

Ks. Piotr SZCZUR
(Lublin, KUL)

JAN CHRYZOSTOM A DUSZPASTERSTWO OSÓB NIE MÓWIĄCYCH PO GRECKU

Na mocy słów Chrystusa, „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19; por. Mk 16, 15), każdy chrześcijanin powinien być keryksem – głosicielem i nauczycielem Dobrej Nowiny. Keryks (katecheta) zaś powinien przekazywać w sposób jasny i zrozumiały prawdy wiary i zasady moralne, które poznał i przyjął¹. Istotny zatem jest język, w którym keryks głosi Dobrą Nowinę. Jest sprawą powszechnie znaną, że Jezus Chrystus na co dzień posługiwał się językiem aramejskim i w takim języku nauczał tłumy oraz rozmawiał ze swoimi uczniami². Jednakże ewangeliści przekazali Jego nauczanie w języku greckim – języku kultury cesarstwa rzymskiego³. W ten sposób, przez spisanie Ewangelii w języku greckim, poniekąd zainicjowali dysputę dotyczącą akomodacji lingwistycznej w procesie ewangelizacji oraz znaczenia tłumaczeń i przekładów w upowszechnianiu Dobrej Nowiny⁴. Ponadto kulturowy i terytorialny podział *Imperium Romanum* wyraźnie określił dwie podstawowe przestrzenie językowe, obejmujące cesarstwo: grecką na Wschodzie oraz łacińską na Zachodzie⁵, i niejako zmusił głosicieli Ewangelii do posługiwania się tymi językami. Takie jednak spojrzenie na sprawę bardzo upraszcza i słyca problem, ponieważ wielu ludzi żyjących na Wschodzie nie rozumiało lub źle rozumiało język grecki, a wielu żyjących na Zachodzie cesarstwa nie rozumiało łaciny. Wydaje się, że taki stan rzeczy powodowały trzy czynniki: 1) słabe rozpowszechnienie greki i łaciny na terenach podbitych i włączonych do cesarstwa; 2) kosmopolityzm dużych miast, który ułatwiał pluralizm językowy; 3) trwanie mieszkańców wsi przy tradycyjnych językach i dialektach.

¹ Por. E. Materski, *Katecheta*, EK VIII 1014-1015.

² Por. E. Dekkers, *L'Église devant la Bible en langue vernaculaire. Ouverture de principe difficultés concrètes*, w: *The Bible and Medieval Culture*, red. W. Lourdaux – D. Verhelst, Louvain 1977, 1-2; *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, 70-77.

³ Por. *Wstęp do Nowego Testamentu*, s. 70.

⁴ Zwraca na to uwagę A. Lang w swej dysertacji doktorskiej: *Pismo Świąte w przekładach Eugeniusza Dąbrowskiego (1901-1970)*, Warszawa 2010, 21-59 (*Tłumaczenie Pisma Świątego a teorie przekładu*).

⁵ Szerzej na temat tekstów: *Vetus Latina i Vulgata* zob. L. Vaganay – C.B. Amphoux, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris 1986, 50-55.

Problem ów stał się szczególnie ważny w IV wieku, gdy chrześcijaństwo zostało zaakceptowane przez cesarstwo jako *religio licita* (od 313 r.), a zwłaszcza gdy stało się ono z woli cesarza Teodozjusza I Wielkiego (379-395)⁶ religią państwową⁷, odkąd to chrześcijanie nie tylko nie byli już prześladowani z powodu wyznawania wiary w Chrystusa, lecz nawet byli zachęceni do gorliwej jej szerzenia, gdyż jedność religijna stała się istotnym czynnikiem budowania jedności politycznej i społecznej państwa⁸.

Jan Chryzostom, wielki kaznodzieja Kościoła Wschodniego, o którego doświadczeniach i praktykach pastoralnych będzie mowa w niniejszym opracowaniu, pochodził z Antiochii Syryjskiej⁹. Tam też w 386 r. otrzymał święcenia kapłańskie¹⁰ i działał jako kapłan do 397 roku. Pod koniec r. 397 został wyznaczony przez cesarza Arkadiusza na urząd biskupa Konstantynopola¹¹,

⁶ Szerzej na temat Teodozjusza Wielkiego zob. W. Ceran, *Teodozjusz Wielki*, Kraków 2003 (szczegółne znaczenie ma prezentacja polityki religijnej Teodozjusza, tamże, s. 48-78).

⁷ Kluczowe znaczenie ma tu dekret *Cunctos populos* ogłoszony przez cesarza Teodozjusza Wielkiego dnia 28 II 380 r., por. *Codex Theodosianus* XVI 1, 2: Imperatores Gratianus Valentinianus et Theodosius, *Edictum ad populum Urbis Constantinopolitanae*, ed. T. Mommsen, SCh 497, Paris 2005, 114: „Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia Trinitate credamus. Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Dat. III Kal. mar Thessalonicae Gratiano A. et Theodosio A. I cons.”.

⁸ Szerzej na ten temat zob. K. Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001.

⁹ Por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 16.

¹⁰ Od końca 380 lub początku 381 r., Chryzostom był diakonem. Święceń udzielił mu biskup Melecjusz, por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, ed. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SCh 341, Paris 1988, 110; Kelly, *Złote usta*, s. 49; C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen 2002, 60. Na prezbitera został wyświęcony na początku 386 r., lecz nie wcześniej niż 15 lutego. Odnośnie daty święceń zob. Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 1: *Antiochien*, München 1929, 180; L. Brottier, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Sermons sur La Genèse*, SCh 433, Paris 1998, 11; Kelly, *Złote usta*, s. 49, 65; Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404)*, s. 60-61.

¹¹ Według synaksarionu Konstantynopolińskiego (*Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinesi*, ed. H. Delehay, w: *Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris*, Bruxellis 1902, 312-313) Jan Chryzostom został biskupem 15 XII 397 r., zaś według Sokratesa 26 lutego 398 r. (HE VI 2, 11, ed. G.C. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 313, lun SCh 505, Paris 2006, 262-264: „Χειροτονηθεὶς οὖν πρὸς τὴν τῆς ἐπισκοπῆς ἱεροσὺνην ἐνθρονίζεται τῇ εἰκάδι ἔκτη τῷ Φεβρουαρίου μηνός, ὑπατεία τῇ ἐξῆς, ἣν ἐπετέλουν ἐν μ ν τῇ Ῥώμῃ ὁ βασιλεὺς Ὀνώριος, ἐν δ τῇ Κωνσταντινουπόλει Εὐτυχιανός, ὁ τότε τῶν βασιλέων ὑπαρχος”).

gdzie działał do r. 404, kiedy to został skazany na wygnanie i musiał opuścić swą stolicę biskupią, do której już nigdy nie powrócił¹². Posługujący się językiem greckim Chryzostom, sprawując posługę w dwóch wielkich miastach wyjątkowo kosmopolitycznych – Antiochii i Konstantynopolu, niejednokrotnie stawał wobec problemu ewangelizacji osób nie mówiących po grecku. Odzwierciedlenie tego problemu można odnaleźć zarówno w jego kazaniach, których zachowało się ponad osiemset (uznawanych za autentyczne), jak i katechezach.

W niniejszych rozważaniach, zostaną poddane analizie wypowiedzi Jana Chryzostoma, które rzucają nieco światła na problem duszpasterstwa wiernych nie posługujących się językiem greckim. Wykażą one także – jak się wydaje – iż Jan Chryzostom był świadomy tego problemu oraz wskażą środki, jakie przedsięwziął, by mu zaradzić. W przedstawionych analizach zostanie uwzględniony nie tylko czas działalności Chryzostoma w Antiochii i Konstantynopolu, lecz także ostatni etap jego życia – okres wygnania, który wydaje się być istotnym dla prezentowanej problematyki. Oczywiście, w okresie tym Antiocheńczyk nie wygłaszał już kazań, ani katechez, jednakże pisał listy, w których wyraźnie obecny jest dylemat ewangelizacyjny związany z Kościołem gockim¹³.

W opracowaniu niniejszym nie chodzi o negowanie ograniczeń lingwistycznych Jana Chryzostoma, które mocno podkreślał E. Dekkers w opublikowanej 30 lat temu pracy pt.: *Limites sociales et linguistiques de la pastorale liturgique de saint Jean Chrysostome*¹⁴, ani o podjęcie polemiki z Dekkers'em,

Data podana przez Sokratesa jest powszechnie przyjmowana, por. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 464-465, oraz Kelly, *Złote usta*, s. 117, gdzie autor, chociaż powołuje się na Sokratesa, wymienia datę 26 stycznia 391 r. (sic!).

¹² Por. Kelly, *Złote usta*, s. 261-264.

¹³ Aspekt misjonarski posługi pasterskiej Jana Chryzostoma został omówiony w: Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 2: *Constantinopel*, München 1930, 326-333 (Chrysostomus und die Heidenmission); zob. też J. Dumortier, *Saint Jean Chrysostome et les missions*, „Les Missions Catholiques” NS 5 (1955) 358-366.

