

FUNDACJA KOŚCIOŁA W MAMRE

Napisała Krystyna Stebnicka

Celem niniejszego tekstu jest pokazanie okoliczności fundacji kościoła w Mamre w czasach Konstantyna. Zastanawia fakt, że w nieznanym poza Palestyną pogańskim miejscu nieopodal Hebronu, niezwiązanym bezpośrednio z działaniem i nauczaniem Jezusa, wystawiono jeden z najwcześniejszych (obok bazylik w Jerozolimie i Betlejem) kościołów w Palestynie. Zgodnie z przekazem Eusebiosa z Cezarei budowa tego kościoła związana jest ponadto nie z pielgrzymką Heleny, matki cesarza, której inicjatywie historyk przypisuje powstanie sanktuarium nad Grotą Narodzenia oraz Eleony na Górze Oliwnej, lecz z odwiedzinami Eutropii, cesarskiej teściowej (zob. niżej). Skąpy przekaz Eusebiosa nie pozwala stwierdzić, dlaczego Eutropia zainteresowała się niewielkim Mamre i podjęła w tej sprawie interwencję u cesarza. Odpowiedź na to pytanie z konieczności musi więc pozostać w sferze hipotez: wydaje się jednak zasadna sugestia, że chrześcijański wymiar Mamre musiał objaśnić Eutropii intelektualista, dobrze obeznany z jednej strony z egzegezą starotestamentowego przekazu, w którym Mamre odgrywa ważną rolę, z drugiej zaś – z realiami ówczesnej Palestyny.

Nazwa Mamre związana jest nieodłącznie z postacią Abrahama, „ojca wielu ludów”¹. Zgodnie z narracją biblijnej Księgi Rodzaju Abraham po opuszczeniu Egiptu i rozstaniu z Lotem osiadł w dębach Mamre przy Hebronie (Rdz 13,18: hebr. *wajeszew beelonei Mamre beHebron*²) i zbudował ołtarz ku czci Boga. W tym

¹ Rdz 17,4–6.

² Na temat znaczenia przedrostka \aleph w tym miejscu zob. D. Jericke, *Abraham in Mamre. Historische und Exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27–19,38*, Leiden 2003, ss. 4–5 (tłum. „Die großen Bäume Mamre, die im Gebiet von Hebron liegen”).

właśnie miejscu Bóg zawarł z Abrahamem przymierze, nakazując obrzezanie mężczyzn (Rdz 17), tutaj także Abraham przyjął w gościnę trzech aniołów i dowiedział się, że Sara urodzi mu syna (Rdz 18). Chociaż patriarcha nie pozostawał do końca życia w Mamre, to jednak został pochowany tuż nieopodal, w Grocie Machpela w Hebronie (Rdz 25,9).

O Mamre wspomina dwukrotnie Józef Flawiusz: w *Dawnych dziejach Izraela*, pisząc o postaci patriarchy, wymienił „ogygejski” (tj. bardzo stary) dąb, natomiast w *Wojnie żydowskiej*, nawiązując już wyraźnie do miejsca sobie współczesnego, odległego o sześć stadiów od Hebronu, skąd wyruszał z wojskami Szymon, mówi o terebincie, który miał stać od początku stworzenia świata³. Józef Flawiusz poświadcza tym samym tradycję starożytności drzewa i to, że już w okresie Drugiej Świątyni było ono nazywane terebintem. Tekst hebrajski jest dwuznaczny w nazwaniu gatunku drzewa Abrahama, może dopiero wokalizowany tekst masorecki rozróżnia słowa *elon* – „terebint” i *alon* – „dąb”; tłumacze Septuaginty oddali starotestamentowe „drzewa” słowem w liczbie pojedynczej *δρῦς*, dąb; ponieważ nie ma tego miejsca w *Heksapli* Orygenes, nie wiadomo, jak brzmiały przekłady Akwili, Symmacha i Teodotiana.

Biblijne Mamre identyfikowane jest z położonym 3,2 km na północ od Hebronu Ramat el-Chalil, gdzie niemiecki uczonec, ojciec Evaristus Mader w latach dwudziestych XX wieku prowadził wykopaliska (wyniki zostały opublikowane już po jego śmierci w 1957 roku), kontynuowane i weryfikowane przez izraelskiego archeologa Icchaka Magena w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku⁴. Mader znalazł w Mamre obejmujący studnię, drzewo oraz ołtarz okrąg kultowy, który w czasach panowania Heroda został otoczony ogrodzeniem o wymiarach 50 x 65 m, wykonanym z dużych kamiennych bloków. Zgodnie z zamysłem króla obiekt ten, wraz z grobem patriarchy w Hebronie, miał upamiętniać miejsca związane z Abrahamem⁵. Po odnalezieniu pochodzącej z czasów wczesnego brązu bocznej drogi odbiegającej od głównego szlaku, prowadzącego z Jerozolimy do Hebronu, oraz przedmiotów materialnych z tego samego okresu Mader ponadto uznał, że od czasów prehistorycznych Mamre stanowiło ważne miejsce kultu, związane zapewne ze świętym drzewem i wodą, a następnie zaada-

³ Józef Flawiusz, *Ant.* I 186; BJ IV 533.

⁴ E. Mader, *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligen Bezirk Ramat el-Halil in Sudpalästina 1926–1928*, Freiburg im Breisgau 1957; I. Magen, „Elonei Mamre: atar pulhan mijamei Hordus” [Dęby Mamre: miejsce kultowe od czasów Heroda], *Qadmoniot* 24 (1991), ss. 46–55 (hebr.); *idem*, „Mamre”, [w:] *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, t. 3, red. E. Stern, Jerusalem 1998, ss. 939–942. Na temat Mamre zob. również A. Kofsky, „Mamre. A Case of a Regional Cult?”, [w:] *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries C.E.*, red. A. Kofsky, G. Stroumsa, Jerusalem 1998, ss. 19–29; E. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003, ss. 128–153; D. Jericke, *Abraham in Mamre...*, ss. 16–53.

⁵ Mader, *Mambre...*, ss. 67–81; 209–213.

ptowane przez Izraelitów do ich własnych celów religijnych⁶. Najważniejszym odkryciem Madera pozostaje jednak zbudowany w czasach Konstantyna i przylegający do temenosu z czasów Heroda nieduży kościół, znacznie odbiegający skromnymi rozmiarami od innych palestyńskich fundacji Konstantyna⁷.

MAMRE W RZECZYWISTOŚCI EGZEGETYCZNEJ

Przekaz Księgi Rodzaju, opowiadający o odwiedzinach aniołów u Abrahama w Mamre, otwiera pole do różnorodkiej interpretacji: w rozdziale 18 Bóg objawił się Abrahamowi pod dębami Mamre (w. 1), następnie Abraham podniósł oczy i zobaczył trzech stojących przy nim mężczyzn (hebr. *anaszim*) (w. 2), po czym odezwał się słowami „Mój Panie” (*Adonai*) (w. 3), który to termin najlepiej pasuje do Boga. Z kolei w rozdziale 19,1 dwie z postaci, które objawiły się Abrahamowi, nazwane są aniołami (*sznei hamalachim*) i to one udały się do Sodomy. Taka narracja budzi pytania: co się stało z trzecią postacią i czy Bóg był obecny wśród trójki przybyszów, czy też nie? Żydowska i chrześcijańska egzegeza tego miejsca zasadniczo się od siebie różni⁸. Zgodnie z żydowską interpretacją Abrahamowi najpierw ukazał się Bóg (Rdz 18,1), a następnie trzech aniołowie. Taką wersję zna Józef Flawiusz⁹, tak również rozumie ten ustęp Żyd Tryfon, tytułowa postać utworu Justyna (zob. niżej). Egzegeza rabiniczna rozwinęła szczegółową angelologię, oddzielając Szechinę/Boga od grupy aniołów¹⁰. Trzej aniołowie to Michał, Gabriel i Rafael, którzy przybyli do Abrahama spełnić swoją misję: Michał obwieścił poczęcie Izaaka i zaraz wrócił do nieba, dlatego pozostali tylko dwaj aniołowie. Gabriel zajął się zburzeniem Sodomy, Rafael zaś ocaleniem Lota. Taka tradycja, pozwalająca wybrnąć z niejasności tekstu biblijnego i wyjaśniająca, gdzie podział się trzeci anioł w rozdziale Rdz 19,1, powstała dość wcześnie, bowiem podaje ją zredagowany w pierwszej połowie V wieku, ale z pewnością oparty na wcześniejszej interpretacji rabinicznej egzegetyczny midrasz do Księgi Rodzaju zwany *Genesis Rabba*. Midrasz powołuje się w tym

⁶ *Ibidem* ss. 35–36 i 48–49.

