

Ks. Piotr Szczur<sup>1</sup>

## Kościół wobec chorych fizycznie i duchowo w świetle wybranych wschodnich tekstów prawnych IV wieku

Kościół starożytny, wzorując się na postawie Jezusa ukazanej w Ewangeliach, już od samego początku bardzo poważnie traktował troskę o chorych na ciele<sup>2</sup> i na duchu, otaczając ich wielowymiarową opieką. Troska o chorych na ciele wyrażała się w zapewnieniu im bytu materialnego oraz opieki medycznej i duchowej, a jej celem było doprowadzenie ich do uzdrowienia fizycznego. Troska o chorych na duchu natomiast wyrażała się w upominaniu grzeszników i heretyków oraz modlitwie za nich, a jej celem było pojednanie i przyjęcie ich do wspólnoty Kościoła. W związku z realizacją tego zadania Kościół od samego początku tworzył różnego rodzaju normy prawne, których celem było przede wszystkim regulowanie życia religijnego wspólnoty oraz praktycznego jej funkcjonowania. Wśród tych norm jest wiele zapisów prawnych dotyczących opieki nad chorymi fizycznie i duchowo. W niniejszym opracowaniu postanowiono zatem ukazać stanowisko Kościoła Wschodniego wobec chorych cierpiących na ciele i na duszy oraz choroby fizycznej i duchowej wyłaniające się z kościelnych źródeł prawnych IV wieku. Z dokumentów tych wykorzystano następujące teksty: *Euchologion Serapiona* napisany ok. połowy IV wieku w Thmuis,

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Piotr Szczur, adiunkt w Katedrze Historii Kościoła w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie; e-mail: piotr.szczur@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0003-3011-3404.

<sup>2</sup> Szerzej zob. np. C.H. Harris, *Visitation of the Sick: Unction, Imposition of Hands and Exorcism*, w: *Liturgy and Worship: A Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion*, red. W.K.L. Clarke – C.H. Harris, London 1932, s. 472-540; R.J.S. Barrett-Lennard, *Christian Healing after the New Testament: Some Approaches to Illness and Healing in the Second, Third and Fourth Centuries*, Lanham 1994, s. 53-58, 115-125, 160-161 i 244-257.

w Górnym Egipcie<sup>3</sup>, *Kanony Hipolita* zredagowane najprawdopodobniej również ok. połowy IV wieku w Egipcie<sup>4</sup> na podstawie *Tradycji Apostolskiej*<sup>5</sup>, *Kanony Atanazego*, biskupa Aleksandrii (ok. 295-373, biskup od 328) przekazane w wersji arabskiej, *Konstytucje Apostolskie* zredagowane w Syrii (najprawdopodobniej w Antiochii) ok. 380 roku<sup>6</sup>, *Kanony Ojców Greckich* zredagowane na podstawie tekstów autorstwa biskupów żyjących w IV wieku oraz ustawy synodów, które odbyły się w IV wieku na Wschodzie.

---

<sup>3</sup> Serapion był mnichem, ok. 339 roku został wyświęcony na biskupa Thmuis w Dolnym Egipcie. Zredagował *Euchologion* (*Sakramentarz*) datowany na 350/356 rok, który jest zbiorem trzydziestu modlitw liturgicznych. Zmarł po 362 roku. Szerzej zob. B. Botte, *L'Euchologe de Sérapion est-il authentique?*, OC 48 (1964) s. 50-56; M.E. Johnson, *A Fresh Look at the Prayers of Sarapion of Thmuis*, StLit 22 (1992) s. 163-183; M.E. Johnson, *The Prayers of Serapion of Thmuis. A Literary Liturgical and Theological Analysis*, OCA 249, Roma 1995; M. Maritano, *Serapione di Thmuis*, NDPAC III 4856-4857 (bibliografia); *Serapion z Thmuis*, w: M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, s. 865-866.

<sup>4</sup> Wydawca *Kanonów* Rene-Georges Coquin (*Les Canons d'Hippolyte*, Paris 1966, s. 54-63) jest zdania, że zostały one zredagowane między 336 a 340 rokiem. Z kolei Christoph Marksches (*Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbarer Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, w: *Taufragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten 'Traditio Apostolica' zu den 'Interrogationes de fide' and zum 'Römischen Glaubensbekenntnis'*, red. W. Kinzig – C. Marksches – M. Vinzent, *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 74, Berlin 1999, s. 1-74) twierdzi, że tekst powstał ok. 335 roku, a w ostatecznej formie został zredagowany pod koniec IV wieku. Por. K. Brackman, *Alexandria und die Kanones des Hippolyt*, JbAC 22 (1979) s. 139-149; P. Nautin, *Canoni d'Ippolito*, NDPAC I 850-851 (bibliografia); R.J.S. Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, JECS 13/2 (2005) s. 137-138.

<sup>5</sup> Przez wiele lat *Tradycja Apostolska* była postrzegana jako dokument reprezentujący, przynajmniej w pewnym stopniu, rzymską praktykę liturgiczną z początku III wieku. Ostatnio jednak zakwestionowano tę opinię, w tym związek tekstu z Hipolitem Rzymskim.

<sup>6</sup> Por. M. Metzger, *Introduction*, w: *Les Constitutions Apostoliques*, t. 1, red. M. Metzger, SCh 320, Paris 1985, s. 57-60; M. Szram, *Konstytucje Apostolskie*, EK IX 733; P. Nautin, *Costituzioni Apostoliche*, NDPAC I 1250-1251; A. Baron – H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Konstytucje Apostolskie*, ŻMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, s. XIII.

## 1. Choroba fizyczna

### 1.1. Opieka nad chorymi

Choroby w starożytnym społeczeństwie pozbawionym centralnie zorganizowanego systemu opieki społecznej i medycznej były przyczyną wielu ludzkich tragedii. Osoba chora była marginalizowana ekonomicznie i zdana na siebie samą lub swoich bliskich. Dlatego też bardzo wczesnie jednym z podstawowych zadań realizowanych przez rozwijający się Kościół była troska o chorych. Chorych fizycznie szanowano<sup>7</sup> i otaczano opieką zarówno materialną, jak i duchową oraz stosowano wobec nich szczególne prawa, dając im nawet pewne przywileje.

#### a. Wymiar materialny

Materialny wymiar opieki nad chorymi wyrażał się przede wszystkim w objęciu ich pomocą charytatywną. *Konstytucje Apostolskie*, mówiąc o różnych kategoriach osób uprawnionych do otrzymywania od biskupa pomocy materialnej, na pierwszym miejscu wymieniają chore kobiety będące w potrzebie. Nawet jeśli nie są one wdowami, to w otrzymywaniu jałmużny powinny mieć pierwszeństwo przed nimi<sup>8</sup>. W innym miejscu natomiast mówią na temat świadczenia pomocy materialnej chorym<sup>9</sup> niebędącym ani wdowami, ani wdowcami<sup>10</sup>, co wskazuje, iż przełożeni Kościoła obejmowali swą opieką chorych, niezależnie od tego, jaki był ich stan. Podobna myśl zawarta jest w *Kanonach Atanazego*, w których ustawodawca nakazuje zarządcom kościołów podejmowanie działalności charytatywnej „szczególnie w stosunku do

---

<sup>7</sup> Za wyśmiewanie się z osób chorych *Konstytucje Apostolskie* przewidywały wyłączenie z Kościoła. Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 57, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, SCL 2, s. 287: „Jeśli duchowny szydzi z głuchoniemego, chrorego, ślepego lub kaleki, będzie wyłączony. To samo dotyczy świeckich”.

<sup>8</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 4, 2, SCL 2, s. 14: „Jeśli widzi wdowę, która sama może zaspokoić swe potrzeby życiowe, oraz inną kobietę, nie wdowę, będącą w potrzebie z powodu choroby (διὰ νόσου), dzieci na utrzymaniu, czy braku sił do pracy, niech pomoże raczej tej drugiej”.

<sup>9</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* IV 3, 3, SCL 2, s. 98.

<sup>10</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* III 4, 1, SCL 2, s. 82.

chorych”<sup>11</sup>, a z dziesięcin i pierwocin mogli oni przekazywać ubogim to, co zostało po odliczeniu tego, co przypisane było kapłanom i po udzieleniu wsparcia chorym<sup>12</sup>. *Konstytucje Apostolskie* mówią też, że jednym z podstawowych zadań biskupa jest zapewnienie chorym leczenia<sup>13</sup>.