¹⁴ Por. *Ecclesia orans. Mélanges patristiques de A.G.H. Hamman*, ed. V. Saxer = „Augustianum” 20 (1980) 119-129. E. Dekkers, rozpatruje ograniczenia lingwistyczne Jana Chryzostoma w formie – można powiedzieć – „negatywnej”. Świadczy o tym sam tytuł jego pracy, który można przetłumaczyć: *Spoleczne i językowe granice duszpasterstwa liturgicznego św. Jana Chryzostoma*. Osąd Dekkera przedstawia się następująco: Jan Chryzostom zwraca się przede wszystkim do elity społeczno-kulturowej, a zatem posługującej się językiem greckim, kiedy zaś swe słowa kieruje do Syryjczyków, posługujących się językiem syryjskim (w Antiochii) lub Gotów posługujących się językiem gockim (w Konstantynopolu), to również mówi do pewnej elity, do słuchaczy bogatych, wykształconych i – podobnie jak on sam – doskonale zhellenizowanych, zaś dla innych jego język jest mało komunikatywny. W przedstawionych wnioskach Dekkera wyraźnie odczuwa się nutę krytyki Jana Chryzostoma, jednak jego osądy nie są całkowicie negatywne, co pokazuje następująca konkluzja (*Limites sociales et linguistiques*, s. 122-123): „Ainsi on a nettement l'impression que le prédicateur d'Antioche, l'évêque de Constantinople, s'est toujours adressé avant tout, sinon uniquement, à une élite sociale et culturelle, et de langue grecque. Pour les autres, il a une attitude charitable et affectueusement condescendante, mis peu communicative. [...] Ce serait un anachro-

lecz o przedstawienie rzeczywistych rozmiarów tych ograniczeń, które przecież praktycznie odnoszą się do każdego keryksa, i generalnie rzecz ujmując, każdego katechety i nauczyciela. Najbardziej interesujący wydaje się jednak fakt, iż Jan Chryzostom działający na przełomie IV i V wieku był ich całkowicie świadomy i szukał sposobów, by im zaradzić.

I. JAN CHRYZOSTOM – ANTIOCHEŃSKI KAPŁAN WOBEC WIERNYCH MÓWIĄCYCH PO SYRYJSKU

Antiochia stanowiła pewnego rodzaju tygiel kulturowy i narodowościowy, w którym wzajemnie przenikały się elementy greckie, macedońskie, syryjskie, fenickie, judaistyczne, arabskie, perskie, armeńskie, egipskie i inne pochodzenia wschodniego¹⁵. Wraz z rzymskim zjednoczeniem politycznym i ujednoczeniem kulturalnym przebiegającym pod znakiem kultury greckiej, środowisko Antiochii uległo pewnej unifikacji, jednak bez utraty swego oryginalnego charakteru. W tak ukształtowanej Antiochii z jednej strony daje się zauważyć jedność kultury helleńskiej, utrzymanej w stosunku do rzymskiego Zachodu, z drugiej zaś różnorodność etniczną z mocno zakorzenionymi elementami kultur narodowościowych¹⁶. Z tego względu na antiocheńskich zgromadzeniach liturgicznych pojawiali się nie tylko słuchacze przesiąknięci kulturą hellenistyczną i posługujący się na co dzień językiem greckim, lecz także chrześcijanie wierni swym tradycjom narodowościowym i lingwistycznym¹⁷.

Jan Chryzostom był świadomy tego problemu. Wiedział, że pewna grupa mieszkańców Antiochii posługuje się wyłącznie językiem syryjskim, oraz że na liturgii organizowanej w miejskich kościołach, jako goście z zewnątrz najczęściej pojawiali się nie mówiący po grecku syryjscy chrześcijanie z podantiocheńskich wiosek. Interesujące informacje na ten temat można znaleźć w 19. homilii z cyklu *Ad populum Antiochenum*¹⁸, wygłoszonej prawdopodobnie w niedzielę przed Wniebowstąpieniem Pańskim 387 roku¹⁹. Homilię

nisme de lui en faire un reproche. Mais on ne peut manquer de constater, sinon une déficience, du moins une limite²⁰.

¹⁵ Por. G. Haddad, *Aspects of social life in Antioch in the Hellenistic-Roman period*, Chicago 1949, 117; O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, OCA 201, Roma 1976, 30.

¹⁶ Por. E. Will, *Romano-orientali centri*, w: *Enciclopedia Universale dell'Arte*, t. 12, Firenze 1964, 51; Pasquato, *Gli spettacoli*, s. 31.

¹⁷ Szerzej na temat sytuacji społecznej i kulturowej (w tym lingwistycznej) na terenie Syrii w IV w., por. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, ThH 42, Paris 1977, 235-253 (Origine sociale et culture des moines); V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeńskiego (431)*, tłum. J. Dembska, przedmowa P. Miquel, red. nauk. M. Starowieyski, ŻM 22, Kraków 1999, 187-191.

¹⁸ Uczeni są zgodni, że homilie te wygłoszone były na początku 387 r., por. W. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom, provenance: reshaping the foundations*, OCA 273, Roma 2005, 260.

¹⁹ Por. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom*, s. 260.

te Chryzostom rozpoczął od pochwały mieszkańców okolicznych wiosek, których życie znał i podziwiał, tłumnie przybyłych, by dołączyć w czasie liturgii do społeczności miejskiej, mimo, iż słabo rozumieli język, w którym sprawowano liturgię i mówiono w kościele:

„Dzisiejszy dzień bowiem uważam za bardzo wielkie święto z powodu obecności naszych braci, którzy dziś upiększyli nasze miasto i ozdobili nasz kościół. Ludność to, językiem syryjskim od nas oddalona, w wierze z nami zgodna; ludność żyjąca w spokoju, wiodąca żywot skromny i czcigodny”²⁰.

Po zauważeniu obecności syryjskich wieśniaków, złotousty kaznodzieja pochwalił życie mieszkańców okolicznych wsi, wolne od wszelkiego zbytku²¹ i zła, skromne oraz naznaczone ciężką pracą, związaną z nakazem Boga – Stwórcy, skierowanym do człowieka, aby uprawiał i doglądał ogrodu Eden (por. Rdz 2, 15):

„U tych mężów przecież nie ma widowisk bezecności, ani wyścigów konnych, ani niewiast nierządnych, ani reszty wrzawy miejskiej, lecz wszelki rodzaj rozpusty jest wypędzony, a wszędzie kwitnie wielka skromność. Przyczyną tego jest pracowite ich życie, a za szkołę cnoty i umiarkowania mają uprawę roli, zajęcie, które Bóg wprowadził w nasze życie przed wszystkimi innymi”²².

W homilii tej, w dość długim rozważaniu²³, kaznodzieja przeciwstawia też „głupocie” (ἄνοια)²⁴ miejskich filozofów pogańskich „mądrość” (σοφία) ich wiejskich sąsiadów²⁵. Chociaż wśród Syryjczyków nie można było

²⁰ Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 188, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 72.

²¹ Por. tamże 19, 1, PG 49, 190, Sinko, s. 75: „Nie ma u nich niewiast zbytkujących, nie ma ozdabiania szat, ani barwiczek i podkreśleń czernidłem, lecz wszelkie takie zepsucie obyczajów jest wygnane. [...] Nie ma u nich namaszczenia się wonnościami, podniecającego umysł, lecz ziemia, wydająca rośliny, mądrzej od wszelkiego perfumiarza dostarcza im różnorodkiej woni kwiatów. Dlatego razem z duszą i ciałą ich cieszą się czystym zdrowiem, ponieważ wypędzili od siebie wszelki zbytek i wygnali złe potoki pijaństwa, a jedzą tylko tyle, aby żyć”.

²² Tamże 19, 1, PG 49, 188-189, Sinko, s. 72-73.

²³ Por. tamże 19, 1, PG 49, 189-190.

²⁴ Grecki rzeczownik ἄνοια przyjmuje (*Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, 193) następujące znaczenia: „nierozum, głupota, nierozsądek; pl. głupstwo, szaleństwo”; zob. też G.W.H., Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 147: „folly; distress of mind, despair”; H.G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1958, 145.

