

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Instytut Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

ks. dr hab. Stanisław Longosz, emerytowany prof. KUL – redaktor założyciel (KUL, Lublin)
prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Metz)
o. prof. dr hab. Theofried Baumeister OFM (Johannes Gutenberg Universität, Moguncja)
o. prof. dr hab. Pierre-Maurice Bogaert OSB (Université Catholique de Louvain-la-Neuve)
bp prof. dr Enrico Dal Covolo SDB (Pontificia Università Lateranense, Rzym)
ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL, Lublin)
prof. dr Ana Maria Castelo Martins Jorge (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)
ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL, Lublin)
prof. dr Isidro Lamelas OFM (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL, Lublin)
bp prof. dr hab. Jan Śrutwa (KUL, Lublin)

Komitety Redakcyjne

ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (redaktor naczelny)
Józef Figiel SDS (sekretarz)

Redaktorzy tematyczni:

dr Anna Głowa (archeologia i historia sztuki)
dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL (archeologia i historia sztuki)
dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka i historia Kościoła)
dr hab. Ewa Osek (przekłady)
ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (teologia patrystyczna)

Redakcja „Vox Patrum”:

ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin, tel. 81 445-30-80

e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

VOX PATRUM

ROK XXXVIII

70

2018

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Monastycyzm w epoce patrystycznej

*

Słowo i obraz w kulturze bizantyńskiej

Wydawnictwo KUL
Lublin 2018

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik (KUL, Lublin)
ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski (UAM, Poznań)
prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE (Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino, Rzym)
ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (Warszawa)
dr Oleksandr Kashchuk (Uniwersytet Iwana Franki – UKU, Lwów)
o. dr hab. Dariusz Kasprzak, prof. UPJPII (Kraków)
ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO, Opole)
ks. dr Grzegorz Wójcik (WSD, Rzeszów)
ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM (Poznań)
dr Viktor Zhukovskyy (UKU, Lwów)

Projekt okładki i kart tytułowych
ZOFIA KOPEL-SZULC

Opracowanie techniczne i skład komputerowy
KS. PIOTR SZCZUR
JÓZEF FIGIEL SDS

Wydano na podstawie tekstu przygotowanego
przez Komitet Redakcyjny „Vox Patrum”

Na okładce:
Malowidła bizantyńsko-ruskie z 1418 r. zdobiące wnętrze
Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim.
Fot. Muzeum Lubelskie w Lublinie

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2018

ISSN 0860-9411

nakład 300 egz.

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa
volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin
tel. 91 812 09 08, e-mail: druk@volumina.pl

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników kolejny, 70. tom „Vox Patrum”, który w zasadniczej części, obejmuje dwa bloki tematyczne. Pierwszy z nich – ***Monastycyzm w epoce patrystycznej***, zawiera 16 artykułów poświęconych starożytnemu monastycyzmowi, a zwłaszcza jego duchowości. Drugi natomiast – ***Słowo i obraz w kulturze bizantyńskiej***, stanowi 12 artykułów dotyczących rozmaitych aspektów bizantyńskich toposów literackich i graficznych. Obok powyższych tom prezentuje inne tradycyjne działy: *Przekłady* – zawierający dwa polskie tłumaczenia: trzech pierwszych (z cyklu 30) homilii Jana Chryzostoma na Drugi list do Koryntian (CPG 4429) oraz *Kontakionu na święto „Spotkania Pana”* – „Ofiarowania Jezusa w świątyni Jerozolimskiej” autorstwa Romana Melodosa (CPG 7570); *Recenzje* – obejmujący 22 omówienia polskich i zagranicznych publikacji dotyczących antyku chrześcijańskiego; *Dział informacyjny* – zawierający 13 szczegółowych *Sprawozdań* z polskich i zagranicznych konferencji patrystycznych w latach 2017-2018, oraz 12 *Informacji* dotyczących różnych wydarzeń patrystycznych w polskich i zagranicznych ośrodkach naukowych. W zamykającym tom dziale *In memoriam* zostały zamieszczone dwa wspomnienia o zmarłych badaczach antyku chrześcijańskiego: śp. dr. Robercie Sawie i śp. ks. prof. Franciszku Drączkowskim.

Mamy nadzieję, że i ten oddany do rąk Czytelników tom „Vox Patrum” spotka się z zainteresowaniem i życzliwym przyjęciem.

MONASTYCYZM W EPOCE PATRYSTYCZNEJ

Ks. Leszek MISIARCZYK*

TERAPEUCI – ŻYDOWSCY PREKURSORY MONASTYCYZMU CHRZEŚCJAŃSKIEGO W *DE VITA CONTEMPLATIVA* FILONA Z ALEKSANDRII

1. Filon i jego pisma. Zanim przejdziemy do krótkiego przedstawienia wspólnoty terapeutów i sposobu ich życia, trzeba zatrzymać się na kwestiach związanych z samym traktatem *De vita contemplativa* i jego autorem.

Filon to bez wątpienia najwybitniejszy przedstawiciel diaspory żydowskiej w całym Egipcie, a szczególnie w Aleksandrii. Choć do naszych czasów zachowało się stosunkowo wiele tekstów jego autorstwa, to jednak nadal nie ma zgodności wśród uczonych co do dokładnych lat jego życia. Często podaje się tylko daty graniczne: urodził się w latach 30-20 lub latach 20-10 prz. Chr. i zmarłby między 42 a 49 r. po Chr. lub nawet w roku 50¹. Jediną datą pewną z życia Filona jest jego misja do Rzymu w obronie Żydów aleksandryjskich w 40 r. po Chr. u cesarza Kaliguli (37-41 po Chr.). Sam zaś wspomina tę wizytę w *Legatio ad Gaium*, określając siebie starcem, więc musiałby się narodzić gdzieś w latach 30-20 prz. Chr. Śmierć więc miałaby miejsce między 45 a 50 r. po Chr. Przypuszcza się, że jego ojciec przybył z Palestyny do Aleksandrii, gdzie osiągnął spory sukces ekonomiczny i rodzina posiadała dosyć wysoki status społeczny w mieście. Właśnie w Aleksandrii otrzymał ogólne wykształcenie retoryczne i filozoficzne, tam również zetknął się z judaizmem diaspory aleksandryjskiej, czyli mocno zhellenizowanym, w którym korzystano z greckiej wersji Pisma Świętego zwanej Septuagintą. Te dwa światy, judaizmu i filozofii helleńskiej, przenikały się w jego życiu i twórczości literackiej. Filon interpretując alegorycznie Stary Testament starał się przełożyć

* Ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk – Kierownik Zakładu Badań nad Historią Kościoła w Starożytności na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl.

¹ Por. E.R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940; G. Vermes, *Essenes – therapeutai – Qumran*, Durkham 1960; F. Daumas, *Introduction*, w: *Philon d’Alexandrie, De vita contemplativa*, Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 29, Paris 1963, 11-76; H. Hegemann, *Philon von Alexandria*, w: *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg 1973, 353-369; S. Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York 1979; tenże, *Philo Judaeus. An Introduction to the Man, His Writings, and His Significance*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 21/2: *Principat*, Berlin 1984, 731-759; W. Biedroń, *Społeczność terapeutów i esenicków* (II w. p.n.e. - I w. n.e.), Warszawa 2013, 8.

jego treści na język zrozumiały dla przeciętnego mieszkańca świata hellenistycznego i przedstawić judaizm jako drogę poszukiwania mądrości życiowej i Boga doskonalszą od filozofii greckiej². W niedalekiej przyszłości tą samą drogą podążą chrześcijańscy apologety, prezentując nową wiarę jako jedyną, prawdziwą filozofię życia również doskonalszą i bardziej skuteczną w przemianie człowieka niż filozofia helleńska.

Dzieła Filona, które zachowały się w całości lub jedynie w fragmentach, można podzielić na dwie główne grupy, z których w każdej można wyróżnić dwie podgrupy³. Pierwsza to komentarze do Pentateuchu, wśród których wyróżnia się pisma oparte na egzegezie alegorycznej Księgi Rodzaju: *Legum allegoriae I-III*, *De Cherubim et flammeo gladio*, *De sacrificiis Abeli et Caini*, *Quod deterius potiori insidari solet*, *De posteritate Caini*, *De gigantibus*, *Quod Deus sit immutabilis*, *De agricultura*, *De plantatione*, *De ebrietate*, *De sobrietate*, *De confusione linguarum*, *De migratione Abrahami*, *Quis rerum divinarum heres sit*, *De congressu eruditionis gratia*, *De fuga et invectione*, *De mutatione nominum*, *De somniis I-II*; a także zachowane w fragmentach *Quaestiones et solutiones in Genesim* i *Quaestiones et solutiones in Exodum* oraz pisma związane z wyjaśnieniem Prawa Mojżeszowego: *De opificio mundi*, *De Abrahamo*, *De Iosepho*, *De vita Mosis*, *De Decalogo*, *De specialibus legibus*, *De virtutibus*, *De praemiis et poenis*. Do drugiej grupy pism należą dzieła, które można określić mianem filozoficznych, wśród nich zaś pierwsza podgrupa to pisma filozoficzne o charakterze teoretycznym: *De aeternitate mundi*, *Quod omnis probus liber sit*, *De Providentia*, *Alexander, sive de eo, quod rationem habeant bruta animalia*, zaś druga to pisma filozoficzne o charakterze historyczno-apologetycznym: *In Flaccum*, *Legatio ad Gaium*, *Hypothetica – Apologia pro Judaeis*, *De vita contemplativa*. Jak widzimy, interesujący nas traktat *De vita contemplativa* należy do drugiej podgrupy drugiej grupy dzieł, określanych jako historyczno-apologetyczne.

² Por. E. R. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, reprint: Amsterdam 1969; tenże, *An Introduction to Philo Judaeus*; H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. 1-2, Cambridge (Mass.) 1947, reprint: 1982; Vermes, *Essenes*; Daumas, *Introduction*; S. Matuszewski, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962; H. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 1970, 37-157 i 164-165; Hegermann, *Philon von Alexandria*; Sandmel, *Philo of Alexandria*; M.M. Simon, *Jewish sects of the time of Jesus*, Philadelphia 1980; Sandmel, *Philo Judaeus*; L. Joachimowicz, *Filon – filozof alegoryzujący*, w: *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 5-30; J. Riaud, *Les Therapeutes d'Alexandrie dans la tradition et la recherche critique jusqu'aux decouvertes de Qumran*, Paris 1991; M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001; Biedroń, *Spółeczność terapeutów i esenicyzów*.

³ Taki podział zaproponował S. Vidal, *Introducción*, w: *Filon de Alejandria, Los terapeutas. De vita contemplativa*, Salamanca 2005, 9-10.

2. Czas powstania dzieła i autorstwo Filona. W rękopisach greckich nasz traktat *De vita contemplativa* nosi tytuł Φίλωνος περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν (*O życiu kontemplacyjnym albo modlących się (błagalnikach)*), ale nie wiemy, czy taki właśnie tytuł nadał dziełu sam Filon czy raczej późniejsi kopiści. Tytuł ten jednak dobrze oddaje charakter pisma, które przedstawia konkretną wspólnotę historyczną, zwaną terapeutami, żyjącą w jego czasach w pobliżu Aleksandrii, niedaleko jeziora Mareotis, której członkowie poświęcali się życiu kontemplacyjnemu. Filon przedstawia życie religijne tej wspólnoty jako ideał panowania nad potrzebami ciała, ćwiczenia się w mądrości przez alegoryczną interpretację Pisma Świętego i modlitwę do Boga, właśnie w formie kontemplacyjnej. Terapeuci dla niego to ludzie dbający bardziej o zdrowie ducha niż ciała, prawdziwi filozofowie poszukujący Boga. Choć Filon przyznaje, że takich ludzi można spotkać wszędzie w świecie, to jednak terapeuci wyróżniają się radykalizmem. Dzieło nie jest jednak traktatem filozoficznym, który stawiałby sobie za cel teoretyczny opis życia kontemplacyjnego i warunki konieczne do jego spełnienia, ale raczej prezentacją żywej wspólnoty i stylu jej życia jako ideału do naśladowania przez innych.

Pismo w zamyśle samego Filona jest drugą częścią dyptyku, jak to zaznacza zaraz na początku:

„Po moim traktacie o Esseńczykach, którzy poświęcili życiu czynnemu swoją gorliwość i swoje wysiłki [...] chcę teraz zachowując porządek mojej pracy poświęcić część, na którą zasługują adepci życia kontemplacyjnego”⁴.

Nie znamy żadnego dzieła Filona, które dotarłoby do naszych czasów i było poświęcone esseńczykom. Może tu chodzić o traktat *Quod omnis probus liber sit* albo *Apologia pro Judaeis*. Mało prawdopodobne, by Filon miał na myśli pierwszy traktat, gdyż na 160 rozdziałów tego dzieła wspomina o esseńczykach jedynie w rozdziałach 75-91, więc to zbyt mało, by później do niego się odwoływać. Ponieważ wspomniane rozdziały dotyczą bardziej wolności człowieka cnotliwego, stąd już w XIX w. niektórzy uczeni doszli do wniosku, że Filon miał na myśli raczej traktat *Apologia pro Judaeis*, którego pierwsza część byłaby poświęcona esseńczykom, a druga właśnie terapeutom. Takie przekonanie opiera się również na tekście *Praeparatio Evangelica* VIII 10, 18, Euzebiusza z Cezarei, który pisząc o esseńczykach powoływał się właśnie na traktat Filona *Apologia Żydów*⁵. Dalej, po koniec samego dzieła *De vita contemplativa* Filon wyraźnie broni nie tylko terapeutów, ale Żydów w ogóle, przedstawiając wyznawców judaizmu, praktykujących życie kontemplacyjne, jako prawdziwych filozofów.

⁴ Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* 1, Introduction et notes F. Dumas, traduction P. Miquel, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 29, 78, tłum. własne. Traktat nie został jeszcze, niestety, przetłumaczony w całości na język polski, stąd korzystam z edycji tekstu greckiego wraz z tłumaczeniem na język francuski. Zob. D.M. Hay, *Foils for the Therapeutae: References to Other texts and Persons in Philo's Vita Contemplativa*, „Neotestamentica et Philonica” 106 (2002) 330-348.

⁵ Por. M. Niehoff, *Eusebius as a reader of Philo*, „Adamantius” 21 (2014) 185-194.

Niektórzy badacze pism Filona starali się datować dzieło na podstawie pozytywnego odniesienia do egzegezy alegorycznej, którego miał on nabyć pod koniec swojego życia. W *De praemiis* 51 wspomina o tym, że życie kontemplacyjne jest właściwe starości, natomiast aktywne młodości, to pierwsze jest lepsze i bardziej święte. Trudno jednak na podstawie tylko takiej opinii Filona z okresu jego starości datować *De vita*. Louis Massebieau⁶ i Frederick Cornwallis Conybeare⁷ dopatrywali się w rozdziale 56. dzieła, w którym wspomina on o tym, „że już wielu ludzi bardziej rozumnych krytykuje takie obyczaje”, aluzji do prób edyla Bibulusa, który z poparciem cesarza Tyberiusza starał się ograniczyć niepokonany pęd Rzymian do luksusu. Jeśli tak rzeczywiście było, to wtedy *De vita contemplativa* powstałoby ok. 22 r. po Chr. Trudno jednak uznać ten element za decydujący w datacji, gdyż próby ograniczenia luksusu w Rzymie, najczęściej zresztą bezskuteczne, były podejmowane przez kolejnych cesarzy. Tak naprawdę brakuje nam danych, by dokładniej datować to dzieło. Jeśli rzeczywiście pismo jest drugą częścią dyptyku i powstałoby po koniec życia Filona, już po jego misji do Rzymu w obronie Żydów aleksandryjskich, to najbardziej prawdopodobne wydają się lata 40-41 jako czas powstania traktatu⁸.

3. Charakter apologetyczny pisma i jego treść. Charakter apologetyczny dzieła pojawia się najczęściej w tych rozdziałach pisma, w których Filon porównuje żydowskich ascetów z pogańskimi. Potwierdzają to już pierwsze rozdziały, w których podkreśla, że będzie opisywał prawdziwych filozofów, lekarzy duszy i czcicieli Bytu (rozdziały 1-2), którym przeciwstawia pogan adorujących martwe elementy lub gwiazdy jako bogów. Filon wpisuje się tutaj w zasadniczy nurt antycznej apologetyki żydowskiej, która polemizowała z pogańskim politeizmem i później została włączona do nurtu apologetyki wczesnochrześcijańskiej⁹. W pierwszej części (rozdziały 3-10) przedstawia zasadniczą różnicę między żydowskimi terapeutami a różnymi pogańskimi grupami religijnymi, używając elementów typowych w polemice judaizmu antycznego z idolatrią pogańską. W drugiej części (rozdziały 14-16) pokazuje różnicę pomiędzy postępowaniem terapeutów, które charakteryzuje się opuszczeniem swoich domów, posiadłości i wszelkich dóbr materialnych, a ascetami pogańskimi. Rozdziały 40-63 są dygresją na temat pogańskich uczt, która służy mu do przeciwstawienia uczt terapeutów, charakteryzujących się harmonią, pokojem i przede wszystkim umiarkowaniem w jedzeniu i piciu, pogańskim postawom niemoralnym podczas uczt (rozdziały 64-89). Krytykę

⁶ Por. L. Massebieau, *Le traité de la vie contemplative de Philon et la question de Thérapeutes*, RevSR 16 (1887) 170-198 i 284-319.

⁷ Por. F.C. Conybeare, *Philo Judaeus on the contemplative life*, „The Jewish Quarterly Review” 7 (1894-1895) 755-769.

⁸ Por. Biedroń, *Spółczesność terapeutów i esenczyków*, s. 16-25.

⁹ Por. Daumas, *Introduction*, s. 18-23; Vidal, *Introducción*, s. 12.

ze strony Filona owych fałszywych bogów oraz dosyć gwałtowną diatrybę przeciw ucztom pogańskim łącznie z Platonem należy odczytywać w kontekście apologii judaizmu. Z drugiej strony, wyczuwa się w tekście jego osobiste pragnienie ciszy, pokoju duszy, umiarkowania w jedzeniu i piciu, modlitwy oraz podziw dla terapeutów, którzy odważyli się pozostawić wrzask miasta, by medytować nad Prawem i Prorokami. Ich mistrzowie głoszący homilie unikają popisów retorycznych, typowych dla środowiska mędrców helleńskich, podając członkom wspólnoty czysty pokarm słowa Bożego w interpretacji alegorycznej.

Warto podkreślić, że Filon, inaczej niż Józef Flawiusz¹⁰, nie przeciwstawia terapeutów innym grupom żydowskim, tylko właśnie światu pogańskiemu. Zarówno w tych częściach, w których porównuje wspomniane dwa światy, jak też w innych częściach książki terapeuci są przedstawiani jako autentyczni przedstawiciele judaizmu wobec świata pogańskiego. Fakt ten wskazywałby raczej na to, że stanowili oni rzeczywiście odrębną grupę w judaizmie antycznym, a sam termin „terapeuci” nie byłby tylko ogólnym określeniem wszystkich żydowskich ascetów. Podobny ton apologetyczny judaizmu wobec świata pogańskiego jest obecny również w innych dziełach Filona, takich jak: *In Flaccum*, *Legatio ad Gaium* i *Hypothetica*, co byłoby kolejnym argumentem za autorstwem Filona traktatu *De vita contemplativa*. Nawet jeśli tekst zawiera wiele powtórzeń (terapeuci używają metody alegorycznej w interpretacji Pisma Świętego: rozdziały 28 i 78; spożywają tylko chleb z solą i hyzopem: rozdziały 37 i 81; piją tylko wodę: rozdziały 37 i 73; słuchają w milczeniu swoich mówców: rozdziały 31 i 75-76), to same z siebie nie przeczą one jedności tematycznej całego dzieła ani jednemu autorowi. W niektórych bowiem przypadkach, jak np. spożywanie pokarmów i picie napojów, Filon powraca do tematu po to, by opisać wielką ucztę, podczas której spożywali oni mięso i pili wino.

Na treść dzieła składają się następujące bloki tematyczne:

- rozdziały 1-2 – Filon zapowiada, że chce opisać prawdziwych filozofów, lekarzy duszy i czcicieli Bytu.
- rozdziały 3-9 – Przeciwstawia terapeutów, prawdziwych filozofów tym, którzy adorują nieme żywioły, nadając imiona boskie gwiazdom, idolom czyśto materialnym albo zwierzętom.
- rozdziały 10-17 – Terapeuci mają rzeczywiste poznanie rzeczy, potrafią patrzeć oczyma duszy i osiągnąć szczęście. Opuszczają swoje dobra, ale nie pozwalają im zniszczyć, lecz przekazują je najbliższym.
- rozdziały 18-24 – Żyją oni z dala od miast, a ich główne miejsce jest niedaleko Aleksandrii, nad jeziorem Mareotis i spełnia ono wszystkie kryteria, aby być miejscem wybranym przez prawdziwych filozofów: zdrowotne (czyśte powietrze) i obronne.

¹⁰ Por. Iosephus Flavius, *De bello Iudaico* II 119-166; tenże, *Antiquitates Iudaicae* XIII 171-173; XIII 297-298; XVIII 11-25.

- rozdziały 25-33 – Czym się zajmują? Przez sześć dni w oratoriach, gdzie nie można wносить żadnego pożywienia, medytują nad Prawem, Prorokami i pismami żydowskimi, interpretując najmniejsze szczegóły materialne jako symbole wyższej prawdy. Piją tylko wodę, modlą się rano i wieczorem, i studiują księgi właściwe ich wspólnotcie (nie wiemy jakie). W dzień szabatu gromadzą się wszyscy razem w wielkim pomieszczeniu, kobiety i mężczyźni oddzieleni murem, i słuchają homilii, która „przenika aż do duszy”.

- rozdziały 34-39 – W jaki sposób troszczą się o swoje ciała? Czynią tylko to, co jest absolutnie niezbędne do życia ciała i zajmują się nim głównie nocą. Niektórzy z nich jadają po zachodzie słońca, inni w ogóle nie jadają przez kilka dni, siódmego dnia myją się i namaszczaają swoje ciała, aby rozluźnić ciało po poście. Spożywają pokarm ubogich: chleb, sól i wodę. Ich domy i ubiór, prosty i ubogi, mają jedynie na celu ochronę ciała. Odrzucają wszelką miłość własną i są prawdziwymi mędrcami.

- rozdziały 40-63 – Odbывают wspólne spotkania w celu oddania Bogu czci i spożywają wspólny posiłek. Jednak ich wielka uczta nie ma nic wspólnego z pogańskimi ucztami (Sokratesa, Platona i rzymskimi), gdzie panuje pijaństwo i rozpusta, używa się luksusowych naczyń, a służbę pełnią zniewieściali młodzieńcy przebrani za kurtyzany.

- rozdziały 64-82 – Symbolika liczb określa czas ich spotkań: co siedem dni i co 50 dni (jubileusze). Spotkania co 50 dni rozpoczynają się modlitwą, a następnie zajmują oni miejsca przy stole według ustalonego porządku. W uczcie biorą udział również kobiety żyjące z wyboru w czystości. Nie ma wśród nich niewolników do służby, do stołu służą najmłodsi z nich. Spożywają jak zwykle chleb, sól, hyzop i piją wodę. Nie rozpoczynają jednak jedzenia przed wysłuchaniem homilii, która jest alegoryczną interpretacją Prawa Mojżeszowego. Następnie śpiewają hymn, podobnie jak chór grecki, ale na cześć jedyne Boga i dopiero potem spożywają swój skromny posiłek.

- rozdziały 83-90 – To wielkie święto kończy się czuwaniem modlitewnym. Formują się dwa chóry, które śpiewają najpierw oddzielnie, a następnie łączą swój śpiew, tak jak grupy celebrujące odbudowę Jerozolimy w czasach Nehemiasza. Ci jednak, którzy zostali uratowani łaską Bożą i wyrwani z oceanu tego świata, który mógłby ich zatopić, śpiewają i tańczą, tak jak Mojżesz i Miriam po cudzie nad Morzem Czerwonym. Gdy wszystko się zakończy, oczekują wschodu słońca, a gdy nadejdzie odmawiają modlitwę poranną, a następnie udają się do swoich domów, aby rozpocząć kontemplację.

4. Kim byli terapeuci? Jedną z nielicznych rzeczy, których jesteśmy pewni, jest fakt, że owi terapeuci (θεραπευταί) i terapeutki (θεραπευτίδες) opisani przez Filona byli etnicznymi Żydami. Dowodzi tego fakt, że medytowali nad pismami Starego Testamentu i byli wyznawcami monoteizmu czcząc jedyne Boga Jahwe. Na tym praktycznie kończy się konsensus uczonych. Część z nich uważa, iż terapeuci, to zasadniczo esseńcy, którzy poświęcili się ży-

ciu kontemplacyjnemu w odróżnieniu od esseńczyków palestyńskich, którzy koncentrowali się bardziej na życiu aktywnym. Sam zaś termin „terapeuci” miał dla Filona znaczenie bardzo szerokie i oznaczałby wszystkich tych Żydów, którzy wiedli głębsze życie duchowe i poszukiwali doświadczenia Boga. Moim zdaniem argument ten jest dosyć słaby, bo gdyby Filon rzeczywiście miał na myśli esseńczyków, to nie omieszkaby przywołać tej nazwy w swoim traktacie. Ciekawe jest również, że esseńczycy w innych źródłach judaistycznych tego okresu nigdy nie są nazywani „terapeutami”. Prawdą jest, że obraz „terapeutów”, jaki przedstawia Filon w *De vita contemplativa*, jest niepełny i niekiedy dosyć ogólnikowy, co zdecydowanie utrudnia rekonstrukcję życia wspólnoty. Autor przeplata opis stylu ich życia swoimi osobistymi rozważaniami filozoficznymi i krytyką uczt pogańskich, rozmów tam prowadzonych (łącznie z uczcą Platona), potępieniem politeistycznych religii pogańskich (greckich i egipskich) oraz Greków i pogan praktykujących życie w samotności. Choć z jednej strony zastrzega się, że nie chce niczego dodawać ze swej strony, a jedynie opisać stan faktyczny, to jednak często odchodzi od głównego tematu przerywając opis, by przedstawić swoje własne opinie nie związane z głównym tematem. Pismo, jak już zostało wspomniane, ma charakter wyraźnie polemiczny i apologetyczny, atakuje obyczaje i kultury pogańskie, aby wykazać wyższość żydowskiej filozofii, czyli życia kontemplacyjnego, które wynika z radykalnego stylu życia terapeutów.

Filon wspomina, że przed dołączeniem do wspólnoty rozdawali oni swoje dobra najbliższym krewnym lub przyjaciółom, ale nic nie wspomina, z czego się utrzymywali. Nawet jeśli nosili bardzo ubogie stroje i bardzo skromnie się odżywiali, to nie bardzo wiadomo, z czego żyli, skoro zajmowali się głównie kontemplacją. Ponieważ obraz, jaki kreśli, zbliżony jest do ascetów chrześcijańskich, już Euzebiusz z Cezarei w *Historii Kościelnej* II 17, cytując obszernie fragmenty jego dzieła, doszedł do wniosku, że chodzi w nim wyraźnie o wspólnotę judeo-chrześcijan, którzy żyli zgodnie z ideałem przedstawionym w *Dziejach Apostolskich*:

„Jest jasne dla każdego, że Filon pisząc te słowa miał przed oczami pierwszych głosicieli nauki Ewangelii i pierwotne, przez apostołów przekazane zwyczaje”¹¹.

Późniejsi autorzy chrześcijańscy, jak Epifaniusz, Hieronim, Kasjan, Sozomen czy Focjusz, opierali się na tej informacji Euzebiusza. Choć dzieło rzeczywiście przypomina miejscami wczesnochrześcijańskie teksty monastyczne, to jednak w swoim zasadniczym wymiarze pozostaje żydowskie i brak w nim jakichkolwiek odniesień do chrześcijaństwa. Hipoteza Euzebiusza została po raz pierwszy zakwestionowana dopiero w XVIII w. przez Bernarda de Mont-

¹¹ Eusebius Caesariensis, HE II 17, 24, wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, ŻMT 70, Kraków 2013, 115. Por. Niehoff, *Eusebius as a reader of Philo*, s. 185-194.

faucou¹² i Jean'a Bouhiera¹³, a w 1879 r. Ernst Lucius¹⁴ przekonywał, że dzieło pochodzi z III w. po Chr., zostało napisane przez anonimowego autora chrześcijańskiego i fałszywie przypisane Filonowi. Jego zdaniem, temu właśnie okresowi dobrze odpowiada styl życia terapeutów opisany w tekście, zwłaszcza ideał życia dziewic, którego nie znamy z I w. Ernst Renan¹⁵, recenzując pracę Luciusa, słusznie zaproponował przeniesienie rozstrzygnięcia autorstwa traktatu na poziom filologiczny: czy traktat zawiera styl Filona i zwroty typowe dla niego czy też nie? Badania porównawcze pisma sekcja po sekcji, jakie przeprowadzili Massebieau¹⁶ i Conybeare¹⁷, potwierdziły, że styl pisma jest wyraźnie taki sam, jak w autentycznych dziełach Filona, i od tej pory nikt już nie kwestionował autorstwa Filona traktatu *De vita contemplativa*. Odkrycia w Qumran, choć potwierdziły istnienie w judaizmie antycznym wiele różnych grup, to jednak nie dostarczyły nam dodatkowych źródeł na temat terapeutów i traktat Filona nadal pozostaje jedynym tekstem, w którym zostali oni opisani.

Jaki więc obraz terapeutów wyłania się z traktatu Aleksandryjczyka? Zaczniemy od przywołania znaczenia terminu *θεραπεύω*, który w języku greckim oznaczał „służyć, oddawać kult” lub „uzdrowić”. W LXX termin nie pojawia się, występuje jedynie w formie rzeczownikowej *θεραπεία* w znaczeniu „zebranie kultyczne” lub „święto religijne” (Jl 1, 14; 2, 15; Oz 1, 14; 2, 15). Filon przejmuje oczywiście te wszystkie znaczenia terminu właściwe jego czasom, ale dodaje pewne wyjaśnienie: nazywają się terapeutami, ponieważ leczą namiętności, najpierw swoje, a potem tych, którzy do nich przychodzą, a jednocześnie są sługami, którzy oddają Bogu autentyczny kult. Wydaje się, że pierwsze rozumienie skierowane było bardziej do hellenistów, wśród których znana była idea, że filozofia jest lekarstwem duszy, natomiast drugi sens przemawiał bardziej do Żydów z diaspory aleksandryjskiej¹⁸. Wśród badaczy pism Filona trwa nadal ożywiona dyskusja nad znaczeniem terminu „terapeuci” i daleko jeszcze do ostatecznych rozstrzygnięć. Według jednych rozumiał on pod tym terminem lekarzy leczących wszelkiego rodzaju choroby; zdaniem innych chodziłoby o leczenie chorób duszy, by w większej wolności służyć Bogu i w ten sposób byliby oni po prostu odłamem esseńczyków; w opinii jeszcze innych Filon nigdy nie rozumiał terminu „terapeuci” jako uzdrowiciele, ale zawsze jako czciciele Boga¹⁹. Obydwa aspekty nie muszą

¹² Por. B. de Montfaucon, *Le Livre de Philon de la Vie contemplative avec des observations où l'on fait voir que les Thérapeutes dont il parle étaient chrétiens*, Paris 1709.

¹³ Por. B. de Montfaucon – J. Bouhier, *Lettres pour ou contre sur fameuse question, si les solitaires appelés Thérapeutes, dont a parlé Philon le Juif, étaient chrétiens*, Paris 1712.

¹⁴ Por. E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte des Askese*, Strasbourg 1879.

¹⁵ Por. E. Renan, *Review of P.E. Lucius, „Der essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum”* (Strasbourg 1881), „Journal des Savants” (February, 1892) 83-93.

¹⁶ Por. Massebieau, *Le traité de la vie contemplative de Philon*, s. 170-198 i 284-319.

¹⁷ Por. Conybeare, *Philo Judaeus on the contemplative life*.

¹⁸ Por. Daumas, *Introduction*, s. 26-27.

¹⁹ Zob. przegląd opinii: Biedroń, *Spółeczność terapeutów i esseńczyków*, s. 28-30.

się wcale wykluczać: uzdrowienie bowiem grzesznej natury ludzkiej dokonuje się poprzez oddawanie czci jednemu i prawdziwemu Bogu. Początek traktatu wskazuje wyraźnie, że swoje wcześniejsze pismo poświęcił Filon esseńczykom praktykującym życie czynne, a obecny traktat – terapeutom w Egipcie żyjącym kontemplacyjnie²⁰. Osobiście wątpię, by grupa opisywana przez Filona była esseńczykami, bo gdyby tak rzeczywiście było, to Autor nie omieszczałby przywołać tę nazwę. Podobnie wątpliwa wydaje się hipoteza, że termin „terapeuci” nie oznaczałby dla Filona jakiejś specyficznej grupy żydowskich ascetów poświęcających się kontemplacji, ale ogólnie ludzi oddanych Bogu wśród Żydów. Filon odwiedzał przecież Palestynę i znał różne grupy ascetów żyjące na tamym terenie łącznie z esseńczykami i jeśli wymienia ich z nazwy w innych swoich traktatach, to widać, że pisał o konkretnych wspólnotach, a nie ogólnie o żydowskich ascetach.

Inni uczeni jeszcze w XIX w. zakwestionowali w ogóle historyczność przekazu Filona. Podkreślano, że tak radykalny styl życia budzi podejrzenia, iż Filon nie opisał historycznie istniejącej wspólnoty, a jedynie przedstawił idealny wzorzec do naśladowania, stąd traktat *De vita contemplativa* byłby czystym wytworem literackim²¹. Obraz terapeutów, jaki kreśli Filon, rzeczywiście jest trochę przesadzony: według niego są oni wszędzie (nie podaje jednak żadnej ich liczby), rozdali swoje dobra i nie pracują, zajmując się kontemplacją (z czego żyją?), jadają tylko raz dziennie chleb z solą i piją wodę, a niekiedy nie jedzą przez kilka dni, ich czuwania trwają całą noc, a rano są rozbudzeni jakby spali całą noc. Być może Renan miał rację sugerując, że Filon zastosował odpowiedni rodzaj literacki do wychwalania terapeutów, nie martwiąc się zbytnio o szczegóły historyczne. Podobnie opisywał esseńczyków, np. że nie żenią się²², a Flawiusz wspomina o tym, że niektórzy z nich zawierają związki małżeńskie²³. Filon jest bardziej spekulatywny a mniej przejmuje się szczegółami historycznymi. Opisuując esseńczyków jako grupę społeczną przedstawia ich jako wzór do naśladowania i idealizuje, podobnie czyni z terapeutami. O ile jednak w przypadku esseńczyków mamy inne źródła, które przedstawiają nam bardziej realistyczny ich obraz, o tyle w przypadku terapeutów takich źródeł nam brakuje.