Również *Kanony Atanazego* wiele uwagi poświęcają chorym, zwłaszcza ubogim, których Kościół powinien otoczyć opieką materialną, gdyż „nie są ciężarem dla kościoła”<sup>14</sup>. Z zapisów znajdujących się w *Kanonach* wynika, że pewna grupa ubogich chorych nawet nocowała w kościołach. Autor nie widzi w tym nic niestosownego, a nawet podkreśla, że „Trzeba, aby zamieszkiwali z Nim w Jego domu, aby ich uzdrowił”<sup>15</sup>. Ustawodawca nakazywał zarządcom kościołów, aby troszczyli się o nich jak „o własne dzieci” lub „o naczynia kościelne”<sup>16</sup> i zapewnili im lekarstwa oraz pożywienie<sup>17</sup>. W *Kanonach* znajduje się interesująca wzmianka na temat przekazywania chorym i ubogim wina, które w czasie Paschy zostało ofiarowane „dla ołtarza”<sup>18</sup>. Jest też mowa o tym, że ubogim chorym kapłan powinien dać to wszystko, czego potrzebują<sup>19</sup>.

Podobne wskazania znajdują się w *Kanonach Hipolita*, w których jest mowa o tym, że „na ekonomie spoczywa odpowiedzialność za chorych”<sup>20</sup>, który w imieniu biskupa i z jego wsparciem miał ich utrzymywać. Ustanowienie urzędników kościelnych odpowiedzialnych za opiekę nad chorymi wyraźnie wskazuje na bardziej zorganizowany system tej opieki.

## b. Wymiar duchowy

Polecenie Jezusa, aby apostołowie „leczyli wszystkie choroby i wszystkie słabości” (Mt 10,1), oraz List św. Jakuba wskazują, że prak-

<sup>11</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, tł. J. Szymańczyk, *Kanony Atanazego (wersja arabska)*, w: *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita*, ŻMT 49 = SCL 3, Kraków 2009, s. 160.

<sup>12</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 83, SCL 3, s. 160.

<sup>13</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* IV 2, 1, SCL 2, s. 97.

<sup>14</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, SCL 3, s. 159.

<sup>15</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, SCL 3, s. 159.

<sup>16</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, SCL 3, s. 159.

<sup>17</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, SCL 3, s. 160.

<sup>18</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 30, SCL 3, s. 146.

<sup>19</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 47, SCL 3, s. 149.

<sup>20</sup> *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 25, tł. J. Szymańczyk, *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, SCL 3, s. 192.

tyką Kościoła funkcjonującego w Palestynie była modlitwa za chorych i namaszczenie ich poświęconym olejem. Dlatego też przełożeni pierwszych wspólnot chrześcijańskich uważali się za odpowiedzialnych za posługę chorym<sup>21</sup>. Z tego względu Kościół szczególną troską otaczał chorych, nie tylko obejmując ich pomocą charytatywną i dając pierwszeństwo w otrzymywaniu jałmużny, lecz także otaczając ich opieką duchową, która wyrażała się przede wszystkim w modlitwie o ich uzdrowienie.

*Konstytucje Apostolskie*, wskazując na najważniejsze wezwania, które powinny pojawić się w zanoszonej do Boga modlitwie powszechnej, zalecają, aby modlić się „za naszych braci doświadczonych chorobą, aby Pan uwolnił ich od wszelkiej choroby i wszelkiej słabości (por. Mt 4,23; 9,35; 10,1) oraz przywrócił w zdrowiu swojemu świętemu kościołowi”<sup>22</sup>. Zalecają również, aby w modlitwie nad wiernymi biskupi prosili Boga o uwolnienie ich od wszelkiej choroby i słabości<sup>23</sup>. Również w *Euchologionie Serapiona* w modlitwie za lud znajduje się wezwanie za chorych: „Błagamy za chorych, udziel im łaski zdrowia, odsuń chorobę i spraw, aby cieszyli się doskonałym zdrowiem duszy i ciała”<sup>24</sup>. Ponadto w zbiorze tym umieszczona została specjalna modlitwa za chorych<sup>25</sup> oraz modlitwa odmawiana w czasie włożenia rąk na chorych<sup>26</sup>, co również świadczy o tym, że miała ona wymiar wspólnej modlitwy Kościoła.

W *Euchologionie Serapiona* znajdują się dwie modlitwy poświęcenia oleju i wody, w których zawarte są prośby, aby Bóg uświęcił je, dając im moc uzdrawiania w podwójnym wymiarze: uwalniania od choroby i uwalniania od złego ducha. W pierwszej pojawia się następująca prośba:

[Chryste] udziel im [wodzie i olejowi] łaski leczniczej mocy, aby przez wypicie i namaszczenie została oddalona wszelka gorączka, wszelki demon i wszelka choroba i aby ich przyjęcie stało się środkiem leczniczym i środkiem do zyskania pełni zdrowia<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Por. Harris, *Visitation of the Sick*, s. 475.

<sup>22</sup> *Constitutiones Apostolorum* VIII 10, 14, SCL 2, s. 232. Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 12, 45, SCL 2, s. 245.

<sup>23</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 11, 6, SCL 2, s. 234.

<sup>24</sup> *Euchologion Serapionis* 5, 10, tł. A. Caba, *Euchologion Serapiona*, SCL 2, s. 303.

<sup>25</sup> Por. *Euchologion Serapionis* 7, 1-2, SCL 2, s. 303-304.

<sup>26</sup> Por. *Euchologion Serapionis* 8, 1-2, SCL 2, s. 304.

<sup>27</sup> Por. *Euchologion Serapionis* 17, 2, SCL 2, s. 310.

Druga natomiast jest bardziej rozbudowana, jednak zasadnicza jej treść w zasadzie jest taka sama<sup>28</sup>. Również w *Konstytucjach Apostolskich* zawarta jest podobna modlitwa, w której biskup (lub prezbiter pod nieobecność biskupa) prosi Boga o ich uświęcenie, aby otrzymały moc „przywracania zdrowia i usuwania choroby”<sup>29</sup>. Także w *Kanonach Hipolita* (kan. 21) znajduje się informacja na temat wspomnianych środków leczniczych, które chorzy chrześcijanie mogą otrzymać w kościele: „Jeśli idzie o chorych, to pójście do kościoła i otrzymanie wody modlitwy i oleju modlitwy jest dla nich lekarstwem, chyba że choroba jest poważna i osoba bliska śmierci”<sup>30</sup>.

Wyrażenia „woda modlitwy” i „olej modlitwy”<sup>31</sup>, które pojawiają się w wyżej wspomnianych tekstach, odnoszą się do wody i oliwy, które zostały pobłogosławione przez biskupa podczas Eucharystii, w czasie której modlono się, aby stały się skutecznymi środkami terapeutycznymi dzięki uzdrawiającej mocy Chrystusa. Źródła sugerują, że ich używanie miało miejsce w kościele, oczywiście pod warunkiem, że chory mógł przyjść na modlitwę. Gdyby jednak był obłożnie chory, to wodę i oliwę zanoszono do jego domu. Należy zauważyć, że posługiwanie się „wodą modlitwy” i „olejem modlitwy” potwierdzają zarówno źródła egipskie, jak i syryjskie, co świadczy o ich popularności w wielu lokalnych wspólnotach chrześcijańskich.

Interesująca jest również *Anafora Serapiona*<sup>32</sup>, w której Komunia Święta ukazana jest jako „środek na uzdrowienie z wszelkiej choro-

<sup>28</sup> Por. *Euchologion Serapionis* 29, 1, SCL 2, s. 316-317: „Wzywamy Cię, który «masz wszelką władzę» i moc, «Zbawcę wszystkich ludzi» (1Tm 4,10), «Ojca Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa» (por. Rz 15,6; 2Kor 1,3; 2P 1,11; 2,20; 3,18), i błagamy, abys zesłał z nieba leczniczą moc Jednorodzonego na ten olej, aby dla namaszczanych lub przyjmujących te stworzone przez Ciebie substancje służył on na wygnanie «wszelkiej choroby i wszelkiej słabości» (Mt 4,23; 9,35; 10,1), jako lekarstwo na wszelkiego demona, na wygnanie wszelkiego ducha nieczystego, na pozbycie się wszelkiego złego ducha, na odpędzenie wszelkiej gorączki i zimna, i wszelkiej słabości, na dobrą łaskę i odpuszczenie grzechów, na lekarstwo życia i zbawienia, na zdrowie i «pomyślność duszy, ciała i ducha» (por. 1Tes 5,23), na pełnię sił”.

<sup>29</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 29, 3, SCL 2, s. 257.

<sup>30</sup> *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 21, SCL 3, s. 191.

<sup>31</sup> Na temat oleju chorych i namaszczenia chorych w Kościele starożytnym istnieje bogata literatura. Zob. B. Neunheuser – P. de Navascués, *Unzione*, NDPAC III 5512-5515 (bibliografia).