²⁵ Por. tamże 19, 1, PG 49, 189, Sinko, s. 74: „Umieją oni i o Bogu tak filozofować, jak Bóg przykazał. I gdybyś wziął któregoś z filozofów pogańskich i przyprowadził go teraz na środek (a raczej teraz nie można znaleźć żadnego), gdybyś więc wziął jednego z tych wieśniaków i otworzywszy księgi dawnych filozofów, przeszedł takowe, i to, co ci teraz odpowiadają, porównał z tym, co tamci wtedy filozofowali, i rzecz zbadał, zobaczyłbyś, jak wielka jest mądrość (σοφία) tych, a jak wielka głupota (ἄνοια) tamtych”; tamże 19, 2, PG 49, 190, Sinko, s. 75: „Niech się więc zawstydzą

spotkać filozofów z długimi brodami, okrytych charakterystycznymi dla nich płaszczami (*pallium*), a ich zwyczaje różniły się od zwyczajów zhellenizowanych Antiocheńczyków, to jednak ich życie było nacechowane mądrością i zdrowym rozsądkiem²⁶. Chociaż nie znali oni języka greckiego, to jednak ich umysły i dusze były pełne mądrości. Dlatego Chryzostom posuwa się nawet do nazwania ich „prawdziwymi filozofami”. Na ten temat mówi też w jednej z katechez chrzcielnych:

„Nie patrzmy na to, że [syryjscy wieśniacy] mają inną mowę, ale starajmy się zrozumieć mądrość ich dusz, pojmijmy głębię ich myśli, choć ją wyraża barbarzyński język”²⁷ [...]. Zwracając uwagę na ich strój i język, nie pomijajmy ich cnoty. Uczmy się od nich anielskiego życia i mądrości. Odrzucili oni bowiem wielki zbytek i wygody miasta, pożywają to, co jest niezbędne dla podtrzymania życia, spędzając czas na śpiewaniu hymnów i modlitw, naśladowując w ten sposób życie samych aniołów”²⁸.

Interesujące jest, że razem z syryjskimi wieśniakami do Antiochii przybyli ich duszpasterze, mieszkający razem ze swymi wiernymi na wsiach w pobliżu Antiochii, którzy dzielili swój czas pomiędzy nauczanie wiernych, a uprawę roli. Chryzostom wyraża zadowolenie z ich przybycia i wygłasza pochwałę na ich cześć, podziwiając ich życie wypełnione pracą fizyczną. Podkreśla przy tym, że ich życiowa filozofia daleka jest od stylu życia mieszkańców Antiochii:

„A każdego z tych tu obecnych mógłbyś widzieć bądź to zaprzęgającego woły oracza, prowadzącego pług i tnącego głęboką bruzdę, bądź wstępującego na ambonę (ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβαίνοντα βῆμα)²⁹ i przeorującego dusze

poganie, niech się zasłonią i ukryją wraz ze swoimi filozofami i ich mądrością marniejszą od wszelkiej głupoty!”

²⁶ Por. tamże 19, 1, PG 49, 189, Sinko, s. 73: „Oni to przede wszystkim uprawiają najlepszą filozofię, pokazując swą cnotę nie w ubraniu, lecz w przekonaniu. Toteż filozofowie pogańscy w niczym nie są lepsi od aktorów na scenie i w igraszkach mimów, którzy nie mogą pokazać nic więcej oprócz płaszcza, brody i reszty ubrania; ci zaś przeciwnie, gruntownie pożegnali się ze wszystkim, z kijem, brodą i resztą rekwizytów i ozdobili swoją duszę naukami prawdziwej filozofii, i to nie tylko naukami, lecz także samymi czynami. I jeżeli zapytasz kogoś z tych ludzi, żyjących na roli i zmęczonych motyką i pługiem, o dogmaty, nad którymi świeccy filozofowie wiele się natrudzili i wiele zużyli słów, a nie potrafili powiedzieć nic zdrowego, on ci na wszystko odpowie dokładnie z wielką mądrością”.

²⁷ Joannes Chrysostomus, *Catechesis ad illuminandos* 8, 2, ed. A. Wenger, SCh 50bis, Paris 1970, 248, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, U źródeł katechumenatu 1 (= ŻrKat 1), Lublin 1993, 109-110.

²⁸ Tamże 8, 4, SCh 50bis, 249-250, ŻrKat 1, 110.

²⁹ Zwrot: ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβαίνοντα βῆμα, T. Sinko (tamże) przetłumaczył: „wstępującego na święte wzniesienie”. W przekładzie tym konieczne było dokonanie korekty, gdyż sformułowanie „święte wzniesienie” jest niejasne i wieloznaczne. Z kontekstu wypowiedzi wynika, że chodzi tu po prostu o „ambonę”. Grecki rzeczownik βῆμα przyjmuje (Abramowiczówna, t. 1, s. 432) następujące znaczenia: „1. krok, stąpienie, chód; 2. stopa, jako miara długości; 3. stopień, szczebel, siedzenie;

podwładnych; bądź to wycinającego sierpem ciernie z ziemi, bądź słowem oczyszczającego dusze z grzechów. Nie wstydzą się bowiem pracy, jak nasi mieszkańcy miasta, lecz wstydzą się lenistwa”³⁰.

Wydaje się jednak, że Syryjczycy pojawiający się na liturgii sprawowanej w antiocheńskich kościołach nie byli witani z wielkim entuzjazmem przez wiernych posługujących się językiem greckim. Na podstawie wypowiedzi Jana Chryzostoma można przypuszczać, że byli przez nich traktowani jako nieokrzescani prostacy. Pogardę budził też ich sposób ubierania się. Z tego względu kaznodzieja apelował do greckojęzycznych chrześcijan Antiochii:

„Nie pogardzajmy więc nimi [tj. syryjskimi wieśniakami] na podstawie ubrania, lecz podziwiamy ich sposób myślenia! Bo cóż za pożytek z zewnętrznej przyrodziewy, gdy dusza jest ubrana nędzniej od wszelkiego żebraka? Męża należy chwalić i podziwiać nie z powodu szat, a raczej także nie z powodu ciała, ale z powodu duszy. Zdejmij szatę z ich duszy, a zobaczysz jej piękność i bogactwo ze słów, z przekonań i z całego stroju obyczajów”³¹.

Podobnie w czasie obchodów święta męczenników, których groby (*martyria*)³², znajdujące się w pobliżu Antiochii, przyciągały tłumy ze wszystkich stron, kaznodzieja uznał za słuszne z góry uciąć uprzedzenia słuchaczy, posługujących się językiem greckim, wobec ludności miejscowej mówiącej po syryjsku:

„Nie zwracaj uwagi na ich barbarzyński język, lecz ma ich dusze [pełne] filozofii. Jaką korzyścią jest dla mnie mówienie tym samym językiem, skoro

4. wzniesienie, trybuna”; por. Lampe, s. 295: „A. step, going; hence 1. gait; 2. *met.* way of life; 3. pace; as *measure of length*; B. platform; 1. rostrum; 2. tribunal of *magistrate*; 3. hence, *met.* legal business; judicial authority of a *bishop*; C. eccl. 1. tribune, chancel, sanctuary of church (*i.e.* raised platform whereon stood altar and seats of bishop and other clergy, for whom access to it was exclusively reserved); of sanctuaries of martyrs; likened to place of Christ's session with apostles because of arrangement of presbyters' seats on either side of bishop's chair; hence; 2. the clergy; of pagan 'clergy' instituted by Julian; 3. pulpit, placed in middle of church or nearer altar, from which Gospel and Epistle were read and sermons preached; D. (Manich.) focal object of ceremony at which passion of Moses was commemorated, and theme of Judgement emphasized, before judgement-seat containing picture of Moses and Manich. scriptures”; Liddell-Scott, s. 314: „I. 1. step, pace; footfall; gait; 2. *step*, as a *measure of length*; 3. *metaph.* step, 'moment'; II. 1. step, seat; 2. a. raised place or tribune to speak from in a public assembly, etc; b. tribunal of a *magistrate*; 3. base, pedestal”. Szerzej na ten temat zob. J. Dauvillier, *L'ambon ou bēma dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au Moyen Âge*, „Cahiers Archéologiques” 6 (1952) 11-30; R.G. Coquin, *Le «bīma» des églises syriennes*, „L'Orient Syrien” 10 (1965) 443-474.

³⁰ Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 189, Sinko, s. 73.

³¹ Tamże 19, 1, PG 49, 190, Sinko, s. 75.

³² Por. K. Onasch, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, 260-261 (Martyrion); B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Martyrion*, EK XI 1476-1477.

myśli są podzielone? Jaką stratą jest dla mnie mówienie innym językiem, gdy jest jedność w wierze?”³³

Zacytowane powyżej wypowiedzi Antiocheńczyka są wyraźną pochwałą mądrości wieśniaków, którzy przez zhellenizowanych mieszkańców Antiochii powszechnie uznawani byli za ludzi prymitywnych. Wydaje się, że pochwała Syryjczyków nie jest tylko zwykłym wyróżnieniem i dowartościowaniem „dobrych prostaków”, których moralność przewyższała obyczaje ludzi cywilizowanych, lecz przede wszystkim jest echem pozytywnych doświadczeń Jana Chryzostoma, zdobytych w środowisku syryjskich mnichów, zamieszkujących podantiocheńskie pustelnie, gdyż u jednego z nich nasz autor spędził cztery lata, przed objęciem posługi w Kościele antiocheńskim³⁴. Obecność mieszkańców wsi stanowiła dla Chryzostoma okazję do ukazania mieszkańcom miasta wyższości tego, co wewnętrzne i duchowe, nad tym, co zewnętrzne i przyziemne; tego, co niewidzialne, nad tym, co widzialne. Serdeczna pochwała Syryjczyków wskazuje też na istniejące w środowisku miejskim uprzedzenia społeczno-kulturowe wobec mieszkańców wsi³⁵. Przytoczone teksty wskazują też na fakt, że Jan Chryzostom, pomimo iż posiadał helleńskie wykształcenie³⁶ i przesiąknięty był kulturą grecką, to jednak był dość krytyczny w stosunku do wartości przekazywanych przez kulturę hellenistyczną i niejako przeciwstawił ją „filozofii” prostych Syryjczyków.