⁷ *Ibidem*, ss. 33; 95–115.

⁸ Zob. E. Grypeou, H. Spurling, „Abraham’s Angels: Jewish and Christian Exegesis of Genesis 18–19”, [w:] *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, red. E. Grypeou i H. Spurling, Leiden 2009, ss. 181–203.

⁹ Józef Flawiusz, *Ant.* I 11,2

¹⁰ Grypeou, Spurling, „Abraham’s Angels...”, ss. 181–189 z dokładnym wskazaniem i omówieniem miejsc w literaturze rabinicznej; zob. również D. Goodman, „Do Angels Eat?”, *Journal of Jewish Studies* 37 (1986), ss. 160–175, na temat tego, że w tradycji rabinicznej goszczeni przez Abrahama aniołowie naprawdę nie jedli, tylko udawali, że tak czynią.

miejscu na rabbiego Szymona ben Lakisz (żył w Tyberiadzie (Tiberias) w Palestynie w III wieku)¹¹.

Natomiast chrześcijańska egzegeza – w opozycji do interpretacji żydowskiej Rdz 18,2 – konsekwentnie od II wieku podkreślała obecność osoby boskiej w towarzystwie dwóch aniołów. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że nie bez znaczenia już dla wczesnej chrześcijańskiej egzegezy omawianego passusu biblijnego była na pewno alegoryczna interpretacja Filona z Aleksandrii, ojca Kościoła *honoris causa*, jak trafnie go nazwał znany badacz David Runia¹². W koncepcji Filona wśród przybyłych do Abrahama był obecny Bóg, tożsamy z Kyrios w pismach świętych, a z każdej jego strony stały najstarsze i bliskie Bytu dwie siły (δύναμεις): jedna to siła sprawcza Boga, druga zaś to siła rządzenia¹³.

Pierwsza znana z literatury chrześcijańskiej dyskusja nad egzegezą tego miejsca odbyła się w napisanym przez Justyna ok. 155–165 roku *Dialogu z Żydem Tryfonem*: Justyn przekonuje tytułową postać, że w Mamre objawili się Abrahamowi nie aniołowie, ale Bóg (rozumiany jako Chrystus Logos) w towarzystwie dwóch aniołów, podczas gdy Tryfon sądzi, że chodzi o postaci trzech aniołów, a Bóg objawił się Abrahamowi wcześniej: „I cytując raz jeszcze poprzedni fragment, zapytałem Tryfona: «Czy sądzisz, że to Bóg objawił się Abrahamowi pod dębami Mamre, jak to Pismo zaznacza?». On powiedział: «Właśnie tak». «Czy był On więc jednym z tych trzech – powiedziałem – których widział Abraham, a których święty Duch prorocstwa opisuje jako ludzi?». On odpowiedział: «Nie; tyle, że Bóg ukazał mu się przed widzeniem tych trzech. Tak więc ci trzech, których Pismo nazywa ludźmi, byli aniołami; dwaj z nich zostali posłani, aby dokonać zniszczenia Sodomy, a ten jeden, aby Sarze zwiastować radosną nowinę, że powije ona syna; z tej to przyczyny został on posłany, a wypełniwszy swe zadanie, oddalił się»”¹⁴. Tryfon przekonuje dalej Justyna, że dwaj aniołowie wyruszyli do Sodomy, zaś trzeci zwiastował narodzenie Izaaka i oddalił się po wypełnieniu swojej misji.

Taka egzegeza tego miejsca widoczna jest również w późniejszej literaturze chrześcijańskiej. Ireneusz z Lyonu (druga połowa II wieku) w zachowanym dla nas tylko w wersji armeńskiej traktacie *Demonstratio apostolica* pisał, że Abraham rozmawiał z Bogiem pod dębem w Mamre i że do Abrahama przybyli tylko dwaj aniołowie, którzy następnie udali się do Sodomy, nato-

¹¹ Zob. H.L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, tłum. z niem. M. Bockmuehl, Minneapolis 1996, ss. 276–283; na temat datowania zob. ss. 279–280.

¹² D. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Minneapolis 1993, tytuł rozdziału na s. 3: „How Philo Became a Church Father *Honoris Causa*”.

¹³ Filon, *De Abrahamo* 120–121, wyd. J. Goretz, *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie* 20, Paris 1966.

¹⁴ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, cały rozdz. 46 *Dialogu* dotyczy kontrowersji między Tryfonem a Justynem na temat objawienia w Mamre.

miał owa trzecia postać to prefiguracja Jezusa¹⁵. Orygenes w czwartej homilii poświęconej Księdze Rodzaju (homilie te przetrwały do naszych czasów jedynie w łacińskim tłumaczeniu Rufina) podkreślał, że dwaj aniołowie ukazyli się Lotowi, trzej zaś Abrahamowi, a wśród nich Pan¹⁶. Abraham był człowiekiem czystego serca i najbardziej wśród ludzi godnym zobaczenia Boga (czyli nawiązanie do rozdziału 18,1) i Syna Człowieczego (18,2, czyli Jezusa wśród aniołów)¹⁷. Abraham poczęstował posiłkiem Pana i dwóch aniołów, w umywaniu nóg gości patriarchy Orygenes dostrzegał paralełę między Biblią a passusem ewangelicznym (J 13,6). Warto też wspomnieć, że jeszcze późniejsza egzegeza patrystyczna nie tylko podkreślała obecność Chrystusa w towarzystwie dwóch aniołów w Mamre, ale wypracowała interpretację trynitarną tego miejsca: Prokopios z Gazy znał takich, którzy w gościach patriarchy upatrywali jedynie aniołów (interpretacja żydowska), ale też tych, którzy pisali o wizycie Boga wraz z dwoma aniołami (nazywał ich „judaidzantami”, οἱ δὲ Ἰουδαϊζόντες), oraz wielu interpretatorów chrześcijańskich, którzy uznawali, że Abrahamowi ukazały się wszystkie osoby Trójcy Świętej¹⁸. Widać więc, że w środowiskach chrześcijańskich obecność aniołów kojarzyła się z żydowską interpretacją sceny w Mamre.

Eusebios w swoich dziełach napisanych przed zdobyciem Wschodu przez Konstantyna w 324 roku wielokrotnie miał okazję do omówienia biblijnej sceny rozgrywającej się przy dębie w Mamre¹⁹. Truizmem będzie przypomnienie, że w jego koncepcji religijnej centralną rolę odgrywała preegzystencja Logosu, odwiecznego Syna, który już na początku istnienia ludzkości objawiał ważne prawdy patriarchom, a biblijne przepowiednie spełniły się w historii chrześcijaństwa od przyjścia Jezusa do czasów Eusebiosia. W *Eclogae propheticae*, nawiązując do epizodu w Mamre, Eusebios pisał, że Logos objawił się Abrahamowi, a dwaj aniołowie – Hagar i Lotowi w Sodomie²⁰. W *Kronice* Abraham został odnotowany jako pierwszy prorok, któremu objawił się boski Logos (*verbum Dei*/τοῦ θεοῦ

¹⁵ Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio* 44, wyd. A. Rousseau, Sch 406, Paris 1995, ss. 147–148.

¹⁶ Orygenes, *Homiliae in Genesim* 4,1, wyd. L. Doutreleau, Sch 7bis, Paris 1985.

¹⁷ *Idem*, *Homiliae in Genesim* 4,1,23: *Abraham cum duobus angelis tam Dominus adfuit ad Lot vero duo tantummodo angeli pergunt; ibidem* 4,5: *descendit Filius hominis*.

¹⁸ Prokopios, *Commentarius in Genesim*, PG 87,364 A–B. Na temat interpretacji wizyty aniołów u Abrahama w późniejszej literaturze patrystycznej zob. L. Thunberg, „Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18”, *Studia Patristica* 8 (1966), ss. 560–570.

¹⁹ Nie ma potrzeby omówienia szczegółowo datowania dzieł Eusebiosia ani kwestii źródłowych: dla przedstawionego rozumowania ważna jest jedynie ich redakcja przed 325 r.; *Eclogae propheticae* zostały napisane ok. 310 r.; *Kronika* powstała po maju 311 r.: tak R.W. Burgess, „The Dates and Editions of Eusebius *Chronici Canones* and *Historia Ecclesiastica*”, *JThS* 48 (1997), ss. 471–504; druga recenzja *Historii kościelnej* w 315–316 r.; *Demonstratio evangelica* w 318–323 r.