Można się dziwić, że grupa tak wyjątkowa, według Filona, nie została opisana ani przez autorów pogańskich ani żydowskich. Sam Filon również nie czyni do nich żadnej aluzji poza traktatem *De vita contemplativa*. Pamiętamy oczywiście, że wiele dzieł starożytnych nie dotarło do naszych czasów. Filon nie podaje nam dokładnej ich liczby, ale nie wykluczone, że wspólnota terapeutów w pobliżu Aleksandrii nie była zbyt liczna, trudno więc się dziwić, że

²⁰ Por. J.E. Tylor, *The So-Called Therapeutae of De vita Contemplativa: Identity and Charakter*, HTR 91 (1998) 3-24.

²¹ Por. J.-M. Lagrange, *Le Judaisme avant Jesus Christ*, Paris 1931, 45nn.

²² Por. Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 75-91.

²³ Por. Iosephus Flavius, *De bello Iudaico* II 8; tenże, *Antiquitates Iudaicae* XVIII 1.

pisarze pogańscy, którzy mieli wiele znanych szkół filozoficznych czy swoich centrów religijnych, nie zajmowali się jakąś niewielką grupą pobożnych Żydów żyjących na pustyni. Jak wskazują aluzje w traktatach *De specialibus legibus* (III 1-2), *De legibus* (II 85) i *De Abrahamo* (22-23), Filon sam przez jakiś czas przebywał w ciszy, samotności wśród prawdziwych filozofów zajmujących się kontemplacją praw Bożych. I choć nigdzie nie wspomina ich z nazwy, to ich charakterystyka, jaką przedstawia, jest bardzo zbliżona do opisu terapeutów, jaki znajdziemy w *De vita contemplativa*. Te trzy traktaty pokazują nam sposób, w jaki Filon opisuje niektóre rzeczywistości. Milcząco zakłada pewne fakty historyczne, a koncentruje się bardziej na stanach duszy i na życiu wewnętrznym ludzi. Historia i geografia w jego opisach stanowi tło dla spekulacji filozoficznych i duchowych. Niemniej jednak w samym dziele znajdujemy kilka elementów z owego tła.

W rozdziale 20. Filon wspomina o tym, że terapeutyci nie żyją na pustyni w sensie ścisłym, ale szukają spokoju w ogrodach lub samotniach, w których jest blisko woda i warzywa jadalne, unikają jedynie tłumów ludzi. Dalej w rozdziale 25. pisze, że mieszkają w domach, w których znajdują się dwie części: mieszkalna i święta, zwana sanktuarium lub monasterem (σμενείον καὶ μοναστήριον), w którym modlą się i kontemplują. Obydwa terminy nie pojawiają się w żadnym tekście z I w. Pierwszy pojawia się w papirusach z VI w., natomiast drugi stanie się, jak wiemy, bardzo popularny w środowiskach chrześcijańskich od III w. i później. Lucius uważał termin μοναστήριον za późniejszą interpolację chrześcijańską, natomiast Renan doszukiwał się błędu późniejszego chrześcijańskiego kopisty, który zamieniłby w III w. μυστήριον na μοναστήριον. Termin jednak μοναστήριον występuje w traktacie dwa razy, co wyklucza interpolację lub błąd kopisty. Filon opisuje w rozdziałach 32-33 wielką salę, w której odbywały się spotkania w szabat. Podkreśla, że jest ona przedzielona przesłami, z których jedna część jest przeznaczona dla mężczyzn, druga dla kobiet, a mur oddzielający je ma cztery łokcie wysokości. Te przesła prawdopodobnie były usuwane na czas uczt i czuwania nocnego. Dalej, w rozdziale 36., Filon zauważa, że terapeutyci raz w tygodniu namaszczają swoje ciało oliwą – prawdopodobnie, by ukazać ich Grekom jako atletów Boga. Dodają do jedzenia hyzopu ze względu na jego właściwości oczyszczające. Piją wodę ze źródeł, które zostały odkryte w pobliżu Aleksandrii. Podczas modlitwy terapeutyci mają oczy i ręce podniesione w kierunku nieba, inaczej niż pozostali Żydzi w synagogach, którzy opuszczali oczy. Przytacza też wygląd ich łóżek. Wszystkie te szczegóły opisu potwierdzają realizm życia terapeutów i narracji Filona. Musiał on poznać osobiście ich styl życia przebywając zapewne wśród nich od czasu do czasu, a traktat *De vita contemplativa*, choć nie zawiera wielu szczegółów historycznych, które chcielibyśmy w nim znaleźć, to jednak te, które zawiera wyraźnie przeczą, iż jest on czystym wymysłem Filona jakiejś idealnej wspólnoty. Sama informacja topograficzna, iż żyją oni w pobliżu jeziora Mareotis była na tyle wyraźna, że poganie mogli

bardzo szybko sprawdzić, czy taka wspólnota filozofów, którzy przewyższają filozofów greckich, rzeczywiście istnieje, i gdyby nie istniała, szybko by to Filonowi wytknęli.

5. Styl życia terapeutów.

- Filon przedstawia ich jako wiernych Prawu Mojżeszowemu. Nawet więc jeśli ukazuje ich jako prawdziwych filozofów, to są oni etnicznymi Żydami. Modlą się dwa razy dziennie, medytują nieustannie Prawo, jak poleca Księga Powtórzonego Prawa (11, 8), zachowują szabat, oddzielają kobiety od mężczyzn podczas słuchania słowa Bożego i następującej po nim homilii, rozpoczynają wspólne posiłki od modlitwy, w wielkie święta tańczą naśladując Mojżesza i Miriam po przejściu Morza Czerwonego czy Dawida przy Arce Przymierza²⁴.

- Nie są oni ascetami i nie szukają – jak później Antoni czy Pachomiusz – życia w pokucie czy umartwieniach ani prawdopodobnie z tego powodu nie udają się w głąb pustyni. Szukają ciszy i spokoju, zamieszkują ogrody i puste pola, niedaleko od wody i w domach złożonych z dwóch części: jednej przeznaczonej do spania i jedzenia; drugiej, zwanej μοναστήριον, do modlitwy, medytacji i lektury słowa Bożego. Jeśli wiodą życie surowe to w tym sensie, że poświęcają ciału jak najmniej czasu, aby mieć go więcej dla życia wewnętrznego. Spożywają tylko chleb z solą i hyzopem, i piją tylko wodę. W rozdziale 73. Filon pisał, że ich stół jest wolny od wszelkiego mięsa z krwią, więc spożywali także mięso i pili wino również poza dniami świątecznymi. To filozofowie szukający mądrości, którzy ograniczają do minimum potrzeby ciała i żyją duchem.

- Jeśli Filon mógł przebywać wśród nich kilkakrotnie, to nie mieli prawdopodobnie tak ścisłej reguły jak esseńczycy. Mieli pewną wolność. Ponieważ odrzucili bogactwa i wystawne życie, szukając uzdrowienia swojej duszy, teraz gdy tego doświadczyli, chcą pomagać innym, którzy przybywają do nich w tym samym celu, nawet jeśli nie mają zamiaru dołączyć do ich wspólnoty. Byli swego rodzaju kierownikami duchowymi dla innych. Wiemy, że w tym czasie większość szkół filozoficznych – stoicy, epikurejczycy czy neopitagorejczycy – nauczali innych i praktykowali swego rodzaju kierownictwo duchowe.

- Żyli w ogromnym ubóstwie. Wstępując do wspólnoty wyzbywali się wszelkich dóbr. Jako terapeutyci nosili – jak najbardziej prości robotnicy – zimą płaszcze, a latem lniane tuniki. Filon nie informuje nas wcale, z czego się utrzymywali, być może utrzymywali ich ci, którym rozdali swoje dobra. Niektóre ich kobiety żyły w całkowitym dziewictwie, ale wybierały je, podkreśla Filon, same w sposób wolny, w odróżnieniu od kapłanek pogańskich, które były do tego zmuszane, jeśli chciały sprawować kult.

²⁴ Por. C. Deutsch, *The Therapeutae, Text Work, Ritual And Mystical Experience*, w: *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, ed. A. de Deconick, Atlanta 2006, 287-310.

- Nie spożywali żadnego mięsa z krwią i unikali ubierania się w skóry albo wełnę, tak jak kapłani egipscy i pitagorejczycy. Używali lnu i bawełny. Co siedem dni świętowali szabat, a co 50 dni – święto znane w kalendarzu żydowskim jako święto jubileuszy. W szabat i święto jubileuszy spożywali wspólny posiłek.

- Modlitwę poranną odmawiali zwróceniem na wschód z rękami wzniesionymi do nieba. Warto dodać, że esseńczycy i pitagorejczycy praktykowali podobny zwyczaj. Stąd niektórzy badacze wysunęli przypuszczenie, że mamy tutaj do czynienia z wpływami egipskiego kultu słońca, ale jest to mało prawdopodobne.

- Praktykowali egzegezę alegoryczną Pisma Świętego, która polegała na interpretowaniu wydarzeń opisanych w tekście świętym jako figur rzeczywistości duchowych:

„Całe Prawo jest dla ich głosiciela homilii tak jak istota żywa: ciało to przepisy dosłowne, dusza to duch niewidzialny ukryty w słowach. Dusza rozumna weszła w kontemplację wyższą przedmiotów, które są jej właściwe i dostrzegła w słowach, które są jak lustro, piękno nadzwyczajnych idei, odkryła symbole, odsłoniła myśli i ukazała je w świetle dla tych, którzy teraz mogą dzięki jej wskazówkom przejść od rzeczy widzialnych do niewidzialnych”²⁵.

Filon wspomina, że posiadali dzieła autorów antycznych, założycieli wspólnoty, którzy pozostawili po sobie liczne dokumenty o charakterze alegorycznym. Oni traktowali je jako wzór i naśladowali ich sposób interpretacji²⁶, Filon nie podaje jednak żadnego tytułu. Komponowali hymny ku czci Boga i różne melodie. Metodę alegoryczną praktykowali w tym czasie również Grecy i esseńczycy, więc nie byłaby to specyfika terapeutów, ale pewna ogólna tendencja epoki.

6. Terapeuci a początki monastycyzmu chrześcijańskiego. Pisałem wcześniej, że według Euzebiusza z Cezarei terapeutami opisanymi przez Filona byli judeo-chrześcijanie, którzy na wzór wspólnoty apostołskiej pozbywali się dóbr materialnych, koncentrując się na pielęgnowaniu modlitwy i życia wspólnotowego. Dzisiaj hipoteza Euzebiusza jest nie do utrzymania z wielu powodów. Przede wszystkim nie mamy żadnych świadectw spisanych ani danych archeologicznych, które potwierdzałyby istnienie monastycznych wspólnot chrześcijańskich albo zorganizowanego ruchu eremickiego w I w. po Chr. Nie można jednakże wykluczyć, że pojedyncze osoby wybierały stan życia w dziewictwie i ograniczały do minimum potrzeby ciała, by poświęcić się bardziej życiu duchowemu, ale brakuje nam świadectw z I w. Najstarsze pochodzą z pisma Justyna Męczennika, który w *Dialogu z Żydem Tryfonem*

²⁵ Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* 78, Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 29, 138, tłum. własne.

²⁶ Por. tamże 29.

powstałym ok. 160 r. wspomina o chrześcijanach wybierających dobrowolnie dziewictwo, którzy jednak najprawdopodobniej mieszkali pojedynczo w swoich domach i nie udawali się na pustynię. Wiadomo, że chrześcijańskie życie monastyczne eremickie rodzi się wraz z Antonim Pustelnikiem w 2. poł. III w., a pierwsze skupisko anachoretów powstaje ok. 305 r. w Pispir, natomiast cenobickie wspólnoty – wraz ze św. Pachomiuszem, który ok. 320 r. zakłada pierwszy klasztor męski Tabennisi. Trudno więc byłoby doszukiwać się bezpośredniego wpływu terapeutów na chrześcijańskie życie monastyczne ze względów czasowych. Nie wiemy zresztą, czy terapeuci nadal istnieli jeszcze w III i na początku IV w., zważywszy na fakt, iż kolejne prześladowania Żydów w Aleksandrii mogły dotknąć również ich. Asceci chrześcijańscy, którzy będą zaludniać pustynię egipską na przełomie III i IV w. nie wspominają o nich. Nie znajdziemy żadnej aluzji do terapeutów w *Listach* Antoniego, pismach Palladiusza, Ewagriusza z Pontu czy *Apoftegmatach*. Natomiast wpływ pośredni jest widoczny w przejęciu wielu tych samych albo bardzo podobnych praktyk: ubogi ubiór, skromne posiłki – chleb, sól i woda, poświęcanie niewielkiej uwagi potrzebom ciała, czyli tylko tyle, ile jest konieczne do życia, wyzbywanie się własności poprzez oddawanie jej najbliższemu krewnemu, modlitwa o wschodzie słońca, modlitwa z podniesionymi ku niebu rękami, praktykowanie egzegezy alegorycznej Starego Testamentu, życie w bezżenności. W przypadku cenobitów były to: wspólne życie pod kierunkiem przełożonego, wspólne posiłki, wspólne modlitwy, domy podzielone na część mieszkalną i *μοναστήριον* jako miejsce modlitwy. Nie wiemy jednak, w jaki sposób te praktyki dotarły do środowisk chrześcijańskich. Niewykluczone, że właśnie za pośrednictwem lektury traktatu samego Filona.

THE THERAPEUTAE – JEWISH PRECURSORS
OF CHRISTIAN MONASTICISM
IN *DE VITA CONTEMPLATIVA* PHILO OF ALEXANDRIA

(Summary)

The article analyzes the most important aspects of the life of therapists, the Jewish precursors of Christian monasticism. The author advocates the datation of the *De vita contemplativa* for the years 40-41 of the first century and presents arguments for the authorship of Philo. Then he emphasizes the apologetic nature of the text and its content. The author is in favor of the hypothesis that therapists were not essenes, but a separate group of ascetics in Judaism of the 1st century AD. He is not convinced by the hypothesis that the Philo's treaty is a literary fiction and the presentation of an ideal community. Too many details in the text contradict this opinion and even indicate that Philo himself knew the life of therapists from autopsy. Direct influence of therapists on Christian monastic life is impossible to demonstrate, while indirect influence manifests itself in the following elements:

poor clothing, modest meals: bread, salt and water, devoting little attention to the needs of the body - only as much as necessary for life, getting rid of ownership by giving it to the closest relatives, praying at sunrise, praying with hands raised to heaven, practicing allegorical exegesis of the Old Testament, living in continence. In the case of cenobites: common life under the direction of the superior, shared meals, common prayers, houses divided into a residential part and a monastery as a place of prayer.

Key words: Philo of Alexandria, Therapeutae, *De vita contemplativa*.

Słowa kluczowe: Filon Aleksandryjski, terapeuci, *De vita contemplativa*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, ŻMT 70, Kraków 2013.
- IOSEPHUS FLAVIUS, *De bello Iudaico*, ed. B. Niese, *Flavii Iosephi Opera*, t. 6, Berlin 1955.
- IOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates Iudaicae*, ed. B. Niese, *Flavii Iosephi Opera*, t. 1-4, Berlin 1955.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De vita contemplativa*, Introduction et notes F. Daumas, traduction P. Miquel, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 29, Paris 1963.
- PHILO ALEXANDRINUS, *Quod omnis probus liber sit*, introduction, texte, traduction et notes M. Petit, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 28, Paris 1974.

Opracowania

- BIEDROŃ W., *Spółeczność terapeutów i esenicyków* (II w. p.n.e. - I w. n.e.), Warszawa 2013.
- CHADWICK H., *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.
- CONYBEARE F.C., *Philo Judaeus on the contemplative life*, „The Jewish Quarterly Review” 7 (1894-1895) 755-769.
- DEUTSCH C., *The Therapeutae, Text Work, Ritual and Mystical Experience*, w: *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, ed. A. de Deconick, Atlanta 2006, 287-310.
- DAUMAS F., *Introduction*, w: Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 29, Paris 1963, 11-76.
- GOODENOUGH E.R., *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940
- GOODENOUGH E.R., *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, reprint: Amsterdam 1969.
- HAY D.M., *Foils for the Therapeutae: References to Other texts and Persons in Philo's Vita Contemplativa*, „Neotestamentica et Philonica” 106 (2002) 330-348.
- HEGERMANN H., *Philon von Alexandria*, w: *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg 1973, 353-369.
- JOACHIMOWICZ L., *Filon – filozof alegoryzujący*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986.
- LAGRANGE J.-M., *Le Judaïsme avant Jesus Christ*, Paris 1931.

- LUCIUS P.E., *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte des Askese*, Strasbourg 1879.
- MASSEBIEAU L., *Le traité de la vie contemplative de Philon et la question de Thérapeutes*, RevSR 16 (1887) 170-198 i 284-319.
- MATUSZEWSKI S., *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962.
- MONTFAUCON B de. – BOUHIER J., *Lettres pour ou contre sur fameuse question, si les solitaires appelés Thérapeutes, dont a parlé Philon le Juif, étaient chrétiens*, Paris 1712.
- MONTFAUCON B. de, *Le Livre de Philon de la Vie contemplative avec des observations où l'on fait voir que les Térapeutes dont il parle étaient chrétiens*, Paris 1709.
- NIEHOFF M., *Eusebius as a reader of Philo*, „Adamantius” 21 (2014) 185-194.
- OSMAŃSKI M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001.
- RENAN E., *Review of P.E. Lucius, „Der essenismus in seinem Verhältnis zum Judenthum” (Strasbourg 1881)*, „Journal des Savants” (February, 1892) 83-93.
- RIAUD J., *Les Therapeutes d’Alexandrie dans la tradition et la recherche critique jusqu’aux découvertes de Qumran*, Paris 1991.
- SANDMEL S., *Philo Judaeus. An Introduction to the Man, His Writings, and His Significance*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 21/2: *Principat*, Berlin 1984, 731-759.
- SANDMEL S., *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York 1979.
- SIMON M.M., *Jewish sects of the time of Jesus*, Philadelphia 1980.
- TYLOR J.E., *The So-Called Therapeutae of De vita Contemplativa: Identity and Charakter*, HTR 91 (1998) 3-24.
- VERMES G., *Essenes – therapeutai – Qumran*, Durham 1960.
- VIDAL S., *Introducción*, w: *Filon de Alejandria, Los terapeutas. De vita contemplativa*, Salamanca 2005, 8-17.
- WOLFSON H.A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. 1-2, Cambridge (Mass.) 1947, reprint: 1982.

Leon NIEŚCIOR OMI*

ŚLADY EGZEGEZY FILONA ALEKSANDRYJSKIEGO W *DE MONASTICA EXERCITATIONE* NILA Z ANCYRY

W swoim manifeście życia monastycznego, którym jest pismo *De monastica exercitacione*, Nil z Ancyry († ok. 430) uprawia egzegezę alegoryczną na użytek ascezy. Dużo częściej sięga do Starego Testamentu aniżeli Nowego. Naliczyliśmy ponad trzydzieści miejsc, w których nie poprzestaje na samym odniesieniu do Biblii, ale podejmuje się ich przenośnej wykładni. Z tej liczby kilka nie dotyczy wprost ascezy; w kilku miejscach, w których specyfika Nilotwej interpretacji jest trudna do uchwycenia, zrezygnowaliśmy z poszukiwania analogii u innych autorów. Na pozostałych ponad dwadzieścia pięć miejsc, w więcej niż połowie występują dość wyraźne analogie czy nawet formalne zależności od egzegezy Filona Aleksandryjskiego. Powyższe dane są bardzo umowne, pominęliśmy niektóre zdawkowe aluzje biblijne Nila, niemniej ten wybór daje pewien wgląd w jego ascetycznie zorientowaną egzegezę. Przedmiotem naszej analizy są właśnie te wypowiedzi, w których natykamy się na zbieżność z wykładnią Filońską. Szukaliśmy styczności raczej pod względem treściowym niż formalnym, jednak wnioski nie będą bez znaczenia dla formalnej zależności Nila od Aleksandryjczyka, której dotychczas nikt gruntownie nie zbadał. Dla uzupełnienia odwołam się do innych autorów chrześcijańskich, komentujących te same teksty biblijne. Odnośne alegorie przedstawiamy w kolejności występującej w Nilotwym piśmie.

1. Palik na ekskrementy (Pwt 23, 14) symbolem wstrzemięźliwości. Nil z Ancyry nawiązuje do Mojżeszowego przepisu na temat higieny w obozie:

„Odganiając zjawiających się, starają się utorować im wygodne przejście, a czynią to dla potrzeby stołu, nie umiając pohamować rozkoszy przy łakomym jedzeniu ani nie chcąc nosić palika za pasem dla zakopania nim w razie potrzeby ekskrementów, jak to przepisał Mojżesz. Ci, którzy posługiwali się nim, wiedzieli, że gardło stanowi kres przyjemności jedzenia i że wszystko to,

* Prof. dr hab. Leon Nieścior OMI – kierownik Katedry Teologii Patrystycznej w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl.

co znajdujemy dla zaspokojenia potrzeby ciała, [jakby] przykrywa bezwstyd niewłaściwej żądz¹.

Autor tłumaczy dość pomysłowo zakopanie odchodów w ziemi palikiem, które obrazuje zaspokojenie potrzeb elementarnych ciała, co stanowi tamę dla dalszych jego roszczeń.

Ów palik także dla Filona Aleksandryjskiego staje się znakiem wstrzeмиężliwości. Zauważa on, że doznania zmysłowe – wzrokowe, słuchowe czy smakowe – odciągają umysł od kontemplacji właściwych jej przedmiotów. Te ostatnie wydają się szkodzić najbardziej. Polecenie, żeby mieć kołek za pasem wychodząc za obóz, wskazuje na potrzebę opanowania umysłu, które niejako „wykopuje rzeczy ukryte”. Należy powściągać rozum, aby nie ulegał namiętnościom, lecz powstrzymywał potrzeby ciała, które nie powinny nim kierować. Ulegając rozkoszy stajemy się jej niewolnikami, natomiast gdy umysł ją opanowuje, niejako ją usuwa. Nie korzystając do syta z jedzenia i picia, praktykuje się umiarkowanie i zachowuje trzeźwą rozważę². Rozum powinien panować nad namiętnością, którą niejako wygrzebuje z ziemi, podnosi i odsłania³.

W duchu alegorycznym wykład na ten temat wygłosił Orygenes, który z poziomu etycznego przeszedł na religijny. Ci, którzy pragną pokonać wrogów duchowych, winni unikać wszelkiego rodzaju nieczystości. Jednak wszyscy upadamy z wielką łatwością, nie zawsze nawet świadomi swoich win (por. Ps 19, 13), skoro mieszka w nas prawo grzechu (por. Rz 17, 23). Te upadki pod wpływem słabości są często nieznane innym, mają miejsce jakby poza obozem. Powinny być wyeliminowane, niejako „pogrzebane” przez skarcenie. Kiedy odstepujemy od złych uczynków, odnawiając się i zwracając ku temu co słuszne, usuwamy ową grzeszną nieczystość niczym odchody i powracamy do „Kościoła pierwotnych” niczym do obozu. Taka przemiana dokonuje się w Chrystusie. Przyjmując Jego krzyż, stajemy się zdeterminowani w odrzucaniu tych grzechów. To właśnie palik za pasem jest symbolem krzyża⁴. Orygenes zdaje się opisywać walkę codzienną chrześcijanina z grzechami powszednimi.

Komentując Pwt 23, 14 w duchu Orygenesowym, także Grzegorz Wielki dostrzega w paliku ostrze naszej skruchy, którą posługujemy się dla skarcenia siebie. Z kolei do odchodów da się porównać zbędne myśli, które wydaje umysł obciążony naturą podatną na zepsucie. Dzięki wnikliwemu roztrząsaniu umysł odrzuca próżne myśli i niejako zakopuje w ziemi przez ból pokuty, i ukrywa

¹ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 8, PG 79, 728, tłum. L. Nieścior, w: Nil z Ancyry, *Pisma ascetyczne*, ŻM 46, Kraków 2008, 72.

² Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum lib.* II 27-28, ed. L. Cohn, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. L. Cohn – P. Wendland, vol. 1, Berolini 1896, 96, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 118.

³ Por. tamże III 153-154, ed. Cohn, s. 146, tłum. Joachimowicz, s. 169.

⁴ Por. Orygenes, *Adnotationes in Deuteronomium* 5, 14, PG 17, 32.

to, co z nas wstrętnego i zbędnego się wydobywa⁵. Te środki „higieny” następują przede wszystkim dla uszanowania świętości miejsca naznaczonego obecnością Boga. Wzgląd świętości Boga przechadzającego się po obozie jest obecny w samym fragmencie biblijnym (por. Pwt 23, 15) oraz u liczniejszych jego komentatorów: poza Orygenesem m.in. u Cyryla Aleksandryjskiego⁶.

2. Alegoria nieczystych rąk (Hi 31, 27; Kpł 11, 27. 42). Nil tłumaczy przenośnie dwa przypadki nieodpowiedniego użycia rąk – całowania własnych dłoni i chodzenia na czworakach:

„Dlaczego tracąc nadzieję w Bogu swoje barki czynimy ostoją dla ciała i opatrność Bożą przypisujemy pracy własnych rąk? Co właśnie, jak badał siebie Hiob, [mogło] być poczytane mu jako najcięższy grzech, mianowicie przyłożyć do ust i pocałować swoją rękę (por. Hi 31, 27), tego teraz nie boimy się czynić. Wielu ma zwyczaj całować ręce i mówić, że zapewniają im one utrzymanie. Na nie właśnie wskazuje symbolicznie prawo, kiedy mówi: Kto chodzi na rękach, jest nieczysty, tak samo ten, kto ma wiele nóg, i kto chodzi zawsze na czterech nogach, jest nieczysty (por. Kpł 11, 27. 42). Na rękach chodzi ten, kto opiera się na rękach i w nich pokłada całą nadzieję; tym, który chodzi na czworakach, jest ten, którego pochłaniają rzeczy zmysłowe i on ciągle zajmuje nimi swój rozum; ten ma wiele nóg, kto pograża się pod każdym względem w sprawach cielesnych”⁷.

Dwie cnoty zatem nakazywałyby powstrzymać się od wspomnianych gestów czy postaw ciała: pokora i wstrzemięźliwość.

Nie znaleźliśmy komentarza Filona do zakazu całowania swoich rąk. Tymczasem Hieronim zaznacza, że patrząc na słońce, księżyc i gwiazdy, Hiob nigdy nie całował swojej ręki na znak czci składanej bytom stworzonym⁸. Jak stwierdza Platon, u Greków w starożytności istniał zwyczaj prostracji przy wschodzie i zachodzie słońca oraz modlitwy do ciał niebieskich⁹; później był upowszechniany przez kultury solarne i ubogacany o nowe gesty. Uwaga Hieronima wyraża polemikę z zachowaniem pogańskim. Przyłożenie ręki do ust oznacza dla Grzegorza Wielkiego zgodę pomiędzy czynami i słowami, natomiast jej pocałowanie – chwalenie się dobrymi czynami i przypisywanie ich sobie, podczas gdy wszystko mamy od Boga (por. 1Kor 4, 7)¹⁰. Dla Orygenesza istnieje podobny, ale dozwolony gest ręki. Mianowicie palec na ustach wskazuje na uznanie

⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XXXI 54, ed. M. Adriaen, CCL 143B, Turnhout 1985, 1589. W identycznych słowach myśli tę, w pierwszej jej części, przekazuje Izydor z Sewilli (*Mysticorum expositiones sacramentorum. In Deuteronomium* 21, 1, PL 83, 370).

⁶ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 660-661.

⁷ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 14, PG 79, 736, ŻM 46, 79-80.

⁸ Por. Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem* III 8, 17, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, 102.

⁹ Por. Plato, *Leges* X 887e.

¹⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XXII 20, CCL 143A, Turnhout 1979, 1107.

swego dzieła za mało znaczące i godne milczenia; taki gest powinni uczynić przyjaciele Hioba, aby zamilknąć wobec dokonań i męstwa Hioba¹¹.

Mamy z kolei pogląd Filona na temat przepisu Starego Prawa, które uznawało wszystko pełzające na brzuchu i czworonożne za nieczyste. Istoty te są obrazem człowieka miłującego przyjemności. Cztery nogi wyrażają uczucia mające swą podstawę w rozkoszy, a więc, jak dalej stwierdza, namiętności¹². Pełzające zwierzęta, których nie należy spożywać, symbolizują duszę nie czyniącą postępu, lecz pochłoniętą sprawami ciała, niezdolną do zwrócenia się ku rzeczom niebieskim¹³. Zwierzę czołgające się na brzuchu jest obrazem człowieka idącego np. za przyjemnościami żołądka. Żmija pełza na brzuchu i na piersi: o ile brzuch jest symbolem pożądlivosti, to pierś – popędliwości, a więc i gniewu, co także czyni człowieka nieczystym¹⁴. Taka interpretacja musiała upowszechnić się w egzegezie, skoro dla Jana Damasceńskiego, u schyłku starożytności, nieczyste zwierzę czworonożne podobnie oznaczało człowieka, który pokłada nadzieję w rzeczach zmysłowych i nimi zajmuje swój umysł¹⁵.

3. Od Lei do Racheli, czyli od łatwiejszego do trudniejszego (Rdz 29, 16-28). Nil nawiązuje do postępowania Jakuba, który wziął za żonę Leę, zgodnie z życzeniem teścia Labana, po to, by móc w końcu poślubić Rachelę:

„Jeśli w różnych innych rzeczach, to także i w tym, co dotyczy pobożności, istnieje porządek oraz [pewna] kolejność i należy wprowadzić je w życie od samego początku. Ci, którzy tracą z pola widzenia to, co związane jest z początkiem, i dają się skusić przez coś bardziej atrakcyjnego, w obliczu konieczności zgadzają się na to, by trzymać się kolejności [ustalonego] porządku. Podobnie jak Jakub, który uwiedziony pięknnością Racheli, nie zważał na chorobę oczu Lei [i] nie uchylał się przed trudem dzięki osiągnięciu takiej cnoty, bo spędził u niej tydzień (por. Rdz 29, 27), tak trzeba, aby ten, kto chce w swoim postępowaniu zachowywać słuszny porządek, nie zmierzał od końca do początku, ale podążał od początku do końca”¹⁶.

Historia Jakuba staje się alegorią życia duchowego, w którym należy wyznaczać wyższe cele i dążyć do nich z wytrwałością. Do niej wraca Nil w jednym z listów, przestrzegając przed zniechęceniem, acedią, na drodze do cnoty symbolizowanej przez pięknooką Rachelę¹⁷.

¹¹ Por. Origenes, *Homiliae in Job (fragmenta in catenis, typus II)* 5, 9, PG 17, 92; podobnie tenże, *Homiliae in Job (fragmenta in catenis, typus I)* 29, 9, PG 12, 1041.

¹² Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum lib. III* 139, ed. Cohn, s. 143, tłum. Joachimowicz, s. 166.

¹³ Por. tenże, *De migratione Abrahami* 66, éd. J. Cazeaux, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, N° 14, Paris 1965, 132.

¹⁴ Por. tamże, éd. Cazeaux, s. 134.

¹⁵ Por. Joannes Damascenus, *Sacra parallela*, PG 96, 364.

¹⁶ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 32, PG 79, 761, ŻM 46, 103-104.

¹⁷ Por. tenże, *Epistula* III 254, PG 79, 509.

Dla Filona Lea jest symbolem części rozumnej – duszy, Rachela – nierozumnej. Pierwsza każe ubiegać się o dobra duchowe, druga – o rzeczy zewnętrzne: chwałę, zdrowie i przyjemności. Odmienne są skutki obydwu dążeń: zabieganie o pierwsze rodzi sprawiedliwość i pokój, o drugie – namiętności i rozterkę¹⁸. Nilowa interpretacja różni się w tym miejscu od Filońskiej, gdyż to, co Nil pokazuje jako coś pozytywnego, Filon – jako coś negatywnego. Zgodnie z sensem dosłownym relacji w Rdz 29 Nil nie przeciwstawia sobie dwojakich dążeń wyrażonych obrazem Lei i Racheli, lecz widzi je w pewnej ciągłości. Tymczasem Filon ustawia symboliczne postaci Lei i Racheli w kontraście, który prowadzi ostatecznie do alternatywy między rozsądkiem a lekomyślnym uleganiem przelotnemu pięknu.

W historii interpretacji owej drogi matrymonialnej Jakuba zdaje się prze-ważać wykładnia, którą sygnalizuje Nil, już wtedy pewnie upowszechniająca się. Posługuje się nią ogłędnie Ewagriusz w schemacie trzech etapów drogi duchowej: zwykłej ascezy („praktyki”), kontemplacji naturalnej („fizyki”) i kontemplacji nadprzyrodzonej („teorii”). Uznaje Rachelę za symbol kontemplacji jako finalnego etapu ascezy, podczas gdy Leę – za symbol praktyki ascetycznej¹⁹. W tym duchu Augustyn również dostrzega w Racheli obraz nadziei na wieczną kontemplację Boga i pełnego rozkoszy poznania prawdy²⁰. Grzegorz Wielki stwierdza:

„Rachela bowiem znaczy «widzenie początku» – a Lea – «pracowita». Cóż więc oznacza Rachela, jeśli nie życie kontemplacyjne, coś Lea, jeśli nie czynne? Poprzez kontemplację szukamy bowiem początku, którym jest Bóg; poprzez aktywność zaś trudzimy się pod ciężkim brzemieniem obowiązków”²¹.

Wątek ten staje się ulubionym tematem Grzegorza. Taką samą wykładnię stosuje Maksym Wyznawca, werbalnie zależny od Ewagriusza: Lea jest obrazem ascetycznego zmagania się o cnotę, Rachela – „kontemplacji naturalnej” (τῆς φυσικῆς θεωρίας)²².

4. Ukryte bożki w Sychem (Rdz 35, 4), czyli namiętności. Nil obszernie komentuje pewien etap wędrówki Jakuba ze swoim domem, który na wezwanie Boga udaje się do Betel (por. Rdz 35). Pod dębem w okolicach Sychem, które wcześniej zdobył (por. Rdz 34, 26; 48, 22), zakopał wszystkie podobizny bożków i kolczyki na uszy, jakie znalazł po drodze u swoich domowników, wypleniając bałwochwalstwo. Autor wyklada przy okazji etymologię „Sychem”,

¹⁸ Por. Philo Alexandrinus, *De congressu eruditionis gratia* 25-33, ed. P. Wendland, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. L. Cohn – P. Wendland, vol. 3, Berolini 1898, 77-78.