Na uwagę zasługuje fakt, iż złotousty kaznodzieja pozytywnie wypowiadał się o ludziach nie mówiących po grecku, nie tylko wówczas, gdy miał bezpośredni kontakt z nimi, lecz również w sytuacjach, gdy nie byli oni obecni w kościele w czasie wygłaszania kazania. Przykładem mogą być refleksje Jana Chryzostoma zawarte w komentarzu do jednego z Psalmów³⁷, gdzie nic nie

³³ Joannes Chrysostomus, *De sanctis martyribus* 1, PG 50, 646, przekład własny.

³⁴ Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, 18-21, Sch 341, 108-110.

³⁵ Większość z cytowanych powyżej wypowiedzi Jana Chryzostoma przywołuje również E. Dekkers (*Limites sociales et linguistiques*, s. 120-121), jednak wykorzystuje je jako podstawę do wyrażania ostrego osądu duszpasterstwa Antiocheńczyka: „Le prédicateur se sert d’eux [des paysans – P.Sz.] comme d’un tremplin pour inculquer à ses ouailles citadines l’austérité des moeurs dont le paysan est supposé donner l’exemple [...]. Le prédicateur s’intéresse surtout aux citadins grecs auxquels il parle et dont il se sait compris; les campagnards syriens auront sans doute remarqué à ses gestes, à sa physionomie, à quelques paroles qu’ils auraient pu comprendre, l’attention et la sympathie qu’il leur témoigne, mais ils devront se contenter de ces miettes tombées de la table”. Jednakże te odczucia przypisywane Chryzostomowi, wydają się być przesadzone, a nawet naciągane.

³⁶ Chryzostom był uczniem największego retora swej epoki – Libaniosa, który – według Sozomena (HE VIII 2, 2, GCS NF 4, Berlin 1995, 350) – chciał uczynić go swoim następcą, gdyby nie został chrześcijaninem.

³⁷ Do dziś trwa dyskusja na temat gatunku Chryzostomowych *Objaśnień Psalmów* (*Expositiones in Psalmos*, PG 55, 39-154, 167-498). Niektórzy uczeni uważają, że są to homilie, inni, że są to komentarze. Wydaje się jednak bardzo prawdopodobne, że pierwotnie były one wygłoszone jako homilie, a następnie zostały przeredagowane i skompletowane jako systematyczny wykład egzegetyczny, i w takiej formie przetrwały do naszych czasów, por. M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques*

wskazuje na to, by wśród słuchaczy znajdowali się obcokrajowcy, nie znający języka greckiego, lub by objaśnienie to było skierowane do odbiorców nie mówiących po grecku:

„Nawet jeśli jest to Scyta czy Sarmata, a mimo to dokładnie zna prawdy wiary i wierzy w to samo, w co ty wierzysz, niech będzie ci bliższy nawet od tego, który jest zrodzony z tej samej matki, co ty. Odróżnijmy barbarzyńcę od tego, który nim nie jest, na podstawie następujących kryteriów: nie ze względu na język, ani na pochodzenie, lecz ze względu na treść jego myśli i [zawartość] duszy”³⁸.

II. JAN CHRYZOSTOM – BISKUP KONSTANTYNOPOLA WOBEC WSPÓLNOTY GOTÓW W STOLICY CESARSTWA

Jan Chryzostom jako biskup Konstantynopola musiał podjąć niezmierny trud duszpasterzowania wśród ludności gockiej. Objęcie Gotów opieką duszpasterską było zadaniem dość trudnym, gdyż między mówiącym po grecku biskupem, a Gotami posługującymi się swym językiem rodzimym istniała duża bariera językowa, a ponadto część Gotów wyznawało chrześcijaństwo w formie ariańskiej³⁹. Nie zwracając uwagi na te trudności, biskup Jan przekazał Gotom jeden z kościołów Konstantynopola⁴⁰, wyznaczył prezbiterów, diakonów⁴¹ i lektorów znających język gocki, aby pełnili służbę Bożą w tym

du Psautier (III-^e siècles), t. 1: *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, OCA 219, Roma 1982, 129-130; Kelly, *Złote usta*, s. 100. Szerzej na ten temat zob. R.C. Hill, *Chrysostom's Commentary on the Psalms: Homilies or tracts?*, w: *Prayer and Spirituality in the Early Church*, red. P. Allen – R. Canning – L. Cross – B.J. Caiger, t. 1, Brisbane 1998, 301-317.

³⁸ Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos* 143, 3, PG 55, 461, przekład własny.

³⁹ W niniejszym opracowaniu pod pojęciem „arianizm” rozumie się wyznanie dominujące w tym czasie wśród Gotów; nie wskazuje się na konkretny odłam arianizmu, gdyż trudno byłoby nazywać wszystkich Gotów homejczykami lub anomejczykami, por. M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, 105-106; Kelly, *Złote usta*, s. 155; M. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, 246, przyp. 4.

⁴⁰ Najprawdopodobniej był to kościół pod wezwaniem Pawła Wyznawcy – biskupa Konstantynopola w latach 337-339, 341-342, 346-351, który z powodu ortodoksji został usunięty z urzędu i wygnany do Kukuzy i tam zamordowany, por. M. Simonetti, *Paolo di Costantinopoli*, NDPAC III 3852-3853. Kościół ten został wzniesiony przez biskupa Macedoniusza († 360), a następnie, po sprowadzeniu do Konstantynopola przez cesarza Teodozjusza Wielkiego jego relikwii (ok. 381), poświęcony Pawłowi Wyznawcy, zob. Dekkers, *Limites sociales et linguistiques*, s. 121; Kelly, *Złote usta*, s. 152 i 155.

⁴¹ Wydaje się, że liczba ortodoksyjnych prezbiterów i diakonów gockich obecnych w Konstantynopolu nie była zbyt duża, gdyż Jan Chryzostom sprowadzał ich z Galacji od biskupa Leoncjusza z Ancyry, por. Theodoretus, HE V 31[32], 2, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, GCS NF 5, Berlin 1998, 331.

kościół⁴² oraz założył katolicki klasztor gocki⁴³, przez co ustanowił „ośrodek” duszpasterstwa Gotów⁴⁴. Działania Chryzostoma zmierzające do objęcia opieką pasterską Gotów przebywających w Konstantynopolu⁴⁵, opisał Teodoret z Cyru w swej *Historii Kościoła*:

„Widząc rzeszę Scytów⁴⁶, schwytaną w sieć arian, sam zastanawiał się nad tym jakim sposobem ich «wyłowić». Wysłał im naprzeciw mówiących tym samym językiem prezbiterów, diakonów i odczytujących im boskie pisma [tj. lektorów], wyznaczył jeden kościół, i dzięki nim schwytał wielu wprowadzonych w błąd. On sam często udawał się tam, by porozmawiać przez tłumacza, który znał oba języki; zaś tych, którzy potrafili rozmawiać, przygotowywał do tej roli. Nieustannie czyniąc to w mieście, przywrócił życie wielu wprowadzonym w błąd, ukazując im prawdę nauki apostołów⁴⁷.”

Z przytoczonego powyżej tekstu wynika, że Jan Chryzostom dość często przybywał do kościoła Gotów i za pomocą tłumacza wygłaszał do nich homilie. W zbiorze pism Jana Chryzostoma zachowała się tylko jedna homilia wygłoszona w kościele Gotów⁴⁸ między kwietniem 402 a latem 403 roku⁴⁹. Z tytułu

⁴² Najprawdopodobniej sprawowali oni liturgię i wygłaszali homilie zarówno w języku gockim jak i greckim. Taki stan rzeczy zdaje się potwierdzać informacja Sozomena, że niejaki Selinas – ariński biskup Gotów „umiał wygłaszać w kościele kazania nie tylko w ich ojczystym [tj. Gotów] języku, ale i po grecku”, por. Sozomenus, HE VII 17, 12, GCS NF 4, 326, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 491.

⁴³ Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 207, PG 52, 726-727. Klasztor ten został założony obok kościoła gockiego. Por. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 259-260.

⁴⁴ M. Salamon (*Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 258) analizując sytuację kościelno-polityczną w Konstantynopolu po objęciu przez Chryzostoma tronu biskupiego, dochodzi do wniosku, że fundacja ta powstała ok. 398 r.

⁴⁵ Por. Stachura, *Heretycy*, s. 106. Misją katolicką objęci byli Goci zamieszkali nie tylko w Konstantynopolu, lecz także poza granicami cesarstwa, zwłaszcza na Krymie.

⁴⁶ Na temat utożsamiania Gotów ze Scytami, jako ludami zajmującymi tereny na północ od Morza Czarnego, zob. P.J. Heather, *Goths and Romans 332-489*, Oxford 1991, 44-45.