²⁰ Eusebios, *Eclogae propheticae* I 3, wyd. Th. Gaisford, Oxonii 1842, ss. 12–13.

λόγος) – właśnie w Mamre miała miejsce pierwsza epifania Logosu²¹. W *Demonstratio evangelica* napisał, że Abrahamowi ukazał się Logos w towarzystwie dwóch aniołów²². Jako jedyny znany nam autor Eusebios opisuje w tym passusie jakiś obraz w Mamre (ἐπι τῆς γραφῆς), na którym widoczne były trzy postaci, środkowa – ὁ κύριος αὐτός (sam Pan, czyli Chrystus) – miała być wyższa od pozostałych i ją właśnie Eusebios interpretował jako przedstawienie Logosu²³.

Eusebios w swojej interpretacji sceny biblijnej oparł się na wypracowanej wcześniej egzegezie. Aniołowie zajęli istotne miejsce w interpretacji żydowskiej, tradycja chrześcijańska – ta przed Eusebiosem i obecna w dziełach biskupa z Cezarei umniejszała ich rolę i podkreśliła objawienie Chrystusa w czasach starotestamentowych. Nie ma wątpliwości, że żyjący w Cezarei uczony był świadomy wszelkich różnic wynikających z interpretacji 18 rozdziału Księgi Rodzaju.

POGAŃSKIE MAMRE

Mamre było więc silnie obecne w literackiej przestrzeni egzegetycznej u Żydów i chrześcijan, ale nie ma żadnych poświadczeń, że przed czasami Konstantyna odgrywało ono dla tych środowisk religijnych jakąkolwiek rolę jako konkretne

²¹ *Idem, Chronica* 24a (24F), wyd. R. Helm, U. Treu, GCS 47, Eusebius Werke 7, Berlin 1984.

²² *Idem, Demonstratio evangelica* V 9.

²³ Motyw wizyty aniołów był obecny w sztuce chrześcijańskiej, zob. H.M. von Erffa, *Ikonomie der Genesis*, München 1995, t. 2, ss. 91–103. Najwcześniejsze przedstawienie, na którym Abraham spotyka trzech aniołów, pochodzi z IV w. z rzymskich katakumb przy via Latina, zob. A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, Roma 1960, s. 50 i L. Kötzsche-Breitenbruch, *Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom*, Münster 1974, ss. 56–60. Na mozaice ściennej w kościele San Marco w Wenecji, która jest wzorowana na manuskrypcie z późnego V w. bądź wczesnego VI w., aniołowie siedzą przy stole, Abraham obok nich, w namiocie widoczna jest Sara, zob. K. Wetzmann, H. Kessler, *The Cotton Genesis*, Princeton 1986, ss. 79–80. W bazylice San Vitale w Rawennie (poł. VI w.) trzech aniołowie siedzą za stołem, a Abraham przynosi jedzenie, zob. F.W. Deichmann, *Ravenna: Geschichte und Monumente*, Wiesbaden 1969, t. 1, ss. 235–238. Przedstawienie tej sceny biblijnej jest obecne we fragmentarycznie zachowanym panelu 6. w mozaice podłogowej w odkrytej w 1993 r. synagodze w Sefforis (V w.), zob. L.I. Levine, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven–London 2005, ss. 608–610. Scena ta była również wykorzystywana w zdobieniu przedmiotów użytkowych, takich jak klamra z Kartaginy z VII w., zob. Ch. Eger, „Byzantine Dress Accessories in North Africa: Koine and Regionality”, [w:] *Intelligible Beauty. Recent Research on Byzantine Jewellery*, red. Ch. Entwistle i N. Adams, London 2010, s. 136 (pl. 7). Niestety, nie miałam możliwości zapoznania się zgodnie z sugestią jednego z recenzentów z artykułem W. Gernhöfera, „Die Darstellungen der drei Männer an der Eiche von Mamre und ihre Bedeutung in der frühchristlichen Kunst”, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 104 (2009), ss. 1–20.

miejsce kultowe²⁴. Mamy za to liczne świadectwa literackie i archeologiczne pokazujące jego pogański charakter od II wieku. Po upadku powstania Bar Kochby w 135 roku cesarz Hadrian zorganizował w Mamre targ, na którym sprzedawano powstańców w niewole²⁵. Zwykłym obyczajem dla targów „wiejskich” wybrano miejsce związane jednocześnie z kultem²⁶. Mader przekonująco pokazał, że w zniszczonej i wyludnionej po powstaniu Judei stare miejsce związane z religią żydowską nabrało od czasów Hadriana pogańskiego charakteru (był nawet skłonny dostrzec w materiale archeologicznym z Mamre świątynię pogańską z pierwszej połowy II wieku, jednak Magen dowiódł, że nie ma archeologicznych poświadczeń takiego obiektu kultowego)²⁷. W czasie wykopalisk prowadzonych pod kościołem ufundowanym przez Konstantyna Mader znalazł ołtarz ofiarny i kości kurcząt, z tego też okręgu pochodzi głowa Dionizosa, Eros z pochodnią, stela Hermesa-Merkurego i głowa lwa należąca do posągu Herkulesa²⁸.

Iulius Africanus, który wywodził się Palestyny i wiele podróżował, w *Chronographia*, dziele powstałym ok. 220 roku, wspomina o terebintowym drzewie, które było czczone przez sąsiednie ludy (πλησιοχώρων τιμᾶται)²⁹. Pisze o stojącym przy pniu tego drzewa ołtarzu, przy którym okoliczni mieszkańcy tego regionu składali modły w dni świąteczne (παρὰ τὸ πρέμνον βωμὸς ἦν ἐφ’ ὃν τὰς ἐκτενὰς ἀνέφερον ἐν ταῖς πανηγύρεσι τῆς χώρας ἔνοικοι). Pseudo-Eustathios (ok. 370 roku – koniec V wieku), który także przytaczał to miejsce z zaginionego obecnie dzieła Iuliusa Africanusa, jest bardziej dokładny i stwierdza, że na ołtarzu składano ofiary całopalne oraz hekatomby (ὀλοκαυτώματα καὶ τὰς ἐκατόμβας ἀνέφερον).

W pismach rabinicznych wyraźne jest bardzo negatywne nastawienie do Mamre, które poza sferą biblijną istnieje jedynie jako jarmark. Żydowskie uczenie występowało przeciwko przebywaniu Żydów w tych miejscach, które bezpośrednio związane były z pogańskimi kultami, dlatego też w talmudycznej

²⁴ Tak J. Taylor, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christians Origins*, Oxford 1993 (repr. 2007), ss. 86–95; autorka wykazuje, że w Palestynie od I do IV w. nie ma pamięci o miejscach świętych dla chrześcijan (*contra* słynna szkoła Bagatti-Testa, która wskazywała na to, że pamięć o konkretnych miejscach działania i życia Jezusa na mapie Palestyny przeniosła przez wieki grupa żydowskich chrześcijan). Zupełną spekulacją autorki pozostaje wskazanie Mamre jako miejsca pogańskiego kultu idumejskiego. Trzeba również zauważyć, że Taylor pominęła tak ważny dla jej tezy cytowany niżej passus Iuliusa Africanusa.

²⁵ O targu w Mamre mówią liczne źródła późnoantyczne: *Chronicon Paschale*, wyd. Dindorf, s. 474; Hieronim, *In Zachariam* 3 (do Zach 11,4–5); *idem*, *In Hieremiam* 4,18 (do Jer 31,5); Sozomenos, *Historia ecclesiastica* II 4,2–3.

²⁶ Zob. L. De Ligt, *Fairs and Markets in the Roman Empire. Economic and Social Aspects of Periodic Trade in a Pre-Industrial Society*, Amsterdam 1993, ss. 247–259 (autor przytacza liczne przykłady miejsc targowych, które były jednocześnie miejscami kultowymi).

²⁷ Mader, *Mambre...*, s. 91; I. Magen, „Elonei Mamre...”, s. 55; zob. Kofsky, „Mambre...”, s. 21.

²⁸ Mader, *Mambre...*, ss. 135–137, pl. 53 i 54.

