelest H., *Literatura rzymska. Okres cesarstwa: autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994.
11. Dandamayev M. A., *Magi*, Encyclopaedia Iranica Online 2012 [dostęp: 21.05.2017].
12. Filipowicz K., *Hymn dawniej i dziś, czyli o możliwościach ekspresji poetyckiego słowa w starożytnym kulcie i chrześcijańskiej liturgii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2013, 51, nr 1, s. 303–320.
13. Fontaine J., *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, tłum. J. Słomka, Tarnów 1997.
14. de Jong A., *Matthew's Magi as Experts on Kingship*, [w:] *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, eds. P. Barthel, G. H. van Kooten, Leiden–Boston 2015, s. 271–285.
15. de Jong A., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden–New York–Köln 1997.
16. Kaesser Ch., *Text, Text and Image in Prudentius' Tituli Historiarum*, [w:] *Text und Bild: Tagungsbeiträge*, Hrsg. V. Zimmerl-Panagl, D. Weber, Wien 2010, s. 151–165.

17. Kaliszuk J., *Mędrzy ze Wschodu. Legenda i kult Trzech Króli w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2005.
18. Kehrler H., *Die Heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, Leipzig 1908.
19. Kingsley P., *Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy*, "Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series" 1995, 5, No. 2, s. 173–209.
20. van Kooten G. H., *Matthew, the Parthians, and the Magi: A Contextualization of Matthew's Gospel in Roman-Parthian Relations of the First Centuries BCE and CE*, [w:] *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, eds. P. Barthel, G. H. van Kooten, Leiden–Boston 2015, s. 496–646.
21. Lerouge Ch., *L'image des Parthes dans le monde gréco-romain*, Stuttgart 2007.
22. Mastrangelo M., *The Decline of Poetry in the Fourth-Century West*, "International Journal of the Classical Tradition" 2009, 16, No. 3/4, s. 311–329.
23. Momigliano A., *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge 1990.
24. Naumowicz J., *Narodziny Bożego Narodzenia*, Kraków 2016.
25. O'Hogan C., *Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity*, Oxford 2016
26. Pucci J., *The "Pollex" of Ovid in Prudentius and Angilbert*, "The Classical World" 1988, 81, No. 3, s. 153–164.
27. Pucci J., *Prudentius, Readings of Horace in the "Cathemerinon"*, "Latomus" 1991, 50, Fasc. 3, s. 677–690.
28. Raby F. J. E., *A History of Christian-Latin Poetry. From the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford 1953.
29. Rand E. K., *Prudentius and Christian Humanism*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 1920, 51, s. 71–83.
30. Rives J. B., *Magus and its cognates in classical Latin*, [w:] *Magical Practice in the Latin West*, eds. R. L. Gordon, F. M. Simon, Leiden–Boston 2010, s. 53–77.
31. Smolak K., *Ut pictura poesis? Symmikta zum so genannten Dittochaeton des Prudentius*, [w:] *Text und Bild: Tagungsbeiträge*, Hrsg. V. Zimmerl-Panagl, D. Weber, Wien 2010, s. 151–165.
32. Stabryła S., *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza*, Kraków 2011.
33. Starowieyski M., *Hymn liturgiczny na tle rozwoju poezji chrześcijańskiej*, „Classica Wratislaviensia” 1990, 13, s. 145–161.
34. Starowieyski M., *Wstęp*, [w:] Prudencjusz, *Wieńce męczeńskie*, Kraków 2006, s. 17–119.
35. Strycharczuk A., *Cathemerinon Aureliusza Prudencjusza Klemensa jako przykład poezji chrystocentrycznej*, „Roczniki Humanistyczne” 2015, LXIII, nr 3, s. 103–121.
36. Wissemann M., *Die Parther in der augusteischen Dichtung*, Frankfurt am Main–Bern 1981.
37. Wiśniewski R., *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli Jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013.
38. Wypustek A., *Magia antyczna*, Wrocław 2001.