<sup>32</sup> Szerzej, zob. B. Capelle, *L'anaphore de Sérapion*, „Muséon” 59 (1946) s. 425-443; B. Mokrzycki, *Z dziejów liturgii mszalnej (c.d.)*, 6. *Różnicowanie się liturgii w „złotym okresie” twórczości eucharystycznej (IV-VII w.)*. *Anafora z Euchologium Serapiona*, CT 49/4 (1979) s. 109-119; B. Capelle, *L'anaphore de Sérapion: essai d'exégèse*, „Questions

by”<sup>33</sup>, co – jak się wydaje – może mieć nie tylko wymiar duchowy (choroba duszy), lecz także materialny (choroba ciała). Być może z tego właśnie powodu w *Kanonach Hipolita* znalazło się zalecenie, aby diakoni zanosili Komunię chorym prezbiterom, którzy sami ją przyjmowali<sup>34</sup>. W *Kanonach Atanazego* natomiast jest mowa o tym, że jedynym powodem upoważniającym do wyniesienia z kościoła Najświętszego Sakramentu jest potrzeba zanieśienia go choremu. Z treści kanonu wynika, że ustawodawcy najprawdopodobniej chodziło o wiatyk<sup>35</sup>, a nie o regularne zanoszenie chorym Komunii, jak np. w przypadku chorych kapłanów, o czym mówi nieco wcześniej wspomniana regulacja prawna z *Kanonów Hipolita*.

Szczególnym sposobem realizacji opieki duchowej nad chorymi było ich odwiedzanie. Z opisu Sądu Ostatecznego zawartego w Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 25,31-46) wynika, że odwiedzanie chorych było traktowane przez Jezusa jako jeden z najważniejszych dobrych uczynków. Wypełnianie go – jak mówi Jezus – będzie podstawą do osiągnięcia zbawienia (por. Mt 25,36.39), zaniechywanie zaś – przyczyną potępienia (por. Mt 25,43-44). Z tego też względu pierwotne wspólnoty chrześcijańskie uważały, że posługa na rzecz chorych w postaci odwiedzania ich jest obowiązkiem wszystkich członków Kościoła.

W *Kanonach Atanazego* jest mowa o tym, że „Biskup, który nie nawiedza chorych i więźniów, jest bez miłosierdzia”<sup>36</sup>, a ten, który jest prawdziwie miłosierny, często ich nawiedza. W *Kanonach Hipolita* natomiast znajduje się wzmianka o tym, że diakon powinien informować biskupa o każdym chorym<sup>37</sup>, „aby przełożony kapłanów mógł go nawiedzić”<sup>38</sup> oraz „aby modlił się nad nimi lub udzielał im tego, czego potrzebują”<sup>39</sup>. Z zapisu wynika, że informowanie biskupa o chorych ze wspólnoty nie było głównym zadaniem diakona, jednak dzięki temu biskup mógł realizować jedno z podstawowych zadań przypisanych do jego urzędu – odwiedzać chorych, modlić się nad nimi i udzielać im pomocy materialnej.

---

Liturgiques” 80 (1999) s. 235-249; A. Verheul, *La prière eucharistique dans l’Euchologe de Sérapion*, „Questions Liturgiques” 80 (1999) s. 374-383.

<sup>33</sup> *Euchologion Serapionis* 13, 15, SCL 2, s. 308-309.

<sup>34</sup> Por. *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 30, SCL 3, s. 195.

<sup>35</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 36, SCL 3, s. 147.

<sup>36</sup> *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 15, SCL 3, s. 142.

<sup>37</sup> Por. *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 5, SCL 3, s. 181.

<sup>38</sup> *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 24, SCL 3, s. 192.

<sup>39</sup> Por. *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 5, SCL 3, s. 181.

Opisany przez kanon tok postępowania wskazuje – jak się wydaje – na istnienie starannie przemyślanego i dobrze zorganizowanego programu opieki nad chorymi. Biskup, jako przełożony wspólnoty, był niezwłocznie powiadamiany o chorobie każdego chrześcijanina. Warto zauważyć, że w analizowanym kanonie, po wskazaniu zadania diakona, uwaga autora dość wyraźnie przenosi się na chorych. Oczywiście autorowi zależało nie tylko na nakreśleniu różnych zadań duchownych (diakona i biskupa) w programie opieki nad chorymi, ale także na podkreśleniu znaczenia, jakie dla chorych wspólnoty miała troska o nich realizowana przez biskupa, a zwłaszcza jego modlitwa. Posługa biskupa jest postrzegana przez kanon jako kluczowa i szczególnie skuteczna dla przywrócenia zdrowia, gdyż przełożony jest uważany za uzdrowiciela.

Autor kanonu twierdzi, że dla chorego przyczyną ulgi w cierpieniu jest nie tylko modlitwa biskupa nad nim, lecz także sama obecność przy nim przełożonego wspólnoty<sup>40</sup>, co – jak można przypuszczać – miało istotne znaczenie psychologiczne. Jednak najważniejsza była modlitwa. W tym miejscu warto zauważyć, że w przekazanej przez *Kanony Hipolita* modlitwie konsekracyjnej biskupa znajduje się prośba skierowana do Boga, aby wyświęcanemu dał „siłę uzdrawiania chorych”<sup>41</sup>. Kanon zakłada, że biskup w czasie święceń otrzymuje moc uzdrawiania. Świadczy to o tym, że modlitwa nad chorym zanoszona przez biskupa – osobę świętą, wyposażoną przez Boga w charyzmat uzdrawiania – miała szczególne znaczenie oraz że przywiązywano do niej dużą wagę, i w pewnym sensie porównano z działalnością charyzmatyków posiadających dar uzdrawiania, a których działalność potwierdzają *Kanony Hipolita*<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 24, SCL 3, s. 192. Zob. też *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 14, SCL 3, s. 142.

<sup>41</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 3, SCL 3, s. 180. Ric Barrett-Lennard (*The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, s. 148) jest zdania, że ta prośba stanowi centrum modlitwy konsekracyjnej biskupa. Kandydat na biskupa nie musiał posiadać uznanego za autentyczny daru uzdrawiania, a ta prośba sugeruje, że uzdrawianie chorych było jednym z zadań związanych z posługą biskupią. W tym kontekście Paul Bradshaw (*An Ecumenical Ordination Prayer?*, „*Studia Liturgica*” 26 (1996) s. 204) zwraca uwagę, że we wschodnich modlitwach konsekracji biskupa, w przeciwieństwie do zachodnich, położony jest nacisk na rolę biskupa jako uzdrowiciela.

<sup>42</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 8, SCL 3, s. 182. Na podstawie tego kanonu Ric Barrett-Lennard (*The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, s. 148) twierdzi, że faktycznie w chrześcijańskich wspólnotach Egiptu działali charyzmatycy nieposiadający święceń, którzy realizowali swój charyzmat przy aprobacie przełożonych Kościoła. Na taki stan – jak twierdzi autor – wskazuje fakt, że prośba o święcenia na podstawie posiadania daru uzdrawiania oznacza, że istnieli



i *Konstytucje Apostolskie*<sup>43</sup>. Analiza powyższych tekstów wskazuje, że we wspólnocie kościelnej IV wieku nadal istniała jakaś forma charyzmatycznej tradycji uzdrawiania pomimo tego, że w tym czasie w Kościołach lokalnych następowała coraz większa instytucjonalizacja posługi chorym. Zapisy znajdujące się w tych regulacjach prawnych sugerują, że charyzmat uzdrawiania był wysoko ceniony, prawdopodobnie z tego powodu, że postrzegano go jako dar pochodzący od Boga, a być może także ze względu na dużą wagę, jaką przykładano we wspólnocie kościelnej do posługi wobec chorych i opieki nad nimi.

Oczywiście chorych odwiedzali nie tylko biskupi, lecz także prezbiterzy. W *Kanonach Atanazego* znajduje się nakaz skierowany do kapłanów, aby nie ociągali się w nawiedzaniu bezdomnych chorych znajdujących się na ulicach<sup>44</sup>. W *Kanonach Hipolita* natomiast jest mowa o zadaniach diakona, który ma służyć nie tylko biskupowi i prezbiterom, lecz także „chorym z ludu, którzy nie mają nikogo”<sup>45</sup>. Wspomniane są też zadania wdów, które powołane zostały nie tylko do praktykowania modlitwy i postu, lecz także do „posługi chorym”<sup>46</sup>. Chociaż kanon nie mówi, wobec kogo wdowy mają spełniać tę posługę, to jednak można przypuszczać, że chodziło o chore kobiety, gdyż we wspólnotach wczesnochrześcijańskich zazwyczaj był to jeden z ich obowiązków.

---

pewni ludzie niewyświęceni, którzy posiadali taki dar. Dalej, nic nie wskazuje na to, aby każdy, kto otrzymał dar uzdrawiania, prosił o święcenia kapłańskie. Mogło się zdarzyć, że tylko niektórzy z tych, którzy mieli ten dar, zwrócili się z taką prośbą, a zatem wielu członków wspólnoty chrześcijańskiej mogło posiadać dar uzdrawiania. Jeśli charyzmatyk wyraził prośbę o święcenia, to wówczas należało najpierw ustalić autentyczność charyzmatu, który realizował.

<sup>43</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 26, 1-3, SCL 2, s. 256. Zapis potwierdza niezależne od hierarchii funkcjonowanie w Kościele charyzmatyków, którzy nie są wyświęceni, gdyż otrzymali dar z łaski Boga. Gdyby jednak charyzmatyk chciał zostać diakonem, prezbiterem lub biskupem, to powinien zostać wyświęcony. Według *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (1, 47) charyzmat uzdrawiania również nie jest związany z osobami wyświęconymi.