⁴⁷ Theodoretus, HE V 30[31], 1-2, GCS NF 5, 330, przekład własny. Do zacytowanego powyżej tekstu Teodoreta nawiązuje również Dekkers (*Limites sociales et linguistiques*, s. 121-122), jednak zauważa, że Teodoret bezpodstawnie przenosi zwyczaje panujące w „górkich miasteczkach” jego diecezji, na rzeczywistość „wielkich metropolii”, w których wszyscy powinni znać język elit.

⁴⁸ Por. *Homilia habita postquam presbyter Gothus* (CPG 4441, 9), PG 63, 499-510. Wielu uczonych uważa, że głównym celem tej homilii było pozyskanie dla katolicyzmu Gotów wyznających arianizm, por. Dagrón, *Naissance d'une capitale*, s. 466; G. Albert, *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.*, Paderborn 1984, 174-175; Kelly, *Złote usta*, s. 155.

⁴⁹ Większość uczonych datuje tę homilię na okres wielkanocny 399 r., por. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom*, s. 269; Dekkers (*Limites sociales et linguistiques*, s. 121) jest zdania, że homilia ta została wygłoszona ok. święta Epifanii. Jednak wyraźne aluzje do pogromu Gotów, który miał miejsce w Konstantynopolu 12 VII 400 r., wskazują, że wygłoszenie homilii należy umieścić po tym wydarzeniu. M. Salamon po dokładnej analizie jej treści i umieszczeniu jej w kontekście

homilii wynika, że Chryzostom, pomimo iż był biskupem Konstantynopola, pozwolił, aby gocki prezbiter wygłosił w swoim języku homilię jako pierwszy. Wydaje się, że postępując w ten sposób złotousty kaznodzieja z jednej strony chciał uzmysłwić mieszkańcom Konstantynopola posługującym się językiem greckim, że w głoszeniu Ewangelii żaden język nie ma wyłączności ani pierwszeństwa, z drugiej zaś chciał podkreślić radość, jaką powinien odczuwać każdy chrześcijanin widząc, że Ewangelia Chrystusa rozprzestrzenia się w różnych językach, nawet powszechnie uznawanych za barbarzyńskie.

Niektóre partie wypowiedzi Chryzostoma potwierdzają, że wśród wiernych, obecnych wówczas w kościele, znajdowali się też Grecy, gdyż np. kaznodzieja wyjaśnia słuchaczom, dlaczego wyróżnił barbarzyńców i przemawiał do nich w obecności Greków⁵⁰:

„Niech nikt nie sądzi, że jest to hańbą dla Kościoła, że barbarzyńcy są obecni wśród nas i że jesteśmy gotowi, aby do nich mówić: jest to bowiem ornament Kościoła i ozdoba, dowód mocy zawartej w wierze”⁵¹.

M. Salamon jest zdania, że „przyływ wrogości wobec Gotów po buncie Gainasa, przyczynił się do ponownego narastania rezerwy wobec ich Kościoła”⁵². W tym kontekście zrozumiałe stają się słowa Chryzostoma, który w ten sposób chciał zarówno wyróżnić Gotów, jak i złagodzić niechęć do nich ze strony Greków⁵³, a także – na co zwraca uwagę M. Salamon – ustrzec

historycznym, słusznie zaproponował datę późniejszą, zob. M. Salamon, *Kilka uwag w sprawie chronologii homilii św. Jana Chryzostoma wygłoszonej w kościele gockim*, w: *Byzantina Europaea. Księga Jubileuszowa Prof. W. Cerana*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, Łódź 2007, 517-523; Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 256.

⁵⁰ Dekkers (*Limites sociales et linguistiques*, s. 122) jest zdania, że kazanie to Chryzostom wygłosił do Greków, a tylko niektóre jego partie dostosował nieco do żołnierzy gockich obecnych w kościele: „[...] l'évêque prêche pour les Grecs et leur tient une harangue fort bien adaptée à leurs besoins et très peu aux militaires goths dans l'assemblée”.

⁵¹ Joannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus* 1, PG 63, 501, przekład własny.

⁵² Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 258.

⁵³ Por. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 259: „Mówca [tj. Jan Chryzostom] był z pewnością świadomy tego, jak niechętnie, a nawet wrogo nastawieni byli jego rodacy do Gotów”. Wydaje się, że echo tej wrogości można odnaleźć w homilii *In illud: Pater meus usque modo operatur* (CPG 4441, 10). W homilii tej jest mowa o tym, że pewien biskup przybył z Galacji zrezygnował z wygłoszenia homilii po negatywnej reakcji ludu (Greków) obecnego w Wielkim Kościele Konstantynopola. Można domniemywać, że był to jakiś biskup gocki (przecież z Galacji – jak już wspomniano – Jan Chryzostom sprowadzał duchownych, którzy obsługiwali gocki kościół św. Pawła; por. przypis nr 40), który przybył do stolicy. Chryzostom usiłował załagodzić sytuację i odrzucenie tego biskupa przypisał zbytniemu przywiązaniu słuchaczy do niego, a nie niechęci względem Gotów. Jednocześnie wyraził przekonanie, że nie chce podejrzewać u swych wiernych takich uprzedzeń: „Następnie, gdy bratu naszemu przybyłemu z Galacji, któremu zarówno ze względu na prawo Kościoła nakazujące tak przyjąć obcokrajowca, jak i ze względu na uhonorowanie czci-godnej siwizny, ustąpiliśmy miejsca, aby wygłosił kazanie, odeszliście wydając okrzyki, strasznie

ich przed ewentualnym włączeniem się do pogańskich kultów rzymskich⁵⁴. Odnosząc się zaś do nauczania Gotów w ich ojczystym języku, złotousty kaznodzieja zwraca uwagę Grekom, aby w tym fakcie nie widzieli „hańby dla Kościoła”, lecz przede wszystkim dostrzegli jego sukces i triumf, gdyż dobra nowina przekroczyła – i to znacznie – granice językowe i kulturowe, których filozofia grecka nigdy nie była w stanie pokonać. W tym kontekście złotousty kaznodzieja odnosi się z ironią do filozofów helleńskich, i mówi, że „nawet we śnie tego sobie nie wyobrażali ci spośród Hellenów, którzy zapuszczają brodę, a na placu przepędzają laską ludzi wchodzących im w drogę i potrząsają kędziorami włosów na głowie ukazując oblicze bardziej podobne do lwa niż do człowieka”⁵⁵. Ta krytyka „mędrców” greckich – podobnie jak w 19. homilii *Ad populum Antiochenum* – miała podkreślić wyższość „prostego” chrześcijaństwa nad „uczonym” pogaństwem oraz sukces jaki odniósł Kościół przekraczając granice ekumeny.

Włączenie do Kościoła barbarzyńskiego ludu gockiego i umożliwienie mu sprawowania liturgii w języku narodowym było dla Chryzostoma okazją do krytyki Hellenów, uznających swój język za najważniejszy. W tym kontekście Chryzostom rozszerza pojęcie barbarzyńców i do ich grona zalicza Abrahama i Mojżesza⁵⁶. Przypomina też swoim słuchaczom, że pierwszymi ludźmi, którzy oddali hołd nowonarodzonemu Chrystusowi, byli barbarzyńcy – królowie-magowie, którzy udali się do Judei⁵⁷. W ewangelicznych mędrcach, których Chryzostom uznaje za barbarzyńców i wyznawców szczególnie bezbożnej religii⁵⁸, widzi on figurę barbarzyńskich Gotów. Mówiąc o „bezbożności” mędrców Antiocheńczyk najprawdopodobniej miał na myśli nie pogaństwo Gotów, lecz herezję ariańską. Magowie pozostawili w odległej ojczyźnie swe rodziny, przyjaciół oraz krewnych i przybyli z północy na południe⁵⁹, by oddać po-

cierpiąc, jakbyście już od dłuższego czasu byli dręczeni przez głód i tak tęsknili za naszą mową” (Joannes Chrysostomus, *In illud: Pater meus usque modo operatur* 1, PG 63, 511-512, przekład własny).

⁵⁴ Por. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 259.

⁵⁵ Joannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus* 1, PG 63, 501, tłum. M. Salamon w: tenże, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 248.

⁵⁶ Por. tamże 2, PG 63, 502.

⁵⁷ Por. tamże 5, PG 63, 507.

⁵⁸ Por. tamże 3, PG 63, 504, tłum. M. Salamon w: tenże, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 252: „[...] barbarzyńcy, lecz nie zwykli barbarzyńcy, a magowie reprezentujący bezbożność w szczególnie twardej postaci”.