¹⁹ Por. Evagrius Ponticus, *De oratione* prol., PG 79, 1165.

²⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum* 22, 52, ed. J. Zycha, CSEL 25, Wien 1891, 645.

²¹ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VI 61, CCL 143, Turnhout 1979, 330, tłum. K. Nastał – L. Gładyszewski – A. Wójcik – E. Buszewicz, ŻM 41, Kraków – Tyniec 2006, 73.

²² Por. Maximus Confessor, *Ambigua ad Joannem* 51, 2.

które „tłumaczy się przez «wzięcie na ramiona» (ὠμιάσις), co właśnie wskazuje na trud [skierowany] przeciwko namiętnościom”²³. Dalej spekuluje nad różnicą między dwoma różnymi sposobami pozbycia się bożków:

„Wydaje się pojawiać pewna sprzeczność pomiędzy tym, by w Sychem zagrzebać bożki (κατακρύπτειν τοὺς θεοὺς), a tym, by umieścić bożyszcze w ukryciu (τιθέναι εἴδωλον ἐν ἀποκρύφῳ), ponieważ zagrzebać [bożki] w Sychem jest czymś chwalebny, a umieścić bożyszcze w ukryciu – naganym. Tak [Prawo] postanowiło to, obwarowując groźbą przekleństwa, gdy mówi: «Przeklęty ten, kto umieszcza bożyszcze w ukryciu» (Pwt 27, 15). Nie jest tą samą rzeczą zagrzebać [coś] na zawsze w ziemi a umieścić w ukryciu. Przedmiot zagrzebany w ziemi i już nie spostrzegany przez zmysły z czasem umyka też pamięci, podczas gdy przedmiot umieszczony w ukryciu, choć podobnie jest schowany przed postronnymi ludźmi, lecz ciągle pozostaje widoczny dla tego, przez kogo został tam położony, budzi pamięć o sobie, która potajemnie nosi w sobie tę figurkę. Każda bezwstydną myśl, która ukształtowała się w umyśle, stanowi [jakby] ukrytą rzeźbę. Podobnie haniebną rzeczą jest upubliczniać takie myśli, natomiast pozostaje niebezpieczne umieszczać w ukryciu rzeźbę, a jeszcze bardziej niebezpieczne – iść w ślad i poszukiwać wyobrażeń już [raz] wymazanymi [z pamięci], ponieważ umysł łatwo powraca do usuniętej namiętności i na stronę bożków ściąga szalę w dół”²⁴.

Nil dostrzega w przechowywaniu w sobie złej namiętności rodzaj idolatrii. Odrzucenie takiego bałwochwalstwa może być całkowite albo częściowe.

Filon także odwołuje się do postępowania Jakuba, który zakopał pod terebintem w pobliżu Sychem przedmioty związane z kultem bałwochwalczym, należące do jego domowników (por. Rdz 35, 4). Jakub nie przywłaszczył ich, choć były cenne, ale zakopał i zrezygnował z nich definitywnie (κρύπτειν καὶ ἀπολλύναι). Filon dostrzega w tych przedmiotach obraz namiętności. Patriarcha stał się symbolem „mądrego człowieka”, który stłumił i ujarzmił namiętności²⁵. Wprawdzie Filon nie roztrząsa subtelnej różnicy między zakopaniem a innym ukrywaniem, ale niewykluczone, że akcentując kategoryczne rozstanie się z bożkami, mógł zainspirować Nila do takich roztrząsań.

Tymczasem słowa z Pwt 27, 15 znalazły zastosowanie monastyczne jeszcze przed Nilem. W nawiązaniu do zakazu przechowywania idoliów Ewagriusz widzi podobieństwo między bałwochwalcą i chciwym mnichem, którym wspólne jest to, że „jeden oddaje cześć beużytecznemu i zwodniczemu obrazowi, drugi zaś niczym bożka nosi wizję bogactwa”²⁶. Tak samo dla Antiocha

²³ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 37, PG 79, 765, ŻM 46, 109.

²⁴ Tamże 38, PG 79, 765. 768, ŻM 46, 109-110.

²⁵ Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum lib.* III 22-23, ed. Cohn, s. 118, tłum. Joachimowicz, s. 140-141.

²⁶ Ewagriusz Ponticus, *De octo spiritibus malitiae* 8, PG 79, 1153, tłum. L. Nieścior: Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 18, Kraków 2007², 421.

Mnicha (VII w.) ukrywa bożki mnich, który ulega namiętnej chciwości²⁷. Tym bardziej obraz wewnętrznego bałwochwalstwa znajduje zastosowanie w odniesieniu do zagrożeń życia chrześcijańskiego w świecie.

5. Wyjść poza obóz (Wj 33, 7), czyli szukać wyciszenia. Nasz mnich-komentator szuka sensu duchowego w postępowaniu Mojżesza, który rozbił Namiot Spotkania poza obozem Izraelitów podążających do ziemi obiecanej:

„Mojżesz, wzięwszy namiot i założywszy swój namiot poza obozem, daje do zrozumienia, że mistrz powinien trzymać się jak najdalej od wojennego zgiełku i mieszkać daleko od skalanego [krwią] obozu, decydując się na życie spokojne i bez wojny”²⁸.

Autorowi chodzi o coś więcej niż tylko zwykły spokój płynący z przebywania w oddali od skupiska ludzi. W swoich dziełach przedstawia ideał hezychii, wewnętrznego wyciszenia, jako stanu duchowego pokoju, który wynika z przewyciężenia w sobie namiętności.

Zdarzenie z Wj 33, 7 kilkakrotnie rozpatruje Filon. Obóz jest polem walki, rywalizacji, wrogości, co ma miejsce za życia w ciele. Duch opuszcza taki obóz, kiedy pod natchnieniem Boga staje w Jego obecności i kontempluje idee. Jak Mojżesz, tak mędrzec przechodzi z wojny, zgiełku i śmierci do pokoju, życia dusz rozumnych i szczęśliwych, nieznających wojny²⁹. Wyjście Mojżesza poza obóz oznacza opuszczenie „obozowiska” swego ciała, czyli przekroczenie spraw cielesnych, gdyż tylko w taki sposób można stać się doskonałym w modlitwie wstawieniowej i wielbiącej Boga³⁰. Ten czyn wodza Izraelitów oznacza, „że dusza kochająca Boga zrzuca z siebie ciało i właściwe mu przyjemności i daleko ucieka od nich, a w zamian za to osiąga siłę, stałość i trwałe oparcie w doskonałych naukach cnoty”³¹. Rozbijając namiot poza obozem, Mojżesz podejmuje „niezachwiany sąd”, by w końcu oddać się adoracji Boga i wejść w ciemny obłok, czyli w rzeczywistość niewidzialną, i dostąpić udziału w najświętszych tajemnicach³².

6. „Dotain” (Rdz 37, 17), czyli opuszczenie krewnych. W poniższym wywodzie stosuje Nil alegorię wielowarstwową:

²⁷ Por. Antiochus Monachus, *Pandecta scripturae sacrae* 8, PG 89, 1457.

²⁸ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 41, PG 79, 769, ŻM 46, 113; tenże, *Epistulae* II 64, PG 79, 222.

²⁹ Por. Philo Alexandrinus, *De ebrietate* 99-100, éd. J. Gorez, w: *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, N° 11-12, Paris 1962, 64.

³⁰ Por. tenże, *Quod deterius potiori insidiari soleat* 160, éd. I. Feuer, w: *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, N° 5, Paris 1965, 114-116.

³¹ Tenże, *Legum allegoriarum lib.* II 55, ed. Cohn, s. 101, tłum. Joachimowicz, s. 123.

³² Por. tenże, *De gigantibus* 54, éd. A. Mosès, w: *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, N° 7-8, Paris 1963, 46.

„Dlatego może i Józef zabłądził na pustyni, ponieważ w godności [swojego] rodu szukał miary [własnej] doskonałości. Z tego względu również i człowiek, który dla poznania prawdy wypytywał go o przyczynę jego błąkania się, gdy stwierdził, że jest nią przywiązanie do bliskich – gdyby [Józef] nie miał błędnego pojęcia o tym zawodzie, powiedziałby, że bracia pasą trzodę, a nie, że ją karmią³³ – powiada do niego: «Oni odeszli stąd, ponieważ słyszałem, jak mówili: Chodźmy do Dotain» (Rdz 37, 17). «Dotain» tłumaczy się na «należyte opuszczenie». Pouczył [ów człowiek], że ten, kto kocha to, co cielesne, jeszcze błąka się, i że nie można osiągnąć inaczej doskonałości, jak przez to, że należyte wyzbędzie się przywiązania związanego z fizycznym pokrewieństwem. Jeśli nawet ktoś [...] wyjdzie z doliny Hebronu, [czyli wycofa się] z podłych czynów, i z pustyni, na której zabłądzi ten, kto poszukuje doskonałości, a [jeszcze] nie zdobył się na «należyte opuszczenie» [krewnych], nie będzie miał żadnego pożytku ze swojego długotrwałego mozołu, gdyż przywiązanie do krewnych odwodzi go od doskonałości”³⁴.

Zdaniem autora nadmierne przywiązanie do rodziny skłoniło Józefa do gorączkowego poszukiwania swych braci. Przy okazji wskazuje na różnicę sensu słów „karmić” (βόσκειν) i „paść” (ποιμαίνειν), której jednak bliżej nie wyjaśnia. Spotkany nieznajomy wskazuje Dotain jako miejsce aktualnego przebywania jego braci, które przez swoją etymologię daje lekcję Józefowi: powinien oduczyć się zbytniego przywiązania do rodziny.

Filon poświęca więcej uwagi Józefowi, który staje się obrazem duszy zdążającej do doskonałości³⁵. W jednym z wywodów dokonuje alegorycznej interpretacji odnośnych wydarzeń. Filon też rozróżnia pomiędzy zwykłym żywieniem stada a pasterską troską o nie. Karmić stada oznacza dostarczyć za pokarm rzeczy zmysłowe, nierozumne, które nie mogą nasycić. Takie pożywienie sprawia, że tracimy władzę nad sobą, spożywamy je ze stratą dla duszy. Tymczasem ci, którzy pozostają pasterzami i prawdziwymi przewodnikami stada, przyczyniają się do opanowania czy złagodzenia pragnień zmysłowych. Odejście z Sychem (por. Rdz 37, 13-17) oznacza wędrówkę w kierunku cnoty, opuszczenie przyziemnej rzeczywistości. Józef – uległy przywiązaniu do bliskich, szukający swoich braci na pustyni i błąkający się – jest obrazem duszy, która musi jeszcze przezwyciężyć namiętności, aby osiągnąć dobra duchowe³⁶. Żydowski uczony wyjaśnia etymologię „Dotain”. Miejscowość ta, jego zdaniem, oznacza stosowne wyrzeczenie się, opuszczenie (ἐκλειψις ἰκανή).

³³ W Rdz 37, 16, LXX, Józef pyta o braci, określając ich zajęcie właśnie słowem *karmić* (βόσκειν), a nie *paść* (ποιμαίνειν).

³⁴ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 44-45, PG 79, 773. 776, ŻM 46, 117-118; por. tenże, *Epistulae* II 66, PG 79, 229.

³⁵ Por. E. Hilgert, *The dual image of Joseph in Hebrew and early Jewish literature*, „Biblical Research” 30 (1985) 5-21; Th. Tobin, *Tradition and interpretation in Philo's portrait of the patriarch Joseph*, „Society of Biblical Literature Seminar Papers” 25 (1986) 271-277.

³⁶ Por. Philo Alexandrinus, *Quod deterius potiori insidiari soleat* 24-28, éd. Feuer, s. 36-38.

Symbolizuje duszę, która wyrzekła się nie w sposób połowiczny, ale całkowity, różnych poglądów, namiętności i tego wszystkiego, co szkodzi cnocie³⁷. Dokładnie te same alegorie użyte przez Nila i Filona w komentarzu do Rdz 37 wskazują na formalną zależność pierwszego od drugiego, a powyższą wypowiedź Nila wolno uznać za najmocniejszy na to dowód.

Co do etymologii „Dotain”, to staje się dość powszechna. Ambroży także odwołuje się do takiego wyjaśnienia. „Dotain” znaczy „opuszczenie” (*defectio*). W przenośnej interpretacji nabiera jednak u biskupa Mediolanu innego znaczenia: religijnego, i to w sensie pejoratywnym. Bracia Józefa wyrzekli się, opuścili Boga, chcąc zabić swego brata, co z kolei zapowiada odrzucenie Chrystusa przez Żydów³⁸. Tak samo Cyryl Aleksandryjski wyklada etymologię tej miejscowości. Owym „opuszczeniem” jest niedbałość moralna Izraelitów, którzy opuścili się w cnocie, w sprawiedliwości³⁹. Werbalnie za taką etymologią, jednak bez szukania sensu alegorycznego, jest także Hieronim, dla którego „Dotain” oznacza „odpowiednie opuszczenie” (*sufficiens defectio*)⁴⁰.

7. Dać przekłuć ucho (Wj 21, 6), to zostać niewolnikiem na zawsze. Nil nawiązuje do wymogu Starego Prawa, by niewolnika hebrajskiego uwolnić w roku szabatowym, po sześciu latach służby, chyba że sam dobrowolnie chciałby dalej przebywać pod władzą pana (por. Wj 21, 2-6):

„Tak samo sługa, który umiłował swego pana, żonę i dzieci, wyrzekając się prawdziwej wolności, ze względu na związek z tym, co cielesne, staje się niewolnikiem na zawsze [i] daje przekłuć ucho sztyłem (por. Wj 21, 6), aby nie słysząc za pomocą naturalnego organu słuchu, nie przyjął kiedyś słowa o wolności, lecz pozostawał ciągle niewolnikiem, miłując rzeczy teraźniejsze”⁴¹.

Dobrowolna niewola u pana jest dla autora obrazem niewoli moralnej i duchowej.

Tak samo dla Filona niewolnik, który pozwala panu przekłuć ucho na znak swojej dożywotniej niewoli, wyraża niewolę duchową, w której ktoś na skutek braku odpowiedniej formacji ulega uprzedzeniom, namiętnościom, przyjemnościom, niesprawiedliwości, nieroztropności czy fałszywym opiniom. Taki niewolnik, który nie chce być wolny, stanie przed trybunałem Boga, oskarżony o to, że nie chciał słuchać głosu Bożego obwieszczającego wolność jego

³⁷ Por. tamże 28, éd. Feuer, s. 38; tenże, *De fuga et inventione* 121-123, éd. E. Starobinski-Safran, w: *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, N° 17, Paris 1970, 192. 194.

³⁸ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Ioseph* 3, 10, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Wien 1897, 78.

³⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 304.

⁴⁰ Por. Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* „D”, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, 65. W współcześnie przyjmowanej etymologii słowo to, wzięte z egipskiego „Tutajana”, oznacza „dwie studnie (źródła)”; por. Cz. Bosak, *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik i konkordancja*, t. 1, Kraków 2017, 733.

⁴¹ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 53, PG 79, 784-785, ŻM 46, 127.

duszy. To tragiczne, że ten, kto żył pogrążony w świecie rzeczy, nie poznał smaku wolności nawet we śnie⁴².

Dla Efrema Syryjskiego to Chrystus jest owym wyzwolicielem z niewoli. Zgadza się dobrowolnie na trwałą służbę Jemu, gdy odrzucamy służbę światu⁴³. Dla Ambrożego przekłucie ucha oznacza dotarcie Słowa Bożego do duszy, któremu, rozważając je i praktykując cnotę, zaczyna być posłuszna; w ten sposób, przyjąwszy duchowe tajemnice, zaczyna się uświęcać⁴⁴.

8. Oglądanie się wstecz żony Lota (Rdz 19, 26), czyli powrót do namiętności. Nil dostrzega alegorię w zachowaniu żony Lota, która uciekając z Sodomy przed kataklizmem nie posłuchała ostrzeżenia aniołów i obejrzała się do tyłu:

„Nie przynosi zatem żadnego pożytku wyrzeczenie się tych rzeczy, jeśli nie będzie się trwało w swoim przekonaniu, ale ponownie da się pociągnąć [przez nie] i ulegnie się myśli [o nich], i dlatego będzie się ciągle wracać do tego, co się porzuciło, i zdradzać tym samym przywiązanie do nich, jak żona Lota. Ona oglądając się do tyłu stanęła, zamieniona w słup soli, służąc do dziś jako przykład dla nieposłusznych”⁴⁵.

Owa kobieta wyraża zachowanie ludzi, którzy raz podjąwszy decyzję o rezygnacji z czegoś dla wyższych celów, potem, na skutek nadmiernego przywiązania, znowu wracają do tego, czego się wyrzekli.

Podobną metaforykę dostrzega Filon. Gdy ktoś oddalił się od drogi prowadzącej do cnoty, to zmysły, niczym małżonka Lota, będą chciały jeszcze bardziej odwieść od tej drogi i powstrzymać przed dalszym pójściem. Taki człowiek, podobnie jak tamta niewiasta, zostaje niejako zamieniony w słup. Zamiast spoglądać naprzód i kontemplować cnotę oraz czyny cnotliwe, ogląda się w tył, za bogactwem, sławą, siłą fizyczną, pięknem ciała, które czynią go „słupem”, czyli człowiekiem bez duszy⁴⁶. Ze względu na nieposłuszeństwo, żona Lota wyraża postawę tego, kto nie słucha swego mistrza. Mając przed sobą takie środki jak wzrok, słuch czy inne zdolności do osądzania spraw natury, „odwraca się do tyłu”, czyli zajmuje się mrocznymi sprawami tego życia i staje się niejako ślepy, głuchy i nierozumny⁴⁷.

⁴² Por. Philo Alexandrinus, *De cherubim* 72-74, éd. J. Gorez, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, N° 3, Paris 1963, 54.

⁴³ Por. Ephraem Syrus, *Capita centum. Quomodo quis humilitatem sibi comparet* 23, ed. K.G. Phrantzoles, w: *Ὁσίου Ἐφραίμου τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. 2, Thessalonica 1989 [dostęp do tekstu z bazy Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature].

⁴⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII* 13, 6, ed. M. Petschenig, CSEL 62, Wien 1913, 285.

⁴⁵ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 53, PG 79, 785, ŻM 46, 127-128.

⁴⁶ Por. Philo Alexandrinus, *De somniis* I 246- 248 éd. P. Savinel, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, N° 19, Paris 1962, 124-126.

⁴⁷ Por. tenże, *De fuga et inventione* 121-123, éd. Starobinski-Safran, s. 192. 194.

W takiej wykładni mamy szczególnie bogatą reprezentację Szkoły Aleksandryjskiej. Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego, nie naśladować żony Lota, która obejrzała się za siebie, przed czym i Jezus przestrzegał swoich uczniów (por. Łk 17, 31), to nie powracać „do życia poprzedniego, nastawionego wyłącznie na przedmioty postrzegane, ani nie powracać do herezji”⁴⁸. Dla Orygenesza, oglądająca się wstecz żona Lota jest obrazem ciała oddanego żądom i przyjemnościom⁴⁹. Ten sens przejmuje też Ambroży, pilny czytelnik Orygenesza. Owa kobieta uległa temu, co niższe, mianowicie zmysłowości⁵⁰. Jeśli nawet miała czyste spojrzenie, to jednak skalala się: spoglądając wstecz, zważając na nieopanowanie czy rozwiązłość Sodomitów, zwróciła wzrok w gruncie rzeczy ku szatanowi⁵¹. Przeciwną postawę zachowuje Paweł Apostoł: zapominając o tym, co za nim, a wytyżając siły ku temu, co przed nim, pędząc „ku wyznaczonej mecie” (por. Flp 3, 13-14)⁵².

9. Siedzieć na bożkach (Rdz 31, 35), czyli ulegać namiętnościom. Nil doszukuje się przerośniętych w zachowaniu Racheli, która po kradzieży posążków rodzinnych, podczas przeszukiwania przez Labana obozu Jakuba, ukryła je pod sobą:

„Popatrz na duszę, która idzie za swoimi nawykami, jak ona «siedzi na bożkach», przytwierdzając się do materii bez kształtu, i wzbrania się przed przyjęciem nauki, która mogłaby zaprowadzić ją do rzeczy wyższych, mówiąc: «Nie mogę podnieść się w twojej obecności, ponieważ mam kobiecą przypadłość» (Rdz 31, 35). Dusza, która od dawna zanurzyła się w ziemskich rzeczach, prawdziwie «siedzi na bożkach», to jest na przedmiotach, które nie mają formy w sobie samych, a otrzymują formę przez ludzką sztukę. Bogactwo, chwała i inne rzeczy ziemskie są rzeczami bez kształtu, nie mając [w sobie] niczego określonego ani czegoś, w czym można wyróżnić jakieś członki. Przez złudne podobieństwo zadają kłam prawdzie, zmieniają się codziennie z jednej rzeczy w drugą. To my nadajemy im kształt, kiedy tym rzeczom, które nie przydają się do niczego użytecznego, nadajemy użyteczność wymyśloną ludzkim rozumowaniem”⁵³.

⁴⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 93, 4, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 17, Berlin 1970², 66, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej gnozy*, t. 2, Warszawa 1994, 295.

⁴⁹ Por. Origenes sec. translationem Rufini, *In Genesim homiliae* 5, 5, ed. W.A. Baerhens, GCS 29, Leipzig 1920, 64.

⁵⁰ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De fuga saeculi* 1, 2, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Wien 1897, 164.

⁵¹ Por. tenże, *Explanatio psalmorum* XII 43, 34, 1, ed. M. Petschenig, CSEL 64, Wien 1919, 286; tenże, *Expositio evangelii secundum Lucam* VIII 45 (in 17, 32), ed. M. Adriaen, CCL 14, Turnhout 1957, 313; tenże, *De virginibus* II 4, 29, ed. F. Gori, *Biblioteca Ambrosiana* 14/1, Milano – Roma 1989, 190.

⁵² Por. tenże, *De fuga saeculi* 1, 2, CSEL 32/2, 164.

⁵³ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 54, PG 79, 785, ŻM 46, 128-130.

Pod wpływem namiętności człowiek nabywa złudnych wyobrażeń o dobrach doczesnych, do których usilnie dąży. Stają się one niczym bóstwa, εἰδωλα, w jego wnętrzu.

Podobnie dla Filona Aleksandryjskiego, Rachela siedząca na posążkach bóstw domowych obrazuje zmysłowość (αἰσθησις). Właśnie ta zmysłowość skłania ją do żądania od męża, Jakuba, potomstwa (por. Rdz 30, 1). Rachela sądzi, że te pragnienia pochodzą z umysłu, podczas gdy pochodzą z jej zmysłowości. Jakub tłumaczy, że to nie do niego ostatecznie należy dać potomstwo, lecz do Boga⁵⁴. Co do zmysłowego nastawienia Racheli, to w nawiązaniu do Rdz 31, 35 Filon w innym miejscu wymienia te same dobra ziemskie upragnione przez córkę Labana, które wylicza i Nil, a mianowicie „chwałę, bogactwo i temu podobne rzeczy”, dodając ponadto „piękno cielesne”⁵⁵.

Grzegorz Wielki dostrzega tymczasem w siedzeniu Racheli na posążkach coś pozytywnego. Żona Jakuba jest obrazem Kościoła, który przez pokorę pokuty niejako przykrywa grzechy i wady wynikające z ziemskiego pożądania. Rachela symbolizuje w gruncie rzeczy każdego chrześcijanina, który przez pokutę usuwa winę chciwości⁵⁶.

10. Czołgać się (Rdz 3, 14), to ulegać nieczystości i gniewowi. W pełzającej postawie węża, którego Bóg przeklina w raju, Nil dopatruje się następującej alegorii:

„Także ten, który czołga się «na piersi i brzuchu» (Rdz 3, 14), kiedy dysponuje materią dostarczającą przyjemności, czołga się na brzuchu, kiedy zaś jej brakuje, pełza na piersi, skąd [pochodzi] gniew, dlatego że ci, którzy mają upodobanie w przyjemnościach, kiedy są ich pozbawieni, gniewają się i ulegają rozgoryczeniu”⁵⁷.

Pierś obrazuje „część gniewliwą” duszy, a brzuch – „część pożądlivą”. Pełzać na tych częściach ciała oznacza ulegać odnośnym namiętnościom.

Filon także odwołuje się do Rdz 3, 14. Właśnie „w tych częściach, w piersi i brzuchu, ukrywają się namiętności”⁵⁸. Zgodnie z antyczną tradycją umiejscawia pożądlivłość w brzuchu i jego okolicach, natomiast popędliwłość, a więc gniewliwłość, w piersi. Przywołuje klasyczny platoński trójpodział duszy na część rozumną, popędliwą i gniewliwą⁵⁹. Tak samo w zakazie spożywania

⁵⁴ Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum lib.* II 46, ed. Cohn, s. 99, tłum. Joachimowicz, s. 121.

⁵⁵ Por. tenże, *De ebrietate* 52-54, éd. Gorez, s. 44.

⁵⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XXX 72, CCL 143B, 1539; to samo w: Isidorus Hispalensis, *Mysticorum expositiones sacramentorum*. In *Genesisim* 26, 24, PL 83, 265.

⁵⁷ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 55, PG 79, 788, ŻM 46, 130.

⁵⁸ Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum lib.* III 114, ed. Cohn, s. 138, tłum. Joachimowicz, s. 160.

⁵⁹ Por. tamże III 114-119, ed. Cohn, s. 138-139, tłum. Joachimowicz, s. 160-161; tenże, *De migratione Abrahami* 64-66, éd. Cazeaux, s. 132. 134. Na temat antropologii Filona zob. D. Win-

zwierząt pełzających i pewnego rodzaju zwierząt czworonożnych (por. Kpł 11, 42) Aleksandryjczyk dostrzega alegorię: „Tego rodzaju stworzeniem jest miłośnik rozkoszy, który idzie zawsze za brzuchem i jego przyjemnościami”⁶⁰. Wstrętna jest taka dusza, która nie poświęca części samej sobie na to, aby kroczyć, ale, pochłonięta przez rzeczy cielesne, traci zdolność patrzenia w niebo⁶¹.

Powyższą przenośnię stosują też pisarze starochrześcijańscy. Dla Ambrozego zwierzęta pełzające są także obrazem ludzi przyziemnych, którzy myślą o rzeczach niższych, nie zwracając spojrzenia ku niebu⁶². Podobnie dla Anastazego Synajskiego ludzie zmysłowi są podobni do zwierząt pełzających, którzy koncentrują się na potrzebach brzucha i jego okolic, nie mając w sobie boskiego tchnienia⁶³. Ulegają namiętnościom, ziemskim przyjemnościom i myślom⁶⁴.

11. Pektorał (Wj 28, 4) symbolem rozumu. Nil zajmuje się symboliką pektorału (τὸ λόγιον) jako części ubioru kapłańskiego, ustalonego przez Mojżesza. Był nią napierśnik ze słowem wyroczni.

„Dlatego wielki Mojżesz nakazał zawiesić na piersi kapłana pektorał (por. Wj 28, 4), wskazując przez ten symbol, że trzeba rozważnie hamować porywy namiętności gniewu dzięki rozsądkowi. Pektorał oznacza sferę rozumną; i ów [kapłan] rozumem opanowuje namiętność, [gdyż] jest niedoskonały, tymczasem doskonały Mojżesz całkowicie uśmierza gniewliwość, ponieważ nie nosi słowa wyroczni, ale odcina samą pierś. Jest powiedziane: «Biorąc pierś ofiarował ją przed Panem» (Kpł 8, 29)”⁶⁵.

Autor pewnie świadomie zestawia ze sobą, w grze słów, λόγος (rozum, część rozumną duszy) i λόγιον (pektorał).

Z kolei w pektorale zawieszonym na piersi Aarona przed wejściem do miejsca świętego (por. Kpł 28, 30), Filon dostrzega symbol organu mowy. Pektorał wyraża jednak mowę przemyślaną i roztropną⁶⁶. Nałożenie napierśnika oznacza poddanie władzy rozumu części popędliwej, co znajduje wyraz

ston, *Philo of Alexandria on rational and irrational emotions*, w: *Passions and moral progress in Greco-Roman thought*, ed. J.T. Fitzgerald, New York – London 2008, 201-220; G.H. van Kooten, *The anthropological trichotomy of spirit, soul and body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus*, w: *Anthropology in the New Testament and its ancient context*, ed. M. Labahn – O. Lehtipuu, Leuven 2010, 87-119; L. Kerns, *Soul and passions in Philo of Alexandria*, *StPatr* 63 (2013) 141-154.

⁶⁰ Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum lib.* III 139, ed. Cohn, s. 143, tłum. Joachimowicz, s. 166; por. tamże, III 160, ed. Cohn, s. 147, tłum. Joachimowicz, s. 170.

⁶¹ Por. tenże, *De migratione Abrahami* 64, éd. Cazeaux, s. 132.

⁶² Por. Ambrosius Mediolanensis, *De paradiso* 15, 74, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Wien 1897, 333.

⁶³ Por. Anastasius Sinaiticus, *In Hexaemeron* I 7, 2, ed. J.D. Baggarly – C.A. Kuehn, *Anastasius of Sinai Hexaemeron*, OCA 278, Rome 2007, 24.

⁶⁴ Por. tamże XI 4, 6, ed. Baggarly – Kuehn, s. 414.

⁶⁵ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 56, PG 79, 788-789, ŻM 46, 130.

⁶⁶ Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum lib.* III 118-119, ed. Cohn, s. 139, tłum. Joachimowicz, s. 161.

w odpowiednim słowie prawdy wypowiedzianym z rozeznanie i jasnością⁶⁷. Odcięcie przez Aarona piersi ofiary sakralnej oznacza tymczasem poskromienie części gniewliwej⁶⁸.

W jednej z konferencji Doroteusz z Gazy, zapewne za innymi, wyjaśnia alegorycznie przepisaną przez Mojżesza ofiarę z różnych elementów wnętrzości zwierzęcych. Odwołuje się przy tym do tradycyjnego trójpodziału duszy. Podobnie jak ofiara ze zwierzęcia, tak dusza ma być we wszystkich swoich częściach ofiarowana Bogu. „Władzy gniewliwej zaś symbolem jest serce. Ono jest uważane za siedlisko gniewu, na co wskazuje św. Bazyli mówiąc, że gniew to wrzenie i ruch krwi wokół serca”⁶⁹. Pierś z kolei, a zwłaszcza żebro, wyraża władzę poznawczą. Zawieszony na piersi pektorał, w który ubierał Mojżesz Aarona, ma podobną symbolikę. Każda część duszy ma swój cel. Celem władzy poznawczej jest „ogłądanie prawdy”⁷⁰. W swojej interpretacji Doroteusz odwołuje się do Ewagriusza. W zachowanym w dwóch wersjach syryjskich piśmie mnicha pontyjskiego pektorał podobnie wyraża wiedzę o tajemnicach Bożych⁷¹.

12. Obmycie cielca ofiarnego (Kpł 9, 14) symbolem oczyszczenia człowieka. Kolejna spekulacja Nilowa dotyczy obmycia cielęcia zabitego na ofiarę przebłągalną, czego dokonywał Aaron na polecenie Mojżesza. Autor przypisuje tę ofiarę całopalną Mojżeszowi:

„I tutaj istnieje różnica pomiędzy doskonalącym się a doskonałym. Mojżesz, który odrzucił w sposób doskonały przyjemność pokarmów, «obmył wnętrzości i nogi wodą» (Kpł 9, 14), przez wnętrzości wskazując na przyjemność, a przez nogi – na wstępowanie i postępowanie. Ten, kto postępuje, obmywa to, co we wnętrzościach, a nie całe wnętrzości. Zachodzi wielka różnica pomiędzy tym, że [Mojżesz] «obmył», a tym, że [inni] «obmyją», ponieważ pierwsze zostaje uczynione dobrowolnie, a drugie – z nakazu”⁷².

Dla pisarza każdy szczegół ma swoje znaczenie: obmycie wnętrzości oznacza ascezę związaną z pokarmami, nóg – postępowanie duchowy; wypłukanie jelit – ascezę

⁶⁷ Por. tamże III 124, ed. Cohn, s. 140, tłum. Joachimowicz, s. 162-163.

⁶⁸ Por. tamże III 128-129, ed. Cohn, s. 141, tłum. Joachimowicz, s. 163-164. Na temat symboliki szat kapłańskich zob. J. Laporte, *The high priest in Philo of Alexandria*, „The Studia Philonica Annual” 3 (1991) 71-82; M.N. Fernández, *Rewritten Bible or imitatio?: the vestments of the high-priest*, w: *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to E. Ulrich*, ed. W. Flint – E. Tov – J.C. VanderKam, Boston 2006, 321-336.

⁶⁹ Dorotheus Gazaetus, *Doctrinae diversae* XVII 176, ed. L. Regnault – J. de Préville, Sch 92, Paris 1963, 480, tłum. M. Borkowska: Doroteusz, *Nauki*, w: Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, ŻM 51, Kraków 2010, 246; Basilius Magnus, *Commentarius in Isaiam* 5, 25, PG 30, 424.

⁷⁰ Por. Dorotheus Gazaetus, *Doctrinae diversae* XVII 176, Sch 92, 480, ŻM 51, 247.

⁷¹ Por. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* IV 66, ed. A. Guillaumont: *Les six Centuries des 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, Paris 1958, 165-166.

⁷² Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 56, PG 79, 789, ŻM 46, 131.

na etapie doskonalenia się, obmycie całych wnętrzności – doskonałość; obmycie przez Mojżesza – czynność dobrowolną, przez innych – nakazaną.