<sup>44</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 47, SCL 3, s. 149.

<sup>45</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 5, SCL 3, s. 181. O opiece nad chorymi sprawowanej przez diakonów wzmówią też *Konstytucje Apostolskie* (III 19, 1, SCL 2, s. 94). Z *Konstytucji* wynika też, że niektórzy diakoni nie chcieli tego robić i wstydzieli się tego zadania (III 19, 5, SCL 2, s. 95), dlatego ustawodawca daje im wyraźne zalecenie: „Służcie więc z miłością, bez szemrania i sporu”.

<sup>46</sup> *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 9, SCL 3, s. 183. Również inne teksty chrześcijańskie potwierdzają znaczenie i wagę tego zadania realizowanego przez wdowy. Por. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* 1; *Didascalia Apostolorum* 15. Szerzej, zob. B.B. Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Philadelphia 1989.

Oczywiście odwiedzanie chorych jest ogólnym określeniem posługi względem nich, w której nie chodzi o samo w sobie odwiedzenie chorych, lecz o pośpieszenie im w ten sposób z konkretną pomocą. Pomoc ta mogła mieć podwójny wymiar: materialny, gdy chory otrzymywał od odwiedzającego pomoc w postaci środków do życia, pożywienia czy leków, oraz duchowy, gdy chory otrzymywał wsparcie duchowe. Zatem z analizowanych wyżej kanonów można wyciągnąć wniosek, że biskupi i prezbiterzy świadczyli wobec chorych przede wszystkim pomoc duchową, diakoni i wdowy zaś – przede wszystkim pomoc materialną.

W zasadzie chorych powinni odwiedzać wszyscy chrześcijanie, o czym świadczy odwołanie *Kanonów Hipolita* do tekstu Mt 25,34-40, co również ilustruje, jak ważne jest odwiedzanie chorych w kontekście innych obowiązków chrześcijańskich<sup>47</sup>. Katechumeni zaś powinni otrzymać od tych, którzy ich przedstawili do chrztu, dobre świadectwo, że w okresie katechumenatu nawiedzali chorych<sup>48</sup>. Należy zauważyć, że umieszczenie odwiedzania chorych na początku katalogu dobrych uczynków, które powinni spełniać katechumeni, świadczy o tym, że od początku formacji chrześcijańskiej uczono ich tego oraz że odwiedzanie chorych jest ważnym aspektem ich powołania jako członków wspólnoty Kościoła.

Należy zauważyć, że społeczny wymiar odwiedzin chorych był bardzo istotny. Uczeni już od dawna zwracają uwagę, że z socjologicznego punktu widzenia, chrześcijańska służba chorym ma duże znaczenie. Również inne dziedziny nauki wskazują na korzyści terapeutyczne płynące z pozytywnego, opiekuńczego i budzącego nadzieję środowiska religijnego<sup>49</sup>.

Jak już zaznaczono, odwiedzanie chorych było zadaniem obejmującym wszystkich chrześcijan, jednak niektórzy z grona wyznawców Chrystusa mieli szczególnie dar związany z modlitwą o uzdrowienie chorych. Św. Paweł mówi o ludziach, którzy otrzymali charyzmat Ducha Świętego w postaci „łaski uzdrawiania” (por. 1Kor 12,9.30). Jego wypowiedzi świadczą o istnieniu w Kościele apostoelskim tradycji charyzmatycznej, którą rozumiano w ten sposób, że wybrani chrześcijanie otrzymali szczególnie charyzmat uzdrawiania, który ujawniali wobec chorych członków lokalnej wspólnoty<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Por. *Canones Hypolyti (versio arabica)*, can. 38, SCL 3, s. 203.

<sup>48</sup> Por. *Canones Hypolyti (versio arabica)*, can. 19, SCL 3, s. 187.

<sup>49</sup> Szerzej, zob. np. M. Brzeziński, *Wiara w doświadczeniu choroby i cierpienia*, „Studia nad Rodziną” 17/32 (2013) s. 217-233; D. Godlewska – J. Gebreselassie, *Religia a zdrowie i choroba*, „Język. Religia. Tożsamość” 1/17 (2018) s. 223-236.

<sup>50</sup> Por. Harris, *Visitation of the Sick*, s. 482; J.C. Thomas, *The Devil, Disease, and Deliverance: Origins of Illness in New Testament Thought*, Sheffield 1998, s. 20-25 i 39-41.

Wprawdzie informacja o charyzmatach odnosi się do Kościoła w Koryncie, jednak istnienie charyzmatów dotyczyło również innych wspólnot chrześcijańskich, ponieważ Paweł nie sugeruje, jakoby wspólnota korynceńska była wyjątkowa pod tym względem.

## 1.2. Chorzy a sakramenty

Z zapisów prawnych wynika, że stan choroby miał wpływ na udzielanie niektórych sakramentów. Duchowni starożytnego Kościoła mieli wątpliwości, czy można udzielić chrztu człowiekowi, który zachorował na chorobę psychiczną. W związku z tym Tymoteuszowi, biskupowi Aleksandrii, postawiono następujące pytanie:

Jeżeli katechumen wskutek choroby straci rozum (ἀσθενῶν γένηται ἐκρετής) i nie jest w stanie złożyć wyznania wiary, a jego bliscy proszą, aby dopuścić go do świętego chrztu, dopóki jeszcze żyje, czy może on przyjąć chrzest, czy nie?<sup>51</sup>.

Biskup odpowiedział, że jeżeli rzeczywiście jest to choroba, a nie opętanie przez ducha nieczystego, to człowiekowi temu można udzielić chrztu. Istotne dla tej regulacji prawnej było to, aby odróżnić opętanie, które wykluczało udzielenie chrztu (najpierw należało odprawić egzorcyzmy), od choroby psychicznej, która nie stanowiła przeszkody do udzielenia tego sakramentu.

Z jednego z kanonów (kan. 12) synodu w Neocezarei (314-319) wynika, że chociaż chorym katechumenom udzielano chrztu, to jednak powszechnie uważano, że ich wiara nie jest ugruntowana i – jak mówi kanon – „nie pochodzi z wolnej decyzji, ale z konieczności”<sup>52</sup>. Dlatego ojcowie synodu stali na stanowisku, że „ochrzczony w chorobie (ἐν νόσῳ) nie może być święcony na prezbitera”<sup>53</sup>. Jednak sam fakt przyjęcia chrztu w czasie choroby nie stanowił absolutnej przeszkody do święceń i całkowicie nie dyskwalifikował kandydata. O wiele ważniejsza była jego gorliwość i wiara. Przy udzielaniu święceń pod uwagę brano również aktualną sytuację wspólnoty kościelnej

<sup>51</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Timotheus Alexandrinus, can. 4, tł. S. Kalinkowski, *Kanony Ojców Greckich*, SCL 3, s. 92.

<sup>52</sup> Concilium Neocaesarense (314-319), can. 12, tł. S. Kalinkowski, *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, ŻMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, s. 77.

<sup>53</sup> Concilium Neocaesarense (314-319), can. 12, SCL 1, s. 77.

i gdy brakowało w niej kapłana, a nie było innego kandydata do kapłaństwa oprócz tego, który przyjął chrzest w chorobie, to go wyświęcano<sup>54</sup>.

Sobór Nicejski (325) natomiast poruszył kwestię duchownych, którzy zostali wykastrowani<sup>55</sup>. Z pierwszego kanonu wynika, że duchowny, który z własnej woli dokonał kastracji, powinien zostać wykluczony z grona duchownych. Ten natomiast, kto „został okaleczony przez lekarzy podczas choroby (ἐν νόσῳ) [...] niech pozostanie w gronie duchownych”<sup>56</sup>. Dla ojców soborowych ważna była przyczyna kastracji. Dlatego zadecydowali o wydaleniu ze stanu duchownego dobrowolnych kastratów oraz o pozostaniu tych, którzy nie uczynili tego dobrowolnie. Poruszyli też kwestię udzielania święceń kastratom, odnosząc również do nich powyższą regułę.

Stan choroby miał również znaczenie dla odprawiających pokutę. Synod w Ancyrze (314) orzekł, że nawet ci, którzy upadli w czasie prześladowań i dokonali praktyk pogańskich, popełniając w ten sposób najważniejszy grzech, jakim była apostazja, za który na ogół nakładana była bardzo długa pokuta<sup>57</sup>, nawet trwająca do końca życia<sup>58</sup>, „w przypadku grożącego niebezpieczeństwa, śmiertelnej choroby (θανάτου προσδοκία ἐκ νόσου) lub innej nadzwyczajnej sytuacji, mogą zostać przyjęci do wspólnoty warunkowo”<sup>59</sup>. Regulacja ta świadczy o trosce Kościoła o zbawienie grzeszników, gdyż nakładana pokuta nie była rozumiana jako kara za grzech, lecz jako duchowe lekarstwo, którego przyjęcie miało doprowadzić do pojednania z Kościołem. Dlatego w przypadku poważnej choroby penitenta wcześniej, niż przewidywały to kanony, dokonywano rekoncylacji.