²⁹ Iulius Africanus, *Chronographia* F 30a i 30b, wyd. M. Wallraff i inni, Berlin–New York 2007, (cytat z Georgiosa Synkellosa i Pseudo-Eustathiosa), s. 66.

dyskusji nad Miszną *Awoda Zara* (1,4, 39d,26) targ w Botnie, czyli Mamre³⁰, został objęty zakazem uczęszczania, podobnie jak pogańskie targi w Gazie, Akko i słynny jarmark w Tyrze, ustanowiony przez Dioklecjana ku czci Maximianusa (ten ostatni przyjął przydomek Herculus, co w Tyrze musiało budzić skojarzenia z powszechnie czczonym bóstwem Heraklesem-Melkartem)³¹. Żydowski rabin nie uwzględnił Mamre wśród innych miejsc, gdzie należy dokonywać błogosławieństw³². W żydowskich środowiskach religijnych lepiej wyglądała identyfikacja biblijnego miejsca przy dębie z Hebronem, gdzie znajdował się grób Abrahama, a nie ze splamionym idolatrią Mamre.

Sam biskup Cezarei nigdzie nie zasugerował, że Mamre jest ważnym miejscem dla współczesnych mu chrześcijan. Dla mieszkającego w Palestynie Eusebios był to także konkretny punkt na mapie i, kiedy uczony oddalał się od czasów biblijnych i nawiązywał do rzeczywistości sobie współczesnej, wskazywał na jego wyłącznie pogański charakter. W *Onomastikonie*³³, w którym Eusebios wyjaśniał topografię biblijną, podając w 900 *lemmata* współczesne sobie nazwy geograficzne, aż trzy hasła związane są z miejscem zamieszkania Abrahama³⁴: 1. „Arbo” (nigdzie indziej w źródłach ta nazwa się nie pojawia, na podstawie Eusebiosia tak uzupełniana jest jedynie inskrypcja na mozaice w Madabie, która w czytelnej części nosi napis „Terebint. Dąb Mamre”, zob. niżej s. 92), następnie Eusebios utożsamia tę nazwę z Hebronem, miastem Filistynów, gdzie znajduje się czczony przez ludy terebint (ἡ δρυς Ἀβραὰμ καὶ τὸ μνημα αὐτόθι θεωρεῖται καὶ θρησκευεῖται ἐπιφανῶς πρὸς τῶν ἔθνῶν ἢ τερέβινθος) i gdzie Abraham gościł anioły; 2. „Dąb Mamre” niedaleko Hebronu, gdzie znajdował się terebint i ludy oddają mu cześć (ἡ καὶ ὑπὸ τῶν ἔθνῶν θρησκευεῖται); 3. „Mambre”, czyli Hebron, gdzie został pochowany Abraham, a nazwa pochodzi od jednego z jego przyjaciół. We wszystkich przypadkach chodzi oczywiście o jedno miejsce geograficzne, funkcjonujące pod różnymi nazwami i kojarzone z biblijnym Mamre. Również

³⁰ Y. Tsafir, L. Di Segni i J. Green, *Tabula Imperii Romani: Iudaea-Palaestina. Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods*, Jerusalem 1994, ss. 177–178 („Mamre, Terebinthos, Botana”).

³¹ Na temat targów w Palestynie i zakazów rabinicznych, zob. Z. Safrai, *The Economy in Ancient Palestine*, London–New York 1994, ss. 243–262 (Botna, ss. 253–256); H. Lapin, *Economy, Geography, and Provincial History in Later Roman Palestine*, Tübingen 2001, ss. 142–146; F. Graf, „Roman Festivals in Syria Palaestina”, [w:] *Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, t. 3, Tübingen 2002, s. 448; B. Rosenfeld i J. Menirav, *Markets and Marketing in Roman Palestine*, tłum. z hebr. Ch. Cassel, Leiden 2005, ss. 58–67.

³² bT Berachot 54a.

³³ *Onomastikon* powstał najprawdopodobniej po 315 r., może ok. 324 r., zob. A. Louth, „The Date of Eusebius’ *Historia Ecclesiastica*”, *JThS* 41 (1990), ss. 118–120. T.D. Barnes, „The Composition of Eusebius’ *Onomasticon*”, *JThS* 26 (1975), ss. 412–415 i *idem*, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA–London 1981, ss. 110–111, umieszczał dzieło jeszcze w końcu III w.

³⁴ Eusebios, *Onomastikon*, wyd. E. Klostermann, GCS 11/1, Eusebius Werke 3/1, Leipzig 1904 (repr.: Hildesheim 1966): ss. 6,8–16 („Arboc”, Rdz 23,2); 76,1–3 („Drys Mambre”, Rdz 13,18); 124,5–7 („Mambre”, Rdz 13,18).

w *Demonstratio evangelica* Eusebios odnotował, że i w jego czasach Mamre uważane jest za miejsce święte (θεῖος τόπος) przez wielu okolicznych mieszkańców (παρὰ τοῖς πλησιοχώροις), oddających cześć tym, którzy objawili się Abrahamowi (czyli aniołom) i można było nadal oglądać drzewo terebintowe patriarchy³⁵.

Pogański charakter tego miejsca potwierdza wreszcie w pierwszej połowie V wieku historyk Kościoła Sozomenos, który pochodził z Gazy. Nie jest wykluczone, że znał on Mamre z autopsji i odwiedził stojący tam już w jego czasach konstantyński kościół³⁶. Coroczny festiwal (*panegyris*), na który przyjeżdżali ludzie z Palestyny, Fenicji, Arabowie, odbywał się także w czasach Sozomenosa (εἰσέτι νῦν). Zauważmy, że w stosunku do poświęceń Iuliusa Africanusa i Eusebiosza rozszerzył się krąg przyjezdnych: z lokalnego miejsca kultu w III i na początku IV wieku do Mamre ściągali przedstawiciele różnych ludów nawet z odleglejszych terenów, co znakomicie potwierdzają monety znalezione podczas wykopalisk prowadzonych przez Madera, niezwykle liczne dla IV i V wieku i pochodzące z całego Wschodu³⁷. Sozomenos opisuje dość chaotyczne zgromadzenie pogan, Żydów i chrześcijan, którzy zostawali tam na noc, ale powstrzymywali się od fizycznego obcowania ze sobą z powodu świętości miejsca. Jest zadziwiające, że historyk tak mało miał do napisania o Żydach i chrześcijanach: jedynie to, że ci pierwsi oddają cześć biblijnemu patriarsze, drudzy czczą objawionego tam Chrystusa (Πᾶσι δὲ περισπούδαστος ἡ ἑορτή, Ἰουδαίοις μὲν καθότι πατριάρχην ἀνοχοῦσι τὸν Ἀβραάμ, [...] τοῖς δ' αὖ Χριστιανοῖς ὅτι καὶ τότε ἐπεφάνη τῷ εὐσεβεῖ ἀνδρὶ ὁ χρόνοις ὕστερον ἐπὶ σωτηρίαι τοῦ ἀνθρωπείου γένους κτλ.). Zupełnie niejasne natomiast pozostaje, co dokładnie przedstawiciele tych religii robili w czasie świątecznego zgromadzenia. Najwięcej Sozomenos ma do powiedzenia o praktykach pogan, którzy w Mamre czcili anioły ("Ἐλλησι δὲ διὰ τὴν ἐπιδημίαν τῶν ἀγγέλων). Składali krwawe ofiary, wylewali wino, palili kadzidła, do studni wrzucali lampki, wino, ciastka, monety, pachnidła. Zostawiając na boku dwa wymagające osobnego opracowania problemy, tj. czy i w jakim stopniu opisywane przez Sozomenosa w V wieku czynności można odnieść do epok wcześniejszych i z jakimi konkretnymi praktykami kultowymi należy wiązać Mamre, w tym miejscu trzeba jedynie podkreślić trwałą, pogańską spuściznę tego miejsca. W epoce przedkonstantyńskiej Mamre wiązało się z popularnym od okresu hellenistycznego kultem aniołów/demonów, uważanych za byty pośrednie między światem bogów i ludzi. Politeistyczne praktyki angelologiczne są dobrze poświadczone epigraficznie na terenach zachodniosemickich, np. w Gerasie, Berytos, Palmyrze³⁸.

³⁵ Eusebios, *Demonstratio evangelica* V 9.

³⁶ Sozomenos, *Historia ecclesiastica* II 4, wyd. J. Bidez, SCh 306, Paris 1983.

³⁷ Na temat znalezisk numizmatycznych zob. Mader, *Mambre...*, ss. 166–182.

³⁸ N. Belayche, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen 2001, ss. 96–104.