Filon poświęca więcej uwagi powyższemu aktowi rytualnemu. Również i on przypisuje ten akt Mojżeszowi, który obmył brzuch oraz nogi ofiary przeznaczonej na całopalenie (por. Kpł 9, 14). W nim mieści się niejako konsekracja całej duszy, która jest godna ofiarowania się Bogu. Obmycie całego brzucha wyraża oczyszczenie się z przyjemności związanych z tą częścią ciała oraz podbrzuszem. W akcie ofiary jest się gotowym do abstynencji nawet od koniecznego pożywienia i napoju, żywiąc się kontemplacją rzeczy boskich. Nogi symbolizują podstawę rozkoszy, a podstawą rozkoszy są rzeczy wywołujące podniecie. Filon nie mówi tego wyraźnie, ale zdaje się wskazywać na następującą symbolikę: ograniczając przyjemne doznania zmysłowe asceta rezygnuje nie tylko z doznań, ale stara się również ograniczyć ich przyczyny tkwiące w rzeczach zewnętrznych, takich, jak choćby pokarmy. Aleksandryczyk wprowadza rozróżnienie pomiędzy doskonałym a dopiero dążącym do doskonałości: ten pierwszy obmywa cały brzuch, podczas gdy drugi obmywa tylko wnętrzności (i jak tamten – nogi) (por. Kpł 1, 9). Nie jest bowiem w stanie usunąć każdej rozkoszy zmysłowej i poprzestaje na rezygnacji z bardziej wyrafinowanych przyjemności, na przykład jedzenia wyszukanych potraw. Zatem nie wyrzeka się wszystkich przyjemności, ale praktykuje w nich umiarkowanie. Filon rozróżnia pomiędzy działaniem z własnej woli i na rozkaz. Człowiek doskonały wyrzeka się przyjemności sam z siebie, z własnej chęci, bez rozkazu, podczas gdy dążący do doskonałości czyni to pod wpływem imperatywu płynącego z rozumu, który poucza o tym, co należy czynić. Filon podobnie jak Nil spekuluje nad różnicą użytych trybów: oznajmującego w Kpł 9, 14 i rozkazującego w Kpł 1, 13⁷³. Zależność Nila od Filona jest ewidentna. Komentarz Nilowy, będąc streszczeniem komentarza Filońskiego, staje się w pełni zrozumiały dopiero po lekturze tego drugiego.

13. Kuchmistrz babiloński (Jr 52, 14) symbolem obżarstwa. Autor *De monachorum exercitatione*” szuka alegorii w osobie Nebuzaradana, który przyczynił się do zdobycia Jerozolimy przez Nabuchodonozora, króla babilońskiego:

⁷³ Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum lib.* III 141-144, ed. Cohn, s. 144, tłum. Joachimowicz, s. 166-167. Pobyt w diasporze Aleksandryjskiej z pewnością sprzyjał spirytualizacji ofiar nakazanych przez Prawo Mojżeszowe. Por. J. Laporte, *Sacrifice in Origen in the light of Philonic models*, w: *Origen of Alexandria: his world and his legacy*, ed. Ch. Kannengiesser – W. L. Petersen, Notre Dame (Ind.) 1988, 250-276; tenże, *Sacrifice and forgiveness in Philo of Alexandria*, „The Studia Philonica Annual” 1 (1989) 34-42; F. Calabi, *Les sacrifices et leur signification symbolique chez Philon d’Alexandrie*, w: «Car c’est l’amour qui me plaît, non le sacrifice...»: recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne, éd. E. Bons, Leiden – Boston 2004, 97-117; A. Lieber, *Between motherland and fatherland: diaspora, pilgrimage and the spiritualization of sacrifice in Philo of Alexandria*, w: *Heavenly tablets: interpretation, identity and tradition in ancient Judaism*, ed. A. Lieber, Leiden – Boston 2007, 193-210; P.M. Robertson, *Toward an understanding of Philo’s and Cicero’s treatment of sacrifice*, „The Studia Philonica Annual” 23 (2011) 41-67.

„To wyraził zagadkowo Jeremiasz, kiedy powiedział, że kuchmistrz Babilończyków zburzył mur wokół Jerozolimy (por. 2Krl 25, 8-10; Jr 52, 14-15), przez kuchmistrza rozumiejąc namiętność obżarstwa. Jak kuchmistrz dokłada wszelkiej troski, żeby dogodzić żołądkowi, i wymyśla tysiące sztuczek, żeby dostarczyć przyjemności, tak i obżarstwo dopuszcza się wszelkiego podstępu i służy przyjemności zwalczając głód, gdy tymczasem rozmaitość pokarmów niszczy i unicestwia moc cnót niczym warowność muru”⁷⁴.

Nebuzaradan, nazwany w Septuagincie ἀρχιμάγειρος, był dowódcą straży przybocznej na dworze Nabuchodonozora, a więc wysokim oficerem wojskowym. Tak samo został nazwany w Biblii greckiej urzędnik faraona, Potifar (por. Rdz 37, 36). Tymczasem ἀρχιμάγειρος zawiera dwuznaczność, gdyż może oznaczać także szefa kuchni czy pewną godność religijną w kręgu czcicieli Mitry. Jak widzimy, Nil rozumie tę funkcję w sensie zwierzchnika kucharzy.

Znamienne, że tak samo Filon rozumie przez ἀρχιμάγειρος kuchmistrza, aczkolwiek nie odnosi się do Nebuzaradana, ale właśnie Potifara: Józef zostaje sprzedany w niewolę eunuchowi, który jest kucharzem faraona, stając się symbolem duszy jałowej, nieplodnej, podobnej raczej do mężczyzny niż kobiety, uległej przyjemnościom spożywania wyszukanych pokarmów i picia napojów⁷⁵.

Pewnie można mówić o tradycji aleksandryjskiej powyższej interpretacji, skoro także Orygenes do niej się odwołuje. Jerozolima jest symbolem poznania i cnoty oraz Kościoła, Nabuchodonozor – diabła, a kuchmistrz, który przyczynił się do zdobycia miasta – życia niewstrzemięźliwego. Znaczenie całego obrazu jest takie: kto oddaje się życiu nieopanowanemu, idzie w niewolę grzechu i zła⁷⁶. Powyższa alegoria staje się nośna, gdyż swój ślad zostawiła także w sentencjach Ojców Pustyni, a dokładnie w apoftegmacie przypisywanym abba Pojmenowi: „Gdyby Nebuzaradan, przełożony kucharzy, nie nadciągnął, świątynia Pańska nie zostałaby zburzona. A to znaczy: gdyby dusza nie szukała rozkoszy w obżarstwie, nie upadłaby w walce z nieprzyjacielem”⁷⁷. Narzuca się następująca interpretacja: świątynią zburzoną jest dusza, która ulega namiętnościom i przegrywa ze Złym.

Tak oto w naszej rekonstrukcji wyłania się pewien łańcuch biblijnej interpretacji, która znajduje swoje ascetyczne zastosowanie: Filon – Orygenes – mnisi egipscy – Nil z Ancyry. Jeśli przyjmiemy, idąc za biograficzną wzmianką samego Nila, że za młodu przebywał jakiś czas w Aleksandrii i zaprawiał

⁷⁴ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 58, PG 79, 792, ŻM 46, 133-134; por. tenże, *Epistulae* II 107, PG 79, 248.

⁷⁵ Por. Philo Alexandrinus, *De ebrietate* 210-211, éd. Gorez, s. 108-110; podobne aluzje do Potifara występują też w innych dziełach Filona.

⁷⁶ Por. Origenes, *Selecta in Ezechielem* 17, 12, PG 13, 813.

⁷⁷ *Apophthegmata patrum (collectio alphabetica)*, Poemen 16, PG 65, 325, tłum. M. Borkowska: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, ŻM 4, Kraków 1994, 392.

się do życia ascetycznego pod pieczęą pewnego starca⁷⁸, to wszystkie ogniwa w tym łańcuchu stają się jeszcze bardziej zrozumiałe.

Podsumowując stwierdzamy, że w *De monastica exercitatione* znajduje się co najmniej kilkanaście przypadków interpretacji alegorycznej tekstów Starego Testamentu, w których egzegeza Nila z Ancyry wydaje się nawiązywać do wykładni Filona Aleksandryjskiego. W kilku miejscach zachodzą spore różnice interpretacyjne, w zdecydowanej jednak mierze Nil kontynuuje czy powtarza myśl egzegetyczną Filona. W dwóch przypadkach, w dłuższym wykładzie alegorii na temat Józefa poszukującego swoich braci oraz rytualnego obmycia cielca (rozdziały 44-45 i 56), zależność od Filona staje się werbalna. Zapożyczenia pochodzą najczęściej z *Legum allegoriarum libri*, które pewnie były dla Nila szczególnie bliską lekturą. Jednak ślady Filońskiej egzegezy pochodzące z innych pism Aleksandryjczyka, każą zakładać szerszą znajomość jego dzieł. Owszem, możliwe były pośrednie zapożyczenia i pośrednia znajomość egzegezy Filońskiej przez Nila, poprzez innych autorów, niemniej nie znajdujemy na to dowodów. Na przykład związki Orygenes z Filonem w egzegezie rozpatrywanych miejsc są dość luźne i nie dają podstaw do szukania w nim takiego pośrednictwa. Ascetyczna orientacja egzegezy Filona, jego spokrewnienie z filozofią grecką na gruncie etycznym, chętnie posługiwanie się alegorią biblijną, te i inne czynniki zadecydowały być może o inspirowaniu się przez Nila filozofem żydowskim. Powyższe zapożyczenia miały też swoje konsekwencje. Kopiowanie Filońskiej myśli prowadziło też do przejmowania idei przejętych przez niego od innych, a m.in. elementów platonizmu i stoicyzmu.

TRACES OF PHILO OF ALEXANDRIA'S EXEGESIS IN NIL OF ANCYRA'S *DE MONASTICA EXERCITATIONE*

(Summary)

We encounter in the Nil of Ancyra's writing *De monastica exercitatione* at least a dozen instances of the allegorical interpretation of certain places in the Old Testament, where Nil of Ancyra's exegesis seems to refer to the Philo of Alexandria's interpretation. In a few places there are significant differences in interpretation, but Nil decisively continues or repeats exegetical ideas of Philo. In two cases, in a longer allegory about Joseph who seeks his brothers and about the ritual washing of the sacrificial calf (*De monastica exercitatione* 44-45 and 56), the dependence on Philo becomes verbal. The borrowings come most often from

⁷⁸ Por. Nilus Ancyranus, *De vita monastica* 1, ed. P. Bettio, w: *Gli scritti siriaci di Nilo il Solitario*, Leuven 1983, 75.

Legum allegoriarum libri, which seem to be especially close to Nil. However, the traces of Philo's exegesis from other writings of the Alexandrian seem to show a wider knowledge of his works by the monk of Ancyra. There is a probability of indirect borrowing and indirect knowledge of Philo's exegesis by Nil, by other authors, but we find no evidence of such medium. However, for example, Origen's relationship with Philo in the exegesis of the concerned places is quite loose and does not give grounds for the seeking such medium. The Philo's ascetic orientation to exegesis, his connection to Greek ethical philosophy, willingness to use the biblical allegory, these and other factors may have influenced Nil to seek inspiration by the Jewish philosopher. The predicted borrowings had also their consequences. The copying Philonian thought led to take over the ideas borrowed by others, including the elements of Platonism and Stoicism.

Key words: Nil of Ancyra, *De monastica exercitatione*, Philo of Alexandria, allegorical exegesis, ancient monasticism.

Słowa kluczowe: Nil z Ancyry, *De monastica exercitatione*, Filon Aleksandryjski, egzegeza alegoryczna, monastycyzm starożytny.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De fuga saeculi*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Wien 1897, 163-207.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Ioseph*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Wien 1897, 73-122.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De paradiso*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Wien 1897, 263-336.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De virginibus*, ed. F. Gori, *Biblioteca Ambrosiana* 14/1, Milano – Roma 1989, 10-240.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Explanatio psalmorum XII*, ed. M. Petschenig, CSEL 64, Wien 1919.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, CCL 14, Turnhout 1957, 1-400.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio psalmi CXVIII*, ed. M. Petschenig, CSEL 62, Wien 1913.
- ANASTASIUS SINAITICUS, *In Hexaemeron anagogicarum contemplationum libros duodecim*, ed. J.D. Baggarly – C.A. Kuehn, *Anastasius of Sinai Hexaemeron*, OCA 278, Rome 2007, 2-486.
- ANTIOCHUS MONACHUS, *Pandecta scripturae sacrae*, PG 89, 1428-1849.
- Apophthegmata Patrum. Collectio alphabetica*, PG 65, 71-440, tłum. M. Borkowska: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, ŻM 4, Kraków 1994.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Faustum*, ed. J. Zycha, CSEL 25, Wien 1891, 251-797.
- BASILIIUS MAGNUS, *Commentarius in Isaiam*, PG 30, 118-668.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. O. Stählin – L. Früchtel, GCS 52, Leipzig 1960³, 3-102; O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 17, Berlin 1970², tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej gnozy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 9-677.

- DOROTHEUS GAZAEUS, *Doctrinae diversae*, ed. L. Regnault – J. de Préville, SCh 92, Paris 1963, 146-486, tłum. M. Borkowska: Doroteusz, *Nauki*, w: Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, ŻM 51, Kraków 2010, 73-250.
- EPHRAEM SYRUS, *Capita centum. Quomodo quis humilitatem sibi comparet*, ed. K.G. Phrantzoles, w: Ὅσιον Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα, vol. 2, Thessalonica 1989, 280-362.
- EVAGRIUS PONTICUS, *De octo spiritibus malitiae*, PG 79, 1145-1164, tłum. L. Nieścior: Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 18, Kraków 2007², 405-436.
- EVAGRIUS PONTICUS, *De oratione*, PG 79, 1165-1200.
- EVAGRIUS PONTICUS, *Kephalaia gnostica*, ed. A. Guillaumont: *Les six Centuries des 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, Paris 1958.
- GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CCL 143, 143A, 143B, Turnhout 1979-1985, tłum. zbiorowe: *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, ŻM 39, t. 1: I-V, Kraków – Tyniec 2006; ŻM 41, t. 2: VI-X, Kraków – Tyniec 2006; ŻM 44, t. 3: XI-XVI, Kraków – Tyniec 2007; ŻM 63, t. 4: XVII-XXII, Kraków – Tyniec 2013; ŻM 75, t. 5: XXIII-XXVII, Kraków – Tyniec 2015; ŻM 77, t. 6: XXVIII-XXXII, Kraków – Tyniec 2016; ŻM 78, t. 7: XXXIII-XXXV, Kraków – Tyniec 2016.
- HIERONYMUS, *Commentarii in Ezechielem*, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, 3-743.
- HIERONYMUS, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, 59-161.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetust Testamentum*, PL 83, 207-424.
- JOANNES DAMASCENUS, *Sacra parallela (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant)*, PG 95, 1040-1588; 96, 9-441.
- NILUS ANCYRANUS, *De vita monastica*, ed. P. Bettolo, w: *Gli scritti siriaci di Nilo il Solitario*, Leuven 1983, 75-124.
- NILUS ANCYRANUS, *Epistulae*, PG 79, 81-581.
- NILUS ANCYRANUS, *Liber de monastica exercitatione*, PG 79, 720-809, tłum. L. Nieścior, w: Nil z Ancyry, *Pisma ascetyczne*, ŻM 46, Kraków 2008, 61-150.
- ORIGENES, *In Genesim homiliae*, ed. W.A. Baerhens, GCS 29, Leipzig 1920, 1-144.
- ORIGENES, *Adnotationes in Deuteronomium (fragmenta e catenis)*, PG 17, 24-36.
- ORIGENES, *Homiliae in Iob (fragmenta in catenis, typus I)*, PG 12, 1032-1049.
- ORIGENES, *Homiliae in Iob (fragmenta in catenis, typus II)*, PG 17, 57-105.
- ORIGENES, *Selecta in Ezechielem (fragmenta e catenis)*, PG 13, 768-825.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De cherubim*, éd. J. Gorez, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, N° 3, Paris 1963.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De congressu eruditionis gratia*, ed. P. Wendland, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. L. Cohn – P. Wendland, vol. 3, Berolini 1898, 72-109.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De ebrietate. De sobrietate*, éd. J. Gorez, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, N° 11-12, Paris 1962.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De fuga et inventione*, éd. E. Starobinski-Safran, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, N° 17, Paris 1970.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De gigantibus*, éd. A. Mosès, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, N° 7-8, Paris 1963, 19-56.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De migratione Abrahami*, éd. J. Cazeaux, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, N° 14, Paris 1965, 94-242.

- PHILO ALEXANDRINUS, *De somniis*, éd. P. Savinel, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, N° 19, Paris 1962.
- PHILO ALEXANDRINUS, *Legum allegoriarum libri I-III*, ed. L. Cohn, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. L. Cohn – P. Wendland, vol. 1, Berolini 1896, 61-169, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 83-192.
- PHILO ALEXANDRINUS, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, éd. I. Feuer, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, N° 5, Paris 1965.
- PLATO, *Leges*, ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 5, Oxford 1907 (repr. 1967).

Opracowania

- BOSAK Cz., *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik i konkordancja*, t. 1-2, Kraków 2017.
- CALABI F., *Les sacrifices et leur signification symbolique chez Philon d'Alexandrie*, w: «Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice...»: *recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne*, éd. E. Bons, Leiden – Boston 2004, 97-117.
- FERNÁNDEZ M.N., *Rewritten Bible or imitatio?: the vestments of the high-priest*, w: *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to E. Ulrich*, ed. W. Flint – E. Tov – J.C. VanderKam, Boston 2006, 321-336.
- HILGERT E., *The dual image of Joseph in Hebrew and early Jewish literature*, „Biblical Research” 30 (1985) 5-21.
- KERNS L., *Soul and passions in Philo of Alexandria*, *StPatr* 63 (2013) 141-154.
- KOOTEN G.H. van, *The anthropological trichotomy of spirit, soul and body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus*, w: *Anthropology in the New Testament and its ancient context: papers from the EABS-meeting in Piliscsaba/Budapest*, ed. M. Labahn – O. Lehtipuu, Leuven 2010, 87-119.
- LAPORTE J., *Sacrifice and forgiveness in Philo of Alexandria*, „The Studia Philonica Annual” 1 (1989) 34-42.
- LAPORTE J., *Sacrifice in Origen in the light of Philonic models*, w: *Origen of Alexandria: his world and his legacy*, ed. Ch. Kannengiesser – W.L. Petersen, Notre Dame (Ind.) 1988, 250-276.
- LAPORTE J., *The high priest in Philo of Alexandria*, „The Studia Philonica Annual” 3 (1991) 71-82.
- LIEBER A., *Between motherland and fatherland: diaspora, pilgrimage and the spiritualization of sacrifice in Philo of Alexandria*, w: *Heavenly tablets: interpretation, identity and tradition in ancient Judaism*, ed. L.R. LiDonnici – A. Lieber, Leiden – Boston 2007, 193-210.
- ROBERTSON P.M., *Toward an understanding of Philo's and Cicero's treatment of sacrifice*, „The Studia Philonica Annual” 23 (2011) 41-67.
- TOBIN Th., *Tradition and interpretation in Philo's portrait of the patriarch Joseph*, „Society of Biblical Literature Seminar Papers” 25 (1986) 271-277.
- WINSTON D., *Philo of Alexandria on rational and irrational emotions*, w: *Passions and moral progress in Greco-Roman thought*, ed. J.T. Fitzgerald, New York – London 2008, 201-220.

Ks. Piotr SZCZUR*

ANTIOCHIA SYRYJSKA JAKO OŚRODEK ASCEZY I MONASTYCYZMU W DRUGIEJ POŁOWIE IV W.

W swoim manifeście Starożytna Antiochia, zwana też Antiochią Syryjską¹ (obecnie Antakya w południowej Turcji, stolica prowincji Hatay) położona była w południowo-zachodnim zakątku równiny Amuk, nad dolnym Orontesem (Ὀρόντης; obecnie tur. Asi Neri, arab. Nahr al-Asi), w miejscu, w którym rzeka przecina góry, około 30 km od ujścia do Morza Śródziemnego. Właśnie w tym miejscu, między dwoma pasmami gór Amanos (Ἀμανός) i Kasios (Κάσιος) znajdowała się żyzna dolina.

W dolinie między lewym brzegiem rzeki a górą Silpios (Σίλπιος) wznoszącą się na wysokość ponad 500 m n.p.m., rozciągał się stosunkowo równy teren, na którym wzniesiono miasto. Założył je jeden z dowódców wojskowych Aleksandra Wielkiego (356-323 prz. Chr.), Seleukos I Nikator (312-281 prz. Chr.)² ok. 300 r. prz. Chr.³, i nazwał imieniem swego ojca Antiocha⁴. Po-

* Ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: p_szczur@kul.pl.

¹ W źródłach historycznych można spotkać następujące nazwy: Ἀντιόχεια, Ἀντιόχεια ἡ Μεγάλη, Ἀντιόχεια τῆς Συρίας (por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* III 2, 4), Ἀντιόχεια ἡ ἐπὶ Ὀρόντου, Ἀντιόχεια ἡ ἐπὶ Δάφνῃ (por. Strabo, *Geographica* XV 1, 73; XVI 2, 4), ἡ Ἀντιόχου (πόλις) (Evagrius, HE II 12) lub ἡ Σελεύκου παρὰ τῷ Ὀρόντῃ (Pausanias, *Greciae descriptio* VIII 33, 3).

² W 321 r. prz. Chr. diadochowie, którzy wcześniej doprowadzili do zabójstwa regenta Perdikasa (ok. 365-320 prz. Chr.), powierzyli Babilon Seleukosowi, dowódcy macedońskiej kawalerii. Jednak w 316 r. satrapa Frygii Antygonos Monophtalmos (382-301 prz. Chr.) wypędził Seleukosa z Babilonu. Seleukos schronił się w Egipcie u Ptolemeusza I Sotera (367-283). W 312 r. powrócił do Babilonu, odzyskał władzę i bronił swej prowincji przed atakami Antygonosa i jego syna Demetriosasa (337-283 prz. Chr.). W 301 r. Antygonos poniósł śmierć w bitwie pod Ipsos we Frygii. Wówczas Seleukos przyjął tytuł Nikator. Seleukos został zasztytowany przez Ptolemeusza Keraunosa († 279 prz. Chr.), syna Ptolemeusza I, w sierpniu lub wrześniu 281 r. Szerzej zob. A.J. Sachs – D.J. Wiseman, *A Babylonian King List of the Hellenistic Period*, „Iraq” 16 (1954) 202-211 (spec. s. 205-206); G. Roux, *Mezopotamia*, tłum. B. Kowalska – J. Kozłowska, Warszawa 1998, 333-334.

³ Słynny antiocheński retor – Libaniusz w *Mowie na cześć Antiochii* (*Oratio* 11, 72-77), przytacza legendę, w której za założyciela miasta uchodzi Aleksander Macedoński.

⁴ Por. Strabo, *Geographica* XVI 2, 4. G. Haddad (*Aspects of Social Life in Antioch*, Chicago 1949, 3) podaje inną, lecz mało prawdopodobną wersję, że Antiochia otrzymała imię Antiocha, syna

czątkowo miasto rozwijało się na lewym brzegu Orontesu, lecz z czasem, z powodu wielkiego napływu ludności, rozszerzyło swe granice również na prawy brzeg. Miasto przecinały dwa górskie potoki: Parnienios (Παρμένιος; zwany też Onopniktes – Ὀνοπνίκτης), który przepływał przez północno-wschodnią część miasta; i Fyrminos (Φυρμίνος), który przepływał przez część południowo-zachodnią.

Miasto bardzo szybko rozwijało się i już ok. 170 r. prz. Chr. za Antiocha IV Epifanesa (175-163 prz. Chr.) zaczęło zajmować stoki góry Silpios⁵. Tak rozbudowana Antiochia była zaliczana w tym czasie (połowa II w. prz. Chr.) do czołowych miast starożytnych. Połączenie strategicznego położenia naturalnego i piękna Antiochii sprawiło, że w krótkim czasie stała się ona centrum administracyjnym, militarnym, handlowym oraz kulturalnym.

Dla rozważań przedstawionych w niniejszym opracowaniu istotna jest pewna cecha topograficzna miasta, a mianowicie sąsiedztwo dwóch gór: Silpios i Staurin, wznoszących się ponad miastem po jego południowo-wschodniej stronie⁶. Zamieszkałe obszary stoków tych gór zostały objęte nowymi murami miejskimi wzniesionymi za cesarza Tyberiusza (16 XI 42 prz. Chr. - 16 III 37; cesarz od 14)⁷. To właśnie tu, już od czasów apostołskich, rozkwitał chrześcijański ascetyzm przybierający różne formy, a w jaskiniach, grotach i prymitywnych domostwach położonych na bardziej stromych zboczach i szczytach gór Staurin i Silpios żyli mnisi wspomniani przez Libanusa (ok. 314-395) i opisani przez Jana Chryzostoma (ok. 349 - 14 IX 407) oraz Teodoretę z Cyru (ok. 386/393-457/466).

1. Ascetyzm miejski. Jan Chryzostom w napisanym na przełomie roku 381 i 382⁸, traktacie *De Compunctione* wymienił trzy stany chrześcijan: świeckich,

Seleukosa I Nikatora. Wydaje się, że Haddad bezkrytycznie zaczerpnął tę informację od Hermiasza Sozomena, który mówiąc o świątyni Apollona w Dafne, jest zdania, że „podobno wzniosł ją Seleukos, ojciec Antiocha, od którego nazwę wzięło miasto Antiochia” (tenże, HE V 19, éd. J. Bidez – G.C. Hansen, SCh 495 (Livres: V-VI), Paris 2005, 196, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 339).

⁵ Szerzej na temat rozwoju Antiochii za panowania Seleucydów (od Antiocha I do Antiocha IV) zob. G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, 87-107. Autor omawia rozwój miasta podkreślając rolę Antiocha IV Epifanesa, który w sposób szczególny wpisał się w historię Antiochii, gdyż prowadził zakrojone na bardzo szeroką skalę prace budowlane, znacznie rozbudowując miasto i powiększył je o nową „dzielnice”.

⁶ Por. Libanius, *Oratio* 11, 199-200; A.J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, Fascicule 194, Paris 1959, 41-42.

⁷ Na temat rozwoju miasta w czasach cesarza Tyberiusza, zob. Downey, *A History of Antioch in Syria*, s. 169-189.

⁸ Por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 53, gdzie autor umieszcza redakcję tekstu w okresie, gdy Jan był „młodym diakonem”, a został nim w 380 lub 381 r. Święceń udzielił mu biskup Melecjusz. Zob. Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* 5, ed. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SCh 341, Paris 1988,

mnichów i duchownych (οὐ βιωτικὸν ἄνδρα, οὐ μοναχὸν, οὐ τοῦ κλήρου)⁹. Z przytoczonego wyliczenia wynika, że Chryzostom nie traktował ascetów żyjących w mieście jako oddzielny stan funkcjonujący w Kościele. Można zatem wyciągnąć wniosek, że ascetami miejskimi byli zwykli chrześcijanie świeccy, ćwiczący się w cnotach i dążący do świętości. Ten wniosek zbieżny jest z postawą Złotoustego przyjmowaną wobec wiernych w Antiochii. Przykładowo w *Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza*¹⁰ Chryzostom wyjaśnia, że wszyscy chrześcijanie, nie tylko mnisi, ale i żyjący „w świecie”, są zobowiązani do tego, by być świętymi, gdyż te same prawa i te same zasady postępowania odnoszą się do każdego chrześcijanina, bez względu na to, czy jest pustelnikiem, czy żyje w małżeństwie. Nie wszystkie wskazówki Chryzostoma podobały się jego słuchaczom. Uważali oni, że Antiocheńczyk chce uczynić mnichów z wszystkich mieszkańców miasta¹¹. Jedynym zaś motywem udzielania przez Chryzostoma rad i nagan była chęć, by wszyscy stali się przyzwoici i czysti¹². Dlatego zachęcając do praktykowania ascezy i ćwiczenia się w cnotach tłumaczy: „Nie wmawiaj sobie: «jestem człowiekiem światowym, mam żonę i dzieci, a to sprawa kapłanów i mnichów»”¹³.

110; Kelly, *Złote usta*, s. 49; C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Welt-sicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 6, Tübingen 2002, 60.

⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad Demetrium de compunctione lib.* 1, 5, PG 47, 401.

¹⁰ Większość uczonych jest zdania, że homilie te zostały wygłoszone w 390 lub 391 r. Najważniejsze opinie na ten temat sumuje Wendy Mayer (*The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005, 267 [CPG 4424]).

¹¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 7, 7, PG 57, 82, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 18, Kraków 2000, 101: „Wprawdzie życzylibym sobie tego [abyście zostali mnichami i udali się w góry] [...], ale do tego nie zmuszam”. Z tego względu niektórzy uczeniu uważają, iż Jan Chryzostom chciał uczynić mnichów ze wszystkich chrześcijan. Por. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404)*, s. 75; W. Mayer, *John Chrysostom as Bishop: The View from Antioch*, JEH 55 (2004) 464.

¹² Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 7, 7, PG 57, 81, ŻMT 18, 100: „«Cóż zatem, ktoś zapyta, każesz czynić? Wynosić się w góry i zostać pustelnikiem?» Właśnie dlatego najbardziej ubolewam, że uważacie, iż skromność i czystość im tylko przystoi, a przecież Chrystus wydał te same prawa dla wszystkich. [...] Przypatrz się zatem widowisku [Kazania na górze], a znień w tamto szatańskie [tj. teatr], i nie potępiaj powagi moich słów. [...] Nie nakazuję, abyście udawali się w góry i na pustynię, lecz mówię, by ten, kto mieszka w mieście, był dobry, przyzwoity i skromny. Wszystkie prawa mamy przecież wspólne z pustelnikami oprócz małżeństwa”.

¹³ Tenże, *Adversus Iudaeos or.* 8, 4, PG 48, 932, tłum. J. Iluk, ŻMT 41, Kraków 2007, 231. Mowy te zostały wygłoszone w Antiochii w latach 383-387. Por. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom*, s. 260 [CPG 4327]). Zob. Joannes Chrysostomus, *De Lazaro con.* 3, 1, PG 48, 992, A. Bober, w: AP, s. 95: „Niech mi tu nikt nie występuje z zimnymi i niemądrymi wymówkami: Jestem adwokatem, radnym, rzemieślnikiem, mam żonę i muszę zarabiać na wyżywienie dzieci, muszę prowadzić dom, jestem człowiekiem świeckim. Nie jest moim obowiązkiem czytanie Pisma Świętego. Niechaj zajmują się tym ci co usunęli się od świata, co po górach mieszkają i bezustannie żyją w samotności. – Co ty mówisz? Zajmowanie się Pismem Świętym nie jest ponoć twoim obowiązkiem, boś zaplątany w tysiączne kłopoty? Otóż właśnie dlatego powinienes tym bardziej

Nie dziwi zatem fakt, że antiocheńscy asceci, zarówno mężczyźni jak i kobiety, czynnie uczestniczyli w życiu Kościoła lokalnego: brali udział w nabożeństwach, czas spędzali na modlitwach i studiowaniu Pisma Świętego, najprawdopodobniej także podejmowali dzieła miłosierdzia. Pomimo tego zaangażowania religijnego nadal pozostawali „zwykłymi” chrześcijanami bardzo mocno osadzonymi w realiach miejskiej społeczności. Na ogół wywodzili się z wyższych warstw społecznych, co można wnioskować z faktu niepodjęcia przez nich pracy zarobkowej. Bardzo dobrym przykładem osoby praktykującej taką ascezę jest Jan Chryzostom, czy też inni uczniowie Diodora z Tarsu († przed 394)¹⁴ studiujący w tzw. *asketerionie*.

Funkcjonujący w Antiochii w drugiej połowie IV w. *asketerion*¹⁵ prowadzony przez Diodora z Tarsu i Karteriusza (IV w.), miał charakter szkoły prywatnej¹⁶. W tej szkole nauki pobierał m.in. wspomniany już Jan Chryzostom oraz dwaj jego koledzy ze szkoły Libanusa – Maksym¹⁷ i Teodor¹⁸ (późniejszy biskup Mopsuestii; ok. 350-428). Szkoła ta była instytucją otwartą dla wszystkich chrześcijan, którzy chcieli pogłębić swą formację duchową i intelektualną.

W antiocheńskim *asketerionie* przede wszystkim oferowano wykształcenie w zakresie egzegezy Pisma Świętego oraz formację ekklezjalną¹⁹. Egzegeza Pisma Świętego w *asketerionie* stała na bardzo wysokim poziomie, gdyż wykładana była przez jednego z najwybitniejszych egzegetów antiocheńskich – Diodora z Tarsu²⁰. Wydaje się jednak, że przedmiotem badań był jedynie grecki tekst Biblii, gdyż z niektórych wypowiedzi Jana Chryzostoma wyni-

zainteresować się tym”; wygłoszenie tych homilii uczeni umieszczają między 387 a 393 rokiem (por. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom*, s. 260 [CPG 4329]). Zob. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 2, 5, PG 57, 30, ŻMT 18, 36; tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 23, 1, PG 60, 615, tłum. W. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, t. 2, Kraków 1998, 360.

¹⁴ Szerzej na temat Diodora zob. W. Kania, *Diodor z Tarsu*, EK III 1332; M. Simonetti, *Diodoro di Tarso*, NDPAC I 1426-1427.

¹⁵ Szerzej na temat *asketerionu* zob. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, passim (spec. rozdział V: *Le rôle des monastères dans l'éducation selon Chrysostome*, § 1. *L'ascétérion de Diodore à Antioche*, s. 181-192).

¹⁶ Por. Socrates, HE VI 3, 6, éd. G.C. Hansen, Sch 505 (Livres: IV-VI), Paris 2006, 264-266, tłum. S.J. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 450-451; Sozomenus, HE VIII 2, 5-6, éd. J. Bidez – G.C. Hansen, Sch 516 (Livres: VII-IX), Paris 2008, 236, tłum. Kazikowski, s. 522. Zob. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977, 50-51.

¹⁷ Na temat Maksyma wiadomo tylko tyle, że miał zostać biskupem Seleucji Izauryjskiej. Por. Kelly, *Złote usta*, s. 29.

¹⁸ Szerzej na temat Teodora zob. M. Simonetti, *Teodoro di Mopsuestia*, NDPAC III 5252-5257; T. Skibiński, *Teodor z Mopsuestii*, EK XIX 624-626.

¹⁹ Por. Sozomenus, HE VIII 2, 5-6, Sch 516, 236, tłum. Kazikowski, s. 522: „On [tj. Jan Chryzostom] tymczasem postanowił zgłębić Pismo Święte i zająć się mądrością chrześcijańską zgodnie z uświęconym prawem Kościoła. Za nauczycieli tej mądrości miał ówczesnych kierowników słynących tam klasztorów, Karteriosa i Diodora, który stał na czele Kościoła w Tarsie”.

²⁰ Por. E. Schweizer, *Diodor von Tarsus als Eggeget*, ZNW 40 (1941-1942) 33-37.

ka, iż nie znał on hebrajskiego²¹, a podstawę analiz Pisma Świętego Starego Testamentu przeprowadzanych przez niego stanowił tekst Septuaginty²². Interesujące jest, że niekiedy jednak odwoływał się do niektórych sformułowań hebrajskich²³, czy syryjskich²⁴.