### 1.3. Chorzy a praktyki religijne

W starożytności istniał zwyczaj gromadzenia się duchownych i wiernych świeckich w kościele dwa razy w ciągu dnia – rano i wieczorem<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> Por. Concilium Neocaesarense (314-319), can. 12, SCL 1, s. 77.

<sup>55</sup> Szerzej, zob. M. Szram, *Autokastracja Orygenesesa – fakt czy nieporozumienie?*, VoxP 44-45 (2003) s. 171-202 (tam też bibliografia).

<sup>56</sup> Concilium Nicaenum (325), can. 1, tł. T. Wnętrzak, *Dokumenty soborów powszechnych (325-787)*, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, s. 26-27.

<sup>57</sup> Por. np. *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, can. 81-82, SCL 3, s. 58.

<sup>58</sup> Por. np. *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, can. 73, SCL 3, s. 56; Gregorius Nyssenus, can. 2, SCL 3, s. 78-79.

<sup>59</sup> Concilium Ancyratum (314), can. 6c, tł. S. Kalinkowski, SCL 1, s. 64.

<sup>60</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 59, 1-4, SCL 2, s. 73-74.

Na wspólną modlitwę należało przyjść punktualnie, gdyż *Kanony Hipolita* nakazują wyłączenie ze wspólnoty tych, którzy się spóźniają. Jedynym uzasadnionym usprawiedliwieniem spóźnienia była choroba<sup>61</sup>. Oczywiście do kościoła mieli przyjść tylko lżej chorzy. Gdy zaś choroba była poważna, to chory korzystał z dyspensy, a duchowni – zwłaszcza ci, którzy go znali – mieli codziennie go odwiedzać<sup>62</sup>. Według *Kanonów Atanazego* choroba była też podstawą do zwolnienia biskupa z obowiązku codziennego sprawowania Mszy Świętej<sup>63</sup>. Stan choroby upoważniał też kapłanów do korzystania w czasie Wielkiego Postu z łaźni, co było zabronione zdrowym przebiterom<sup>64</sup>. Ze wspomnianych regulacji prawnych wynika, że chorzy – zarówno świeccy, jak i duchowni – korzystali z dyspensy od obowiązku wypełniania nakazanych prawem praktyk religijnych, a nawet przestrzegania niektórych zakazów.

Ustawodawstwo starożytnego Kościoła przywiązywało wielką wagę do poszczenia w środy (czwarty dzień) i piątki (dzień Przygotowania) oraz przez okres Wielkiego Postu<sup>65</sup>. *Konstytucje Apostolskie* nakazują, aby osobę świecką, która nie praktykowała postu w te dni, wyłączyć z Kościoła, osobę duchowną zaś złożyć z pełnionego urzędu. Jednak choroba była podstawą do udzielenia dyspensy od nakazanego postu<sup>66</sup>. Podobne stanowisko w kwestii postu zajmują *Kanony Hipolita*<sup>67</sup> i Tymoteusz Aleksandryjski. Biskup Aleksandrii zapytany, „Czy chory i wyczerpany ciężką dolegliwością powinien przed świętem Paschy bezwzględnie przestrzegać postu, czy też z uwagi na jego ciężką chorobę duchowny może mu pozwolić jeść do woli, nawet oliwę i wino?”<sup>68</sup>, odpowiedział, że osoba ciężko chora nie musi zachowywać postu, lecz może do woli jeść i pić, korzystając z dyspensy. Interesujące jest, że *Kanony Hipolita* polecają, aby ten, kto z powodu

<sup>61</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 21, SCL 3, s. 190.

<sup>62</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 21, SCL 3, s. 191.

<sup>63</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 14, SCL 3, s. 141: „Biskup, który zaniedbuje codzienną mszę świętą, nie będąc chorym, umrze w smutku serca”.

<sup>64</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 31, SCL 3, s. 146.

<sup>65</sup> Por. *Didache* 8, 1; *Constitutiones Apostolorum* V 13, 3-4, SCL 2, s. 122; VII 23, 1-4, SCL 2, s. 186-187; *Canones Patrum Graecorum*, Dionysius Alexandrinus, can. 1, SCL 3, s. 3-4; *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 20, SCL 3, s. 190; Concilium Laodicense (koniec IV w.), can. 50, tł. S. Kalinkowski, *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 52 = SCL 4, Kraków 2010, s. 118.

<sup>66</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 69, SCL 2, s. 289.

<sup>67</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 20, SCL 3, s. 190.

<sup>68</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Timotheus Alexandrinus, can. 10, SCL 3, s. 93.

choroby nie mógł pościć w Wielkim Poście, podjął post po zakończeniu Pięćdziesiątnicy (okresu wielkanocnego)<sup>69</sup>.

W *Kanonach Atanazego* znajduje się interesujące stwierdzenie, że wszyscy, nawet chorzy, powinni udzielać jałmużny: „Jeśli nawet ktoś jest ubogi, jak wdowa Eliasza (por. 1Krl 17,10) lub chory, jak ułomny, który zebrał (por. Dz 3,2), powinien znaleźć coś nawet małego do ofiarowania z siebie Bogu”<sup>70</sup>. Zapis ten świadczy o tym, że ustawodawstwo kościelne nikogo – nawet chorych i biednych – nie dyspensowało od udzielania jałmużny, która była rozumiana jako dar ofiarowany samemu Bogu.

#### 1.4. Choroba a życie Kościoła

Z przekazów źródłowych zawartych w tekstach prawnych starożytnego Kościoła wynika, że choroby były powodem utrudnień w pełnym zaangażowaniu się w sprawy kościelne. Przykładowo Bazyli Wielki, który był słabego zdrowia, z powodu choroby nie mógł przybyć jako metropolita na synod do Ikonium (376), który ostatecznie odbył się bez jego udziału pod przewodnictwem biskupa Amfilocha. Po zakończeniu synodu Amfiloch zredagował list synodalny, a nieobecnością metropolity uzasadniał konieczność przyjęcia przez innych pisma, którego on jest autorem. W liście tym pisał: „Skoro jednak choroba (ἀρρωστία σώματος) nie pozwoliła mu [Bazylemu] przybyć, w rękach waszych miłości jest troska o to, by nie lekceważyć pism naszej skromnej osoby”<sup>71</sup>. Innym przykładem jest usprawiedliwienie zwłoki w wysłaniu przez Bazylego listu do Amfilocha. Autor informuje w nim adresata, że przeszkodziła mu w tym „długa i ciężka choroba”<sup>72</sup>. Z kolei w trzecim *Liście kanonicznym* Bazylego do Amfilocha autor najpierw informuje adresata listu, że odbył podróż do Pontu, z której wrócił chory<sup>73</sup>. Następnie oznajmia mu, że po wyjeździe z Nazjanzu biskupa Grzegorza zaistniała konieczność mianowania nowego biskupa. Jednak kandydata na biskupa tego miasta „zmoęła ciężka choroba”<sup>74</sup> i w związku z tym nie mógł on objąć tej stolicy.

<sup>69</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 22, SCL 3, s. 191.

<sup>70</sup> *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 84, SCL 3, s. 161.

<sup>71</sup> Amphilocheus Iconiensis, *Epistula synodalis* 2, tł. A. Caba, SCL 1, s. 283.

<sup>72</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, *Epistula canonica* 2, Prologus, SCL 3, s. 41.

<sup>73</sup> Por. *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, *Epistula canonica* 3, Prologus, SCL 3, s. 51: „Z dalszej podróży – byłem bowiem w Poncie w sprawach kościelnych i dla odwiedzenia przyjaciół – przywlokłem ze sobą chore ciało i udręczoną duszę”.

<sup>74</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, *Epistula canonica* 3, Prologus, SCL 3, s. 51.

## 1.5. Działania chorych

*Konstytucje*, przywołując postać króla Ezechiasza, który w chorobie żarliwie modlił się o uzdrowienie (por. 2Krl 20,1-11), podkreślają, że jego modlitwa była ofiarą miłą Bogu<sup>75</sup>. Wymieniając zaś dobrodziejstwa świadczone przez Boga, mówią o Jezusie Chrystusie, który leczył wszelkie choroby (por. Mt 4,23-24; 9,35)<sup>76</sup>, jednak pomimo dokonywania takich znaków Żydzi nie uwierzyli w Jego boskie posłannictwo<sup>77</sup>. Również w przytoczonej przez *Konstytucje* anamnezie chrystologicznej odmawianej w czasie Eucharystii pojawia się nawiązanie do Chrystusa, który uwalniał ludzi od wszelkich chorób<sup>78</sup>. Z tych zapisów prawnych zawierających nawiązania do tekstów biblijnych wynika, że chorzy z ufnością i nadzieją powinni modlić się o łaskę zdrowia.