Zgodnie z przekazem Eusebiosza zawartym w *Żywocie Konstantyna* Eutropia, teściowa cesarza, w czasie pobytu w Palestynie odwiedziła Mamre i oburzona na to pogańskie miejsce kultu napisała do Konstantyna: „Zapewniła mnie ona, że miejsce, które nazywają «przy dębie w Mamre», gdzie, jak się nauczyliśmy, miał swoje mieszkanie Abraham, w każdy możliwy sposób jest bezczeszczone przez pewnych niewolników zabobonu. Przekazała mi, że obok tego drzewa zostały ustawione idole, które zasługują na całkowite zniszczenie, i że blisko stoi ołtarz oraz że zwyczajnie dokonuje się tam składania nieczystych ofiar”, pisał cesarz w liście do palestyńskich biskupów³⁹. Konsekwencje tej wizyty są dobrze znane: Konstantyn zaprzął do pracy aparat państwowy w osobie komesa Akakiosa, nakazał oczyścić teren i wybudować kościół. Przyjrzyjmy się teraz, kiedy i w jakich okolicznościach Mamre, w epoce przedkonstantyńskiej miejsce kultu pogańskiego, zostało pozyskane jako chrześcijańskie miejsce święte w zmieniającej swoje oblicze Palestynie.

EUTROPIA I EUSEBIOS

Niewiele wiadomo o Eutropii⁴⁰. Pochodziła z Syrii, została żoną Maximianusa Herculiusa (wydaje się, że było to jej drugie małżeństwo, prawdopodobnie z pierwszego narodziła się Teodora, druga żona Constantiusa Chlorusa), z którym miała dwoje dzieci: Maxentiusa i Faustę. Eutropia była świadkiem śmierci pokonanych przez cesarza Konstantyna męża i syna⁴¹, po 312 roku czynnie włączyła się w propagandę Konstantyńską przeciwko Maxentiusowi, ogłaszając, że nie był on synem Maximianusa, ale pochodził z cudzołóżnego związku z jakimś Syryjczykiem⁴². W 307 roku Fausta została żoną Konstantyna, a w 326 roku już jako matka jego pięciorga dzieci na rozkaz męża popełniła samobójstwo

³⁹ Cytuję przekład T. Wnętrzak: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* III 53, Kraków 2007.

⁴⁰ „Eutropia I”, [w:] *PLRE* I (1971), s. 316; O. Seeck, „Eutropia I”, [w:] *RE* VI (1907), kol. 1519.

⁴¹ O ile okoliczności śmierci pokonanego przy Moście Mulwijskim Maxentiusa są doskonale znane, to dla porządku trzeba odnotować, że źródła różnie opisują śmierć Maximianusa: *Panegyrici Latini* 6(7),20,3 i Eusebios (*Historia ecclesiastica* VIII 13,15) podają, że popełnił on samobójstwo w 310 r., ale większość autorów (Aurelius Victor, *Caesares* 40,22; Eutropius, *Breviarium* 10,3; *Epitome* 40,15) pisze, że wykonano na nim wyrok śmierci.

⁴² *Origo Constantini* 12; Eutropius, *Epitome* 40,13; po śmierci ojca Maxentiusa upamiętniał go emisjami monet z napisem *divus Maximianus pater* i oskarżył Konstantyna o morderstwo: wtedy propaganda Konstantyna zaczęła przedstawiać Maximianusa w jak najgorszym świetle (czego przykładem jest opowieść Lactantiusa o tym, jak próbował on zamordować Konstantyna we śnie), natomiast po śmierci Maxentiusa Maximianus został zrehabilitowany i wtedy Eutropia podała, że Maximianus nie był ojcem Maxentiusa; zob. T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2011, ss. 73–74.

w łaźniach. Tragedia ta w rodzinie Konstantyna nastąpiła w niejasnych okolicznościach: w maju 326 roku na rozkaz ojca otruto Crispusa, syna Minerviny, najstarszego syna Konstantyna, a zaraz potem, w lipcu bądź sierpniu 326 roku, została skazana na śmierć Fausta, prawdopodobnie w jakiś sposób odpowiedzialna za śmierć Crispusa⁴³. Oboje zostali objęci *damnatio memoriae*.

Okoliczności wyjazdu Eutropii na Wschód i czas jej podróży nie są dokładnie znane. Oprócz znaczącej – związanej bowiem z fundacją kościoła przez Konstantyna – wizyty w Mamre Eusebios w ogóle nie wspomina teściowej cesarza i fakt ten nie dziwi, bowiem biskup przemilczał niewygodne, tragiczne wydarzenia rodzinne związane ze śmiercią Crispusa i Fausty. Na ogół przyjmuje się, że Eutropia wyjechała do Palestyny ok. 326 roku⁴⁴. Chociaż nie ma bezpośrednich wskazówek w źródłach, że podróż Eutropii na Wschód wiązała się z wydarzeniami w rodzinie Konstantyna, to jednak jej wyjazd nastąpił najpewniej właśnie po 326 roku. Była wtedy około sześćdziesięcioletnią kobietą i, kiedy Konstantyn skazał jej córkę na śmierć, być może została oddalona z dworu i odesłana do Syrii⁴⁵. Nie jest wykluczone, że także podróż Heleny miała jakiś związek ze śmiercią Crispusa i Fausty⁴⁶, jako że wraz z dworem wyjechała ona tuż po Vicennaliach z Rzymu do Konstantynopola i stamtąd udała się wiosną 327 roku do Palestyny⁴⁷, ale z powodu milczenia źródeł są to jednak czyste spekulacje.

⁴³ Barnes, *Constantine and Eusebius...*, s. 84; *idem*, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge, MA 1982, s. 77. Rozbieżne relacje antycznych autorów nie wskazują satysfakcjonującej przyczyny zdarzeń w cesarskiej rodzinie. W tym miejscu nie są tak ważne powody tragedii, jak jej konsekwencje. Na ogół w literaturze przedmiotu podkreśla się, że po zabiciu Crispusa Helena, niezwykle przywiązana do najstarszego wnuka, całą winą obciążyła synową.

⁴⁴ Jedynie według hipotezy Ze'eva Rubina, „The Church of the Holy Sepulcher and the Beginning of the Conflict Between the Sees of Caesarea and Jerusalem”, *Jerusalem Cathedra* 2 (1982), ss. 76–106 (na temat Mamre zob. ss. 87–91), Eutropia udała się w podróż jeszcze przed zamordowaniem Fausty w 326 r., ponieważ po tym wydarzeniu nie zostałaby już nazwana teściową cesarza. Rubin sądził, że stało się to po 324 r., ale przed rozpoczęciem obchodów Vicennaliów wiosną 325 r., w konsekwencji więc przed rozpoczęciem soboru w Nicei. W takim wypadku to właśnie Eutropia mogła wrócić z Palestyny z wiadomościami zarówno o pogańskiej świątyni stojącej na grobie Chrystusa, jak i o pogańskich praktykach w Mamre, miejscu epifanii Logosu. Cały epizod z fundacją kościoła w Mamre Rubin postrzegał jako wyraz ścierających się poglądów biskupa Cezarei, pragnącego zwrócić uwagę na znaczenie całej Palestyny (dlatego przywiązującego znaczenie do Mamre), oraz biskupa Jerozolimy Makariosa, podkreślającego znaczenie swojego miasta. Rozumowanie to opiera się jednak na założeniu, że po śmierci córki Eutropia musiała popaść w niełaskę i stracić pozycję cesarskiej teściowej, co, jak zobaczymy niżej, nie wydaje się konieczne.

⁴⁵ Ch.M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, wyd. 2, London–New York 2010, s. 218, uznał, że Konstantyn zatrzymał przy sobie babkę swoich pięciorga dzieci, a do Palestyny Eutropia pielgrzymowała po to, żeby zmyć rzekome winy swojej córki. Taka interpretacja wydaje się mniej przekonująca.

⁴⁶ Tak Barnes, *Constantine and Eusebius...*, ss. 220–221; E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, Oxford 1984, ss. 32–35.

⁴⁷ Hunt, *Holy Land ...*, s. 35; Barnes, *The New Empire...*, s. 77.

W tym miejscu trzeba podkreślić, że nie wiadomo, która z kobiet przyjechała do Palestyny jako pierwsza, ponieważ nie da się ustalić na podstawie przekazu Eusebiosa dokładnej chronologii wydarzeń: w księdze III *Żywota Konstantyna* najpierw opisuje on budowę kościołów w Jerozolimie i Betlejem (III 25–41), potem przechodzi do podróży Heleny (III 42–47), a następnie do fundacji kościołów w Konstantynopolu, Nikomedii, Mamre i w innych miejscach (III 48–58). Jeżeli przyjąć, że Eutropia wyjechała niedługo po śmierci Fausty w lecie 326 roku, to w Palestynie znalazła się już na jesieni 326 bądź wiosną 327 roku. Najprawdopodobniej więc matka i teściowa Konstantyna przez jakiś czas przebywały w „ziemi świętej” jednocześnie.