Ponadto uczniowie *asketerionu* otrzymywali formację duchową o orientacji monastycznej. Jest faktem, że wielu absolwentów *asketerionu* weszło do grona duchownych, zwłaszcza ze stronnictwa biskupa Melecjusza (310-381)²⁵, lecz na tej podstawie nie można wnioskować, że szkoła ta była instytucją stworzoną dla formacji kleru²⁶. Sokrates Scholastyk charakteryzuje *asketerion* jako instytucję przygotowującą przede wszystkim do życia monastycznego²⁷. Młodzi ludzie, którzy pragnęli uczęszczać do tej szkoły, byli wpiśywani na specjalną listę (κατάλογος²⁸), a gdy przyłączyli się do wspólnoty, stawali się dla siebie nawzajem „braćmi” zobowiązanymi do zachowywania pewnego rodzaju umowy lub przymierza z Chrystusem (συνθήκη²⁹)³⁰. John

²¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Isaiam* 7, 8, éd. J. Dumortier, SCh 304, Paris 1983, 330; tenże, *In Genesim hom.* 4, 4, PG 53, 24-25.

²² Por. tenże, *Expositio in Psalmum* 121, 1, PG 55, 348, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, PSP 8, Warszawa 1971, 45: „Jeruzalem, które się buduje jak miasto» [Ps 122(121), 3]. Inny tekst: «Zbudowane jak miasto». Albo więc to zdanie według *Septuaginty* znaczy, że Jerozolima zostanie zbudowana jak miasto, przez co zaznaczony jest czas, który poprzedza budowę, albo jak chce inny tłumacz: odzyskaliśmy Jeruzalem, «zbudowane jak miasto», co wskazuje na to, co zaszło po niewoli”.

²³ Por. tamże 7, 6. 10. 12, PG 55, 89. 96. 97. 99; 8, 7, PG 55, 116; 9, 3. 4. 7, PG 55, 126. 127. 132; 10, 2, PG 55, 143; 11, 4, PG 55, 148; 43, 6. 7. 8, PG 55, 176. 178. 179; 44, 9, PG 55, 197; 45, 1, PG 55, 203; 47, 2, PG 55, 219; 48, 2. 3, PG 55, 224. 226; 139, 2, PG 55, 422.

²⁴ Por. tamże 48, 3, PG 55, 226.

²⁵ Por. R. Nelz, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus*, Bonn 1916, 51. Na temat Melecjusza zob. M. Simonetti, *Melezio di Antiochia*, NDPAC II 3190-3191; J. Czerwień, *Melecjusz*, EK XII 497.

²⁶ Por. Nelz, *Die theologischen Schulen*, s. 53.

²⁷ Por. Sokrates, HE VI 3, 6, SCh 505, 264-266, tłum. Kazikowski, s. 450-451: „Wtedy zaś usilnie pracując nad wewnętrznym udoskonaleniem zaprawiali się w ascezie pod kierunkiem Diodora i Karteriosa, którzy wówczas stali na czele klasztorów”. Zob. Nelz, *Die theologischen Schulen*, s. 51.

²⁸ Termin κατάλογος przyjmuje następujące znaczenia: „1. spis, lista, katalog; 2. w *Atenach*, lista poborowa; 3. lista członków Rady” (Abramowiczówna II 589); por. Liddell – Scott, s. 899; Lampe, s. 711.

²⁹ Termin συνθήκη przyjmuje następujące znaczenia: „1. układ, szyk słów lub zdań; związek, połączenie; 2. ugoda, umowa, układ” (Abramowiczówna IV 220); por. Liddell – Scott, s. 1717; Lampe, s. 1330-1331.

³⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsus* 2, 1, éd. J. Dumortier, SCh 117, Paris 1966, 46, tłum. W. Kania: *Do Teodora po jego upadku (List do mnicha Teodora zamierzającego opuścić klasztor, pojąć żonę i zająć się sprawami świata)*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2000, 125: „Gdyby łzy i westchnienia dały się wyrazić pismem, pełny ich list wysłałbym do ciebie. Płacze, bowiem, nie dlatego, że nie jesteś przedmiotem ojcowskiej troski – lecz że się wykreśliłeś z listy braci (τοῦ καταλόγου τῶν ἀδελφῶν) i podeptałeś

Norman Davidson Kelly zauważa, że zasady obowiązujące w *asketerionie* przywołują „najważniejsze cechy charakteryzujące syryjskich «synów przymierza»³¹ i potwierdzają, że to oni stanowili wzór dla ascetycznego braterstwa, do którego należał Jan i krąg jego przyjaciół”³². Wprawdzie wspomniane tu cechy charakteryzujące antiocheński *asketerion* w pewnym sensie przypominają klasztor, jednak instytucja ta nim nie była: nie mieszkano w niej i nie prowadzono wspólnego życia monastycznego³³, a pomimo tego w źródłach pojawia się pomieszanie tych kręgów ascetycznych z późniejszymi koncepcjami monastycyzmu, ponieważ w tamtych czasach monastycyzm był jedynym istniejącym paradygmatem ascezy³⁴. Z dużym prawdopodobieństwem

nawiązany z Chrystusem układ (τὸν Χριστὸν συνθήκας). Przed tym drzę, nad tym boleję, tego się lękam, wiedząc, że wzgarda tych rzeczy gotuje wielką karę tym, którzy się oddali na tę świętą służbę i przez lekkomyślność porzucili swój obowiązek”.

³¹ „Synowie przymierza” byli grupą mężczyzn „sprzymierzonych” w zorganizowanej, przedmonastycznej formie życia ascetycznego. Afrahat napisał o nich Mowę [*Demonstratio Sexta. De monachis*, ed. J. Parisot, w: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 240-312, tłum. A. Uciecha, *Afrahat, O synach przymierza (Demonstratio Sexta. De monachis. PSyr 1, 240-312)*, SSHT 44 (2011) fasc. 1, 177-197 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz)]. Szerzej na ich temat zob. E.G.S. Jargy, *Les „fils et filles du pacte” dans la littérature monastique syriaque*, OCP 17 (1951) 304-320; A. Vööbus, *The Institution of the „Benai Qeïama” and „Benat Qeïama” in the Ancient Syrian Church*, ChH 30 (1961) 19-27; A. Uciecha, *Rola i miejsce „synów przymierza” w Kościele perskim IV w. (na przykładzie „Mów” Afrahata)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 161-175; tenże, *Idea walki w ascezie „synów przymierza” na podstawie „Mów” Afrahata, w: Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich (Poznań 13-16 IX 2010)*, Poznań 2012, 526-535; tenże, *„Walka” Zlego z „synami przymierza” na podstawie wybranych Mów Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 33 (2013) t. 59, 209-223; tenże, *Sekrety duchowej walki w mowie „O wojnach” Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 35 (2015) t. 63, 389-396. Jednak nie tylko mężczyźni uprawiali ascezę. Ascetami były też kobiety, które nazywano „córkami przymierza”; por. tenże, *Rola i znaczenie „córek przymierza” w Kościele Perskim IV i V wieku*, VV 19 (2011) 233-246. Zob. J.M. Laboa, *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. G. Jaworska – K. Malecha, Warszawa 2009, 32-33.

³² Kelly, *Złote usta*, s. 34.

³³ Por. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire*, Oxford 2011, 127-128. Jan Chryzostom, chociaż był uczniem tej szkoły, mieszkał ze swą matką w domu rodzinnym i w nim prowadził życie mnisze, por. Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* I 2, éd. A.-M. Malingrey, Sch 272, Paris 1980, 68-72, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Dialog «O kapłaństwie»*, BOK 1, Kraków 1992, 45. Innego zdania jest R. Carter (*Chrysoston's „Ad Theodorum lapsus” and the Early Chronology of Theodore of Mopsuestia*, VigCh 16:1961, 94-95), który twierdzi, że antiocheński *asketerion* funkcjonował na podobnych zasadach jak instytucja założona przez Bazylego Wielkiego.

³⁴ Por. Kelly, *Złote usta*, s. 30: „w oczach współczesnych jej członkowie [tj. szkoły Diodora] byli mnichami – *monachoi*: słowo to, podobnie jak jego syryjski odpowiednik *khidaya*, miało dużo szerszy zakres niż obecnie. Obejmowało swym znaczeniem nie tylko pustelników i wiernych zorganizowanych we wspólnoty, ale również żarliwych chrześcijan, którzy poruszając się po świecie usiłowali wieść życie jak najbardziej od niego oderwane i poświęcone Bogu”. Zob. G.M. Colombás, *El concepto de monje y vida monastica hasta fines del siglo V*, SMon 1 (1959) 338-342.

można wnioskować, że uczniowie Diodora nie byli mnichami, lecz stanowili pewnego rodzaju „bractwo zadeklarowanych, gorliwych chrześcijan, którzy pozostając w swoich domach i żyjąc w świecie postępowali według dobrowolnie narzuconych sobie rygorystycznych reguł wyrzeczenia”³⁵. Taką właśnie orientację *asketerionu* potwierdza Jan Chryzostom, który kształcąc się w nim nie chciał być duchownym, lecz mnichem³⁶. Złotousty wspomina też, że rozważał założenie ze swym towarzyszem Bazylim pewnego rodzaju domu asceptycznego, ale ostatecznie pozostał z matką, aż do czasu, gdy udał się w góry, aby tam zostać mnichem³⁷.

W przekonaniu Chryzostoma życie poświęcone ascezie i studiom świętych ksiąg było poważnym zobowiązaniem. Dlatego w upomnieniu skierowanym do swojego przyjaciela, Teodora (powszechnie utożsamianego z późniejszym biskupem Mopsuestii³⁸), który opuścił wspólnotę ascetyczną, Chryzostom mówi o tym, że Teodor przez ten fakt wykreślił się z listy braci i podeptał nawiązany z Chrystusem układ³⁹. Na ogół przyjmuje się, że stwierdzenia te wskazują na wycofanie się przez Teodora z grupy wspólnie praktykującej ascezę i prowadzącej życie quasi-monastyczne⁴⁰. Wiele wskazuje na to, że ta forma życia ascetycznego była tylko okresowa, a nie stała i trwała, związana np. ze złożeniem jakichś „ślubów”. W traktacie *O kapłaństwie* Chryzostom sugeruje, że stała i długoterminową formę życia ascetycznego człowiek podejmuje wówczas, gdy decyduje się zostać kapłanem lub gdy opuszcza miasto i udaje się w góry, by zostać mnichem. On sam skosztowawszy życia mniszego, ostatecznie został duchownym, by służyć Kościołowi⁴¹.

Jeśli natomiast chodzi o kobiety uprawiające ascezę w ramach antiocheńskiej społeczności miejskiej, to posiadamy tylko szczątkowe informacje na ten temat. Nawet w rozprawie Jana Chryzostoma *O dziewictwie*⁴² nie ma wiele informacji na temat sytuacji społecznej i życia codziennego ascetek-dziewic – jej adresatek. Chryzostom zauważa jedynie ich zaniedbane włosy, spuszczone wzrok i proste ubrania⁴³. Natomiast w jednej z homilii na Ewangelię

³⁵ Kelly, *Złote usta*, s. 30.

³⁶ Por. Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* 5, Sch 341, 108-110.

³⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* I 2, Sch 272, 62-72, BOK 1, 44-46.

³⁸ Por. Kelly, *Złote usta*, s. 33.

³⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsum* 2, 1, Sch 117, 46, BOK 19, 125.

⁴⁰ Por. Kelly, *Złote usta*, s. 33. Jednak nie dla wszystkich uczonych jest to oczywiste. Przykładowo Martin Illert (*Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Zurich 2000, 98-99) wskazuje, że w wypowiedzi Jana Chryzostoma istnieją wyraźne aluzje do sakramentu chrztu, a nie do życia quasi-monastycznego. Por. Laboa, *Mnisi Wschodu i Zachodu*, s. 33.

⁴¹ Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* VI 2-7, Sch 272, 306-330, BOK 1, 130-136.

⁴² Wydanie tekstu: H. Musurillo, Sch 125, Paris 1966. Na temat traktatu zob. B. Grillet, *Introduction générale*, w: Sch 125, 7-72.

⁴³ Por. Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 7, 1, Sch 125, 112.

według świętego Mateusza⁴⁴ Chryzostom wspomina o trzech tysiącach wdów i dziewic, którymi opiekował się Kościół antiocheński⁴⁵, co wskazuje na obecność w mieście dziewic-ascetek oraz wdów, które najprawdopodobniej również praktykowały ascezę⁴⁶. Wymieniając zaś w dialogu *O kapłaństwie* różne zadania duszpasterskie biskupa, mówi o jego odpowiedzialności za formację dziewic, nad którymi powinien czuwać. Ta troska powinna wyrażać się m.in. w ograniczaniu ich kontaktu ze światem. Chryzostom mówi np. o zakazie wychodzenia na rynek, a nawet na pogrzeby i nocne nabożeństwa. Podkreśla, że dziewicy należy „pilnować i rzadko w roku pozwalać jej na wychodzenie z domu, i to tylko w koniecznych wypadkach”⁴⁷.

W Antiochii przyjął się też pewien specyficzny model życia ascetycznego nazywany synezaktem (συνεῖσακτος⁴⁸), polegający na wspólnym zamieszkaniu dziewic poświęconych Bogu i mężczyzn – (duchownych lub świeckich) uprawiających ascezę⁴⁹. Najstarsze znane użycie terminu συνεῖσακτος związane jest właśnie z Antiochią i występuje w *Liście synodalnym* (przekazanym przez Euzebiusza z Cezarei) synodu antiocheńskiego (268/269)⁵⁰, a związane jest z potępieniem biskupa Pawła z Samosaty († po 272), oskarżanego m.in. o niemoralność, otoczonego – jak mówi *List* – przez „kobiety synaisaktai (τὰς δὲ συνεῖσάκτους αὐτοῦ γυναικάς), jak je nazywają Antiocheńczycy”⁵¹. W tym miejscu warto zauważyć, że późniejsze pisma dotyczące ascetycznego życia dziewic w Antiochii i niebezpieczeństw jakie niesie ze sobą praktyka synezaktu⁵², pokazują, że ascetyzm ten był osadzony w normalnym życiu społecznym miasta.

⁴⁴ Jak już wspomniano *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* zostały wygłoszone w Antiochii.

⁴⁵ Tenże, *In Matthaeum hom.* 66, 3, PG 58, 630, tłum. J. Krystyniak, ŻMT 23, Kraków 2001, 296: „Zwróć uwagę, ile Kościół – mający tyle dochodu co jeden z tych bogaczy i jeden człowiek posiadający średni majątek – utrzymuje dziennie wdów, ile kobiet, które ślubowały dziewictwo. Lista ich osiąga liczbę około trzech tysięcy”.

⁴⁶ Por. Laboa, *Mnisi Wschodu i Zachodu*, s. 32: „Niektóre wdowy nie wychodziły za mąż, niektóre młode kobiety pozostawały niezamężne. Rola wdów i dziewic w życiu lokalnych Kościołów stała się bardziej widoczna, a swoboda modlitwy, postu i służby okazały się ich prawdziwym wkładem we wspólnotę wiary”.

⁴⁷ Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* III 13, Sch 272, 216, BOK 1, 94.

⁴⁸ Por. Lampe, s. 1317-1318, s.v. συνεῖσακτος: „brought in, introduced together; applied to a virgin companion of a celibate man or conversely”; Liddell – Scott, s. 1705.

⁴⁹ Por. S. Longosz, *Pisma przeciw synezaktom*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 337; W. Malej, *Syneizakty*, EK XVIII 1335.

⁵⁰ Był to ostatni synod zwołany w sprawie Pawła z Samosaty. Na synodzie tym złożono go z urzędu, a na biskupa Antiochii wybrano Domnosa.

⁵¹ Concilium Antiochenum (268/269), *Epistula synodalis*, w: Eusebius Caesariensis, HE VII 30, 12, ed. i tłum. ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 534-535.

⁵² Por. Laboa, *Mnisi Wschodu i Zachodu*, s. 32.

Praktyka synezaktu jest często wspominana we wczesnej literaturze chrześcijańskiej⁵³. Wydaje się, że w tamtym czasie była ona znaczącym problemem, gdyż zakazywało jej ustawodawstwo kościelne. Synod w Elwirze (ok. 306), w kanonie 13. stwierdza to bardzo wyraźnie: „Zakazujemy dziewicom mieszkać z kimkolwiek jak siostra z bratem”⁵⁴, zaś synod w Ancyrze (314) powtarza ten zakaz⁵⁵. Kwestia synezaktu była na tyle ważna, że zajęli się nią nawet Ojcowie Soboru Nicejskiego (325) uchwalając przeciw niej kanon 3. zatytułowany „O kobietach zamieszkujących razem (συνεισακτων) z duchownymi”⁵⁶. Stanowisko Ojców zostało wyrażone w następujących słowach: „Wielki sobór zabronił całkowicie biskupom, prezbiterom, diakonom i wszystkim członkom stanu duchownego, zamieszkiwać (συνεισακτων) z kobietą, chyba, że jest to matka, siostra, ciotka lub inna osoba stojąca poza wszelkimi podejrzeniami”⁵⁶. Od tego czasu synezakt był powszechnie piętnowany jako nadużycie.

Przykładowo, Euzebiusz z Emesy (ok. 300-359), który przybył do Antiochii z Edessy, gdzie zapoznał się z syryjskimi wzorcami ascetycznymi dziewictwa i celibatu, potępił praktykę synezaktu w kazaniu, które – być może – wygłosił w Antiochii w latach 40. lub 50. IV wieku⁵⁷. Natomiast Jan Chryzostom swe stanowisko na ten temat przedstawił w dwóch rozprawach (jednej

⁵³ Na ten temat istnieje bogata literatura. Klasycznym opracowaniem jest monografia H. Achelis, *Virgines subintroductae: ein Beitrag zum VII. kapitel des I. Korintherbriefs*, Leipzig 1902. Pisma przeciw synezaktom szczegółowo omawia S. Longosz (*Pisma przeciw synezaktom*, s. 337-365). Por. R.E. Reynolds, *Virgines subintroductae in Celtic Christianity*, HTR 61 (1968) 547-566; A. Guillaumont, *Le nom des „agapètes”*, VigCh 23 (1969) 30-37; E.A. Clark, *John Chrysostom and the „Subintroductae”*, ChH 46 (1977) 171-185 (spec. 171-175); R. Rader, *Christian Pre-monastic Forms of Asceticism: Syneisaktism, or „Spiritual marriage”*, w: *The Continuing Quest for God: Monastic Spirituality in Tradition & Transition*, ed. W. Skudlarek, Collegeville 1982, 80-87; K. O'Brien Wicker, *„The Politics of Paradise” Reconsidered: Chrysostom and Porphyry*, w: *Gnosticism and the Early Christian World*, ed. J.E. Goehring – Ch.W. Hedrick – J.T. Sanders, Sonoma CA 1990, 116-133; B. Leyerle, *John Chrysostom on the Gaze*, JECS 1 (1993) 159-174; tenże, *Theatrical Shows and Ascetic Lives. John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage*, Berkeley – Los Angeles – London 2001, 79-86; H. Tamas – L. van der Sypt, *Asceticism and syneisaktism in Asterius' „Liber ad Renatum monachum”*, ZACH 17 (2013) 504-525; L. van der Sypt, *A Practical Solution to Late Antique Asceticism: Syneisaktism*, StPatr 72 (2014) 211-217; C.L. De Wet, *Revisiting the Subintroductae: Slavery, Asceticism, and „Syneisaktism” in the Exegesis of John Chrysostom*, „Biblical Interpretation” 25 (2017) 58-80.

⁵⁴ Concilium Eliberitanum (circa 306) can. 13, ed. i tłum. ŻMT 37 [wyd. grecko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Baron – H. Pietras], SCL 1, Kraków 2006, 52-52*.

⁵⁵ Por. Concilium Ancyranum (314) can. 19, tłum. S. Kalinkowski, SCL 1, 67-67*: „Zakazujemy dziewicom mieszkać z kimkolwiek jak siostra z bratem”.

⁵⁶ Concilium Nicaenum (325) can. 3, ed. i tłum. ŻMT 24 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak], DSP 1, Kraków 2001, 28-29.

⁵⁷ Por. Eusebius Emesenus, *Sermo 7*, 20, ed. E.M. Buytaert, *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits*, t. 1: *La collection de Troyes*, Spicilegium Sacrum Louaniense 26, Louvain 1953, 188-189. Zob. D. Amand de Mendieta, *La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV siècle*, RHE 50 (1955) 777-820; R.E. Winn, *Eusebius of Emesa: Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, Washington 2011, passim.

skierowanej do mężczyzn⁵⁸, a drugiej skierowanej do kobiet⁵⁹), prawdopodobnie zredagowanych w Antiochii⁶⁰. Deprecjonujące nawiązanie do synezyktu z jednej z jego *Homilii na Ewangelię według św. Mateusza* również odnosi się do sytuacji w Antiochii⁶¹. Godnym zaznaczenia jest fakt, że we wszystkich tych opisach zauważa się zupełny brak terminologii „monastycznej”: Chryzostom odnosi się do kobiet jako „dziewic”, a do mężczyzn jako „braci”.

2. Ascetyzm wiejski. Ascezę praktykowano nie tylko w mieście, lecz także w podantiocheńskich wioskach. Najbardziej intrygującą grupą związaną z ośrodkiem w Antiochii są ludzie „ze wsi (ἀπὸ τῆς χώρας)”⁶², których Chryzostom szerzej wspomina w dwóch kazaniach: wygłoszonym w kwietniu roku 387⁶³ i w kwietniu roku 391⁶⁴. Nie ulega wątpliwości, że są oni ascetami⁶⁵, ponieważ wyrzekają się wszystkich przyjemności miasta⁶⁶, stronią od „roz-

⁵⁸ Joannes Chrysostomus, *Contra eos qui subintroductas habent virgines*, ed. J. Dumortier: Saint Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, Paris 1955, 44-94, tłum. R. Sawa: Święty Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewczynami*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 413-420 [wstęp], 421-446 [tekst].

⁵⁹ Joannes Chrysostomus, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*, éd. J. Dumortier: Saint Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, s. 95-137, tłum. R. Sawa: Święty Jan Chryzostom, *Bogu poświęcone niewiasty nie powinny mieszkać z mężczyznami*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 433-435 [wstęp], 435-460 [tekst].

⁶⁰ Por. J. Dumortier, *La date des deux traités de saint Jean Chrysostome aux moines et aux vierges*, MSR 6 (1949) 247-252.

⁶¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 17, 2, PG 57, 256, ŻMT 18, 216. Jak już zaznaczono, homilie te były wygłoszone w Antiochii.

⁶² Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, tytuł, PG 49, 187, tłum. J. Iluk: Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, Gdańsk 2017, 211; tenże, *Catechesis ad illuminandos* 8, 1, éd. A. Wenger, SCh 50bis, Paris 1970, 247, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów)*, U Źródeł Katechumenatu 1, Lublin 1993, 109.

⁶³ Tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, PG 49, 187-198. F. van de Paverd (*St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction*, OCA 239, Roma 1991, 233-235) przekonująco datuje jej wygłoszenie na 12 kwietnia 387 r. (poniedziałek ostatniego tygodnia Wielkiego Postu); za nim J. Iluk, *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, s. XX.

⁶⁴ Joannes Chrysostomus, *Catechesis ad illuminandos* 8, SCh 50bis, 248-260, tłum. Kania, s. 109-118. Van de Paverd (*St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues*, s. 255-260) w oparciu o analogie z wcześniejszą homilią datuje jej wygłoszenie na 12 kwietnia 391 r.

⁶⁵ Por. van de Paverd, *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues*, s. 262: „there can be no doubt that they lived as monks [...] Chrysostom names all of the *topoi* which are found in his texts on monastic life”. W związku z tą informacją rodzi się pytanie, czy ascetów tych należy utożsamiać z mnichami przywoływanymi przez Libanusza (*Oratio* 30, 8-9 i 46-48, ed. R. Foerster, vol. 3 (*Orationes* XXVI-L), Lipsiae 1904, 91-92 i 113-114, tłum. L. Małunowiczówna, w: Libanios, *Wybór mów*, Wrocław 2006, 232-333 i 251-252) w 386 r. jako przywódców niszczenia świątyń na wsi. Biorąc jednak pod uwagę jego komentarz, że mnisi byli „uciekinierami” z gospodarstw, którzy osiedlili się na „górze”, należy stwierdzić, że bardziej prawdopodobne jest, iż wskazywał na mniichów z góry Silpios.

⁶⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 188, tłum. Iluk,

pieszczonych kobiet, paradnych szat, pomadek i pomalowanych twarzy⁷⁶ oraz „zarzuciwszy pijaństwo i obżarstwo – jedzą tylko tyle, aby utrzymać się przy życiu”⁷⁸, a przy tym „spędzają czas na śpiewaniu hymnów i modlitw, naśladować w ten sposób życie samych aniołów”⁷⁹.

Z wypowiedzi Antiocheńczyka wynika, że dla mówiących po syryjsku⁸⁰ rolników-ascetów okazją do brania udziału w pielgrzymkach do Antiochii były coroczne obchody ku czci świętych męczenników⁸¹. Kaznodzieja zawsze zauważał ich obecność i wyróżniał ich kierując pod ich adresem pochwały. Charakteryzował ich jako ludzi prostych, umiejących jedynie uprawiać ziemię, oderwanych od rzeczy doczesnych i myślących wyłącznie o sprawach duchowych⁸². Pomimo tego, że posługują się zupełnie innym językiem – barbarzyńskim⁸³, to jednak są prawdziwymi filozofami, w przeciwieństwie do filozofów działających w mieście, którzy nie mając pojęcia o sprawach nadprzyrodzonych jedynie są „dumni z brody i laski”⁸⁴. O ich mądrości świadczą przyjęte przez nich idee oraz ich słowa i czyny⁸⁵.

Chryzostom jednak nigdy nie nazywał owych ascetów mnichami (μοναχοί) w odróżnieniu od mieszkańców góry Silpios. Ponadto, zamiast mówić o praktykowanej przez nich kontemplacji, chwalił ich i stawiał jako przykłady ciężkiej pracy fizycznej, takiej jaką w raju podejmował Adam⁸⁶, przez

s. 211: „Rzeczywiście, tam, gdzie mieszkają ci mężczyźni, nie ma nieprzyzwoitych widowisk, konnych wyścigów, nierządnic i miejskiego zgielku”; tenże, *Catechesis ad illuminandos* 8, 4, SCh 50bis, 249, tłum. Kania, s. 110: „Odrzucili oni bowiem wielki zbytek i wygody miasta”.

⁶⁷ Por. tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 190, tłum. Iluk, s. 213.

⁶⁸ Por. tamże; tenże, *Catechesis ad illuminandos* 8, 4, SCh 50bis, 249, tłum. Kania, s. 110: „pożywają to, co jest niezbędne dla podtrzymania życia”.

⁶⁹ Tenże, *Catechesis ad illuminandos* 8, 4, SCh 50bis, 249, tłum. Kania, s. 110.

⁷⁰ Tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 188, tłum. Iluk, s. 211: „Odróżniają się oni od nas swoim językiem”. J. Iluk niniejszy tekst opatruje przypisem i wyjaśnia: „Ludność zamieszkująca okolice Antiochii posługiwała się językiem syryjskim” (tamże, nota 835).

⁷¹ Por. Joannes Chrysostomus, *Catechesis ad illuminandos* 8, 1, SCh 50bis, 248, tłum. Kania, s. 109. A. Wenger (*Introduction*, w: SCh 50bis, s. 46) jest zdania, że być może chodzi o perskich chrześcijan, których męczeństwo miało miejsce za Szapura II (309-379) w Wielki Piątek 341 r. Zob. van de Paverd, *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues*, s. 291-292.

⁷² Por. Joannes Chrysostomus, *Catechesis ad illuminandos* 8, 6, SCh 50bis, 249, tłum. Kania, s. 110-111; tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 188-189, tłum. Iluk, s. 211-212.

⁷³ Por. tenże, *Catechesis ad illuminandos* 8, 2, SCh 50bis, 248, tłum. Kania, s. 109-110: „Nie patrzmy na to, że mają inną mowę, ale starajmy się zrozumieć mądrość ich dusz, pojmijmy głębię ich myśli, choć ją wyraża barbarzyński język”. Warto zauważyć, że sformułowanie „barbarzyński język (βάρβαρον τὴν γλῶτταν)” nie ma tu znaczenia pejoratywnego – oznacza po prostu język inny niż grecki.

⁷⁴ Por. tamże 8, 6, SCh 50bis, 250-251, tłum. Kania, s. 111; tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 189-190, tłum. Iluk, s. 212-213.

⁷⁵ Por. tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 189, tłum. Iluk, s. 212.

⁷⁶ Por. tamże, PG 49, 188-189, tłum. Iluk, s. 211-212. Wprawdzie o pracy mnichów żyjących w górach mówi w podobny sposób, jednak nie podkreśla uciążliwości tej pracy, lecz stan bliskości z Bogiem: „[Ich [tj. mnichów] praca jest taka sama jak ta, która zajmował się Adam na początku, za-

co wypełniają „apostolski nakaz starania się pracą rąk własnych o codzienne pożywienie (por. 1Kor 4, 12; Dz 20, 34)”⁷⁷. Ponadto z wypowiedzi Antiocheńczyka wynika, że asceci ci wypełniali obowiązki przynależne duchownym: czytali święte pisma i nauczali lud. Nawiązując do ich przybycia wraz z innymi mieszkańcami wsi na uroczystą liturgię sprawowaną w Antiochii, Chryzostom mówi:

„Można zobaczyć, jak każdy z nich stoi przy świętym ołtarzu (παρὰ τὸ βῆμα ἐστῶτα τὸ ἱερὸν)⁷⁸ i czyta Boże prawa, uczy podwładnych, już to uprawia rolę, lemieszem orząc glebę, rzucając ziarno na jej łono, już to bierze do ręki pług i składa ziarno Bożych nauk w duszach uczniów”⁷⁹.

W przytoczonym tekście można dostrzec odniesienie Chryzostoma do ludzi (najprawdopodobniej prezbiterów), którzy znajdowali się blisko βῆμα (termin określający bardziej ambonę, niż sam ołtarz – jak przełożył to ks. Wojciech Kania) i odczytywali fragmenty Pisma Świętego w języku, którym posługiwali się mieszkańcy wsi. Interesujące jest również przeplatanie przez kaznodzieję aluzji do ich pracy na roli i posługi duszpasterskiej, co wskazuje na fakt, że przybysze ci byli zarówno rolnikami, jak i kapłanami, gdyż inaczej

nim zgrzeszył, gdy był przyodziany chwałą i swobodnie rozmawiał z Bogiem, i zamieszkiwał owo miejsce pełne wszelkiej szczęśliwości” (tenże, *In Matthaeum hom.* 68, 3, PG 58, 463, ŻMT 23, 317).

⁷⁷ Tenże, *Catechesis ad illuminandos* 8, 2, SCh 50bis, 248-249, tłum. Kania, s. 110.

⁷⁸ Zwrot: παρὰ τὸ βῆμα ἐστῶτα τὸ ἱερὸν, W. Kania przetłumaczył: „stoi przy świętym ołtarzu”. Przekład ten jest błędny, gdyż z kontekstu wypowiedzi wynika, że chodzi tu po prostu o „ambonę”. Grecki rzeczownik βῆμα przyjmuje następujące znaczenia: „1. krok, stąpanie, chód; 2. stopa, jako miara długości; 3. stopień, szczebel, siedzenie; 4. Wzniesienie, trybuna” (Abramowiczówna I 432); 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 «bēma» des églises syriennes*, OrSyri 10 (1965) 443-474.

⁷⁹ Joannes Chrysostomus, *Catechesis ad illuminandos* 8, 3, SCh 50bis, 249, tłum. Kania, s. 110. Podobna wypowiedź znajduje się w tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 19, 1, PG 49, 189, tłum. Iluk, s. 212: „Tak też każdego z tych mężów zobaczysz, jak zaprzęga woły, a potem prowadzi pług tnący głęboką bruzdę, a także, jak wchodzi na święte podwyższenie (ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβαίνοντα βῆμα), aby (z tego miejsca) niczym lemieszem przeorać dusze mu podwładnych. Innym razem (zobaczysz) jak sierpem wycina polne ciernie lub słowem oczyszcza duszę z grzechów”.

nie mogliby wykonywać wyżej wspomnianych zadań duszpasterskich i pełnić funkcji kierowniczej wobec ludu⁸⁰. Jednak warto zauważyć, że Jan Chryzostom nigdy nie odnosił się do nich jako do kapłanów (lub diakonów).

Warto również zastanowić się nad tym, z jakich środowisk (ascetycznych czy monastycznych) wywodzili się wspomniani przez Chryzostoma rolnicy-kapłani. Udzielanie święceń ascetom, a nawet mnichom, aby mogli pełnić służbę Bożą, było praktyką znaną w starożytności, szczególnie na obszarach wiejskich. Dlatego też Frans van de Paverd jest zdania, iż jest bardzo możliwe, że wywodzili się ze środowiska monastycznego⁸¹, chociaż Chryzostom nigdy nie nazywa ich mnichami.

3. Monastycyzm „podmiejski”. W połowie IV w. można zauważyć w Antiochii pojawienie się nowego modelu ascezy (głównie w środowiskach syryjskich) związanego z mnichami-pustelnikami żyjącymi nie w mieście, lecz poza miastem – w podantiocheńskich górach. Przyjęta przez nich forma uprawiania ascezy jest wspominana przez Libaniasza, a dość szczegółowo przedstawiona przez Jana Chryzostoma i Teodoretę z Cyru. Dla nich styl życia mnichów był całkowitym przeciwieństwem stylu prezentowanego przez mieszkańców Antiochii, jednak odmiennosc tę różnie interpretowali. Dla Libaniasza mnisi stanowili zagrożenie dla wszystkich wartości hellenistycznego miasta, zaś dla Chryzostoma byli ideałami i figurami aniołów.

W *Historia religiosa* Teodoretę z Cyru przedstawione są biogramy kilku mnichów związanych ze środowiskiem monastycznym powstałym w podantiocheńskich górach Silpios i Staurin, które autor opisuje jako rozkwitające łąki na których przebywają ci, którzy dążą do osiągnięcia prawdziwej filozofii monastycznej⁸². Na szczególną uwagę zasługują wspomnienia o dwóch ascetach, których Teodoret znał osobiście⁸³: Macedoniuszu (ok. 325-417) i Piotrze Galacie (304/306-403/405), gdyż są oni najwcześniejszymi znanymi z imienia przedstawicielami tej formy monastycyzmu. Macedoniusz już od ok. roku 347 przebywał na górze Silpios, na której spędził 70 lat: przez 45 lat mieszkał

⁸⁰ Szczegółowe analizy tego problemu przedstawia van de Paverd (*St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues*, s. 262-288) i konkludując, że byli „co najmniej prezbiterami” (tamże, s. 263).