Jak już zaznaczono, chorzy ze wspólnoty chrześcijańskiej byli zachęceni do tego, aby – jeśli mogą – przychodzili do kościoła, by otrzymać „olej modlitwy” i „wodę modlitwy”, które były środkami leczniczymi. Oprócz tego istnieją wzmianki, że wierni spali w kościołach<sup>79</sup>, podobnie jak to miało miejsce w kulcie Asklepiosa (łac. Eskulapa)<sup>80</sup>, w nadziei na boskie nawiedzenie prowadzące do uzdrowienia. Wydaje się, że ta praktyka początkowo wywoływała skojarzenie z kultem pogańskim, zwłaszcza z kultem Asklepiosa, i z tego powodu była dla przełożonych Kościoła nie do przyjęcia. Później zaś stawała się coraz bardziej powszechna. Dlatego wcześniejsze *Kanony Hipolita* zabraniają jej, *Kanony Atanazego* zaś zezwalają na nią. Mary Hamilton wskazuje, że w średniowieczu „inkubacja” stała się powszechną praktyką w kościołach<sup>81</sup>.

Z wczesnochrześcijańskich tekstów prawnych wynika, że w stanie choroby ludzie uciekali się nie tylko do pomocy lekarzy, lecz także „cza-

<sup>75</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VII 37, 3, SCL 2, s. 203.

<sup>76</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VII 38, 3, SCL 2, s. 204.

<sup>77</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 1, 6, SCL 2, s. 216.

<sup>78</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 12, 32, SCL 2, s. 242-243.

<sup>79</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 2, SCL 3, s. 192; *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, SCL 3, s. 159.

<sup>80</sup> Por. R. Rousselle, *Healing Cults in Antiquity: The Dream Cures of Asclepius of Epidaurus*, „Journal of Psychohistory” 12/3 (1985) s. 339-352; M. Przybyłek, *Sanktuarium Asklepiosa w Epidaurós*, „Collectanea Philologica” 14 (2011) s. 105-118. W Egipcie, Grecji i na Bliskim Wschodzie: G.H. Renberg, *Where Dreams May Come*, t. 1: *Incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, Religions in the Graeco-Roman World 184, Leiden 2017.

<sup>81</sup> Por. M. Hamilton, *Incubation or the Cure of Diseases and Pagan Temples and Christian Churches*, London 1906.

rowników (γόνιτας) i wróżbitów (μάντις)”<sup>82</sup>. Chociaż takie postępowanie nosi znamiona apostazji, to jednak Grzegorz z Nyssy jest dość wyrozumiały dla tych, którzy dopuścili się tego rodzaju przewinienia, i – przynajmniej częściowo – usprawiedliwia ich postępek oraz tłumaczy, że po prostu „zostali oszukani przez jakąś zwodniczą nadzieję i doprowadziła ich do tego czynu jakaś niezdolna konieczność, która opanowała ich słabego ducha”<sup>83</sup>. Dlatego też daje im nadzieję otrzymania łaski Bożego miłosierdzia i przebaczenia.

W tym kontekście warto też wspomnieć jednym z *Kanonów Hipolita* (kan. 24), w którym jest mowa o odwiedzaniu chorych przez biskupa. Autor, nawiązując do opowiadania z *Dziejów Apostolskich* (por. Dz 5,12-16), twierdzi, że wizyta biskupa u chorego ma moc uzdrowicielską, gdyż nawet „cień Piotra uzdrawiał chorych (por. Dz 5,15)”<sup>84</sup>. Warto zauważyć, że nawiązanie do tej wypowiedzi biblijnej i interpretowanie jej w taki sam sposób znajduje się także w *Kanonach Atanazego* (kan. 14), w którym autor mówi, „że nawet cień ciała tych, którzy zajmują się przybytkiem, uzdrawia chorych (por. Dz 5,15)”<sup>85</sup>. Jednak w *Dziejach Apostolskich* nie ma mowy o tym, że „cień Piotra uzdrawiał chorych”. Św. Łukasz nie mówi, że na skutek przejścia cienia Piotra nastąpiły jakiegokolwiek uzdrowienia, lecz że ludzie wynosili chorych na ulicę, „aby choć cień przechodzącego Piotra padł na któregoś z nich” (Dz 5,15). Autor po prostu opowiada o tym, jak ludzie reagowali na osobę Piotra, słysząc wcześniej o wielu uzdrowieniach, których dokonał. Co więcej, z kontekstu opowiadania pośrednio wynika, że św. Łukasz nie popierał takiego zachowania ludzi. Wydaje się jednak, że autor kanonu wierzył, że uzdrowienia dokonywane były nawet przez cień Piotra. Z tego też względu zapisy wspomnianych wyżej kanonów zawierających odniesienie do Dz 5,15 są traktowane przez niektórych komentatorów jako graniczące z magią.

## 2. Choroba duchowa

W tekstach prawniczych starożytnego Kościoła czasami grzech, najczęściej bez wskazania na jego rodzaj, nazywany jest chorobą<sup>86</sup> lub choro-

<sup>82</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 3, SCL 3, s. 79.

<sup>83</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 3, SCL 3, s. 79.

<sup>84</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 24, SCL 3, s. 192.

<sup>85</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 14, SCL 3, s. 142.

<sup>86</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 14, 11, SCL 2, s. 23; II 20, 11, SCL 2, s. 32.



bą duchową. Niekiedy zaś grzech jest postrzegany nie jako choroba, lecz jako przyczyna „duchowej choroby (ἀρρώστια ψυχικόν)”<sup>87</sup>. Z tego też względu działania duchownych zmierzające do przemiany grzeszników porównywane są do zabiegów lekarzy względem chorych. Interesujące odniesienie tego typu znajduje się w *Konstytucjach Apostolskich*. Biskup porównany jest do lekarza podejmującego rozmaite zabiegi medyczne, których celem jest przywrócenia zdrowia choremu. W opisie tym grzech jest określony jako choroba<sup>88</sup>, a grzesznicy – jako chorzy, których biskup lekarz ma uzdrowić, stosując rozmaite zabiegi lecznicze, zarówno bolesne<sup>89</sup>, jak i łagodne, których dobór powinien być dostosowany do poszczególnych chorych<sup>90</sup> i rodzaju choroby<sup>91</sup>:

I ty zatem, jak współczujący lekarz, uzdrawiaj wszystkich grzeszników (ἡμαρτηκότας πάντας θεράπτειε) używając zbawiennych środków leczniczych, nie tylko amputując, wypalając i stosując ostre środki, lecz również korzystając z opatrunków i bandaży oraz podając słodkie lekarstwa zblizniające i namaszczając rany słowami pociechy<sup>92</sup>.

Kompilator *Konstytucji* zauważa też, że nie wszystkich chorych można wyleczyć. Niekiedy, pomimo zastosowania wszystkich dostępnych środków, choroba bardzo szybko postępuje, obejmując gangreną cały organizm. Odnosząc tę sytuację do stanu zatwardziałego grzesznika, którego żadne zabiegi biskupa nie są w stanie sprowadzić na właściwą drogę, kompilator poleca, aby po konsultacjach z innymi lekarzami (to znaczy z innymi biskupami, czy też ogólnie z przełożonymi wspólnot chrześci-

<sup>87</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 1, SCL 3, s. 76.

<sup>88</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 10, 2, SCL 2, s. 19: „Widząc bowiem niegodną niesprawiedliwość, widząc, że ich przywódca jest taki, stracą orientację, a popadłszy w tę samą chorobę (νόσφ) zginą razem z nim, tak jak lud z Jeroboamem (por. 1Krl 12; 2Krn 13) i z Korachem jego towarzysze (por. Lb 16)”.

<sup>89</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VI 21, 2, SCL 2, s. 161.

<sup>90</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 20, 20, SCL 2, s. 32: „Jako lekarz Kościoła Pana stosuj odpowiednie leczenie dla poszczególnych chorych, lecz ich wszelkimi sposobami, przywracaj im zdrowie, a ocalonych wprowadzaj do Kościoła”.

<sup>91</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 41, 6, SCL 2, s. 56: „Jeśli rana jest głęboka, stosuj na nią plastry, aby się zblizniła i wyrównała; jeśli jest zakażona, oczyść ją środkiem żrącym, to znaczy słowem krytyki; jeśli napuchnie, zakłęśnij ją ostrym plastrem, to znaczy groźbą sądu; jeśli ulegnie gangrenie, wypal ją i usuń zakażoną tkankę stosując posty”.

<sup>92</sup> *Constitutiones Apostolorum* II 41, 5, SCL 2, s. 56.

jańskich) amputował chory organ zagrażający całemu Kościołowi<sup>93</sup>, czyli usuną go „z Kościoła jako nieuleczalnie chorego (ἀνιάτως ἔχοντα)”<sup>94</sup>. Jednak podjęcie decyzji o usunięciu grzesznika z Kościoła nie powinno być pochopne, lecz poprzedzone zastosowaniem łagodniejszych środków uzdrawiających<sup>95</sup>. Ponadto biskup nie powinien być bardziej skory do usuwania grzeszników ze wspólnoty niż do ich leczenia<sup>96</sup>.