Dobrze znana z przekazu Eusebiosa działalność Heleny (rozdawnictwo dóbr biednym i potrzebującym, wspieranie budowy kościołów, ogromne *donativa* dla żołnierzy) należała do polityki wschodniej Konstantyna, na pewno zmierzała do umocnienia władzy cesarza i zapewnienia przychylności chrześcijaństwu. Niezależnie więc od osobistej pobożności Helena miała do spełnienia polityczną misję, nie jechała jako prywatna osoba, ale jako *Augusta*, mówiąc słowami Eusebiosa – otoczona majestatem cesarskim⁴⁸. Jest bardzo prawdopodobne, że kontekst podróży Eutropii był podobny i także ona promowała religijny i polityczny program cesarza⁴⁹. Eusebios, jak zostało już wcześniej podkreślone, nie chciał wiele pisać o Eutropii, matce Fausty, z premedytacją pomijając osobę żony Konstantyna i cały kontekst morderstw w jego rodzinie. Na bardziej oficjalny charakter jej pielgrzymki może jednak wskazywać fakt, że cesarz podjął natychmiast interwencję po jej liście w sprawie Mamre, a w piśmie do biskupów Palestyny podkreślił przynależność Eutropii do cesarskiej rodziny i nazwał ją swoją „świętą teściową” (ἡ ὀσιωτάτη κηδεστρία)⁵⁰. Taki przekaz Eusebiosa nie wydaje się dobrze pasować do prywatnej pielgrzymki starszej kobiety, która po śmierci męża i stracie obojga dzieci nie miała już nic do roboty na Zachodzie i wyjechała w rodzinne strony. Jeszcze mniej pasuje do „zesłania” Eutropii w nielascę po zamordowaniu jej córki. Niezależnie od przyczyn wyjazdu Eutropii (najbardziej przekonujące wydaje się pokojowe odesłanie z dworu do domu po śmierci Fausty), Konstantyn mógł wykorzystać propagandowo jej pobyt na Wschodzie jako członka rodziny cesarskiej (osobnym problemem pozostaje

⁴⁸ O podróży Heleny do Palestyny zob. H.A. Pohlsander, *Helena: Empress and Saint*, Chicago 1995, ss. 84–100; K.G. Holum, „Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage”, [w:] *The Blessing of Pilgrimage*, red. R. Ousterhout, Urbana–Chicago 1990, ss. 66–81 i przede wszystkim J.W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Funding of the True Cross*, Leiden 1992, ss. 55–72 (o Eutropii zob. s. 71).

⁴⁹ Tak Drijvers, *Helena Augusta...*, s. 71: „Helena was not the only one sent to the East by Constantine to restore peace and to propagate Christianity. Constantine’s mother-in-law Eutropia was also sent on a similar mission”.

⁵⁰ Eusebios, *Vita Constantini* III 52, wyd. F. Winkelmann, GCS 7/1, Eusebius Werke 1/1, Berlin 1991 (dalej: VC).

fakt, w jakim stopniu Eutropia przyłączyła się do tego programu z przekonania, a w jakim w obawie, że podzieli los bliskich – w tym miejscu należy ponownie przypomnieć, iż włączyła się w propagandę Konstancyjna skierowaną przeciwko synowi Maxentiusowi). Eutropia jako teściowa była tym bardziej przydatna, że czytelny na monetach bitych po pokonaniu Liciniusza (od października 324 roku) propagandowy obraz silnej, zgodnej cesarskiej rodziny, stanowiącej o przyszłości państwa, został zagrożony w następstwie rodzinnej tragedii 326 roku⁵¹. Eutropia jako teściowa mogła odwrócić uwagę od nieszczęśliwych wydarzeń i podkreślić, że nic się nie stało, a rodzina nadal pozostaje silna⁵².

Jeżeli podróż Eutropii miała oficjalny charakter, to powinien ją witać namiestnik prowincji. Trasa jej palestyńskiej pielgrzymki pozostaje nieznana: naturalnym celem podróży stały się Jerozolima i pewne miejsca związane z dziejami biblijnymi, dokąd udawali się w wiekach wcześniejszych nieliczni znani nam chrześcijańscy intelektualiści, zainteresowani Starym Testamentem i życiem Jezusa, którym obecność w znanych z przekazów literackich miejscach ożywiała i przybliżała obrazy ważne z religijnego punktu widzenia⁵³. W Aelia Capitolina zapewne powitał cesarską teściową biskup Makarios, potem Eutropia udała się na południe, gdzie prawdopodobnie najpierw zwiedziła Betlejem, a potem ruszyła w stronę Hebronu i Mamre.

Dziwi zainteresowanie lokalnym, mało znanym miejscem kultowym, mającym całkowicie pogański charakter, jak zostało wyżej pokazane, i raczej niedoświadczanym przez chrześcijan, chyba że przy okazji dni targowych. Nie wyda-

⁵¹ Kiedy Konstancyn został jedynym władcą, jego żona i matka otrzymały tytuł *Augusta*: monety ukazujące kobiety należące do rodziny Konstancyjna były wybijane znacznie częściej niż przed 324 r.: te przedstawiające Faustę noszą legendę *salus et spes Rei publicae*, monety z wizerunkiem Heleny zaś opatrzone są napisem *securitas rei publice* (sic!), zob. Drijvers, *Helena Augusta...*, ss. 41–42; *idem*, „Flavia Maxima Fausta: Some Remarks”, *Historia* 41 (1992), ss. 500–506.

⁵² Tak Drijvers, *Helena Augusta...*, s. 71, przyp. 72: „However, it seems to me that especially after the execution of Fausta, she would have been presented as the emperor’s mother-in-law to distract attention from the recent misfortunes in Constantine’s house and to pretend that nothing had happened”.

⁵³ Melito, biskup Sardes, który konsultował w Palestynie w czasach panowania Marka Aureliusza kolejność ksiąg Starego Testamentu, na pewno był w Galilei i Jerozolimie, skoro w przytoczonym przez Eusebiosza liście do Onesimosa pisał, że udał się na wschód aż do tego miejsca „gdzie [te rzeczy] były głoszone i gdzie się to wydarzyło” (*Historia ecclesiastica* IV 26,23–14). Natomiast Pionios, prezbiter w Smyrnie, w pierwszej poł. III w. przekroczył Jordan, odwiedził Judeę i widział Morze Martwe (*Martyrium Pionii* IV 18–20). Palestynę odwiedził także ok. 212 r. kapadocki biskup Aleksander i kapadocki biskup Firmilianus (Hieronim, *De viris illustribus* 54; Eusebios, *Historia ecclesiastica* VI 11,2). Na temat podróży do Palestyny przed IV w. zob. Hunt, *Holy Land...*, ss. 2–4; Taylor, *Christians and the Holy Places...*, ss. 295–332; E. Wipszycka, „Pielgrzymki starożytne”, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa 1995, ss. 23–25, E.D. Hunt, „Were there Christian Pilgrims Before Constantine?”, [w:] *Pilgrimage Explored*, red. J. Stopford, York 1999, ss. 25–40.

je się też, by Konstantyn i jego otoczenie słyszeli o Mamre wcześniej. W czasie letnich miesięcy 325 roku cesarz przebywał w Nicei w towarzystwie m.in. palestyńskich biskupów i nie ma wątpliwości, jak też powszechnie uznaje się w literaturze przedmiotu, że to oni wyjaśnili mu wagę Palestyny jako miejsca działalności Jezusa oraz że to właśnie w Nicei powstał program budowy kościołów związanych z życiem Jezusa. W tym miejscu nie jest istotna rywalizacja biskupów Cezarei i Jerozolimy⁵⁴ oraz pytanie, czy główną rolę w promocji *loca sancta* Palestyny odegrał intelektualista Eusebios (choć przyjechał na sobór jako podejrzany o herezję, wkrótce jednak dzięki interwencji cesarza oczyszczony z zarzutów stał się gościem w jego pałacu i należał do grona jego przyjaciół, jak sam się określał⁵⁵), czy też Makarios, który z powodzeniem walczył o podniesienie statusu Aelia Capitolina (jak wynika z kanonu 7, nadającego biskupowi Jerozolimy prymat honorowy), wskazując to miasto jako miejsce działania, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Nie wydaje się, by w czasie dwóch soborowych miesięcy biskupi szerzej dyskutowali o jednak mało znaczącym pogańskim Mamre. W liście do biskupów Palestyny Konstantyn wyraźnie zaznaczył, że o idolatrii w Mamre dowiedział się z listu teściowej⁵⁶. Poza tym należy zaznaczyć, że przed soborem w Nicei Eusebios miał pragmatyczny stosunek do miejsc świętych w Palestynie⁵⁷. Biskup Cezarei dostrzegał w nich dowód na prawdziwość Pisma i instrument krzewienia chrześcijańskiej religii (w odróżnieniu od pokolenia późniejszego Cyryla z Jerozolimy, który nauczał, że w miejscach tych można doświadczyć świętości). Przywiązany do tradycji Orygenesusa Eusebios pisał o chrześcijaństwie jako o religii ducha i uznawał, że Boga nie można odnaleźć w żadnym konkretnym zakątku ziemi, w górach czy w uczynionej ludzką ręką świątyni⁵⁸. Dopiero przy okazji soboru nicejskiego zrezygnował ze swojego sceptycznego stosunku do miejsc świętych⁵⁹ i, rozumiejąc, że znacznie przyczynią się one do szybszej chrystianizacji, przyłączył się do promowania *loca sancta*.