⁸¹ Van de Paverd (tamże, s. 287) podsumowując swe rozważania na ten temat stwierdza: „the men from the country» were monks who had received the laying on of hands and continued to live an ascetic life”.

⁸² Por. Theodoretus Cyrensis, HE IV 29(28), 3, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, Sch 530, Paris 2009, 308. Zob. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, s. 157-163.

⁸³ Macedoniusz: Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa* 13, 1, ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, Sch 234, Paris 1977, 474, tłum. K. Augustyniak, ŻM 7, Kraków – Tyniec 1994, 184: „Ja zaś mając więcej niż inni wiadomości o tym świętym człowieku [tj. Macedoniuszu] – wiele względów skłaniało mnie, aby do niego chodzić i często go widywać – opowiem wszystko szczegółowo, tak jak tylko potrafię”. Piotr (Galata), tamże 9, 4, Sch 234, 414, ŻMT 7, 162: „Ponieważ moja matka [tj. matka Teodoretę] doświadczyła jego łaski duchowej, posyłała mnie do niego [tj. do Piotra (Galaty)] raz w tygodniu, aby mi udzielił błogosławieństwa”.

„w głębokiej jamie”⁸⁴, a przez 25 lat w „szalasie i domkach, nie własnych jednak, ale cudzych”⁸⁵. Natomiast Piotr Galata, gdy miał siedem lat rozpoczął życie ascetyczne w swych rodzinnych stronach – w Galacji, a następnie przybył do Palestyny, by w końcu osiąść pod Antiochią, gdzie mieszkał w grobowcu mniej więcej od połowy IV wieku⁸⁶.

W latach 60. IV w. mnisi uprawiający ascezę w podantiocheńskich górach byli już dość liczni. Do tego miejsca przybywali też asceci z dalszych stron. Przykładowo Teodoret odnotowuje przybycie z Edessy mnicha Afraatesa, z pochodzenia Persa, do Antiochii (ok. 360/361)⁸⁷. Mówi też o wizycie mnicha Juliana (Saby), który ok. 365 r. przybył do Antiochii z Osroene⁸⁸. Podantiocheńskich mnichów mieszkających w licznych pustelniach wspomina też Libaniusz w liście napisanym w listopadzie 363 r. Antiocheński rektor pejoratywnie odnosi się do domniemanej negatywnej postawy mnichów wobec cesarza Juliana Apostaty, gdyby ten powrócił triumfalnie z wyprawy przeciw Persji; nawiązuje też do braku wykształcenia klasycznego i oratorskiego oraz posługiwania się przez mnichów językiem syryjskim, który uchodził za barbarzyński⁸⁹.

Warto zauważyć, że w podantiocheńskich górach ascezę praktykowali nie tylko mężczyźni, lecz także kobiety. W jednej z homilii na List do Efezjan⁹⁰ Chryzostom wspomina ascetki i mówi, że te młode dziewice (niektóre nie miały jeszcze dwudziestu lat), chociaż pochodziły z zamożnych rodzin i były wychowane w luksusie i zbytku, mając do dyspozycji wielu służących, porzuciły przepych swych domów rodzinnych i z miłości do Chrystusa udały się w góry. Teraz ubierają się w grube lniane ubrania, chodzą boso, śpią na łóżkach z liści, a większą część nocy spędzają na czuwaniach, posiłek spożywają tylko jeden raz dziennie (wieczorem), nieustannie krzątają się wykonując prace cięższe niż służący, opiekują się chorymi niewiastami, a nawet – co Chryzostom bardzo mocno akcentuje – gotują⁹¹. Obecność kobiet-ascetek w górach sugeruje, że dziewice te mogły być mniszkami, oficjalnie uznanymi przez Kościół, które podjęły stałe zobowiązanie do życia monastycznego.

⁸⁴ Tamże 13, 2, SCh 234, 476, ŻM 7, 184.

⁸⁵ Tamże, ŻM 7, 185.

⁸⁶ Por. tamże 9, 3, SCh 234, 410-412, ŻM 7, 161: „[Piotr] ukochał życie w samotności. Nie rozpiął jednak namiotu, nie wznosił chaty, ani nie zbudował domku, lecz cały czas spędził w cudzym grobowcu. Grobowiec ten miał na górze piętro z rodzajem balkonu, do którego była przystawiona drabina dla tych, którzy chcieli wejść na górę. Zamknięty w tym grobowcu przeżył w nim większą część swego życia”.

⁸⁷ Por. tamże 8, 1-2, SCh 234, 372-376, ŻM 7, 147-148.

⁸⁸ Por. tamże 2, 16, SCh 234, 230-232, ŻM 7, 94-95.

⁸⁹ Libanius, *Epistula* 1220, 5, ed. R. Foerster, vol. 11 (*Epistulae 840-1544*), Lipsiae 1922, 301.

⁹⁰ Homilie te zostały wygłoszone w Antiochii. Uczeni umieszczają ich wygłoszenie między 388 a 397 rokiem. Najważniejsze opinie na ten temat sumuje Wendy Mayer (*The Homilies of St John Chrysostom*, s. 268 [CPG 4431]).

⁹¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios hom.* 13, 3, PG 62, 97-98.

W latach 70-tych IV w., w czasie pobytu w Antiochii cesarza Walensa (328-378, cesarz od 364) dość często wspomnianego przez Teodoretę z Cyru w *Historia religiosa*, wyraźnie daje się zauważyć wzrost liczby mnichów uprawiających ascezę w podantiocheńskich górach. W tym właśnie czasie rozpoczął też swe doświadczenie monastyczne Jan Chryzostom, który najpierw przez cztery lata (372-376)⁹² przebywał u pewnego pustelnika syryjskiego na górze Silpios, a następnie przez dwa lata prowadził samotnie surowe życie ascetyczne, co osłabiło jego zdrowie do tego stopnia, iż musiał powrócić do domu rodzinnego⁹³.

To doświadczenie życia ascetycznego sprawiło, iż w wielu wypowiedziach Chryzostoma zawarty jest jego autentyczny podziw dla życia monastycznego. Bardzo często Złotousty przywoływał mnichów jako wzór do naśladowania i całkowite przeciwieństwo zabieganych i zatroskanych o tysiące ziemskich spraw mieszkańców Antiochii, do których kierował swe homilie⁹⁴. Zachęcał też rodziców do wysyłania swych synów do podantiocheńskich pustelni, aby przez wspólne życie z mnichami zostali zabezpieczeni duchowo przed pokusami niesionymi przez życie w mieście⁹⁵. O mnichach żyjących w podantiocheńskich górach, w zupełnym oderwaniu od miasta, wspominał też Libaniusz. Według niego, mnisi twierdzili, „że w górach obcuja (ὁμιλεῖν) ze stwórcą wszechrzeczy”⁹⁶. Z pism Libaniasza z lat 80-tych IV w. można

⁹² Por. Kelly, *Złote usta*, s. 41 i 43.

⁹³ Por. Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* 5, 18-21, SCh 341, 108-110. Zob. Kelly, *Złote usta*, s. 43 i 48; W. Mayer, *What Does It Mean to Say that John Chrysostom Was a Monk?*, StPatr 41 (2006) 451-455.

⁹⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *De Lazaro con.* 3, 1, PG 48, 992, AP, s. 95-96: „Albowiem tamci [tj. mnisi] nie potrzebują aż tak bardzo pociechy i pomocy Pisma Świętego, jak ci, których życie codzienne porywa wir przeróżnych zajęć. Właśnie dlatego powinieneś się więcej zająć Pismem Świętym, niż oni. Dla nich bowiem pociecha i pomoc Pisma Świętego nie jest tak konieczna, jak dla tych, co znajdują się w kłębowisku codziennych kłopotów. Do mnichów nie dociera rozgwar uliczny, bo domki pobudowali sobie na odludziu, z nikim się nie stykają, lecz zażywają doskonałego spokoju i ciszy, i czują się całkiem bezpieczni, jakby przybili do osłoniętego od wiatrów portu. My tymczasem jakby na pełnym morzu jesteśmy tam i tam rzucani i obracamy się wśród tysiącznych niebezpieczeństw grzechu, potrzebujemy więc ustawicznie pociechy i zachęty Pisma Świętego. Oni siedzą z dala od boju, dlatego też rzadko otrzymują razy. Ty zaś stoisz na pierwszej linii frontu i nowe rany otrzymujesz bez przerwy. Dlatego potrzebujesz więcej leków”; tenże, *In Matthaеum hom.* 55, 5-6, PG 58, 545-550; 68, 3-5, PG 58, 643-648; 69, 3-4, PG 58, 651-654; 70, 5, PG 58, 660-662; 72, 3-4, PG 58, 670-674; tenże, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 14, 3-6, PG 62, 574-580; tenże, *In epistulam ad Ephesios hom.* 13, 3, PG 62, 97-98.

⁹⁵ Takie zachęty można znaleźć m.in. w traktacie *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, którego redakcję datuje się na lata między 379 a 383 rokiem. Por. Kelly, *Złote usta*, s. 62.

⁹⁶ Libanius, *Oratio* 30, 48, ed. Foerster, vol. 3, s. 114, tłum. Małunowiczówna, s. 252. Natomiast Chryzostom jest zachwycony mnichami, którzy nieustannie obcuja z Bogiem: „Już tutaj zajmują się rzeczami królestwa [niebieskiego], przebywając (ὁμιλοῦντες) w lasach, na górach, przy źródłach, w spokoju i głuchej samotności, a ponad to wszystko – razem z Bogiem” (*In Matthaеum hom.* 68, 3, PG 58, 643, ŻMT 23, 317) i którzy rozmyślają „o Bogu, o wszechświecie, o rzeczach

wywnioskować, że w tym czasie wytworzył pewne standardowe tropy służące mu do charakteryzowania mnichów, których opisywał jako błądych⁹⁷, odzianych w czarne szaty⁹⁸ lub płaszcze żałobne (lub wory)⁹⁹, mieszkających w górach¹⁰⁰, grobach¹⁰¹ i jaskiniach¹⁰², śpiewających hymny¹⁰³ oraz oddających się pijaństwu¹⁰⁴ i obżarstwu¹⁰⁵.

Podantiocheńscy mnisi szybko zdobyli pozycję bardzo wpływowej grupy w społecznej strukturze miasta. Przyczyniło się do tego m.in. ich, wprawdzie rzadkie, aczkolwiek niezwykle skuteczne, włączanie się w ważne sprawy społeczności miejskiej (zarówno religijne, jak i świeckie)¹⁰⁶. Jan Chryzostom i Teodoret z Cyru opowiadają o roli mnichów, jaką odegrali w bardzo dramatycznej sytuacji, jaka zaistniała w Antiochii po rewolcie podatkowej związanej ze zniszczeniem posągów rodziny cesarskiej w 387 roku¹⁰⁷. Chryzostom podkreśla¹⁰⁸, że mnisi „porzucili swoje przybytki i groty, gdy tylko dostrzegli, że miasto pokrywają chmury. Kierowali się do miasta, spływając ze wzgórz niczym aniołowie z niebios”¹⁰⁹. Można przypuszczać, że było

widzialnych i niewidzialnych, zmysłowych i duchowych, o znikomości tego życia i wielkości życia przyszedłego” (tamże 68, 4, PG 58, 646, ŻMT 23, 320).

⁹⁷ Por. Libanius, *Oratio* 62, 10, ed. R. Foerster, vol. 4 (*Orationes* LI-LXIV), Lipsiae 1908, 351; 30, 8, ed. Foerster, vol. 3, s. 91.

⁹⁸ Por. tamże 30, 8, ed. Foerster, vol. 3, s. 91.

⁹⁹ Por. tamże 2, 32, ed. R. Foerster, vol. 1 (*Orationes* 1-11), Lipsiae 1903, 249; 30, 46, ed. Foerster, vol. 3, s. 114.

¹⁰⁰ Por. tamże 30, 48, ed. Foerster, vol. 3, s. 114.

¹⁰¹ Por. tamże 62, 10, ed. Foerster, vol. 4, s. 351.

¹⁰² Por. tamże 2, 32, ed. Foerster, vol. 1, s. 249; 45, 26, ed. Foerster, vol. 3, s. 371-372.

¹⁰³ Por. tamże 30, 8, ed. Foerster, vol. 3, s. 91; 45, 26, ed. Foerster, vol. 3, s. 371-372.

¹⁰⁴ Por. tamże 2, 32, ed. Foerster, vol. 1, s. 249; 30, 8, ed. Foerster, vol. 3, s. 91.

¹⁰⁵ Por. tamże 30, 8, ed. Foerster, vol. 3, s. 91, tłum. Małunowiczówna, s. 232: „A tymczasem ci oto ludzie [tj. mnisi], [...] żarłoczniejsi od słoni i mnogością wypijanych kubków sprawiający trud tym, którzy usługują im przy pijatce wśród śpiewów, choć to nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu ukrywają za pomocą błądności sztucznie wywoływanej”.

¹⁰⁶ Jan Chryzostom nawiązując do roli mnichów, jaką odegrali w czasie śledztwa przeprowadzanego przez komisarzy cesarskich po rewolcie podatkowej (387), mówi: „Bojący się Boga – mieszkańcy klasztorów [tj. podantiocheńscy mnisi], odważnie pojawili się tutaj [tj. w Antiochii], o wszystkim decydowali” (Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 18, 4, PG 49, 186, tłum. Iluk, s. 209).

¹⁰⁷ Sumarycznie sytuację tę opisuje Jan Iluk, *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posagach*, s. VII-X. Por. R. Browning, *The Riot of A.D. 387 in Antioch. The Role of the Theatrical Clashes in the Later Empire*, JRS 42 (1952) 13-20; van de Paverd, *St. John Chrysostom*; D. French, *Rhetoric and the rebellion of A.D. 387 in Antioch*, „Historia” 47 (1998) 468-484; P. Filipczak, *Bunt i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Byzantina Lodziensia 12, Łódź 2009, 81-100; P. Szczur, *Rewolta podatkowa w Antiochii (387) w świetle przekazów Jana Chryzostoma i Libaniasza. Retoryka i fakty historyczne*, „Roczniki Historii Kościoła” 1(56) (2009) 49-75.

¹⁰⁸ Rolę mnichów Chryzostom opisuje w *Ad populum Antiochenum hom.* 17, PG 49, 171-180, tłum. Iluk, s. 191-201.

¹⁰⁹ Tamże 17, 2, PG 49, 173, tłum. Iluk, s. 192.

ich wielu, gdyż kaznodzieja twierdzi, że „miasto upodobniło się do nieba, gdyż wszędzie pojawiali się owi święci”¹¹⁰. Przybyli, aby bronić oskarżonych przed sądem komisarzy wysłanych przez cesarza. Interwencja mnichów była bardzo krótka, ale za to niezwykle skuteczna. Złotousty opisuje ją w zwięzłych słowach: „Dość było dla nich [tj. mnichów] jednego dnia, aby po zejściu (z gór) i spotkaniu z sędziami zakończyć prześladowania i powrócić do swych siedlisk”¹¹¹. W czasie, gdy mnisi przybywali do Antiochii, filozofowie „opuścili miasto i poukrywali się w jaskiniach”¹¹², które zwykle były siedzibą mnichów. Ta sytuacja stała się dla Chryzostoma okazją do kpín z tchórzliwych filozofów (te drwiny podobne są do pejoratywnych wypowiedzi Libaniasza na temat mnichów). Złotousty wyśmiewa ich ubiór (płaszcz i laski), wygląd (długie brody), obsesję na punkcie jedzenia oraz aktualne miejsca ich zamieszkania (jaskinie). Porównuje ich do cyników oraz psów i przeciwstawia im mnichów, którzy w dramatycznym dla miasta czasie „zachowali się jak lwy”¹¹³.

Natomiast późniejszy przekaz Teodoretą, chociaż oparty na relacji Chryzostoma, koncentruje się jednak na roli jaką odegrał w tych wydarzeniach mnich Macedoniusz. Pomimo, iż Chryzostom w swym przekazie podkreśla rolę wielu mnichów, którzy w znacznej liczbie pojawili się w Antiochii, to jednak Teodoret mówi o osobistym charyzmacie Macedoniusza i właśnie jemu przypisuje kluczową rolę w ułaskawieniu mieszkańców Antiochii. W *Historia religiosa* dość szczegółowo opisuje jego spotkanie z komisarzami cesarskimi¹¹⁴:

„Kiedy innym razem mieszkańcy Antiochii, ogarnięci szaleńcem za sprawą złego ducha, zwrócili się przeciwko cesarskim posągom, do miasta przybyli wysocy urzędnicy, przynosząc dla niego wyrok zagłady. Wtedy Macedoniusz zszedł z góry i zatrzymał obojgu urzędników, którzy przechodzili przez rynek. Gdy dowiedzieli się, kim jest, zeskoczyli z koni, ujęli go za ręce i kolana i pozdrowili. Poprosił ich, aby powiedzieli cesarzowi, iż jest człowiekiem i ma tę samą naturę, co ci, którzy go obrazili, i że gniew swój powinien mierzyc według swojej natury, tymczasem on przebiera w nim miarę i z powodu swoich własnych wizerunków zabija wizerunki Boga i dla posągów z brązu wydaje na śmierć ciała. «My – mówił – łatwo możemy odbudować i odtwo-

¹¹⁰ Tamże. Nieco dalej Złotousty mówi: „Miasto niespodziewanie przemieniło się w klasztor” (tamże, PG 49, 175, tłum. Iluk, s. 195).

¹¹¹ Tamże, PG 49, 174, tłum. Iluk, s. 194.

¹¹² Tamże, tłum. Iluk, s. 193.

¹¹³ Tamże, tłum. Iluk, s. 194. Podobna ocena filozofów znajduje się w tamże 19, 1, PG 49, 190, tłum. Iluk, s. 212: „Nic więc dziwnego, że niechrześcijańscy filozofowie nie są w niczym lepsi od aktorów i mimów, gdyż wyróżnia ich jedynie wytarty płaszcz, broda i odzież”.

¹¹⁴ Czyni to również w swej *Historii Kościoła*. Por. Theodoretus Cyrensis, HE V 20, 5, SCH 530, 420, tłum. J. Iluk, w: Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, s. 192-193, nota 759.

rzyć posągi w brązie, ale ty, nawet będąc cesarzem, nie zdołasz przywołać do życia ciał zabitych. Cóż ja mówię ‘ciał’, nawet jednego włosa przywrócić nie jesteś w stanie!»¹¹⁵¹¹⁶.

Ponadto Teodoret podkreśla fakt, że Macedoniusz był człowiekiem prostym i przemawiał do urzędników w języku syryjskim¹¹⁷ oraz, że tak mądre słowa musiał wypowiedzieć pod natchnieniem Ducha Świętego, gdyż nie mógł ich sformułować „człowiek pozbawionym wszelkiego wykształcenia, wychowany na wsi, żyjący na szczytach górskich, o wielkiej prostoduszności, nie obeznany ze słowami Pisma Świętego”¹¹⁸.

Chociaż – jak już wspomniano – mnisi rzadko pojawiali się w Antiochii, to jednak zarówno Teodoret, jak i Libanisz przekazują informacje na temat innych ich wizyt w mieście. Przykładowo – jak podaje Teodoret – wspomniany już mnich Julian (Saba), ok. 365 r. przybył do Antiochii, aby obalić pogłoski jakoby wyznawał arianizm¹¹⁹. Natomiast w biografii mnicha Afraatesa, Teodoret wspomina jego wizytę w Antiochii w roku 377¹²⁰, w czasie wielkiego niepokoju w mieście i prześladowania nicejczyków, oraz spotkanie z cesarzem Walensem¹²¹. Mówi też, że chociaż mnich ten mieszkał poza miastem (dosłownie „przed miastem – *πρὸ τοῦ ἄστεος*”¹²²), to jednak dość regularnie pojawiali się u niego mieszkańcy Antiochii, w tym Teodoret ze swoją matką¹²³:

„Można było widzieć, jak schodzą się do niego urzędnicy, dostojnicy, dowódcy wojskowi, ale i ludzie żyjący z pracy własnych rąk, jednym słowem,

¹¹⁵ Podobna mowa pojawia się w przekazie Chryzostoma, jednak autor nie wiąże jej bezpośrednio z postacią Macedoniusza. Por. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 17, 2, PG 49, 173, tłum. Iluk, s. 192: „Opowiadano potem, że jeden (z mnichów) dodał pełne mądrości słowa: «Obalone posągi ustawiono na dawnym miejscu i przywrócono im wcześniejszy wygląd, a wszelkie sprawy szybko wyjaśniono. Natomiast, zniszczonego obrazu Boskiego nie przywrócić do życia. Nie można wskrzesić tych, którzy zginęli, a duszę wprowadzić do ciała»”. Por. van de Paverd, *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues*, s. 69-72.

¹¹⁶ Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa* 13, 7, SCH 234, 486-488, ŻM 7, 188-189. Podobne opowiadanie Teodoret umieszcza w swej *Historii Kościoła* (HE V 20, 5, SCH 530, 420, tłum. Iluk, w: Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, s. 192-193, nota 759).

¹¹⁷ Tenże, *Historia religiosa* 13, 7, SCH 234, 488-490, ŻM 7, 189.

¹¹⁸ Tamże 13, 8, SCH 234, 490, ŻM 7, 189.

¹¹⁹ Por. tamże 2, 16-20, SCH 234, 230-232, ŻM 7, 94-98.

¹²⁰ Por. tamże 8, 5-10, SCH 234, 382-396, ŻM 7, 150-155.

¹²¹ Por. tamże 8, 8, SCH 234, 388-392, ŻM 7, 153-154; tenże, HE IV 26, SCH 530, 300-304.

¹²² Tenże, *Historia religiosa* 8, 2, SCH 234, 376, ŻM 7, 148. Należy zauważyć, że P. Canivet (*Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, s. 158-159) interpretuje tę informację jako wskazanie na teren pozamiejski, znajdujący się za północno-wschodnią bramą miasta. Jednak taka interpretacja wydaje się błędna, gdyż Teodoret dodaje, że w miejscu tym była „pewna szkoła filozoficzna” (tamże), co mogłoby wskazywać na teren położony w pobliżu Pola Marsowego, gdzie umiejscowiony też był antiocheński *asketerion* Diodora.

¹²³ Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa* 8, 15, SCH 234, 402, ŻM 7, 158: „Ja [tj. Teodoret] także go widziałem; miałem szczęście otrzymać błogosławieństwo z jego świętej ręki, gdy jeszcze jako chłopiec towarzyszyłem mojej matce, która go odwiedziła”.

cywile i wojskowi, ludzie wykształceni i niewykształceni, żyjący w biedzie i opływający w bogactwa. Jedni słuchali jego słów w milczeniu, inni zadawali mu pytania i dochodzili prawdy dając mu okazję do wypowiedzi¹²⁴.

Libaniusz również wspomina o wizytach mnichów w mieście. W napisanej krótko przed rewoltą podatkową (387)¹²⁵ mowie *W sprawie więźniów*, opisuje zachowanie niekompetentnego gubernatora – chrześcijanina Tisamenusa, który w momencie, gdy miał rozpocząć rozprawę sądową „posłyszał, jak ludzie zamieszkujący w pieczarach, a wtedy tu przybyli, śpiewają swoje pieśni, co zwykle czynią latem, zerwał się z krzesła i jak najszybciej uszedł, jakby nie było rzeczą godziwą za ich zjawieniem się prowadzić jakieś postępowanie sądowe”¹²⁶. Natomiast w słynnej mowie *W obronie świętyń*, napisanej w roku 384 lub 388¹²⁷, Libaniusz skarży się, że „ludzie, w czarne ubrani szaty, [...] rzucają się na świątynie z kijami, z kamieniami, z drągami żelaznymi, niektórzy nawet bez niczego, tylko z gołymi rękami i nogami”¹²⁸, a także „odważają się na to nawet w miastach, ale przede wszystkim na wsi”¹²⁹. Warto też zwrócić uwagę na odmienną ocenę mnichów: dla Jana Chryzostoma i Teodoreta byli charyzmatycznymi cudotwórcami, a dla Libaniasza – nieokrzesanymi fanatykami.

O dość bliskich relacjach mnichów z mieszkańcami Antiochii wspomina też Chryzostom. W jednej z homilii *Ad populum Antiochenum*¹³⁰ mówi, że choć „przebywają w swych samotniach na pobliskich wzgórzach”¹³¹ i „zamieszkują pustynię”¹³², to jednak podkreśla, że „mnisi zamieszkują miasto Antiocheńczyków”¹³³. W nieco późniejszych homiliach na Ewangelię według św. Mateusza¹³⁴ i na Pierwszy List do Tymoteusza¹³⁵ zachęcał też mieszkań-

¹²⁴ Tamże 8, 2, SCH 234, 378, ŻM 7, 149.

¹²⁵ Por. Małunowiczówna, [Wstęp]: *Mowa XLV. Do cesarza w sprawie więźniów*, s. 256.

¹²⁶ Libanius, *Oratio* 45, 26, ed. Foerster, vol. 3, s. 371-372, tłum. Małunowiczówna, s. 271-272.

¹²⁷ Por. Małunowiczówna, [Wstęp]: *Mowa XXX. Do cesarza Teodozjusza w obronie świętyń*, s. 225.

¹²⁸ Libanius, *Oratio* 30, 8, ed. Foerster, vol. 3, s. 91, tłum. Małunowiczówna, s. 232.

¹²⁹ Tamże 30, 9, ed. Foerster, vol. 3, s. 92, tłum. Małunowiczówna, s. 232-233.

¹³⁰ Homilie te zostały wygłoszone w Antiochii w roku 387. Por. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom*, s. 260 [CPG 4330]; Iluk, *Wstęp*, s. XV-XXI.

¹³¹ Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 17, 1, PG 49, 172, tłum. Iluk, s. 192.

¹³² Tamże 17, 2, PG 49, 179, tłum. własne. Dokonano przekładu własnego, gdyż prof. Iluk greckie sformułowanie „τοῖς τῇν ἔρημον οἰκοῦσι”, tłumaczy jako „pustelnicy” (por. Iluk, s. 200). Por. tamże, PG 49, 174, tłum. Iluk, s. 193: „koczujący na pustyniach”; tenże, *In Matthaëum hom.* 68, 3, PG 58, 463, ŻMT 23, 316: „mieszkający na pustyni”.

¹³³ Tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 17, 2, PG 49, 175, tłum. własne. Dokonano przekładu własnego, gdyż prof. Iluk greckie sformułowanie „τῇν Ἀντιοχείων πόλιν οἰκοῦσι μοναχοὶ”, błędnie tłumaczy i opuszcza słowo „οἰκοῦσι” (por. Iluk, s. 195).

¹³⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 68, 4, PG 58, 645, ŻMT 23, 319-320.

¹³⁵ Homilie te zostały wygłoszone w Antiochii. Uczeni umieszczają ich wygłoszenie między 394 a 397 rokiem. Najważniejsze opinie na ten temat sumuje Wendy Mayer (*The Homilies of St John Chrysostom*, s. 268 [CPG 4436]).

ców miasta do odwiedzania mnichów, aby oderwać się od zgiełku miasta i zakosztować anielskiego spokoju. „Udaj się do namiotów świętych. Jak z ziemi do nieba, tak można schronić się do pustelni świętego”¹³⁶. Tak właśnie czynił Teodoret jako młodzieniec, idąc za przykładem swej matki, która – chociaż była bezpłodna – dzięki modlitwie mnicha Macedoniusza poczęła dziecko. Kiedy zaś była już w piątym miesiącu ciąży groziło jej poronienie. Wówczas Macedoniusz przybył do niej, aby w cudowny sposób ją uzdrowić¹³⁷. Matka Teodoreta wielkim szacunkiem i czcią otaczała też Piotra (Galatę), który uzdrowił ją z choroby oka¹³⁸.

Przytoczone powyżej przykłady kontaktów mnichów ze społecznością Antiochii wyraźnie wskazują na ich zaangażowanie w życie miasta i jego mieszkańców. Prowadzi do wniosku, że stanowili integralną część społeczeństwa miejskiego.

Zaprezentowane powyżej analizy źródłowe jednoznacznie ukazują więc Antiochię i jej okolice jako ośrodek ascezy i życia monastycznego w drugiej połowie IV w. W tym czasie asceza była praktykowana przede wszystkim przez mieszkańców miasta (zarówno przez mężczyzn, jak i przez kobiety), chcących prowadzić pogłębione życie duchowe. Jednak podejmowali ją również mieszkańcy podantiocheńskich wiosek. Natomiast życie monastyczne, zwłaszcza w formie anachoreckiej, praktykowano poza miastem – w pobliskich górach, zwłaszcza na górze Silpios, która była wręcz wymarzoną miejscem dla ascetów i mnichów, gdzie znajdowali spokój i pełną intymność. Należy też zauważyć, że mnisi cieszyli się wśród mieszkańców Antiochii poważaniem i wielkim autorytetem, co sprawiało, że niekiedy naruszali zasadę oderwania od świata i życia w samotności przyjmując gości i – z ważnych powodów – odwiedzając miasto.

ANTIOCH IN SYRIA AS AN ASCETIC AND MONASTIC CENTER IN THE SECOND HALF OF THE FOURTH CENTURY

(Summary)

The article presents a particular phase in the evolution of Christian asceticism, as exemplified by the monastic-ascetic milieu of Syrian Antioch. The writings of John Chrysostom, Theodoret of Cyprus and Libanius, which all refer to ascetic and monastic life in Antioch and its environs in the second half of the fourth

¹³⁶ Tenże, *In epistolam I ad Timotheum hom.* 14, 3, PG 62, 575, tłum. Sinko, s. 149.

¹³⁷ Por. Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa* 13, 16-17, SCh 234, 502-504, ŻM 7, 193-194.

¹³⁸ Por. tamże 9, 5-8, SCh 234, 414-422, ŻM 7, 162-164.

century, are examined. These analyses allow us to identify three types among Antiochian ascetics. First group described included lay inhabitants of Antioch, both male and female, who endeavored to conduct a deeper spiritual life; this group included also persons practicing syneisaktism – a specific mode of ascetic life in which female virgins consecrated to God lived together with men (especially clergy) practicing ascesis. The second group consisted of rustic ascetics, to wit both lay and clergy inhabitants of villages around Antioch who conducted an ascetic lifestyle. The third group were those ascetics who observed monastic (or semi-monastic) life in the Antiochian mountains, especially on Mount Silpios. Monks were held in considerably high esteem, enjoying great respect among the inhabitants of Antioch. This resulted in their occasionally ignoring the rules of detachment from the world and of solitary life, as they entertained visitors or guests and – for serious reasons (e.g. during the trial of inhabitants of Antioch following the tax rebellion in 387) – visited the city. Our analysis thus depicts Antioch and its vicinity as a center of ascetic and monastic life. The clear-cut conclusion that emerges is that pre-monastic and monastic forms of ascetic life both existed in Antioch in the second half of the fourth century.

Key words: monasticism, asceticism, syneisaktism, Antioch in Syria, John Chrysostom, Theodoret of Cyrus, Libanius.

Słowa kluczowe: monastycyzm, asceza, synezakt, Antiochia Syryjska, Jan Chryzostom, Teodoret z Cyru, Libanisz.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AFRAATES, *Demonstratio Sexta. De monachis*, ed. J. Parisot, w: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 240-312, tłum. A. Uciecha, *Afrahat, O synach przymierza (Demonstratio Sexta. De monachis)*, PSyr 1, 240-312), SSHT 44 (2011) fasc. 1, 177-197 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- CONCILIIUM ANCYRANUM (314), *Canones*, ŻMT 37 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], SCL 1, Kraków 2006, 62-68*.
- CONCILIIUM ANTIOCHENUM (268/269), *Epistula synodalis*, w: Eusebius Caesariensis, HE VII 29, 1 - 30, 17, ed. i tłum. ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 532-541.
- CONCILIIUM ELIBERITANUM (circa 306), *Canones*, ŻMT 37 [wyd. grecko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Baron – H. Pietras], SCL 1, Kraków 2006, 49-61*.
- CONCILIIUM NICAENUM (325), *Canones*, ŻMT 24 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak], DSP 1, Kraków 2001, 26-47.
- EUSEBIUS EMESENUS, *Sermones*, ed. E.M. Buytaert, *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits*, t. 1: *La collection de Troyes*, Spicilegium Sacrum Louaniense 26, Louvain 1953.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad Demetrium de compunctione liber I*, PG 47, 393-410.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad populum Antiochenum hom*, PG 49, 15-222, tłum. J. Iluk: Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, Gdańsk 2017.

- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad Theodorum lapsum libri 1-2*, éd. J. Dumortier, Sch 117, Paris 1966, tłum. W. Kania: *Do Teodora po jego upadku (2. List do mnicha Teodora zamierzającego opuścić klasztor; pojąć żonę i zająć się sprawami świata; 1. Do Teodora po jego upadku i o pokucie)*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2000, 125-178.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Adversus Iudaeos or.*, PG 48, 843-942, tłum. J. Iluk, ŻMT 41, Kraków 2007.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, PG 47, 319-386.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses ad illuminandos*, éd. A. Wenger, Sch 50bis, Paris 1970, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów)*, U Źródeł Katechumenatu 1, Lublin 1993, 23-118.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Contra eos qui subintroductas habent virgines*, ed. J. Dumortier: Saint Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, Paris 1955, 44-94, tłum. R. Sawa: Święty Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 413-420 [wstęp], 421-446 [tekst].
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De Lazaro con.*, PG 48, 992, tłum. fragmentu homilii 3, 1 A. Bober, w: AP, s. 95-96.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De sacerdotio*, éd. A.-M. Malingrey, Sch 272, Paris 1980, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Dialog «O kapłaństwie»*, BOK 1, Kraków 1992.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De virginitate*, éd. H. Musurillo, Sch 125, Paris 1966.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Expositiones in Psalmos*, PG 55, 39-498, przekł. homilii na temat Psalmu 121 W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, PSP 8, Warszawa 1971, 44-49.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Ephesios hom.*, PG 62, 9-176.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Romanos hom.*, PG 60, 391-682, tłum. W. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, t. 1-2, Kraków 1995-1998.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam I ad Timotheum hom.*, PG 62, 501-600, tłum. T. Sinko, w: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona* (Tym. I, II. Tyt. Filem.), przełożył i wstępem opatrzył T. Sinko, Kraków 1949, 25-192.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Genesim hom.* PG 53, 21 - 54, 580.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Isaiam*, éd. J. Dumortier, Sch 304, Paris 1983.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Matthaeum hom.*, PG 57, 13 - 58, 794, tłum. J. Krystyniacki (homilie 1-40 i 61-90) – A. Baron (homilie 41-60): Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, oprac. A. Baron, t. 1-2, ŻMT 18 i 23, Kraków 2000-2001.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*, éd. J. Dumortier: Saint Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, Paris 1955, 95-137, tłum. R. Sawa: Święty Jan Chryzostom, *Bogu poświęcone niewiasty nie powinny mieszkać z mężczyznami*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 433-435 [wstęp], 435-460 [tekst].
- LIBANIUS, *Epistulae*, ed. R. Foerster: Libanii Opera, t. 10: *Epistulae 1-839*, t. 11: *Epistulae 840-1544. Una cum pseudoepigraphis et basilii cum Libanio commercio epistolico. Fragmenta*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1921-1922.
- LIBANIUS, *Orationes*, ed. R. Foerster: Libanii Opera, t. 1-4, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1903-1908, tłum. mów: 7, 11, 17, 25, 30, 45, 47, 57 i 64 L. Małunowiczówna, w: Libanios, *Wybór mów*, Wrocław 2006.