Podobny obraz znajduje się *Liście kanonicznym* Grzegorza z Nyssy skierowanym do Letojosa, biskupa Meliteny. Grzegorz podkreśla, że

Jak bowiem przy leczeniu ciała jeden jest cel medycyny, mianowicie przywrócenie choremu zdrowia, lecz sposób kuracji jest różny, bo odpowiednie lekarstwa stosuje się zależnie od rodzaju choroby, tak samo gdy idzie o chorobę duszy, ponieważ wiele jest rodzajów cierpień, muszą też istnieć różne środki, które leczą stosownie do rodzaju choroby<sup>97</sup>.

W tym kontekście Grzegorz, przyjmując trychotomiczny podział duszy ludzkiej, radzi, aby najpierw stwierdzić, w której części duszy rozwija się choroba, a dopiero wówczas można zastosować odpowiednie lekarstwo. Nieznajomość tej zasady może doprowadzić do sytuacji, że inna część duszy będzie chora, a inna otrzyma lekarstwa, co nie przyniesie zamierzonego skutku. Grzegorz zauważa też, że podobne sytuacje zdarzają się lekarzom, gdy nie są w stanie określić przyczyny choroby. Podejmowane przez nich zabiegi lecznicze nie tylko nie przynoszą ulgi, lecz także potęgują i przedłużają cierpienia chorego<sup>98</sup>.

Niekiedy we wczesnochrześcijańskich pismach o charakterze prawniczym mianem choroby określone są konkretne grzechy. Jednym z takich grzechów jest chciwość. Bazyli Wielki w pierwszym *Liście kanonicznym do Amfilocha*, który stał się podstawą do zredagowania części kanonów Bazylego wchodzących w skład *Kanonów Ojców Greckich*, mówi, że kandydat do kapłaństwa musi być wolny od „choroby chciwości (τοῦ νοσήματος τῆς φιλοχρηματίας)”<sup>99</sup>. W podobnym duchu wypowiada się Grzegorz z Nyssy w *Liście kanonicznym do Letojosa*, nazywając chciwość

<sup>93</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 41, 7, SCL 2, s. 56.

<sup>94</sup> *Constitutiones Apostolorum* II 41, 9, SCL 2, s. 57.

<sup>95</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 41, 8, SCL 2, s. 56-57.

<sup>96</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 21, 4, SCL 2, s. 33.

<sup>97</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 1, SCL 3, s. 77.

<sup>98</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 1, SCL 3, s. 77.

<sup>99</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, can. 14, SCL 3, s. 40.

chorobą duszy. W tym kontekście ubolewa, że kandydatów na duchownych nikt nie sprawdza pod tym względem i konkluduje, że dlatego choroba ta „tak bardzo szerzy się w kościołach”<sup>100</sup>. Podkreśla też, że choroba ta jest dość groźna, gdyż przybiera różne formy, jednak można ją wyleczyć poprzez udzielanie jałmużny<sup>101</sup>.

Innym grzechem, który nazywany jest chorobą, jest świętokradztwo. Grzegorz z Nyssy, powołując się na wypowiedzi biblijne zaczerpnięte ze Starego Testamentu, podkreśla, że świętokradztwo było karane ukamienowaniem, jednak obecnie „zwyczaj kościelny wprowadził tu pewną wyrozumiałość i pobłażliwość, tak że przewidziany sposób oczyszczenia się z tej choroby jest łatwiejszy do zniesienia”<sup>102</sup>. Innym poważnym grzechem pośrednio określonym przez Bazylego Wielkiego jako choroba jest symonia<sup>103</sup>.

Mianem choroby określane są też grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu. *Kanony Grzegorza z Nyssy* spośród tych grzechów wyliczają następujące: rozpusta (πορνεία), cudzołóstwo (μοιχεία), zoofilia (ζωοφθορά) i pederastia (παιδεραστία)<sup>104</sup>. Synod w Ancyrze (314) natomiast zoofilię nazywa trądem. Dając pewne wskazania dotyczące modlitwy osób, które dopuściły się tego czynu, mówi: „Święty synod postanowił, aby ci, którzy dopuścili się rozpusty ze zwierzętami i sami będąc trędowaci (λεπρούς), jeszcze innych zarazili trądem (λεπρώσαντας) [tego grzechu], mają się modlić wraz z opętanymi”<sup>105</sup>. Z treści kanonu wynika, że chodzi tu nie tylko o sam akt zoofilii, lecz także o zachęcanie innych do tego czynu lub nawet o jakieś orgie, które były organizowane z udziałem zwierząt. Na takie wnioski pozwala też określenie zoofilii jako trądu – choroby zakaźnej, którą można było zarazić się przez fizyczny kontakt z człowiekiem chorym.

W kościelnych tekstach prawnym mianem choroby duchowej określaną jest nie tylko grzech, lecz także herezja. *Konstytucje Apostolskie* zalecają leczenie choroby herezji, ale tylko wtedy, jeśli jeszcze nie doprowadziła do beznadziejnego stanu chorego. Najlepszymi lekarstwami na tę chorobę są upomnienia i zdrowa nauka. Jeśli natomiast choroba herezji jest bardzo zaawansowana i wręcz nieuleczalna, to chorych heretyków należy wypę-

<sup>100</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 6, SCL 3, s. 83.

<sup>101</sup> Por. *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 6, SCL 3, s. 84.

<sup>102</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 8, SCL 3, s. 85.

<sup>103</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, can. 90, SCL 3, s. 66.

<sup>104</sup> Por. *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 4, SCL 3, s. 80. Zob. też *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, can. 87, SCL 3, s. 63.

<sup>105</sup> Concilium Ancyranum (314), can. 17, SCL 1, s. 66.

dzić „z owczarni, aby nie przenieśli zarazy na zdrowe jagnięta i aby te pozostały dla Pana Boga czyste, nietknięte i bez skazy”<sup>106</sup>. Trwanie w herezji *Konstytucje Apostolskie* określają jako „chorobę złej woli (κακόνους νοσοῦσιν)”, ponieważ heretycy ze złej woli nie chcą poznać prawdziwego Boga, a przez to bluźnią przeciw Niemu i walczą z Nim<sup>107</sup>.

### 3. Podsumowanie

Przedstawione wyżej analizy tekstów prawnych z IV wieku prowadzą do wniosku, że posługa Kościoła wobec chorych fizycznie i duchowo była ważnym wymiarem funkcjonowania wczesnochrześcijańskich wspólnot kościelnych. Przejawiała się ona w dwóch zasadniczych wymiarach, które były realizowane równolegle: świadczenia pomocy materialnej i duchowej. Pomoc materialna obejmowała przede wszystkim udzielanie chorym jałmużny, zapewnienie im leków oraz miejsc w przytułkach. Pomoc duchowa natomiast polegała na objęciu chorych modlitwą lokalnego Kościoła, modlitwą biskupa, udostępnieniu im terapeutycznych środków w postaci „wody modlitwy” i „oleju modlitwy”. Chorzy korzystali też ze specjalnych uprawnień przy dostępie do sakramentów, zwłaszcza pokuty, która w przypadku choroby penitenta mogła być skrócona. Objęci byli też dyspensami dotyczącymi obowiązkowych praktyk modlitwy i postu, jednak nie byli dyspensowani z udzielania jałmużny.

Z treści analizowanych regulacji prawnych wynika, że posługa wobec chorych miała znaczenie priorytetowe i była dobrze zorganizowana. W posłudze tej główną rolę odgrywał biskup, zwłaszcza w kwestii modlitwy za chorych, ale inni duchowni (prezbiterzy i diakoni) oraz „zarządcy kościoła” również mieli w niej udział. Istotne było też odwiedzanie chorych przez duchownych i świeckich (zwłaszcza wdowy i katechumenów). Wydaje się, że rzeczywiście oczekiwano, aby duchowni codziennie odwiedzali chorych. Chorzy natomiast, jak wynika z analizowanych źródeł, szukali pomocy nie tylko u duchownych, ale też i u wróżbitów, a także uciekali się do stosowania różnych sposobów uzdrowienia, nawet takich, które miały konotacje pogańskie.

---

<sup>106</sup> *Constitutiones Apostolorum* VI 18, 10, SCL 2, s. 157. Również w innym miejscu *Konstytucje Apostolskie* (II 37, 2, SCL 2, s. 53) mówią o usuwaniu „nieuleczalnie chorych” ze wspólnoty, jednak z kontekstu nie wynika jednoznacznie, czy chodzi o heretyków czy o grzeszników.

<sup>107</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VI 5, 1, SCL 2, s. 139.

Również chorych duchowo, czyli grzeszników i heretyków, Kościół otaczał opieką duszpasterską. Otrzymywali oni duchowe lekarstwa w postaci karcenia i upominania. Gdyby jednak nadal trwali w grzechach lub w herezji, to dla dobra Kościoła, byli usuwani, aby nie zagrażali zdrowiu duchowemu pozostałych członków wspólnoty.