⁵⁹ W Ewangelii według św. Mateusza (2, 1) jest mowa o tym, że mędrcy przybyli ze Wschodu. Chryzostom mówi, że magowie wędrując z Persji do Palestyny szli z północy na południe (*Homilia habita postquam presbyter Gothus* 5, PG 63, 508), a przecież Persja położona jest na wschód od Palestyny. Wydaje się jednak, że Antiocheńczyk miał na myśli szlak handlowy prowadzący z Mezopotamii do Palestyny, który na odcinku Syryjskim (który najprawdopodobniej znał) prowadził z północy na południe.

klon prawdziwemu Bogu – Jezusowi, przez co porzucili dawną bezbożność⁶⁰. Magowie byli prowadzeni przez gwiazdę, jednak gdy przybyli do „miasta królewskiego” (tj. Jerozolimy), gwiazda znikła im z oczu. Wówczas zaczęli kierować się pouczeniami, jakie otrzymali w stolicy (por. Mt 2, 4-9). Gdy ruszyli w drogę gwiazda ponownie ukazała się im i zaprowadziła ich prosto do nowonarodzonego Dziecięcia (por. Mt 2, 9)⁶¹. Podobnie uczynili Goci: opuścili swą ojczyznę i przybyli z północy na południe – do „miasta królewskiego” (tj. do Konstantynopola), a pouczeni w stolicy prawdziwą nauką porzucili arianizm i przyjęli wiarę nicejską.

Chryzostom podkreśla, że wędrówka mędrców za gwiazdą opierała się na ich wiedzy astrologicznej, którą zdobyli w swej ojczyźnie. Wprawdzie wiedza ta, nie była dobrem samym w sobie, jednak odegrała kluczową rolę w doprowadzeniu magów do Chrystusa. Wydaje się, że przez te dywagacje złotousty kaznodzieja chciał nawiązać do tradycji ludu gockiego i odnieść się do niej pozytywnie. Wprawdzie tradycja ta – podobnie jak tradycja magów – nie stanowiła dobra samego w sobie, jednak jej kultywowanie – zwłaszcza gdy prowadziło do porzucenia barbarzyńskiej „bezbożności” i przyjęcia prawdziwej wiary – mogło mieć sens i pozytywną wartość. Przez te stwierdzenia nasz autor wyraża swą przychylność i pozytywne nastawienie wobec całego ludu gockiego, choć ma pewne zastrzeżenia do jego błędnej wiary. Goci, wraz ze swą tradycją, niosą balast herezji, lecz tradycja ta nie jest całkiem zła, gdyż pomaga dojść do prawdziwej wiary.

Wydaje się, że Goci wyznania nicejskiego już od pewnego czasu przebywali w Konstantynopolu, jednak nie stanowili odrębnej wspólnoty, która izolowałaby się od Gotów wyznania ariańskiego. Z tego też względu, działania Jana Chryzostoma miały podwójny wymiar: z jednej strony usiłował zatrzymać ortodoksyjnych Gotów w Kościele katolickim i zabezpieczyć ich przed przechodzeniem na arianizm⁶²; z drugiej zaś pragnął pozyskać Gotów wyznania ariańskiego dla wyznania nicejskiego. Z pragnień Chryzostoma wyrażonych w homilii można wyciągnąć wniosek, że na liturgii sprawowanej w kościele św. Pawła byli też obecni Goci wyznania ariańskiego⁶³, a ta sytuacja stwarzała okazję i możliwość nawrócenia ich na wiarę nicejską.

⁶⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus* 4-5, PG 63, 506-507.

⁶¹ Por. tamże 5-6, PG 63, 507-508.

⁶² Na ten aspekt duszpasterstwa Chryzostoma wśród Gotów zwraca uwagę M. Salamon (*Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 256-257).

⁶³ W starożytności znane było zjawisko odwiedzania kościołów katolickich przez innowierców, por. Sozomenus, HE VIII 5, 1 i 3, GCS NF 4, 357, Kazikowski, s. 531-532: „Jan tymczasem wspaniale zarządzając Kościołem Konstantynopola przyciągał na swą stronę wielu spośród pogan, jak i spośród wyznawców herezji. Garnął się do niego przy każdej sposobności tłum ludzi, już to pragnąc z pożytkiem go posłuchać, już to chcąc go wypróbować. [...] Uważam za dobry moment, abym utrwalił na kartach tego dzieła cudowne wydarzenie, jakie miało miejsce za jego kadencji.

W tym kontekście rozumiała staję się wyrozumiałość Jana Chryzostoma względem Gotów⁶⁴, a zwłaszcza ich konfesji, gdyż w niewielu miejscach homilii nawiązuje do spraw dogmatycznych dotyczących ortodoksji i herezji⁶⁵, unikając w ten sposób polemiki w sprawach wiary⁶⁶. Wydaje się, że tak postępując chciał zachować neutralność w spornych kwestiach teologicznych oraz nie chciał zrazić Gotów wyznania ariańskiego do Kościoła nicejskiego. Niektóre wypowiedzi złotoustego kaznodziei wyrażają nawet zachętę do umiarkowania i powściągliwości w polemice dogmatycznej:

„[...] w jaki zaś sposób, nie dochodź i nie domagaj się zdania sprawy, bo tam, gdzie Bóg działa, potrzeba tylko wiary i zgody na wyznanie [wiary]”⁶⁷.

Dlatego w homilii Chryzostom nie atakuje Gotów jako wyznawców arianizmu, lecz z wielką troską i uwagą dobiera takie metafory i porównania, które są w tej kwestii neutralne lub nawet przychylne względem ariańskich Gotów.

Z pewnością nie wszyscy Goci obecni w Kościele znali grekę. Gdyby tak nie było, to biskup nie zdecydowałby się na odczytanie lekcji i wygłoszenie homilii w ich ojczystym języku. Czy jednak kazał przełożyć tłumaczowi swą dość długą, improwizowaną i błyskotliwą mowę?⁶⁸ Dekkers twierdzi, że jest to mało prawdopodobne, gdyż wymagałoby to od tłumacza wyjątkowych umiejętności⁶⁹. Należy jednak zauważyć, że Teodoret z Cyru stwierdza, iż taki właśnie był zwyczaj Chryzostoma, gdy przemawiał do Gotów⁷⁰. Ponadto przekazy wczesnochrześcijańskie potwierdzają, że symultaniczne tłumaczenie homilii lub katechez było praktyką stosowaną w Kościele. Przekłady te na ogół były dość luźne, a tłumacz nie musiał przekładać dosłownie wszystkiego, co powiedział kaznodzieja, czy katecheta – pewne partie mógł opuścić, a inne streścić lub sparafrazować⁷¹.

Otóż pewien wyznawca herezji Makedoniosa [...] trafił raz na kazanie Jana, gdy ten pouczał, jak należy pojmować wiarę w Boga; za czym został gorliwym zwolennikiem jego nauki”.

⁶⁴ Por. Kelly, *Złote usta*, s. 156.

⁶⁵ Por. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 246.

⁶⁶ Por. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops. Army, Church, and State in the age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, 167.

⁶⁷ Joannes Chrysostomus, *Homilia habita postquam presbyter Gothus* 3, PG 63, 504, tłum. M. Salamon w: tenże, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, s. 247, przypis nr 8.

⁶⁸ Por. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, s. 169-170.

⁶⁹ Por. Dekkers, *Limites sociales et linguistiques*, s. 121.

⁷⁰ Por. Theodoretus, HE V 30[31], 2, GCS NF 5, 330.

⁷¹ Potwierdzają to zachowane fragmenty syryjskiego przekładu *Katechez* Cyryla Jerozolimskiego. Tłumaczenie dość luźno trzyma się oryginału, a tłumacz pozwala sobie na dokonywanie cięć w tekście (por. CPG 3585, 2). Ponadto w manuskrypcie znajduje się następujący tytuł: „Cyryla arcybiskupa Jerozolimy katecheza XVIII, do φοτιζομένοι w Jerozolimie, podczas pierwszego tygodnia postu, wygłoszona do Syryjczyków przez tłumacza”, por. W.J. Swaans, *À propos des «Catéchèses mystagouiques» attribuées à saint Cyrille de Jerusalem*, „Le Muséon” 55 (1942) 25.

III. URZĄD I POSŁUGA TŁUMACZA

Warto się też zastanowić nad technicznym problemem lingwistycznym, związanym z komunikacją Jana Chryzostoma, z mówiącymi po syryjsku mieszkańcami wsi. W tym miejscu należy przypomnieć, że złotousty kaznodzieja przez cztery lata przebywał u pewnego pustelnika⁷², prawdopodobnie posługującego się językiem syryjskim. Należy przypuszczać, że w jakiś sposób komunikował się z nim. Dlaczego więc nie zwracał się w języku syryjskim do wieśniaków przybyłych do Antiochii na uroczystości kościelne? Odpowiadając na to pytanie należy zauważyć, że rozmowy między pustelnikami były dość ograniczone. Z tego też powodu można przypuszczać, że Jan Chryzostom mógł znać kilka słów, czy nawet był w stanie skonstruować kilka zdań w języku syryjskim, by w ten sposób komunikować się z syryjskim mnichem, który – swoją drogą – mógł również posiadać pewne podstawy języka greckiego. Zatem Antiocheńczyk mógł posiadać pewien zasób słów syryjskich, które umożliwiały mu prostą komunikację, jednak nie pozwalały na wygłoszenie kazania po syryjsku. Wydaje się, że w obliczu tego problemu, Jan Chryzostom korzystał z pomocy tłumacza, co było rozwiązaniem powszechnie stosowanym i wykorzystywanym w jego czasach, zarówno w administracji cesarskiej⁷³, jak i w Kościele, gdzie tłumacze stanowili ważną grupę, gdyż byli oficjalnymi przedstawicielami Kościoła, pełniącymi specjalną posługę i urząd.