- PALLADIUS, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi*, ed. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SCh 341, Paris 1988.
- SOCRATES, *Historia ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, SCh 505 (Livres: IV-VI), Paris 2006, tłum. S.J. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986.
- SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica*, éd. J. Bidez – G.C. Hansen, SCh 495 (Livres: V-VI), Paris 2005; SCh 516 (Livres: VII-IX), Paris 2008, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.
- THEODORETUS CYRENSIS, *Historia ecclesiastica*, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, SCh 530 (Livres III-V), Paris 2009.
- THEODORETUS CYRENSIS, *Historia religiosa*, ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, SCh 234, Paris 1977, tłum. K. Augustyniak, ŻM 7, Kraków – Tyniec 1994.

Opracowania

- ACHELIS H., *Virgines subintroductae: ein Beitrag zum VII. kapitel des I. Korintherbriefes*, Leipzig 1902.
- AMAND DE MENDIETA D., *La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascetisme familial dans la première moitié du IV siècle*, RHE 50 (1955) 777-820.
- BROWNING R., *The Riot of A.D. 387 in Antioch. The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire*, JRS 42 (1952) 13-20.
- CANIVET P., *Le monachisme syrien selon Théodore de Cyr*, Paris 1977.
- CARTER R., *Chrysostom's „Ad Theodorum lapsus” and the Early Chronology of Theodore of Mopsuestia*, VigCh 16 (1961) 87-101.
- CLARK E.A., *John Chrysostom and the „Subintroductae”*, ChH 46 (1977) 171-185.
- COLOMBÁS G.M., *El concepto de monje y vida monastica hasta fines del siglo V*, SMon 1 (1959) 338-342.
- COQUIN R.G., *Le «bîma» des églises syriennes*, OrSyr 10 (1965) 443-474.
- CZERWIEŃ J., *Melecjusz*, EK XII 497.
- DAUVILLIER J., *L'ambon ou bêma dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au Moyen Âge*, „Cahiers Archéologiques” 6 (1952) 11-30.
- DOWNY G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.
- DUMORTIER J., *La date des deux traités de saint Jean Chrysostome aux moines et aux vierges*, MSR 6 (1949) 247-252.
- FESTUGIÈRE A.J., *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, Fascicule 194, Paris 1959.
- FILIPCAK P., *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Byzantina Lodziensia 12, Łódź 2009.
- FRENCH D., *Rhetoric and the rebellion of A.D. 387 in Antioch*, „Historia” 47 (1998) 468-484.
- Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1940.
- GRILLET B., *Introduction générale*, w: SCh 125, 7-75.
- GUILLAUMONT A., *Le nom des „agapètes”*, VigChr 23 (1969) 30-37.
- HADDAD G., *Aspects of Social Life in Antioch*, Chicago 1949.
- ILLERT M., *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Zurich 2000.
- ILUK J., *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, s. VII-XIII.
- JARGY E.G.S., *Les „fils et filles du pacte” dans la littérature monastique syriaque*, OCP 17 (1951) 304-320.
- KANIA W., *Diodor z Tarsu*, EK III 1332.

- KELLY J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.
- LABOA J.M., *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. G. Jaworska – K. Malecha, Warszawa 2009.
- LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976.
- LEYERLE B., *John Chrysostom on the Gaze*, JECS 1 (1993) 159-174.
- LEYERLE B., *Theatrical Shows and Ascetic Lives. John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage*, Berkeley – Los Angeles – London 2001.
- LIEBESCHUETZ J.H.W.G., *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire*, Oxford 2011.
- LONGOSZ S., *Pisma przeciw synezyktom*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 337-376.
- MALEJ W., *Syneizakty*, EK XVIII 1335.
- MAYER W., *John Chrysostom as Bishop: The View from Antioch*, JEH 55 (2004) 455-466.
- MAYER W., *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005.
- MAYER W., *What Does It Mean to Say that John Chrysostom Was a Monk?*, StPatr 41 (2006) 451-455.
- NELZ R., *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus*, Bonn 1916.
- O'BRIEN WICKER K., „*The Politics of Paradise*” Reconsidered: Chrysostom and Porphyry, w: *Gnosticism and the Early Christian World*, ed. J.E. Goehring – Ch.W. Hedrick – J.T. Sanders, Sonoma CA 1990, 116-133.
- PAVERD F. VAN DE, *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction*, OCA 239, Roma 1991.
- RADER R., *Christian Pre-monastic Forms of Asceticism: Syneisaktism, or „Spiritual marriage”*, w: *The Continuing Quest for God: Monastic Spirituality in Tradition & Transition*, ed. W. Skudlarek, Collegeville 1982, 80-87.
- REYNOLDS R.E., *Virgines subintroductae in Celtic Christianity*, HTR 61 (1968) 547-566.
- ROUX G., *Mezopotamia*, tłum. B. Kowalska – J. Kozłowska, Warszawa 1998.
- SACHS A.J. – WISEMAN D.J., *A Babylonian King List of the Hellenistic Period*, „Iraq” 16 (1954) 202-211.
- SCHWEIZER E., *Diodor von Tarsus als Egseget*, ZNW 40 (1941-1942) 33-37.
- SIMONETTI M., *Diodoro di Tarso*, NDPAC I 1426-1427.
- SIMONETTI M., *Melezio di Antiochia*, NDPAC II 3190-3191.
- SIMONETTI M., *Teodoro di Mopsuestia*, NDPAC III 5252-5257.
- SKIBIŃSKI T., *Teodor z Mopsuestii*, EK XIX 624-626.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, I-IV, Warszawa 1958-1965.
- SYPT L. VAN DER, *A Practical Solution to Late Antique Asceticism: Syneisaktism*, StPatr 72 (2014) 211-217.
- SZCZUR P., *Rewolta podatkowa w Antiochii (387) w świetle przekazów Jana Chryzostoma i Libaniasza. Retoryka i fakty historyczne*, „Roczniki Historii Kościoła” 1(56) (2009) 49-75.
- TAMAS H. – SYPT L. VAN DER, *Asceticism and syneisaktism in Asterius’ „Liber ad Renatum monachum”*, ZACH 17 (2013) 504-525.
- TIERSCH C., *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 6, Tübingen 2002.

- UCIECHA A., „Walka” Złego z „synami przymierza” na podstawie wybranych *Mów Afrahata*, perskiego Mędrca, VoxP 33 (2013) t. 59, 209-223.
- UCIECHA A., *Idea walki w ascezie „synów przymierza” na podstawie „Mów” Afrahata*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich* (Poznań 13-16 IX 2010), Poznań 2012, 526-535.
- UCIECHA A., *Rola i miejsce „synów przymierza” w Kościele perskim IV w. (na przykładzie „Mów” Afrahata)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 161-175.
- UCIECHA A., *Rola i znaczenie „córek przymierza” w Kościele Perskim IV i V wieku*, VV 19 (2011) 233-246.
- UCIECHA A., *Sekrety duchowej walki w mowie „O wojnach” Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 35 (2015) t. 63, 389-396.
- VÖÖBUS A., *The Institution of the „Benai Qeiamā” and „Benat Qeiamā” in the Ancient Syrian Church*, ChH 30 (1961) 19-27.
- WENGER A., *Introduction*, w: SCh 50bis, Paris 1970, 7-107.
- WET C.L. DE, *Revisiting the Subintroductae: Slavery, Asceticism, and „Syneisaktism” in the Exegesis of John Chrysostom*, „Biblical Interpretation” 25 (2017) 58-80.
- WINN R.E., *Eusebius of Emesa: Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, Washington 2011.

Viktor ZHUKOVSKYY*

АПОФАТИЧНА ТРІАДОЛОГІЯ ТА КАТАФАТИЧНА СИНЕРГІЯ У БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО

Одне з найкращих богословських обґрунтувань і концептуальних представлень проблеми розрізнення між Божою віддаленістю та близькістю щодо сотвореного світу знаходимо у працях Кападокійських отців: Василя Кесарійського (Великого), Григорія Назіанського (Богослова) і Григорія Ниського. Кападокійці привнесли неабияку концептуальну новизну та чіткість у розуміння та термінологічне визначення буття і спасительної діяльності Пресвятої Трійці. Підхід Кападокійців до осмислення онтологічної різниці між трансцендентністю й іманентністю Бога характерний аналогічним акцентом, який через тисячу років буде властивий богословській думці й загалом вченню про розрізнення між Божою сутністю та енергією, зокрема Григорія Палами¹. Захисник ісихазму у своїх працях, часто посилатиметься саме на своїх великих кападокійських попередників. Розвиток апофатичного богослов'я, з одного боку, та концептуальної інтерпретації Божої творчої, життєдайної та турботливої за увесь Всесвіт всюдисущості – з іншого, в отців-кападокійців тісно пов'язаний з відповідями на запитання, які виникали в контексті тріадологічних дискусій того часу. Їхня богословська думка розвивалась в умовах гострої полеміки з антигомоусіанами, коли потрібно було відстоювати єдиносущість трьох іпостасей Пресвятої Трійці. Розрізняючи між Божою сутністю (οὐσία) й особами (ὕποστασις), де сутність – спільна трьом божественним іпостасям, кападокійці наголошували на тому, що людина у своєму духовному житті бере участь у Божих іпостасях, а не в Його сутності. Бог особово об'являє себе людству в божественному плані спасіння (οἰκονομία), і це персональне явлення Отця, Сина і Святого Духа здійснюється через їхні енергії, які сходять до всього сотвореного в той час, як сутність завжди залишається абсолютно “схованою” і недосяжною.

* Viktor Zhukovskyy, PhD, STD – Chair of Theological Department, Ukrainian Catholic University (Lviv); Віктор Жуковський, доктор філософії, доктор богослов'я – завідувач кафедри богослов'я, Український Католицький Університет (Львів); e-mail: viktor@ucu.edu.ua.

¹ Пор. L.C. Contos, *The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation*, GOTR 12 (1967) 286.

Осмилення внутрітвірчих стосунків залежить від двох рівнів у розумінні природи Твірчого Бога: трансцендентної внутрібожественної сутності й динамічного “виходу” Бога в особових силах та енергіях у сотворене буття. А. Мередіф, у своєму дослідженні богословської думки кападокійців, наголошує на певних платоністичних впливах, присутніх у вибудовуванні ними концепції своєрідного “мосту” між “обмеженою часом реальністю видимого світу” і “вічного світу досконалих форм”. Це особливо стосується таких висловлювань, як “участь” й “імітація”, завдяки яким Платон артикулює відношення між ідеальним світом і “реальністю, обумовленою часом та простором”². Проте існування таких філософських впливів³ не потрібно також перебільшувати з тієї причини, що христологічні та тріадологічні виміри тогочасного богословського, часто полемічного, дискурсу визначали, водночас головну траєкторію у пошуках концептуального вирішення проблеми онтології трансцендентно-іманентної дистанції в Божій природі. В цій статті розглянемо богословський підхід до розв’язання цієї проблеми у богословській думці Василя Великого⁴ (329/330-379).

Предмет нашого дослідження – особливість апофатичного і катафатичного методів у богомисленні Василя Великого. Особливу увагу звернемо на проблему онтологічної відстані між божественним, несотвореним і світовим, сотвореним буттям загалом та між Триособовим Богом і людиною зокрема. Мета цієї статті – проаналізувати, з одного боку, підхід великого кападокійця до розуміння безконечної буттєвої дистанції між Творцем і творінням, а з другого – розглянути способи присутності трансцендентного Бога в іманентній реальності світу, які пропонує Василій.

Структура нашого дослідження має декілька визначальних елементів. На початку розглянемо трансцендентність і непізнаваність сутності Пресвятої Трійці в богослов’ї Василя, через призму його апофатичного і гносеологічного методів. Далі, відштовхуючись від апофатичного підходу Василя, зупинимось на його відповіді аномеям щодо можливості богопізнання через божественні енергії. Окрему увагу звернемо на гносеологічно-сотеріологічний складовий богословської думки Василя,

² Поп. А. Meredith, *The Cappadocians*, Crestwood 1995, 11.

³ Про вплив еліністичної філософії на богословську думку Кападокійських отців див. Y. Courtonne, *Saint Basile et l'hellénisme. Etude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand*, Paris 1934; J.M. Rist, *Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature*, в: *Basil of Caesarea Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen Hundredth Anniversary Symposium*, ed. P.J. Fedwick, part 1, Toronto 1981, 137-220; J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven – London – Yale 1993.

⁴ Про богословську думку, загалом, і тріадологію Василя Великого, зокрема, див. S.M. Hildebrand, *Basil of Caesarea*, Grand Rapids 2014; idem, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*. Washington 2007; P. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994.

де центральне місце займає синергійна онтологія богопізнання і богопочитання. На завершення зосередимось на осмисленні Василієм природи Троїчного Бога, розрізнення між божественною сутністю та енергією (силою), значення цього для розуміння об'явлення і споглядання Бога.

1. Трансцендентність сутності всюдисущих осіб Пресвятої Трійці. У богословській думці Василя Великого поряд із розрізненням між Божою сутністю і трьома особами існує ще інша відмінність – між сутністю Бога та божественною реальністю, яка, як природня властивість сутності, її оточує. Ця, інша ніж Божа сутність, божественна реальність має яскравий персоналістичний вияв, оскільки її джерелом є Особи Пресвятої Трійці⁵. Походження вчення про енергії Бога у Василя Великого знаходимо перш за все в його тріадології та пневматології. Євноміанське намагання довести, що Син був неподібний (*ἀνόμοιος*) до Отця у своїй субстанції, а отже, нижчий, привело його до думки, що сутність Божа – буття, яке не народжується (*ἡ ἀγεννησία*). Василій відкинув такий підхід, звертаючи увагу на те, що “бути ненародженим” – це не сутність Бога, а Його характеристика. Сутність Божа – цілком непізнана і немає жодного імені, яким можна її адекватно виразити й описати⁶. Наголос на непізнаності божественної природи – це перший крок у розвитку думки Василя. У полемічному трактаті *Проти Євномія* він присоромлює свого опонента, який заявляв про можливість збагнути Божу сутність. Кападокієць, апелюючи до неможливості пізнати будову і спосіб існування навіть найменших істот, пише:

“Хто каже, що можливо досягнути сутність, той, звісно, до пізнання Сущого свою думку довів послідовним шляхом і спочатку вправлявся в пізнанні предметів малих та зрозуміліших, а потім вже силу свого пізнання простягнув і до того, що перебуває за межами понять. Отож, хто вихваляється, що одержав знання Сущого, той повинен пояснити природу найменшої з видимих істот і сказати, яка природа мурахи. [...] А потім вже роздумуватиме про силу, яка перевершує будь-який ум. Якщо ж ти не здатний зрозуміти природу незначної мурахи, то як вихваляєшся, що можеш сформувати думку про незбагненну Божу силу?”⁷.

⁵ Поп. М. Aghiorgoussis, *Christian Existentialism of The Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God*, GOTR 23 (1978) 20-21. Див. Basilus Caesariensis, *Epistula* 234, 1-2, ed. Courtonne, t. 3, c. 42-43.

⁶ Поп. G. Habra, *The Patristic Sources of the Doctrine of Gregory of Palamas on the Divines Energies*, ECQ 12 (1957-1958) 295. Детальніше щодо критики Василієм Великим концепції Євномія див. M.V. Anastos, *Basil's Κατὰ Εὐνομίον. A Critical Analysis*, в: *Basil of Caesarea Christian, Humanist, Ascetic*, part 1, c. 67-136.

⁷ Basilus Caesariensis, *Epistula* 16, 27-29, ed. Courtonne, t. 1, c. 47: “Εἰ δὲ τοῦ βραχυτάτου μύρμηκος οὕτω περιέλαβες τῇ γνώσει τὴν φύσιν, πῶς τὴν ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ δύναμιν μεγαλαυχεῖς φαντάζεσθαι”.

Один із найкращих класичних зразків апофатичного підходу Василя до Божої природи – його гомілія *Про віру*. У ній, представляючи свою тріадологію та пневматологію, він висловлює ту ж ідею неосяжності й невимовності Божої природи, особливо в антропологічно-гносеологічному контексті осмислення та богословської інтерпретації можливості богопізнання. Людські пізнавальні здатності заслабкі та нездатні для повноти осягнення Божої природи. Тому, головним методом у пізнанні непізнанного Бога служить негативний апофатичний шлях пізнання, задля якого необхідно позбутись всього тілесного та часового і збагнути, що Бог понад усім сотвореним буттям: понад простором і часом, рухом і спокоєм, видимою і невидимою реальністю. І лише

“оминувши все це, залишивши нижче своїх помислів все творіння, здійнявши ум за межі цього, споглядай Божу природу: постійну, незмінну, неминучу, безпристрасну, просту, не складену, неподільну, недоступне світло, невимовну силу, несказанну велич, надвеличну славу, бажану доброту, надзвичайну красу, яка сильно вражає пронизану нею душу, але це не можна гідно виразити словом”⁸.

Що більше людина осягнула, то більше повинна відчувати свою слабкість та нездатність пізнати Бога і говорити про Нього лише в міру можливостей. “Скажемо про Бога, не який Він сам у собі, а наскільки нам можна про Нього говорити”⁹. “Бо й ангельські та архангельські мови, як би вони разом не були поєднані зі всією розумною природою, не можуть осягнути й найменшої частини, не кажучи вже про те, щоби зрівнятись із цілим”¹⁰. Різноманітність недосконалих слів, які використовують для опису Божої природи, стосується суто Божої ікономії, Його батьківської турботи про весь сотворений світ¹¹. Для Василя *via negativa*, у якому він заперечує будь-які позитивні характеристики Бога, не проста інтелектуальна й абстрактна модель, а шлях богопізнання, шлях зустрічі з невимовним Богом, через Його красу і славу, яка відкривається й наповнює ум та серце в міру їх очищення. Бог являє Себе як Троїчний єдиносущий Бог: Отець, Син і Святий Дух. Особливо увагу Василій звертає на ікономію Духа, коли розрізняє між єдиним, як Отець і Син, Святим Духом, який “присутній” скрізь і все наповняє своєю “силою” і “благодаттю”, та багатоманіттям чинів “службових духів”¹². Кападокієць яскраво змальовує ікономічну діяльність Святого Духа, який

⁸ Idem, *De Fide* 1, PG 31, 465B-C.

⁹ Ibidem, PG 31, 465A.

¹⁰ Ibidem: “Ὅδὲ γὰρ αἱ τῶν ἀγγέλων γλῶσσαι, αἵτινές ποτέ εἰσιν, οὐδὲ αἱ τῶν ἀρχαγγέλων, μετὰ πάσης ὁμοῦ τῆς λογικῆς φύσεως συναχθεῖσαι, πολλοστοῦ μέρους ἐφικέσθαι δυνήσονται, μὴ ὅτι τῷ παντὶ ἐαυτὰς ἐξισῶσαι”. Також про це див. Habra, *The Patristic Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, с. 295.

¹¹ Pop. Basilius Caesariensis, *De Fide* 2, PG 31, 468B.

¹² Pop. ibidem 3, PG 31, 469A.

“розділяється (μερίζομενον) між усім творінням, і кожна істота, певною мірою, приймає його, [і при цьому сонце] не применшується від великої кількості причасників. Хоч усім [воно] подає свою благодать і наповнює причасників, проте само ними не поглинається і не збіднюється”¹³.

Всепроникна і всенаповнювальна діяльність благодаті, сили та присутності Духа поширюється на все творіння:

“Дух і на небі перебуває, і землю наповнює; скрізь присутній, і нічим не охоплюється. Цілковито замешкує у кожному, і цілковито перебуває з Богом. [...] Хоч посилається згідно з ікономією, але діє свобідно”¹⁴.

2. Сутнісно непізнаваний і багатоманітний в енергіях: відповідь на питання аномеїв. Василій Великий, з одного боку, проводить чітку грань між двома рівнями Троїчного буття Бога, коли розрізняє між Його трансцендентністю та іманентністю. З другого – для нього “ікономічний” Бог, який уприсутнює себе у світі життєдайністю та турботою – це той самий трансцендентний, недоступний та непізнаваний Бог. Л. Айрес зазначає, що досліджуючи богословську думку Кападокійських отців загалом і Василя Великого зокрема, часто бачимо розрізнення між *θεολογία* й *οἰκονομία*¹⁵.

У Листі 234 *До Амфілохія*¹⁶ Василій відповідає на запитання аномеїв щодо пізнаваності чи непізнаваності Бога, якого почитаємо і якому поклоняємося. Він розгортає концепцію розрізнення між закритою до осягнення людиною сферою Божої природи і тим, що в ній відкривається для пізнання. Головний пункт обговорення в цьому листі – питання, яке стосується суб’єкта пізнання та доксології. У ньому Василій також роз’яснює своє розуміння процесу пізнання Бога. Наголошуючи на незбагненності Бога в сутності, кападокієць зазначає, що ми “не знаємо сутності”, оскільки вона “залишається поза нашою досяжністю (ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος)”¹⁷. Він наголошує на тому, що людина цілковито не знає сутності Бога, і той, “хто стверджує, що не знає сутності, ще не визнає того, що не знає самого Бога”¹⁸, бо богопізнання стосується Його енергій, через які Боже об’являє своє Буття, залишаючись, водночас,

¹³ Ibidem, PG 31, 469A-B.

¹⁴ Ibidem, PG 31, 472A.

¹⁵ Поп. L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2006, 220.

¹⁶ Лист 234 – один із найважливіших текстів Василя Великого стосовно нашої теми. У ньому він розгортає свою інтерпретацію сутнісно-енергійного розрізнення в Божій природі, на що тисячоліттям пізніше часто посилаватиметься і цитуватиме в дискусії з Григором св. Григорій Палама.

¹⁷ Basilus Caesariensis, *Epistula* 234, 1, 31, ed. Courtonne, t. 3, c. 42.

¹⁸ Ibidem 234, 1, 10-12, ed. Courtonne, t. 3, c. 42.

сутнісно недосяжним і непізнаваним. Відповідаючи на закид Євномія: “Тоді ви почитаєте те, що не відаєте”¹⁹, – Василій акцентує на тому, що поняття “знати” має різні значення²⁰. Якщо говорити про пізнання Бога і формування поняття про Нього, то воно стосується чисельних ікономічних проявів Творця. Кападокієць наводить перелік різних назв, якими часто іменують божественні енергії, що відкривають Бога тим, хто Його почитає. Отож, людина пізнає Бога не через Його справжню “сутність” (τὴν οὐσίαν), а через “велич (τὴν μεγαλειότητα) Божу”, Божу “силу” (τὴν δύναμιν), “мудрість” (τὴν σοφίαν), “добро” (τὴν ἀγαθότητα), “промисел” (τὴν πρόνοιαν) щодо світу та людського роду²¹. Це – відповідь Василя не тільки тим, хто наголошує на абсолютній пізнаваності Божої природи, але й тим, хто наполягає на цілковитій схованості Божества від всього сотвореного світу. Кападокійський єпископ, пояснюючи те, що можливість пізнати Бога через Його енергії – це підстава богочитання і доксології, стверджує, що богопізнання відбувається завдяки енергії, а богочитання – вірі²² й дії божественної сили. Опоненти запитують Василя: “Чи ви поклоняєтесь тому, кого знаєте чи, тому, кого не знаєте?”. Кападокієць відповідає:

“Якщо я відповідаю, що поклоняюсь тому, кого знаю, вони відразу відповідають: «Яка сутність об’єкта поклоніння?» Тоді, якщо я визнаю, що не знаю сутності, вони знову починають допитуватись: «Отже, ви поклоняєтесь тому, чого не знаєте?» Я ж у відповідь зазначаю, що слово «знати» має багато значень. Ми кажемо, що знаємо велич (τὴν μεγαλειότητα) Бога, Його силу (τὴν δύναμιν), Його мудрість (τὴν σοφίαν), Його доброту (τὴν ἀγαθότητα), Його промисел (τὴν πρόνοιαν) над

¹⁹ Ibidem 234, 1, 5-6, ed. Courtonne, t. 3, c. 42.

²⁰ Поп. ibidem 234, 1, ed. Courtonne, t. 3, c. 42.

²¹ Поп. ibidem.

²² Християнська віра немислима без віри у Воскресіння Ісуса Христа. Змалюючи образ християнина у Христі і формулюючи моральні правила, Василій посиляється на Послання апостола Павла до колосян: “У ньому ви були й обрізані обрізанням нерукотворним, коли ви з себе скинули це смертне тіло, – обрізанням Христовим. Поховані з ним у хрищенні, з ним ви разом також воскресли, вірою в силу Бога (τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ), який воскресив його з мертвих” (Кол. 2, 11). Basiliius Caesariensis, *Moralia* 20, 2, ed. L. Lèbe, Maredsous 1969, 85: “Ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκὸς, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ, τοῦ ἐγεύροντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν”. Тут мовиться не просто про віру в Бога, а про важливість віри саме в енергію Бога (τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ), яка воскресила Ісуса Христа з мертвих. На ту саму думку натрапляємо у праці *Про Святого Духа*, де Василій, змалюючи велич життєдайної й оновлюючої енергії Духа, зазначає: “Воскресіння з мертвих звершене енергією Духа (Ἦ ἐκ νεκρῶν ἐξανάστασις, τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος)”. І далі ілюструє це словами із Псалма 103 (Пс. 103, 30): “Зішлеш твій дух, – вони оживають і ти відновлюєш лице землі” (Basiliius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* XIX 49, 22-31, ed. B. Pruche, SCh 17, Paris 1968, 420-421).

нами і справедливість Його суду; але – не Його справжню сутність (τὴν οὐσίαν). [...] Той, хто заперечує, що пізнає сутність (τὴν οὐσίαν), не визнає себе тим, хто не знає Бога, бо наша ідея Бога зібрана зі всіх Його атрибутів (τῆς περὶ Θεοῦ ἐννοίας), які я назвав”²³.

Василій чітко вказує на те, що різноманітність Божих виявів, які не є сутністю, аж ніяк не порушують єдності і простоти божественної сутності, і це не може бути аргументом для заперечення її непізнаваності та багатоманітності енергійних об’явлень Бога.

“Енергії багатоманітні (ἐνέργειαι ποικίλαι), а сутність проста (οὐσία ἀπλή). Ми стверджуємо, що пізнаємо нашого Бога з Його енергій, а не намагаємося наблизитись до Його сутності. Бо хоч Його енергії сходять до нас, Його ж сутність залишається недоступною”²⁴.

Багатоманітність і множинність – одна з найважливіших властивостей Божої енергії на противагу єдиній та неподільній сутності. Звідси й наявність розрізнення між самими божественними енергіями. Особливістю розрізнення між сутністю та енергією є те, що сутність – недоступна і неподільна, а енергію можна описати і розрізнити: “Його [Бога] енергії (ἐνέργειαι) сходять до нас, а сутність (οὐσία) залишається недосяжною”²⁵. Г. Мантсарідес, аналізуючи ці тексти Василя, також зазначає, що для нього проста Божа сутність – джерело множинності та різноманітності енергій. Людина покликана пізнавати Бога через Його енергії, спрямовані до світу, тоді як Його сутність залишається недоступною²⁶.

“Коли вони [опоненти Василя] кажуть, що якщо ви не знаєте сутності Бога, то поклоняйтесь тому, чого не знаєте. Я ж знаю, що Він існує, і те, чим є Його сутність, яка перевершує розуміння. Як тоді я спасаюсь? Через віру. Для віри достатньо, щоби знати, що Бог існує, і не знати, ким Він є. [...] Отже, пізнання божественної сутності містить у собі усвідомлення Його неосаяжності, й об’єктом нашого поклоніння є не сутність, яку розуміємо, а те, що ми розуміємо – сутність існує”²⁷.

²³ Basilius Caesariensis, *Epistula* 234, 1, ed. Courtonne, t. 3, c. 41-42.

²⁴ Ibidem 234, 1, 27, ed. Courtonne, t. 3, c. 42: “Ἀλλ’ αἱ μὲν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή”.

²⁵ Ibidem 234, 1, 30-31, ed. Courtonne, t. 3, c. 42: “Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος”.

²⁶ Пор. ibidem 234, 1, 24-36, ed. Courtonne, t. 3, c. 42: “Εἰ δὲ ἄλλο τι λέγουσι τὴν οὐσίαν, μὴ παραλογιζέσθωσαν ἡμᾶς διὰ τῆς ἀπλότητος. Αὐτοὶ γὰρ ὡμολόγησαν ἄλλο καὶ ἄλλο εἶναι τὴν τε οὐσίαν καὶ τῶν ἀπηριθμημένων ἑκαστον. Ἀλλ’ αἱ μὲν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή. Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος”. G. Mantzarides, *Traditions and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, “Eastern Churches Review” 9 (1977) 15.

²⁷ Ibidem 234, 2, 1-14, ed. Courtonne, t. 3, c. 43.

3. Шлях спасительного богопізнання: боголюдська синергія. Васи́лій Великий вибудовує свою аргументацію на гносеологічно-сотеріологічній основі можливості людини пізнати Бога, якому вона поклоняється. Головна лінія його думки стосується двох взаємопов'язаних площин: духовного пошуку шляху богопізнання і доксології. Визначальне для Васи́лія – це сповідання спасительної віри в те, що Бог є, і Він відкривається своєю силою до богопізнання та богочитання. Поклоняємось Богові, якого пізнаємо через Його сили й енергії, що скріплюють нашу віру та відкривають можливість особових стосунків.

“Отож, пізнання приходить від енергій і поклоніння – від пізнання. [...] Так, поклоніння слідує за вірою, а віра укріплюється силою (δυνάμεως). [...] Ми знаємо Бога завдяки Його силі (τῆς δυνάμεως τὸν Θεόν). Тому й віруємо в Того, кого пізнаємо, й поклоняємось Тому, в кого увірували”²⁸.

Головний пункт дискусії Васи́лія про природу Божого Буття – це не абстраговане інтелектуальне питання про те, яким Бог є в собі, а практична гносеологічна проблема онтології богопізнання, яка, очевидно, пов'язана з духовно-доксологічним виміром богочитання і богочиніння християнина.

“Чи не возвеличимо і не прославимо ми Того, хто божественний за природою, в Його безконечній величі, у Його могутніх енергіях (ἐν τῇ ἐνεργείᾳ τῶν δυνάμεων), в добрих благословенних діях?”²⁹.

²⁸ Ibidem 234, 1-3, éd. Y. Courtonne, t. 3, Paris 1966, 41-44: “Ὁ οὐκ ὀφείμεις, ἢ ὁ ἀγνοεῖς; Ἐὰν ἀποκρινώμεθα ὅτι ὁ οἶδαμεν τοῦτο προσκυνούμεν, ταχεῖα παρ' αὐτῶν ἢ ἀπάντησις· τί ἡ οὐσία τοῦ προσκυνουμένου; Ἐὰν δὲ ἀγνοεῖν ὁμολογήσωμεν τὴν οὐσίαν, πάλιν ἡμῖν περιτρέψαντες λέγουσιν ὅτι οὐκοῦν ὁ οὐκ οἶδατε προσκυνεῖτε. Ἡμεῖς δὲ λέγομεν ὅτι τὸ εἰδέναι πολὺσημον. Καὶ γὰρ τὴν μεγαλειότητα τοῦ Θεοῦ εἰδέναι λέγομεν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν πρόνοιαν ἢ ἐπιμελεῖται ἡμῶν καὶ τὸ δίκαιον αὐτοῦ τῆς κρίσεως, οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν. Ὡστε ἐπηραστικὴ ἢ ἐρώτησις. Οὐ γὰρ ὁ τὴν οὐσίαν μὴ φάσκων εἰδέναι ὡμολόγησε τὸν Θεὸν μὴ ἐπίστασθαι, ἐκ πολλῶν ὧν ἀπρημιθυσάμεθα συναγομένης ἡμῖν τῆς περὶ Θεοῦ ἐννοίας [...] Γινώσκε τοίνυν ὅτι παιζόντων ἐστὶν ἡ φωνὴ· εἰ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ ἀγνοεῖς, ὁ μὴ γινώσκεις σέβεις. Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἐστὶν ὁ θεός, τί δὲ ἡ οὐσία ὑπὲρ διάνοιαν τίθεμαι. Πῶς οὖν σώζομαι; Διὰ τῆς πίστεως. Πίστις δὲ αὐτάρκης εἰδέναι ὅτι ἐστὶν ὁ Θεός, οὐχὶ τί ἐστὶ, καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται. Εἰδῆσις ἄρα τῆς θείας οὐσίας ἢ αἴσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκαταληψίας, καὶ σεπτὸν οὐ τὸ καταληφθὲν τίς ἡ οὐσία, ἀλλ' ὅτι ἐστὶν ἡ οὐσία. [...] Οὐκοῦν ἀπὸ μὲν τῶν ἐνεργειῶν ἢ γνώσις, ἀπὸ δὲ τῆς γνώσεως ἢ προσκύνησις. Πιστεύεις ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; «Πιστεύω, Κύριε, καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ». Οὕτως ἢ μὲν προσκύνησις τῇ πίστει ἀκολουθεῖ, ἢ δὲ πίστις ἀπὸ δυνάμεως βεβαιούται. Εἰ δὲ λέγεις τὸν πιστεύοντα καὶ γινώσκειν, ἀφ' ὧν πιστεύει ἀπὸ τούτων καὶ γινώσκει· ἢ καὶ ἀνάπαλιν ἀφ' ὧν γινώσκει ἀπὸ τούτων καὶ πιστεύει. Γινώσκομεν δὲ ἐκ τῆς δυνάμεως τὸν Θεόν. Ὡστε πιστεύομεν μὲν τῷ γνωσθέντι, προσκυνούμεν δὲ τῷ πιστευθέντι”.