### **The Catholic Church Regarding the Physically and Spiritually Sick in the Light of Selected Legal Texts of Eastern Christianity in 4th Century**

(summary)

The article describes the Church's standpoint regarding physically and spiritually sick people. The article considerations are based on the analysis of Eastern Christian Legal texts from the 4th century, like: *The Sacramentary of Serapion*, *The Canons of Hippolytus*, *The Canons of Athanasius*, *The Apostolic Constitutions*, *The Canons of the Greek Fathers* written by bishops of that time and synods arrangements which were held in the East in the 4th century. The result of that analysis shows that Church ministry towards the sick people was a priority and was well organized. That was introduced in two ways: the material (almsgiving, hospital, and medicines providing), and spiritual (prayer of the local Church performed especially by a bishop and other clerics, visitations by bishop, widows, Church members, and catechumens). The sick received the sacraments on special terms (especially the penance, which in case of the sickness could be shortened). They were granted dispensations of compulsory prayers and fasts, which did not include almsgiving. Spiritually sick people, that is sinners, and heretics were covered with Church's pastoral care. They were given spiritual remedies like chastening and admonition. In case they continued in sin or heresy, they were expelled so that they did not endanger the spiritual health of other Church members and for the Church's sake.

**Keywords:** the ancient Christian Church; care of sick people; sickness; sick people; sin; heresy

### **Kościół wobec chorych fizycznie i duchowo w świetle wybranych wschodnich tekstów prawnych IV wieku**

(streszczenie)

W niniejszym artykule opisano stanowisko Kościoła wobec chorych fizycznie i duchowo. W rozważaniach oparto się na analizie wschodnich tekstów prawnych IV wieku, takich jak: *Euchologion Serapiona*, *Kanony Hipolita*, *Kanony Atanazego*, *Konstytucje Apostolskie*, *Kanony Ojców Greckich* autorstwa biskupów żyjących w IV wieku oraz ustawy synodów, które odbyły się w IV wieku na Wschodzie. Z przeprowadzonych analiz wynika, że posługa Kościoła wobec chorych miała znaczenie priorytetowe i była dobrze zorganizowana. Realizowana była przede wszystkim w dwóch wymiarach: materialnym (udzielanie jałmużny, zapewnienie leków oraz miejsc w przytułkach) i duchowym (modli-

stwa lokalnego Kościoła, a zwłaszcza biskupa, odwiedziły przez biskupa i innych duchownych oraz wdowy, wiernych i katechumenów). Chorzy na specjalnych warunkach korzystali z sakramentów (zwłaszcza z pokuty, która w przypadku choroby penitenta mogła być skrócona). Objęci byli też dyspensami dotyczącymi obowiązkowych praktyk modlitwy i postu, jednak nie byli dyspensowani z udzielania jałmużny. Chorych duchowo natomiast, czyli grzeszników i heretyków, Kościół otaczał opieką duszpasterską. Otrzymywali oni duchowe lekarstwa w postaci karcenia i upominania. Gdyby jednak nadal trwali w grzechach lub w herezji, to dla dobra Kościoła byli usuwani, aby nie zagrażali zdrowiu duchowemu pozostałych członków wspólnoty.

**Słowa kluczowe:** Kościół starożytny; opieka nad chorymi; choroba; chorzy; grzech; herezja

## Bibliografia

### Źródła

- Canones Athanasii (versio arabica)*, tł. J. Szymańczyk, *Kanony Atanazego (wersja arabska)*, w: *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita*, ŻMT 49 = SCL 3, Kraków 2009, s. 127-173.
- Canones Hippolyti (versio arabica)*, tł. J. Szymańczyk, *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, w: *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita*, ŻMT 49 = SCL 3, Kraków 2009, s. 176-203.
- Canones Patrum Graecorum*, tł. S. Kalinkowski, *Kanony Ojców Greckich*, w: *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita*, ŻMT 49 = SCL 3, Kraków 2009, s. 1-124.
- Constitutiones Apostolorum*, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, s. 1-293.
- Dokumenty soborów powszechnych (325-787)*, tł. zbiorowe, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001.
- Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, tł. zbiorowe, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 52 = SCL 4, Kraków 2010.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, tł. zbiorowe, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37 = SCL 1, Kraków 2006.
- Euchologion Serapionis*, tł. A. Caba, *Euchologion Serapiona*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, s. 300-318.

### Opracowania

- Baron A. – Pietras H., *Wprowadzenie*, w: *Konstytucje Apostolskie*, ŻMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, s. XIII-XVIII.
- Barrett-Lennard R.J.S., *Christian Healing after the New Testament: Some Approaches to Illness and Healing in the Second, Third and Fourth Centuries*, Lanham 1994.

- Barrett-Lennard R.J.S., *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, „Journal of Early Christian Studies” 13/2 (2005) s. 137-138.
- Botte B., *L'Euchologe de Sérapion est-il authentique?*, „Oriens Christianus” 48 (1964) s. 50-56.
- Brackman K., *Alexandria und die Kanones des Hippolyt*, „Jahrbuch für Antike und die Christentum” 22 (1979) s. 139-149.
- Bradshaw P., *An Ecumenical Ordination Prayer?*, „Studia Liturgica” 26 (1996) s. 202-208.
- Brzeziński M., *Wiara w doświadczeniu choroby i cierpienia*, „Studia nad Rodziną” 17/32 (2013) s. 217-233.
- Capelle B., *L'anaphore de Sérapion*, „Muséon” 59 (1946) s. 425-443.
- Capelle B., *L'anaphore de Sérapion: essai d'exégèse*, „Questions Liturgiques” 80 (1999) s. 235-249.
- Godlewska D. – Gebreselassie J., *Religia a zdrowie i choroba*, „Język. Religia. Tożsamość” 1/17 (2018) s. 223-136.
- Hamilton M., *Incubation or the Cure of Diseases and Pagan Temples and Christian Churches*, London 1906.
- Harris C.H., *Visitation of the Sick: Unction, Imposition of Hands and Exorcism*, w: *Liturgy and Worship: A Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion*, red. W.K.L. Clarke – C.H. Harris, London 1932, s. 472-540.
- Johnson M.E., *A Fresh Look at the Prayers of Sarapion of Thmuis*, „Studia Liturgica” 22 (1992) s. 163-183.
- Johnson M.E., *The Prayers of Serapion of Thmuis. A Literary Liturgical and Theological Analysis*, OCA 249, Roma 1995.
- Maritano M., *Serapione di Thmuis*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, red. A. Di Bernardino, Genova – Milano 2008, k. 4856-4857.
- Markschies Ch., *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, w: *Taufragen and Bekenntnis: Studien zur sogenannten 'Traditio Apostolica' zu den 'Interrogationes de fide' and zum 'Romischen Glaubensbekenntnis'*, red. W. Kinzig – C. Marksches – M. Vinzent, Arbeiten zur Kirchengeschichte 74, Berlin 1999, s. 1-74.
- Metzger M., *Introduction*, w: *Les Constitution Apostoliques*, t. 1, red. M. Metzger, Sch 320, Paris 1985, s. 11-93.
- Mokrzycki B., *Z dziejów liturgii mszalnej (c.d.)*, 6. *Różnicowanie się liturgii w „złotym okresie” twórczości eucharystycznej (IV-VII w.)*. *Anafora z Euchologium Serapiona*, „Collectanea Theologica” 49/4 (1979) s. 109-119.
- Nautin P., *Canoni d'Ippolito*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. Di Bernardino, Genova – Milano 2006, k. 850-851.
- Nautin P., *Costituzioni Apostoliche*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. Di Bernardino, Genova – Milano 2006, k. 1250-1251.

- Neunheuser B. – Navascués P. de, *Unzione*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, k. 5512-5515.
- Przybyłek M., *Sanktuarium Asklepiosa w Epidauros*, „*Collectanea Philologica*” 14 (2011) s. 105-118.
- Renberg G.H., *Where Dreams May Come*, t. 1: *Incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, Religions in the Graeco-Roman World 184, Leiden 2017.
- Rousselle R., *Healing Cults in Antiquity: The Dream Cures of Asclepius of Epidauros*, „*Journal of Psychohistory*” 12/3 (1985) s. 339-352.
- Starowieyski M. – Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.
- Szram M., *Autokastracja Orygenesesa – fakt czy nieporozumienie?*, „*Vox Patrum*” 44-45 (2003) s. 171-202.
- Szram M., *Konstytucje Apostolskie*, EK IX 733-734.
- Thomas J.C., *The Devil, Disease, and Deliverance: Origins of Illness in New Testament Thought*, Sheffield 1998.
- Thurston B.B., *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Philadelphia 1989.
- Verheul A., *La prière eucharistique dans l'Euchologe de Sérapion*, „*Questions Liturgiques*” 80 (1999) s. 374-383.