Na temat posługi tłumaczy w Kościele wyraźnie mówią źródła, nawiązujące do funkcjonowania Kościołów lokalnych. Przykładowo, do Kościoła egipskiego odnosi się *Euchologium* Serapiona, w którym zawarta jest między innymi *Modlitwa za biskupa i za Kościół*, w której, obok biskupa, prezbiterów, diakonów, subdiakonów, lektorów, mnichów i dziewic, małżonków – mężczyzn i kobiet oraz dzieci, wymienieni są tłumacze:

„Prosimy też za subdiakonów, lektorów i tłumaczy (τῶν ἐρμηνέων) – daj wytnienie wszystkim pełniącym posługę w Kościele i wszystkim «okażliwość» (por. 1Tm 1, 16. 18) i miłosierdzie i daj postęp”⁷⁴.

Natomiast do życia Kościoła jerozolimskiego odnosi się *Itinerarium* Egerii, w którym również jest mowa o funkcjonowaniu tłumaczy w tym Kościele, w czasach jej pielgrzymowania do Ziemi Świętej (lata 381-384)⁷⁵:

⁷² Por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 5, 18-21, SCh 341, 108-110.

⁷³ Por. Dekkers, *Limites sociales et linguistiques*, s. 127. Przykładowo, w Dioscurias – niewielkim miasteczku na wybrzeżu Morza Czarnego, nie było ich mniej niż 130, por. Plinius, *Naturalis Historia* VI 4, 15, ed. T.E. Page – E. Capps – L.A. Post – E.H. Warmington: Pliny, *Natural History*, t. 2: *Libri III-VII*, Cambridge 1947, 344; szerzej zob. H. Zilliacus, *Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich*, Helsingfors 1935.

⁷⁴ Serapion Thmuitanus, *Euchologium* 11, 4, ed. F.X. Funk, tłum. A. Caba, w: *Konstytucje Apostolskie*, Synody i Kolekcje Praw 2, ŻMT 42, Kraków 2007, 305-306.

⁷⁵ Por. P. Iwaszkiewicz, *Niestrudzona wędrowniczka (wprowadzenie)*, w: *Do Ziemi Świętej*.

„A ponieważ w tej prowincji część ludu zna grekę i syryjski⁷⁶, część zaś tylko grecki, a inna część tylko syryjski, biskup – choć zna syryjski – mówi tylko po grecku, nigdy zaś po syryjsku. Stąd zawsze obecny jest kapłan, który to, co biskup powie po grecku, tłumaczy na syryjski, żeby wszyscy mogli zrozumieć, co się wykląda. Kiedy czyta się lekcje, które trzeba czytać po grecku, zawsze jest ktoś, kto tłumaczy je na syryjski po to, by cały lud był zawsze pouczany. Również i ci, którzy mówią po łacinie, to jest nie znają ani greckiego, ani syryjskiego nie powinni się martwić, bo i oni też są nauczani, gdyż są tu bracia i siostry znający grekę i łacinę, którzy im [wszystko] tłumaczą na łacinę⁷⁷.”

Z przytoczonego powyżej tekstu wynika, że tłumaczenie na język syryjski (aramejski) było dokonywane przez oficjalnego tłumacza, który posiadał dokładnie określone zadania i realizował je w ramach liturgii. Natomiast tłumaczenie na język łaciński było wykonywane na zasadzie wolontariatu, przez znających grekę i łacinę „braci i siostry”.

Zachowały się też fragmenty syro-palestyńskiego tłumaczenia katechez chrzcielnych Cyryla Jerozolimskiego, pochodzące prawdopodobnie z jego czasów⁷⁸. Zawarty w manuskrypcie tytuł: „Cyryla arcybiskupa Jerozolimy katecheza XVIII do φοιτηζομένων w Jerozolimie, wygłoszona do Syryjczyków przez tłumacza w pierwszym tygodniu postu⁷⁹”, również potwierdza funkcjonowanie tłumaczy w Kościele jerozolimskim. Tłumaczenie to dość luźno trzyma się oryginału, a tłumacz pozwala sobie na liczne pominięcia, czy streszczenia tekstu.

Interesującym dokumentem poświadczającym funkcjonowanie w Kościele tłumaczy jest też syryjski rytuał opisujący przyjęcie biskupa w mieście episkopalnym⁸⁰. Dokument ten pochodzi prawdopodobnie z Mezopotamii i jest datowany na VI wiek. Szczegółowo opisuje on całą celebrację eucharystyczną, aż do anafory. Oprawa Boskiej Liturgii była grecka. Biskup i archidiakon mówili po

Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.), wybór, wstęp, wprowadzenia i opracowanie P. Iwaszkiewicz, przedmowa M. Starowieyski, OŻ 13, Kraków 1996, 132-133.

⁷⁶ W oryginale łacińskim jest użyte słowo *siriste* (Egeria, *Itinerarium* 47, 3, ed. P. Maraval, SCh 296, Paris 1982, 314. Zapewne chodzi tu o język aramejski, a nie syryjski.

⁷⁷ Egeria, *Itinerarium* 47, 3-4, SCh 296, 314, tłum. P. Iwaszkiewicz, OŻ 13, 226-227.

⁷⁸ Wydanie katechez (CPG 3585, 2): H. Duensing, *Aus den Katechesen des Cyrill von Jerusalem*, w: *Christlich palästinisch-aramäische Texte und Fragmente nebst einer Abhandlung über den Wert der palästinischen Septuaginta*, hrsg. H. Duensing, Göttingen 1906, 41-50 (wprowadzenie), 51-62 (tekst syryjski); uzupełnienie: H. Duensing, *Nachlese christlich-palästinisch-aramäischer Fragmente*, w: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1955. Philologisch-Historische Klasse*, Göttingen 1955, 150-152.

⁷⁹ Cyt. za Swaans, *À propos des „Catéchèses Mystagogiques”*, s. 25.

⁸⁰ Dokument ten został opublikowany przez I. Rahmaniego, por. *Vetusta Documenta Liturgica*, *Studia Syriaca* 3, Charfet 1908, 1-4; zob. też L. van Rompay, *Graeco-Syriaca. Enkele beschouwingen over het lot van een linguïstische minderheid in de Christelijhe Oudheid*, Leiden 1978.

grecku, jednak byli również obecni diakoni i lektorzy syryjscy. Czytania zawsze były dublowane: po lekturze w języku greckim, ta sama perykopa była odczytywana w języku syryjskim przez lektora lub diakona syryjskiego. Czasami powtarzano werset psalmu, zarówno po grecku, jak i po syryjsku. Niektóre rubryki, jak np. wezwanie diakona, aby katechumeni wyszli z kościoła, były powtarzane po syryjsku przez diakona syryjskiego (jednak tłumaczenie nie było dosłowne). Niestety, biskup nie głosił homilii, co pozbawia nas możliwości zaobserwowania, w jaki sposób przebiegało tłumaczenie improwizowanej mowy⁸¹.

Obecność tłumaczy przy nauczaniu Jana Chryzostoma w Antiochii zdaje się potwierdzać VIII *Katecheza przedchrzcielna*, w której uczestniczyli „liczni przybysze z pobliskiej okolicy”⁸², czyli syryjscy wieśniacy. Złotousty kaznodzieja zapowiada, że musi obficie zastawić stół duchowy, aby w ten sposób odwdziżyć się Syryjczykom za ich trud przybycia do miasta, zaś mówiąc o nich używa trzeciej osoby liczby mnogiej, co świadczyłoby, że zwraca się do mówiących po grecku, a jego słowa są na bieżąco tłumaczone na język syryjski. Wydaje się, że jest to znak realizmu pasterza, który ma świadomość potrzeby posłużenia się tłumaczem, aby głoszone słowo dotarło do tej części jego audytorium, która nie znała greki⁸³. Ponadto, mówiąc o prezbiterach przybyłych razem z mieszkańcami podantiocheńskich wsi, wyraża się w następujący sposób:

„Można zobaczyć, jak każdy z nich stoi przy świętym ołtarzu (παρὰ τὸ βῆμα ἕστῶτα τὸ ἱερόν) i czyta Boże prawa, uczy podwładnych, już to uprawia rolę, lemieszem orząc glebę, rzucając ziarno w jej łono, już to bierze do ręki plug i składa ziarno Bożych nauk w duszach uczniów”⁸⁴.

W przytoczonym tekście można dostrzec ślady aluzji Chryzostoma do tłumacza, który znajdował się blisko βῆμα (termin określający bardziej ambonę, niż sam ołtarz – jak przełożył to ks. W. Kania)⁸⁵ i odczytywał fragmenty Pisma Świętego w języku, którym posługiwali się mieszkańcy wsi⁸⁶.