⁵⁴ Na ten temat zob. Z. Rubin, „The Church of the Holy Sepulcher”; *idem*, „The See of Caesarea in Conflict with Jerusalem From Nicaea (325) to Chalcedon (451)”, [w:] *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, Leiden–New York 1996, ss. 559–574; L. Perrone, „Rejoice Sion, Mother of all Churches. Christianity in the Holy Land during the Byzantine Era”, [w:] *Christians and Christianity in the Holy Land From the Origins to the Latin Kingdoms*, red. O. Limor i G. Stroumsa, Turnhout 2006, ss. 141–173.

⁵⁵ Jednak było to ich pierwsze spotkanie (nie licząc 301 lub 302 r., kiedy Konstantyn był w Palestynie w orszaku Dioklecjana, ale jak pisze Barnes, *Constantine and Eusebius...*, s. 266, Eusebios był wtedy jednym z tysięcy gapiów).

⁵⁶ Eusebios, VC III 52.

⁵⁷ Odwołuję się w tym miejscu do ustaleń znakomitej książki P.W.L. Walkera, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990.

⁵⁸ Eusebios, *Demonstratio evangelica* I 6,65, wyd. I.A. Heikel, GCS 23, Eusebius Werke 6, Leipzig 1913: ἐν οὐκ ἐν γυνώϊα γῆς οὐδ' ἐν ὄρεσιν ἢ τισιν χειροποιήτοις ναοῖς ζητεῖν τὸν ἐπὶ πάντων θεόν.

⁵⁹ Walker, *Holy City, Holy Places?...*, s. 187, uznaje plan budowy kościołów w Palestynie za pomysł („brainchild”) Eusebiososa.

Kto więc wskazał Eutropii Mamre, pogańskie, lokalne miejsce kultu, i wyjaśnił jego religijną wagę? Można wskazać samego Eusebiosa, który najlepiej rozumiał chrześcijańską egzegezę ustępów Księgi Rodzaju, a w posoborowej rzeczywistości zmienił swój stosunek do *loca sancta*. Jak zostało pokazane wyżej, w pismach przedsoborowych Eusebiosa starotestamentowy epizod związany z przybyciem trzech osób do Abrahama, znajdującego się wówczas przy dębnie Mamre, odgrywa znaczącą rolę i można dostrzec dobrze zadomowioną chrześcijańską interpretację tego passusu, podkreślającą obecność Logosu, a nie aniołów, jak Żydzi czynili to w swojej egzegezie, a poganie w swoich praktykach kultowych (znanych z przekazu Sozomenosa). Można sądzić, że to Eusebios, już dobrze przecież znając program budowy kościołów w Palestynie, postanowił zwrócić uwagę należącej do cesarskiej rodziny Eutropii na wagę teologiczną tego pogańskiego miejsca i przy cesarskim wsparciu nadać mu chrześcijański charakter. Być może, jak sugerował Rubin⁶⁰, promocja Mamre była w jakiejś mierze wynikiem nieuchwytnego dla nas, a tłącego się już wtedy konfliktu między biskupami Cezarei i Jerozolimy, który otwarcie wybuchł później, kiedy biskupem Jerozolimy został Cyryl, a następcą Eusebiosa – Akakios. Niezależnie od powodów Eusebios mógł uznać, że Mamre, które było obecne tylko w przestrzeni literackiej i egzegetycznej u chrześcijan (i Żydów), powinno stać się chrześcijańskim miejscem kultu. Trzeba pamiętać, że nawet przed 324 rokiem chrześcijanie odwiedzali Palestynę: w *Demonstratio evangelica* (przypomnijmy raz jeszcze, że dzieło to powstało ok. 318–323) biskup Cezarei odnotował fakt, że chrześcijanie pielgrzymowali do Palestyny, aby doświadczyć wiary chrześcijańskiej⁶¹. Eusebios miał z pewnością świadomość ogromnego zainteresowania chrześcijańskich pielgrzymów także miejscami starotestamentowymi⁶² i działał się tak nie tylko dlatego, że chrześcijanie uznawali postaci starotestamentowe również za swoich bohaterów, ale też dlatego, że te miejsca po prostu istniały i były łatwo osiągalne⁶³.

Naturalnie wskazanie Eusebiosa jako źródła informacji o Mamre jest hipotetyczne, przecież Eutropia mogła dowiedzieć się o Mamre od biskupa Jerozolimy Makariosa. Makarios jednak był w tym okresie skupiony przede wszystkim na rozbudowie kościołów w Jerozolimie, a jego mocna pozycja wynikała z jego związku z miejscem śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz być może ze znalezienia Krzyża⁶⁴. Opisując na pewno z oburzeniem pogańskie praktyki kultowe

⁶⁰ Zob. wyżej, przyp. 51.

⁶¹ Eusebios, *Demonstratio evangelica* VI 18,23.

⁶² Pielgrzymujący później Pielgrzym z Bordeaux i Egeria odwiedzili znacznie więcej miejsc związanych ze Starym Testamentem niż tych opisanych w Nowym Testamencie.

⁶³ J. Wilkinson, „Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage”, [w:] *The Blessing of Pilgrimage*, ss. 41–53.

⁶⁴ W tym miejscu trzeba znowu przywołać ważny artykuł Ze'eva Rubina, „The Church of the Holy Sepulcher”. Autor uważał, że Eusebios intencjonalnie opuścił historię odnale-

w Mamre, w liście skierowanym do cesarskiego zięcia Eutropia wyjaśniła również chrześcijański wymiar Mamre. Konstantyn w przytoczonym w *Żywocie Konstantyna* liście do biskupów Palestyny umieścił argumenty egzegetyczne, dobrze znane ze wspomnianych wyżej pism Eusebiosa: w Mamre Bóg po raz pierwszy dał się ujrzyć Abrahamowi i z nim rozmawiał, tu po raz pierwszy Zbawiciel w towarzystwie aniołów dokonał epifanii, tutaj Bóg zaczął objawiać się ludziom⁶⁵. Trudno ocenić, w jakim stopniu Konstantyn powtórzył argumenty podane w liście Eutropii, zapewne były one skonsultowane w otoczeniu cesarza⁶⁶.