Oddzielnym zagadnieniem, choć związanym z problemem komunikacji, jest funkcjonowanie w Syrii (w tym w okolicach Antiochii) klasztorów,

⁸¹ W niniejszym opracowaniu oparto się na francuskim przekładzie i komentarzu G. Khouris-Sarkis w: tenże, *Réception d'un évêque syrien au VI^e siècle*, „L'Orient Syrien” 2 (1957) 137-184.

⁸² Joannes Chrysostomus, *Catechesis ad illuminandos* 8, 1, SCh 50bis, 247, ŻrKat 1, 109.

⁸³ Podobną praktykę spotykamy u Augustyna, który chcąc przemówić do mieszkańców Mappali nie znających łaciny, a posługujących się językiem punickim, korzystał z pomocy tłumacza, por. Augustinus, *Epistula* 66, 2, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/2, Vindobonae 1898, 236, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Listy*, Pelplin 1991, 381: „Jeżeli ludzie z Mappali dobrowolnie przyszli do Twej społeczności, niech nas wysłuchają obu, a wypowiedzi nasze niech zostaną spisane: my podpiszemy nasze słowa i dla nich przetłumaczymy na język punicki, a ludzie z Mappali wolni od strachu przed władzą niech dobrowolnie wybiorą to, co zechcą”.

⁸⁴ Joannes Chrysostomus, *Catechesis ad illuminandos* 8, 3, SCh 50bis, 249, ŻrKat 1, 110.

⁸⁵ Por. uwagi zamieszczone w przypisie nr 29 niniejszego opracowania.

⁸⁶ Por. podobny fragment w *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 189: „ἐπὶ τὸ ἱερόν ἀναβαίνοντα βῆμα”.

w których przebywali mnisi posługujący się na co dzień różnymi językami⁸⁷. Interesujący przykład funkcjonowania takiego klasztoru znajduje się w *Historia religiosa* Teodoretą z Cyru, w opisie monasteru Publiusza:

„Kiedy mówiący jednym językiem tak się ćwiczyli i współzawodniczyli oraz po grecku chwalili Boga, również tych, którzy posługiwali się językiem miejscowym, ogarnęło pragnienie prowadzenia takiego właśnie sposobu życia. Zbiegło się do niego [tj. do Publiusza] wielu i prosili go, aby ich przyjął do swej trzody i dopuścił do swoich świętych nauk. Publiusz zgodził się, pamiętając o poleceniu, jakie Pan dał świętym apostołom: «Idźcie i nauczajcie wszystkie narody» (Mt 28, 19). Obok istniejącego już domu zbudował inny i w nim polecił im żyć. Wzniósł też świątynię Bożą, w której mieli się zbierać jedni i drudzy z początkiem i końcem dnia, aby hymnem porannym i wieczornym wspólnie oddać chwałę Bogu; podzieleni na dwa chóry we własnym języku na zmianę podejmowali śpiew”⁸⁸.

Z przytoczonego powyżej tekstu jasno wynika, że w klasztorze kierowanym przez Publiusza znajdowali się mnisi zarówno greckojęzyczni, jak i syryjskojęzyczni. Gromadzili się oni w kościele rano i wieczorem. Podzieleni na dwa chóry śpiewali na przemian hymny uwielbienia, przy czym jeden chór śpiewał po grecku, a drugi po syryjsku.

Aleksander Akemeta (zm. ok. 430)⁸⁹ zastosował w swym klasztorze, do którego wstępowali mnisi posługujący się różnymi językami, jeszcze bardziej wyszukane rozwiązanie. Wszystkich mnichów podzielił, ze względu na języki, którymi się posługiwali, na cztery grupy: grecką, syryjską, egipską i łacińską. Następnie te cztery grupy językowe podzielił na osiem chórów i polecił im na przemian śpiewać oficjum⁹⁰. W ten sposób wprowadził „nieprzerwaną doksologię”.

⁸⁷ Por. O. Hendriks, *Les premiers monastères internationaux syriens*, „L’Orient Syrien” 3 (1958) 165-184. E. Dekkers jest zdania (*Limites sociales et linguistiques*, s. 124), że Jan Chryzostom nigdy nie poznał klasztorów tego typu, gdyż w jego pismach powstałych w Antiochii nie ma żadnej wzmianki na ten temat: „[...] si les monastères bilingues ou franchement syriens n’étaient pas rares en Antiochène, il [Jean Chrysostome] ne semble pas qu’il les ait connus: en parcourant ses oeuvres antiochiennes, on n’en trouve guère d’échos”.

⁸⁸ Theodoretus, *Historia religiosa* 5, 5, ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, SCh 234, Paris 1977, 334-336, tłum. K. Augustyniak: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Kraków 1994, 132-133. Inne przykłady podaje Hendriks, zob. *Les premiers monastères*, s. 165-184.

⁸⁹ Szerzej na temat Aleksandra Akemety zob. A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East*, t. 2: *Early monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO 197, Subsidia 17, Louvain 1960, 185-192; Z. Starnawski, *Aleksander*, EK I 324-325; J.M. Sauget, *Alessandro l’Acemeta*, NDPAC I 197-199.

⁹⁰ Por. *Vita et institutum piissimi patris nostri Alexandri* 27, ed. E. de Stoop, PO 6, Turnhout 1980, 678.

Przedstawione powyżej przykłady związane z praktyką duszpasterską Jana Chryzostoma, pozwalają wyróżnić dwie metody nauczania wiernych, nie znających języka greckiego: pierwsza polegała na kierowaniu do obcokrajowców słowa w języku greckim za pośrednictwem tłumaczy, którzy w sposób symultaniczny przekładali wygłaszane kazanie lub katechezę; druga polegała na powierzeniu nauczania duchownym lub katechetom pochodzącym z obcych krajów, aby mogli zwrócić się do konkretnej wspólnoty bezpośrednio w jej własnym języku. Korespondencja Jana Chryzostoma z okresu wygnania dowodzi, że posługa pasterska wśród społeczności, nie posługujących się językiem greckim, była dla niego sprawą istotną. Pomimo, iż przebywał na wygnaniu, którego ostateczny finał z pewnością przeczuwał, ciągle był zatroskany o duszpasterstwo i przyszłość wspólnoty gockiej, o czym w szczególności świadczą jego listy z 404 r. z Kukuzy: jeden z nich skierowany do diakona Teodula⁹¹, drugi zaś wysłany do gockich mnichów⁹². Warto też zwrócić uwagę na jeszcze jedną metodę, zastosowaną przez Chryzostoma w duszpasterstwie Gotów, mianowicie na akomodację kulturową, którą zastosował w cytowanej na początku homilii, wygłoszonej w gockim kościele, starając się szukać punktów stycznych między historią biblijną, a historią i aktualną sytuacją ludu gockiego.

Z doświadczeń duszpasterskich Jana Chryzostoma przebija lekcja realizmu, z której można wyciągnąć wniosek, że niezależnie od zapału misjonarskiego i sytuacji komunikacyjnej, keryksem (katechetą) nie może być każdy, kto chce. Keryks powinien odznaczać się nie tylko religijną gorliwością, znajomością nauki Kościoła i języka ludu, który chce objąć ewangelizacją, lecz także znajomością mentalności, kultury i rzeczywistości egzystencjalnej odbiorców głoszonego słowa.

JOHN CHRYSOSTOM AND PASTORAL CARE FOR NON- GREEK- SPEAKING PEOPLE

(Summary)

This study offers some examples of John Chrysostom's pastoral care for non-Greek-speaking peasants who lived around Antioch and spoke Syrian, and also the Goths present in Constantinople who spoke Gothic. The analysis of written sources

⁹¹ Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 206, PG 52, 726, tłum. W. Kania, PSP 13, 298: „Choć sroży się zima i wzniosła się do szczytu, nie ustają w trudzie ci, co usiłują zniszczyć kościoły w Gocji, rozbiegając się wszędzie. Nie ustawajcie więc i spełniajcie swe obowiązki. Choćby wasza pilność nie dokonała niczego – w co nie wierzę – to i tak dla was dzięki naszym dobrym chęciom postanowił Bóg miłosierny pełną nagrodę. Nie dopuść więc, kochany, do zmęczenia, gdy się starasz i troskasz, i dołóż wszelkiej pilności, aby nie powstały tam bunty i zamieszki”. List ten został napisany w Kukuzy w 404 r.

⁹² Por. Joannes Chrysostomus, *Epistula* 207, PG 52, 726-727.

es allowed us to distinguish two main points in teaching the non- Greek- speaking congregation. The first one was based on directing the Word to foreigners in Greek but with a help from interpreters who simultaneously interpreted a homily or catechesis. The second one was based on delegating the teaching to priests or catechists of foreign origin so they could directly address a particular community in their own language. The study also brings to attention the cultural accommodation used by Chrysostom in his homily to Goths.

From John Chrysostom's pastoral experience it can be concluded that, apart from missionary fervour and communication context, not just anyone who was willing could be a keryx. He should show not only a religious zeal, know the Church teachings and the language of people, who he wants to evangelize, but also he should be familiar with mentality, culture and existential reality of recipients of the Word preached.