Nic dziwnego, że interwencja Eutropii u cesarza skończyła się sukcesem (czyli wybudowaniem kościoła i próbą chrystianizacji tego miejsca), bowiem dobrze wpisywała się w konsekwentną politykę Konstantyna, umacniającego nową religię na Wschodzie po 324 roku: tuż po pokonaniu Liciniusza Konstantyn wysłał *comites* do wschodnich prowincji, nakazując inspekcję świątyń pogańskich (pozbawiali oni pogańskie miejsca kultu cennych przedmiotów), mniej więcej w tym samym czasie podjął akcję przeciwko świątyniom w Aface, He-liopolis, Aigaj czy grotom kultowym, wreszcie zachęcał do budowy kościołów, stanowiących widoczne znaki chrześcijaństwa⁶⁷. Mamre, choć nie łączyło się bezpośrednio z życiem Jezusa, jak pozostałe fundacje w Palestynie, było dla Konstantyna miejscem ideologicznie atrakcyjnym. W liście do biskupów nakazującym wybudowanie kościoła cesarz pisał o powrocie do starożytnej świętości (*πρὸς τὴν ἀρχαίαν ἀγιότητα*)⁶⁸, co znaczy, że Mamre było uświęcone w momencie epifanii Boga. Zgodnie z dobrze znaną ideologią cesarza takie uświęcone miejsca powinny pozostawać pod opieką władz kościelnych, ponieważ to one gwarantują zachowanie ich świętości. Edward David Hunt słusznie zwrócił uwagę, że w liście Konstantyna do biskupów Palestyny Eusebios cytuje interesujące zdanie o Abrahamie: „Tutaj [Bóg] zapowiedział Abrahamowi jego przyszłe potomstwo i zaraz obietnicę wypełnił, tutaj ogłosił wcześniej, że będzie on ojcem wielu narodów”⁶⁹. Hunt wskazał, że Eusebios we wcześniejszych

zienia Krzyża, ale fakt ten jest widoczny w cytowanym przez Eusebiosa liście Konstantyna (VC III 30,1), gdzie cesarz wspominał τὸ γνῶρισμα τοῦ ἀγιωτάτου ἐκείνου πάθους („znamię tego najświętszego cierpienia”). Gdyby w czasie budowy kościoła nie odnaleziono Krzyża, rozumował dalej Rubin, grota grobu byłaby pusta i pozbawiona *testimonium* jej autentyczności. Tezę artykułu Rubina zaakceptowało wielu znanych uczonych, np. Walker, *Holy City...*; Drijvers, *Helena Augusta...*, ss. 80–92; odnotowuje ją G. Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land*, Edinburgh 2000, s. 59, przyp. 38. Zob. także B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, „*Loca sancta i loca sanctorum*. Najstarsze sanktuaria chrześcijańskie”, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 5: *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2005, s. 205, przyp. 39.

⁶⁵ Eusebios, VC III 53,3.

⁶⁶ Na temat ewentualnych doradców Konstantyna zob. B.H. Warmington, „Did Constantine Have Religious Advisers?”, *Studia Patristica* 19 (1988), ss. 117–129, szczególnie ss. 124–125.

⁶⁷ Barnes, *Constantine and Eusebius...*, ss. 247–248.

⁶⁸ Eusebios, VC III 4.

⁶⁹ Eusebios, VC III 53,3, tłum. T. Wnętrzak.

pismach przedstawiał chrześcijańskie państwo Konstantyna jako powrót do czasów Abrahama i biblijnych patriarchów, a samo chrześcijaństwo jako odnowę religii patriarchów, religii tylko czasowo zepsutej prawami Mojżesza⁷⁰. Ponadto zniszczenie żydowskiego miejsca kultu i rozprzestrzenianie się religii chrześcijańskiej było przedstawiane przez niego jako spełnienie obietnicy danej Abrahamowi, że zostanie ojcem ludów. Hunt wskazuje więc, że Konstantyn poprzez nadanie Mamre czysto chrześcijańskiego charakteru dostrzegł możliwość powiązania czasów biblijnych z państwem chrześcijańskim IV wieku.

Od IV wieku Dęby Mamre stały się miejscem regularnych pielgrzymek chrześcijan⁷¹. Już bowiem ok. 333 roku odwiedził je (podziwiając piękno konstantyńskiego kościoła) Pielgrzym z Bordeaux⁷²; w latach osiemdziesiątych IV wieku Paula, przyjaciółka Hieronima, jadąc z Betsur (Mamre leży na południe od Betsur) w towarzystwie córki Eustochium i Hieronima, odwiedziła to miejsce, w którym pokazywano również rzekomą kołyskę syna Abrahama⁷³; ok. 570 roku odwiedził Mamre anonimowy Pielgrzym z Piacenzy⁷⁴; w wieku VII był tu biskup Arkulf, który widział ociosany siekierkami ze wszystkich stron przez pielgrzymów pień drzewa, pod którym aniołowie złożyli Abrahamowi wizytę⁷⁵. Mamre zostało zaznaczone na mozaice z Madaby i opatrzone inskrypcją [Αρβω] ἡ καὶ [Τερ]έβινθος. Ἡ δρὸ[ς] Μάμ[βρη]⁷⁶.

⁷⁰ Hunt, *Holy Land...*, ss. 102–103; Eusebios, *Historia ecclesiastica* I 4 i *Demonstratio evangelica* I.

⁷¹ Pierre Maraval umieścił Mamre w książce będącej zestawieniem miejsc pielgrzymkowych, zob. *idem, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, s. 275.

⁷² „Opis podróży z Bordeaux do Jerozolimy”, [w:] *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV–VIII w.)*, wybór, wstęp, wprowadzenia i opracowanie P. Iwaszkiewicz, Kraków 1996, s. 86: „Stąd jest 9 mil do Terebinte, gdzie mieszkał Abraham i gdzie kopał studnię pod drzewem terpentynowym. Tu rozmawiał on z aniołami i gościł ich posiłkiem. Z rozkazu Konstantyna wzniesiona tu została bazylika cudownej piękności”.

⁷³ Hieronim poświęcił podróży Pauli pokazną część (7–14) konsolacyjnego listu do jej córki, *Ep.* 108,11, [w:] *Do Ziemi Świętej...*, s. 104: „Niedaleko stąd Paula weszła do izdebki Sary, patrzyła na kołyskę Izaaka i na ślady dębu Abrahama, pod którym widział on dzień Chrystusa i weselił się”.

⁷⁴ „Opis pielgrzymki do Ziemi Świętej” 30, [w:] *Do Ziemi Świętej...*, ss. 258–259: „Z Betlejem do dębu w Mamre są dwadzieścia cztery mile. W miejscu tym spoczywają Abraham, Izaak, Jakub, Sara i kości Józefa. [Jest tu też] bazylika z czterema portykami. Przez środek centralnego dziedzińca biegnie bariera – z jednej strony wchodzi chrześcijaństwo, z drugiej Żydzi ofiarowując wiele kadzidła” (ostatnie zdania odnoszą się niewątpliwie do Hebronu).

⁷⁵ Adomnan, „O miejscach świętych” II 11, [w:] *Do Ziemi Świętej...*, ss. 322–324.

⁷⁶ *The Madaba Mosaic Map*, wstęp i komentarz M. Abvi-Yonah, Jerusalem 1954, nr 83, s. 67 i mapa 8; H. Donner, *The Mosaic Map of Madaba. An Introductory Guide*, Kampen 1992, nr 82, s. 61; zdjęcia panelu mozaiki z inskrypcją: H. Donner i H. Cüppers, *Die Mosaikkarte von Madeba*, t. 1: *Tafelband*, Wiesbaden 1977, ss. 65, 107–108 (przed odnowieniem mozaiki w 1965 r.) i s. 152 (po jej odnowieniu).

Jak pokazują badania archeologiczne i przekaz Sozomenosa, już po fundacji kościoła Mamre zachowało swój wieloreligijny i wieloetniczny charakter, może już w IV wieku stało się też częścią większego kompleksu poświęconego Abrahamowi wraz z Hebronem i Kafar Baricha, gdzie patriarcha miał pożegnać aniołów udających się do Sodomy⁷⁷. Niewielu chyba wtedy pamiętało o pierwotnym projekcie, zaakceptowanym przez Konstantyna: w bardzo dawnych czasach miała miejsce pierwsza epifania Jezusa i Bóg ukazał się starotestamentowemu patriarsze, długo, długo potem żył on na palestyńskiej ziemi, a Mamre jest widzialnym pomostem między starymi a nowymi czasy – między Starym a Nowym Testamentem.

Krystyna Stebnicka, *k.stebnicka@uw.edu.pl*
INSTYTUT HISTORYCZNY UW

⁷⁷ Tak Kofsky, „Mamre. A Case of a Regional Cult?”, s. 29.

THE FOUNDATION OF THE CHURCH IN MAMRE

SUMMARY

Mamre/Terebinthus, located ca. 2 kilometers north of Hebron, became one of the four holy places in Palestine developed on Constantine's orders. In Genesis 18–19 three messengers of God appeared here to Abraham. According to the Christian exegesis one of them was the pre-incarnate Logos. Until the 4th century AD Mamre was a center of a local pagan cult. Shortly after 324 Constantine's mother-in-law, Eutropia visited Mamre and informed the emperor of a shocking presence of pagan idols in this place. Constantine immediately ordered to burn the idols, stop the 'impure sacrifices' and build a church. This paper looks to explain why Eutropia visited the pagan sacred place and who told her that Mamre had been a location of Christ's pre-incarnation epiphany. It seems very likely that it was Eusebios of Caesarea, who already before 324 used to mention the patriarch's meeting with angels and Christ in Mamre, who turned Eutropia's attention to this site.