²⁹ Idem, *De Spiritu Sancto* XXIII 54, 16-19, SC 17, 444-445: “Ἀλλ' οὐκ ἂν τις εἴποι. Τὸ οὖν θεῖον τῇ φύσει, τὸ ἀχώρητον τῷ μεγέθει, τὸ δυνατόν ἐν ταῖς ἐνεργείαις, τὸ ἀγαθὸν ἐν ταῖς εὐεργεσίαις μὴ ὑπερψώσομεν; μὴ δοξάσομεν”.

Віддання слави Богові – це боголюдський енергійний діалог, синергія, яка передбачає повне задіяння “енергії нашого розуму (τῆς διανοίας ἡμῶν ἐνέργειαν)”, який, у свою чергу, перебуває у божественному світлі³⁰. Д. Габра зазначає, що для Василія, як і для інших отців кападокійців, “ідентичність енергій чи [...] можливість бути джерелом відповідних енергій говорить про ідентичність природи – і [...] цей аргумент був спільною зброєю проти опонентів у справі доведення божества Сина й Духа”³¹. Наголошуючи на тріадологічному аспекті розрізнення між природою, сутністю та енергією Бога, Василій вказує на те, що єдність енергій божественних Осіб Пресвятої Трійці походить від єдності Їх природи. Оскільки Бог непізнаваний у природі як сутності, то єдність Його діяльності пізнаємо зі споглядання творчої динаміки Його єдиної енергії:

“Якщо Божу природу можна було б пізнати саму в собі, і з чогось видимого можна було б знайти те, що їй притаманне, і те, що їй чуже, то, без сумніву, ми б не потребували якихось інших слів чи знаків, щоб осягнути те, що шукаємо. Оскільки ж ця природа перевершує наше пізнання і недоступна для нашого відання, то з певних знаків робимо висновок, що в дослідженні Божої природи, [...] ми повинні керуватись Божими енергіями (τῶν ἐνέργειῶν). Отож, якщо побачимо, що енергії (τὰς ἐνέργειας), які споглядаємо в Отця, Сина і Святого Духа³², різняться між собою, то з відмінності енергій (τῶν ἐνέργειῶν) висновуємо те, що і діючі природи (τὰς ἐνεργούσας φύσεις) різні. Адже неможливо, щоб далекі одне від одного за природою узгоджувались між собою у способі дії. Вогонь не охолоджує, лід не гріє. Разом із розрізненням природ, відмінними є і їхні енергії. Якщо зрозуміємо, що енергії Отця, Сина та Духа нічим не відрізняються і не є відмінними, то з тотожності енергій треба зробити висновок про єдність природи”³³.

Інший важливий аспект думки Василія – це антропологічна складова в осмисленні синергії між Богом і людиною, яка, перебуваючи в персональному боголюдському спілкуванні, прагне Його пізнати. Власна діяльність християнина повинна відповідати Божій діяльності, іншими словами, бути в гармонійному сопричасті з божественними енергіями. Так, у *Листі до Амфілохія* кападокієць зазначає:

³⁰ Поп. *ibidem* XXVI 64, 1-5, Sch 17, 474-477: “Ἡ τοίνυν ἐν τῷ Πνεύματι προσκύνησις, τὴν ὡς ἐν φωτὶ γινομένην τῆς διανοίας ἡμῶν ἐνέργειαν ὑποβάλλει, ὡς ἐκ τῶν πρὸς τὴν Σαμαρεῖτιν εἰρημένων ἄν μάθοις”.

³¹ Habra, *The Patristic Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, c. 301.

³² Василій Великий критикує Савелія, який “також заперечує енергії, які притаманні Духу (τοῦ Πνεύματος ἐνεργείας)” (Basilius Caesariensis, *Epistula* 210, 3, 21, ed. Courtonne, t. 2, c. 192).

³³ Basilius Caesariensis, *Epistula* 189, 6, 14-18, éd. Y. Courtonne, t. 2, Paris 1961, 138: “Οὐκοῦν, ἐὰν ἴδωμεν διαφερούσας ἀλλήλων τὰς ἐνεργείας τὰς παρὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐνεργουμένας, διαφόρους εἶναι καὶ τὰς ἐνεργούσας φύσεις ἐκ τῆς ἐτερότητος τῶν ἐνεργειῶν στοχαζόμεθα”.

“Чи може бути вадою майстерність капітана корабля чи лікаря? Загалом, ці діяльності самі собою не чесноти, але, залежно від наміру тих, хто це практикує, можуть схилитися на одну чи іншу, протилежну, сторону. Ум же, причастившись Божества Духа, вже стає тайновидцем великих речей і споглядає божественні блага, але настільки, наскільки дає благодать та скільки може прийняти його природа”³⁴.

Василій, говорячи про участь людини в енергії Святого Духа, наголошує на його “подільності” між усіма учасниками, що не призводить до зменшення чи убування Духа. “Подільність” божественної енергії неподільної Божої Особи не означає поділу на частини. Д. Габра зазначає, що в цій подільності божественних енергій усі властивості Божої природи зберігаються. Розум може лише стверджувати це, а не намагатись пояснювати, як це відбувається, чи що це взагалі неможливо³⁵. Один із найкращих образів для ілюстрації такої божественної властивості, яким послуговується великий кападокієць у своєму творі *Про віру*, – це приклад сонця та його проміння:

“Воно [сонце] розділяється (μερίζόμενον) між усім творінням, і кожна істота, певною мірою, приймає його, [і при цьому сонце] не применшується від великої кількості причасників. Хоч усім [воно] подає свою благодать і наповнює причасників, проте само ними не поглинається і не збіднюється. Подібно як сонце, яке освітлює тіла, і по-різному має їх своїми причасниками, не зменшується від чисельності цих учасників, так і Дух, усім даруючи свою благодать, цим не применшується і не розділяється (ἀδιαίρετον)”³⁶.

³⁴ Idem, *Epistula* 233, 1, 25-36; ed. Courtonne, t. 3, c. 40: “Ἡ μέση τίς ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ ἐνέργεια, οὔτε κατεγνωσμένον τι ἔχουσα οὔτε ἐπαινετόν· ὥς ἡ τῶν βαναύσων τούτων τεχνῶν ἀνάληψις ὥς δὴ καὶ μέσας προσαγορεύομεν, οὐδὲν τῷ ἑαυτῶν λόγῳ πρὸς ἀρετὴν ἢ κακίαν ἀποκλινούσας. Ποία γὰρ κακία κυβερνητικῆς ἢ ἱατρικῆς; Οὐ μέντοιγε οὐδὲ ἀρεταὶ αὐταὶ καθ’ ἑαυτάς, ἀλλ’ ἐκ τῆς τῶν κεκρημένων προαιρέσεως πρὸς τὴν τοῦ ἐτέρου τῶν ἀντικειμένων ἀποκλίνουσι μοῖραν. Ὁ μέντοι τῇ θεότητι τοῦ Πνεύματος ἀνακραθεὶς νοῦς, οὗτος ἤδη τῶν μεγάλων ἐστὶ θεωρημάτων ἐποπτικὸς καὶ καθορᾶ τὰ θεῖα κάλλη, τοσοῦτον μέντοι ὅσον ἡ χάρις ἐνδίδωσι καὶ ἡ κατασκευὴ αὐτοῦ ὑποδέχεται”.

³⁵ Pop. Habra, *The Patristic Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, c. 302.

³⁶ Basilus Caesariensis, *De Fide* 3, PG 31, 469B: “Τοῦτο εἰς πᾶσαν κτίσιν μερίζόμενον, καὶ ἄλλως ὑπ’ ἄλλου μετεχόμενον, οὐδὲν ἐλαττοῦται παρὰ τῶν μετεχόντων. Πᾶσι μὲν τὴν παρ’ ἑαυτοῦ χάριν δίδωσιν· οὐκ ἀναλίσκεται δὲ εἰς τοὺς μετέχοντας· ἀλλὰ καὶ οἱ λαβόντες πληροῦνται, καὶ αὐτὸ ἐστὶν ἀνευδεές. Καὶ ὥσπερ ὁ ἥλιος ἐπιλάμπων τοῖς σώμασι, καὶ ποικίλως ὑπ’ αὐτῶν μετεχόμενος, οὐδὲν ἐλαττοῦται παρὰ τῶν μετεχόντων· οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα πᾶσι τὴν παρ’ ἑαυτοῦ χάριν παρέχον, ἀμείωτον μένει καὶ ἀδιαίρετον”. Див. Habra, *The Patristic Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, c. 302.

У праці *Про Святого Духа*³⁷ Василій ще промовистіше висловлює ту ж думку: “Повністю присутній у кожному і повністю повсюди перебуваючи, Він безпристрасно поділений (Ἀπαθῶς μερίζομενον) і не втрачає цілісності від безперервної участі в Ньому”³⁸. Кападокієць стверджує, що будь-яка добра річ у людському житті стається завдяки Божому провидінню. Саме божественна “діяльність благодатних енергій (ἐνεργούσης χάριτος ἐνέργειαν)” звершує в людині все добре³⁹. Розглядаючи можливість споглядання Бога, Василій наголошує на тому, що боголюдські стосунки можливі саме завдяки божественним енергіям і не стосуються сутності⁴⁰. Не може існувати якогось еволюційного сходження від споглядання енергій до споглядання сутності, на кшталт переходу від споглядання природи, та звільнення від усіх матеріальних перепон, до осягнення видіння Бога в Його енергіях⁴¹. Множинність божественних енергій подібна до різноманітності імен, які відкривають нам краще розуміння того, яким Бог є, але в жодному разі не дозволяють осягнути повноту Божого Буття⁴². Василій наводить приклад Христа, який використовує різні імена, щоб показати, ким Він є насправді. Ісус називає себе життям, світлом, дорогою, хлібом, правдою, водою тощо. Кожне з цих імен, маючи своє особливе смислове навантаження, стосується тієї самої особи і не вносить жодного поділу в Його цілісність⁴³.

³⁷ Цю працю Василій написав 375 р., і вона спрямована проти пневматомахів, персонально проти Євстафія, єпископа Севастії, який проповідував неправославне вчення про Святого Духа. На його думку, Дух – це ні не творіння, ні не творець, а щось проміжне. Василій відстоював божество Святого Духа, відкидаючи подібні спекуляції. Детальніше про це див. Meredith, *The Cappadocians*, с. 29-36.

³⁸ Basilios Caesariensis, *De Spiritu Sancto* IX 22, 26-35, SC 17, 324-327: “Ἀπολὺν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν· ὅλον ἐκάστω παρὸν καὶ ὅλον ἀπανταχοῦ ὄν. Ἀπαθῶς μερίζομενον, καὶ ὁλοσχερῶς μετεχόμενον”.

³⁹ Idem, *Epistula* 38, 4, 16, éd. Y. Courtonne, t. 1, Paris 1957, 84: “Πᾶν ὅπερ ἂν εἰς ἡμᾶς ἐκ θείας δυνάμεως ἀγαθὸν φθάσῃ τῆς πάντα ἐν πάσιν ἐνεργούσης χάριτος ἐνέργειαν εἶναι φαμεν, καθὼς φησὶν ὁ Ἀπόστολος ὅτι· «Τὰῦτα δὲ πάντα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστω καθὼς βούλεται”.

⁴⁰ Концептуалізація вчення про енергії Бога у Василя тісно пов’язана з богословською потребою гносеологічного обґрунтування головної мети християнського духовного шляху – богопізнання й Обоження. Божественні енергії відкривають доступ людині до пізнання Божої природи, яка в собі непізнана, але через енергії недосяжний Бог стає пізнаваним і доступним. Василій Великий використовує поняття ἐνέργεια в антропологічно-аскетичному сенсі, щоби виразити духовні зусилля людини на шляху осягнення споглядання божественних таїн: “Для мене тиша – найкраща допомога у спогляданні умової енергії (νοῦν ἐνέργειαν), завдяки якій я приліплююся до Бога (Εἰ γὰρ καὶ τοῖς πρακτικοῖς ὑμῖν πρέπουσι δῆμοι καὶ πόλεις, αἷς τὰς κατ’ ἀρετὴν πράξεις ἐνεπιδείκνυσθε, ἀλλὰ γε πρὸς θεωρίαν καὶ τὴν κατὰ νοῦν ἐνέργειαν, δι’ ἧς συναπτόμεθα τῷ Θεῷ, ἀγαθὴ συνεργὸς ἡ ἡσυχία)” (idem, *Epistula* 9, 3, 29-33, ed. Courtonne, t. 1, с. 40).

⁴¹ Pop. Habra, *The Patristic Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, с. 303.

⁴² Pop. J.P. Houdret, *Palamas et les Cappadociens*, “Istina” 19 (1974) 267.

⁴³ Pop. ibidem, с. 269, п. 16.

Гідність людини⁴⁴ – головний і вирішальний чинник для синергійної участі в “енергії і силі Святого Духа (Ἁγίου Πνεύματος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως)”. Використовуючи аристотелівську δυνάμις – ἐνέργεια термінологію, Василій наголошує на гідності людської особи, як найважливішої передумови для участі в Бозі через Його енергії:

“Як сила (ἡ δυνάμις) зору притаманна здоровому оку, так і енергія Духа (ἡ ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος) перебуває в очищеній душі. [...] І як мистецтво є в тому, хто навчений йому, так і благодать Духа, хоч завжди перебуває у тому, хто її прийняв, але не безперервно в ньому діє (ἐνεργοῦσα). Як мистецтво потенційно (δυνάμει) перебуває в митці, як сила, а в дію (ἐνεργείᾳ) ж приводиться лише тоді, коли він працює (ἐνεργῇ) відповідно до хисту, так і Дух завжди перебуває в кожному, хто гідний, але діє (ἐνεργεῖ) лише тоді, коли існує потреба: у пророцтвах, в оздоровленнях чи інших діях Його сил (δυνάμεων ἐνεργήμασιν)”⁴⁵.

Наповнення божественною всюдиприсутністю енергій у боголюдських стосунках залежить від гідності людини. Це знак, чи радше, передумова прийняття Божої благодаті, свободи, потіхи і Його проводу в чеснотливому житті, переходу від смерті до повноти життя та добрих речей, які сходять на людину. Божественна енергійна всепроникність стосується не лише сотвореного світу, а й “світу, який понад нами, керованого силою Духа (τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος οἰκονομεῖσθαι ἐναργεῖ), разом з Отцем і Сином”. Василій пише про це так:

“Отець, Син і Святий Дух однаково освячує, животворить, просвічує, потішає. І нехай ніхто не приписує особливу дію освячення енергії Духа (τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος), чуючи, що Спаситель в Євангелії говорить Отцеві про учнів: «Отче Святий! [...] Освяти їх в ім'я Твоє» (пор. Йо. 17, 11.17). Подібно до цього все інше здійснюється (ἐνεργεῖται) Отцем, Сином і Святим Духом у всіх тих, хто гідний. Кожна благодать і сила (δυνάμις), провід, життя, потіха, переміна до безсмертя, перехід до свободи і всі інші добрі речі, які сходять до нас. Ікономія щодо нас, у розумному та чуттєвому творінні, якщо справді можна робити

⁴⁴ Як наголошує А. Мередіф, у вченні Василя щодо дії Святого Духа і способу вираження можливості наближення людини до Бога проглядається певний вплив як платонізму, та й Оригена. Святий Дух – вінець праведності, який дарується тому, хто гідний. Чистота – необхідна передумова для синергійної участі у Святому Дусі. Те саме стосується і розуміння божественної природи та життя в Дусі, що просвітлює ум. Пор. Meredith, *The Cappadocians*, с. 33-36.

⁴⁵ Basilios Caesariensis, *De Spiritu Sancto* XXVI 61, 13-23, SCh 17, 468-469: “Καὶ ὡς ἡ δυνάμις τοῦ ὁρᾶν ἐν τῷ ὑγιαίνοντι ὀφθαλμῷ, οὕτως ἡ ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος ἐν τῇ κεκαθαρμένῃ ψυχῇ. [...] Καὶ ὡς ἡ τέχνη ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτήν, οὕτως ἡ χάρις τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ ὑποδεξαμένῳ, αἰεὶ μὲν συμπαροῦσα, οὐχὶ δὲ καὶ ἐνεργοῦσα διηνεκῶς. Ἐπεὶ καὶ ἡ τέχνη, δυνάμει μὲν ἐν τῷ τεχνίτῃ ἐστίν· ἐνεργεῖα δὲ τότε, ὅταν κατ' αὐτήν ἐνεργῇ. Οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα, αἰεὶ μὲν συμπάρεστι τοῖς ἀξίοις, ἐνεργεῖ δὲ κατὰ τὴν χρείαν, ἥ ἐν προφητείαις, ἥ ἐν ἰάμασιν, ἥ ἐν ἄλλοις τισὶ δυνάμεων ἐνεργήμασιν”.

припущення щодо того, що перевершує наше пізнання, не відбувається поза енергією та силою Святого Духа (Ἀγίου Πνεύματος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως). Людина індивідуально бере участь у Його допомозі відповідно до гідності й потреби кожного. Справді, впорядкування та управління речами понад нашою природою і вони незбагненні для нашого сприйняття. [...] Сила Духа (τὴν τοῦ Πνεύματος δύναμιν) діє і в надприродному. [...] Хто погоджується, що світ понад нами ікономічно керований силою Духа (τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος οἰκονομεῖσθαι ἐναργεῖ), як і Отця та Сина, той стверджує це, опираючись на очевидний доказ, запозичений з людського життя. Отож, тотожність енергії (τῆς ἐνεργείας) в Отці, Сині й Святому Дусі чітко доводить нерозрізненість природи”⁴⁶.

4. Тотожність у єдності природи, сили й енергії Триєдиного Бога.

Дуже важливим компонентом проблеми розрізнення між недоступною Божою сутністю та відкритою до синергії божественною енергією є проблема правильного розуміння єдності Бога і множинності творчих проявів Троїчного Бога у світі. У гомілії *На Шестиднев* Василій Великий обговорює питання походження матеріальної природи і проводить деякі паралелі з природою Божественного Буття. Для означення творчої, всепроникаючої і турботливої діяльності Триєдиного Бога⁴⁷ він послуговується та-

⁴⁶ Idem, *Epistula* 189, 7, 1-33, ed. Courtonne, t. 2, c. 139-140: “Ἀγιάζει καὶ ζωοποιεῖ καὶ φωτίζει καὶ παρακαλεῖ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ὁμοίως ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Καὶ μηδεὶς κατ’ ἐξάρετον ἀπονεμέτω τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος τὴν ἀγιαστικὴν ἐξουσίαν, ἀκούσας τοῦ Σωτῆρος ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ περὶ τῶν μαθητῶν πρὸς τὸν Πατέρα λέγοντος: «Πάτερ, ἀγιάσον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου». Ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα κατὰ τὸ ἴσον ἐνεργεῖται τοῖς ἀξίοις παρὰ τοῦ Πατρὸς τε καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἀγίου Πνεύματος: πᾶσα χάρις καὶ δύναμις, ἡ ὁδηγία, ἡ ζωή, ἡ παράκλησις, ἡ πρὸς τὸ ἀθάνατον μεταβολή, ἡ εἰς ἐλευθερίαν μετὰστασις, καὶ εἴ τι ἄλλο ἐστὶν ἀγαθὸν ὃ μέχρις ἡμῶν καταβαίνει. Ἡ δὲ ὑπὲρ ἡμᾶς οἰκονομία ἐν τε τῇ νοητῇ κτίσει καὶ ἐν τῇ αἰσθητῇ, εἴ τι χρὴ διὰ τῶν γινωσκομένων ἡμῖν καὶ περὶ τῶν ὑπερκειμένων στοχάζεσθαι, οὐδὲ αὐτῇ τῆς τοῦ Ἀγίου Πνεύματος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως ἔξω καθέστηκεν, ἐκάστου κατὰ τὴν ἰδίαν ἀξίαν τε καὶ χρεῖαν τῆς ὠφελείας μεταλαμβάνοντος. Εἰ γὰρ καὶ ἄδελος τῇ αἰσθήσει τῇ ἡμετέρᾳ ἢ περὶ τῶν ἄνω τῆς ἡμετέρας φύσεως διάλεξις τε καὶ διοίκησις, ὅμως ἐκ τῆς ἀκολουθίας εὐλογώτερον ἂν τις σύνθοιτο διὰ τῶν ἡμῖν γνωρίμων ἐνεργῶν εἶναι καὶ ἐπ’ ἐκείνων τὴν τοῦ Πνεύματος δύναμιν, ἢ ἀπεξενῶσθαι τῆς ἐν τοῖς ὑπερκειμένοις οἰκονομίας. Ὁ μὲν γὰρ ἐκεῖνο λέγων ψιλὴν καὶ ἀκατάσκευον τὴν βλασφημίαν προβάλλεται οὐδενὶ λογισμῷ κατασκευάζων τὴν ἀτοπίαν. Ὁ δὲ συντιθέμενος καὶ τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς μετὰ Πατρός καὶ Υἱοῦ τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος οἰκονομεῖσθαι ἐναργεῖ τεκμηρίῳ τῷ κατὰ τὴν ἰδίαν ζωὴν ἐπερειδόμενος περὶ τούτων δισχυρίζεται. Οὐκοῦν ἡ τῆς ἐνεργείας ταυτότης ἐπὶ Πατρός τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος Ἀγίου δείκνυσι σαφῶς τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον”.

⁴⁷ Por. idem, *Homiliae in Hexaemeron* II 2, ed. S. Giet, SCh 26bis, Paris 1949, 144-145: “Ὁδὲ τί ἂν γένοιτο ἀσεβέστερον, τὴν ἄποιον, τὴν ἀνείδεον, τὴν ἐσχάτην ἀμορφίαν, τὸ ἀδιατύπων αἰσχος (τοῖς γὰρ αὐτῶν ἐκείνων προσήμασι κέχρηται) τῆς αὐτῆς προεδρίας ἀξιοῦσθαι τῷ σοφῷ καὶ δυνατῷ καὶ παγκάλῳ δημιουργῷ καὶ κτίστη τῶν ὅλων; Ἐπειτα εἰ μὲν

кими головними поняттями, як “сила Божа” (τοῦ Θεοῦ δυνάμει), “енергії Божі” (τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας), “енергії Творця” (τὰς ἐνεργείας τοῦ κτίστου)⁴⁸. Тоді як енергія “Святого Духа бере активну участь (τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας τὸ Πνεῦμα) у сотворенні світу”⁴⁹, “слово Боже формує природу сотворених речей”, і Бог “дає енергію та силу (δωρουμένου τῆς ἐνεργείας τὴν δύναμιν)”⁵⁰. Кападокієць зазначає, що саме під натхненням “енергії Святого Духа (τῆς τοῦ Ἀγίου Πνεύματος ἐνεργείας)” отці Нікейського собору сформулювали всі догматичні твердження Символу віри⁵¹. Щоб поняттєво означити діяльність енергії Святого Духа, Василій використовує такий вираз, як “сила Духа й енергія Його благодатей (τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος καὶ τῇ ἐνεργείᾳ τῶν παρ’ αὐτοῦ χαρισμάτων)”⁵².

Одне з найважливіших джерел для дослідження проблеми розрізнення між сутністю та енергією Бога в богословській думці Василя Великого – це лист *До Євстафія*, в якому він наголошує на неможливості “споглядати божественну природу в собі”, а лише “за посередництвом видимих речей”. Трансцендентна сторона божественної природи “занад-

τοσαύτη ἐστίν, ὥστε ὅλην ὑποδέχεσθαι τοῦ Θεοῦ τὴν ἐπιστήμην· καὶ οὕτω, τρόπον τινὰ, τῇ ἀνεξιχνιάστῳ τοῦ Θεοῦ δυνάμει ἀντιπαρεξάγουσιν αὐτῆς τὴν ὑπόστασιν, εἴπερ ἐξαρκεῖ ὅλην τοῦ Θεοῦ τὴν σύνεσιν δι’ ἐαυτῆς ἐκμετρεῖν· εἰ δὲ ἐλάττωον ἢ ὅλη τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας, καὶ οὕτως εἰς ἀτοπωτέραν βλασφημίαν αὐτοῖς ὁ λόγος περιτραπήσεται, δι’ ἑνδειαν ὕλης ἄπρακτον καὶ ἀενεργήτον τῶν οἰκείων ἔργων τὸν Θεὸν κατεχόντων”.

⁴⁸ Idem, *Epistula* 8, 7, 37-44, ed. Courtonne, t. 1, c. 30-31: “Ἀλλ’ ἐπειδὴ παχυνθεὶς ἡμῶν ὁ νοῦς τῷ χο συνεδέθη καὶ τῷ πηλῷ συμφύρεται καὶ ψιλῇ τῇ θεωρίᾳ ἐνατενίζειν ἀδυνατεῖ, διὰ τῶν συγγενῶν τοῦ σώματος αὐτοῦ κόσμων ποδηγούμενος τὰς ἐνεργείας τοῦ κτίστου κατανοεῖ καὶ ταῦτα ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων τέως ἐπιγινώσκει, ἵν’ οὕτω κατὰ μικρὸν αὐξηθεὶς ἰσχύσῃ ποτὲ καὶ αὐτῇ γυμνῇ προσελθεῖν τῇ θεότητι”.

⁴⁹ Idem, *Homiliae in Hexaemeron* II 6, 27, Sch 26bis, 170-171: “ὅτι οὐδὲ τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπολείπεται”.

⁵⁰ Ibidem VIII 1, 14-19, Sch 26bis, 430-431: “ἀλλ’ ὁ θεὸς λόγος φύσις ἐστὶ τῶν γινομένων. Βλαστησάτω ἡ γῆ· οὐχ ὅπερ ἔχει προβαλλέτω, ἀλλ’ ὃ μὴ ἔχει κτησάσθω, Θεοῦ δωρουμένου τῆς ἐνεργείας τὴν δύναμιν. Οὕτω καὶ νῦν, Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν, οὐ τὴν ἐναποκειμένην, ἀλλὰ τὴν δεδομένην αὐτῇ παρὰ τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ἐπιταγῆς”.

⁵¹ Por. idem, *Epistula* 114, 1, 26-36, ed. Courtonne, t. 2, c. 1819: “Ви повинні сповідувати віру, представлену нашими Отцями, які, одного разу зібравшись разом у Нікеї, [...] не говорили без енергії Святого Духа і не додавали до Вірую твердження, що Святий Дух – це творіння” (“Εἰστι δέ, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, τὰ οὕτε ὑμῖν ὑπεναντία καὶ τοῖς προειρημένοις τῶν ἀδελφῶν αὐτάρκη πρὸς πληροφορίαν ταῦτα, ὁμολογεῖν ὑμᾶς τὴν ἐκ τῶν Πατέρων ἡμῶν ἐκτεθεῖσαν πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ ποτὲ συνελθόντων καὶ μηδεμίαν τῶν ἐκεῖ λέξεων ἀθετεῖν, ἀλλ’ εἰδέναι ὅτι τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτώ, ἀφιλονείκως συνιόντες, οὐκ ἄνευ τῆς τοῦ Ἀγίου Πνεύματος ἐνεργείας ἐφθέγγαντο, προσθεῖναι δὲ τῇ πίστει ἐκείνη καὶ τὸ μὴ χρῆναι λέγειν κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, μὴ μέντοι μηδὲ τοῖς λέγουσι κοινωνεῖν, ἵνα καθαρὰ ἡ τοῦ Θεοῦ ἡ Ἐκκλησία μηδὲν ζιζάνιον ἐαυτῇ παραμεμιγμένον ἔχουσα).

⁵² Idem, *Epistula* 164, 2, 5-9, ed. Courtonne, t. 2, c. 98-99: “Οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν Εὐτυχεῖ τὴν ἀρετὴν παραπλήσιος, οἳ γε τοσοῦτον ἀπέχομεν βαρβάρους ἐξημερῶσαι τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος καὶ τῇ ἐνεργείᾳ τῶν παρ’ αὐτοῦ χαρισμάτων, ὥστε καὶ τοὺς ἡμέρους ἔχοντας τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐξηγριῶσθαι”.

το піднесена для того, щоб її можна було виокремити як об'єкт обговорення, який можна досягнути". Саме тому, за Василієм, "ми потребуємо, щоб у дослідженні Божої природи нас провадили Його енергії (διὰ τῶν ἐνεργειῶν)". Ґрунтуючись на єдності енергій Божих іпостасей, кападокієць відстоює єдність між самими особами Трійці:

“якщо побачимо, що енергії (τὰς ἐνεργείας), які споглядаємо в Отця, Сина і Святого Духа, відрізняються між собою, то з відмінності енергій (τῶν ἐνεργειῶν) висновуємо те, що і діючі природи (τὰς ἐνεργούσας φύσεις) різні. Адже неможливо, щоб те, що далеко одне від одного за природою, узгоджувалось між собою у способі дій: вогонь не охолоджує, лід не гріє. Поряд із відмінністю між природами, відрізняються і їхні енергії. Якщо розуміємо, що енергії Отця, Сина і Духа нічим не різняться та не є відмінними, то з тотожності енергій (τῆς ἐνεργείας) треба зробити висновок про єдність природи (τῆς φύσεως)”⁵³.

Обговорюючи рівність Святого Духа з Отцем і Сином у трактаті *Про Святого Духа*, Василій наголошує, що Дух “скрізь перебуває і Він отожднюється з Божеством (τῇ θεότητι) [...] у могутній діяльності (ἐν τῇ ἐνεργείᾳ τῶν δυνάμεων)”⁵⁴. М.В. Анастос, інтерпретуючи це, зазначає, що кападокієць однозначно наголошує “на єдності Духа, Отця і Сина у природі, на їхній тотожності в енергії (ἐνέργεια), а також у божестві, яке вказує на природу”⁵⁵.

⁵³ Idem, *Epistula* 189, 6, 1-26, ed. Courtonne, t. 2, c. 138-139: “Ἀλλὰ λέγουσι φύσεως ἐνδεικτικὴν εἶναι τὴν προσηγορίαν ταύτην, ἀκοινώνητον δὲ εἶναι πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν τὴν τοῦ Πνεύματος φύσιν, καὶ διὰ τοῦτο μὴδὲ τῆς κατὰ τὸ ὄνομα τοῦτο κοινωνίας μετέχειν. Οὐκοῦν δεῖξάτωσαν διὰ τίνων τὸ τῆς φύσεως παρηλλαγμένον ἐπέγνωσαν. Εἰ μὲν γὰρ ἦν δυνατόν αὐτὴν ἐφ' αὐτῆς τὴν θεῖαν φύσιν θεωρηθῆναι καὶ τό τε οἰκειῶς ἔχον καὶ τὸ ἀλλοτρίως διὰ τῶν φαινομένων εὐρεῖν, οὐκ ἂν πάντως ἐδεήθημεν λόγων ἢ τεκμηρίων ἐτέρων πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου κατάληψιν. Ἐπεὶ δὲ ἡ μὲν ὑψηλότερα τῆς τῶν ζητουμένων ἐστὶ κατανοήσεως, ἐκ δὲ τεκμηρίων τινῶν περὶ τῶν διαφευγόντων τὴν γνῶσιν ἡμῶν λογιζόμεθα, ἀνάγκη πᾶσα διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἡμᾶς χειραγωγείσθαι πρὸς τὴν τῆς θείας φύσεως ἔρευναν. Οὐκοῦν, ἐὰν ἴδωμεν διαφερούσας ἀλλήλων τὰς ἐνεργείας τὰς παρὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐνεργουμένας, διαφοροῦς εἶναι καὶ τὰς ἐνεργούσας φύσεις ἐκ τῆς ἐτερότητος τῶν ἐνεργειῶν στοχαζόμεθα. Οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται τὰ διεστώτα κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον πρὸς τὸ τῶν ἐνεργειῶν εἶδος ἀλλήλοις συνενεχθῆναι· οὔτε ψύχει τὸ πῦρ οὔτε θερμαίνει ὁ κρύσταλλος, ἀλλὰ τῇ τῶν φύσεων διαφορᾷ συνδιαχωρίζονται ἀπ' ἀλλήλων καὶ αἱ παρὰ τούτων ἐνεργεῖαι. Ἐὰν δὲ μίαν νοήσωμεν τὴν ἐνέργειαν Πατρὸς τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος Ἁγίου, ἐν μηδενὶ διαφερούσαν τι ἢ παραλλάσσουσας, ἀνάγκη τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας τὸ ἠνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι”.

⁵⁴ Idem, *De Spiritu Sancto* XXIV 55, 20-28, SCh 17, 450-451: “Ἐστω, φασί, δοξαστόν, ἀλλ' οὐχὶ μετὰ Πατρός καὶ Υἱοῦ. Καὶ τίνα ἔχει λόγον ἐτέραν χώραν ἐπινοεῖν τῷ Πνεύματι, τὴν παρὰ τοῦ Κυρίου τεταγμένην καταλιπόντας, καὶ τῆς κατὰ τὴν δόξαν κοινωνίας ἀποστρεφῖν τὸ πανταχοῦ συναναληφθὲν τῇ θεότητι, ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῆς πίστεως, ἐν τῷ βαπτίσματι τῆς ἀπολυτρώσεως, ἐν τῇ ἐνέργειᾳ τῶν δυνάμεων”.

⁵⁵ Anastos, *Basil's Κατὰ Εὐνομίου. A Critical Analysis*, c. 130.

Все багатоманіття божественних енергій (ἐνεργείων) виконує роль об'явителя божественної природи. Проте, така гносеологічна функція енергій Бога не приводить Василя до розуміння “природи діяча (ἐνεργοῦντος τὴν φύσιν) через нашу ідею енергій (τῶν ἐνεργείων)”. В капдокійця спостерігаємо чіткий наголос на розрізненні між божественною сутністю, яка поза будь-якою “описовою термінологією”, й “іменами, які застосовуються щодо енергій (ἐνεργείας)”. Саме тому Божество, що має “одну енергію (μίαν ἐνέργειαν)” – це “ім'я енергії (ἐνεργείας ὄνομα ἢ θεότης)” Отця, Сина і Святого Духа:

“Божественна природа (θεία φύσις) сама в собі, у всіх використовуваних іменах, завжди залишається невимовною. Бо, пізнавши Добродійця, благого, праведного Суддю і все подібне до цього, навчені ми про різноманіття енергій (ἐνεργείων). Проте через таке розуміння енергій (ἐνεργείων) для нас неможливо пізнати саму природу Діяча (ἐνεργοῦντος τὴν φύσιν). Бо коли хтось сформує поняття для кожного з цих іменувань і для самої природи, якій дають імена, тоді не однакове поняття буде для імені, і для природи, а в речах, щодо яких поняття різні, природа теж різна (ἡ φύσις διάφορος). Отож, спостерігаємо розрізнення між сутністю (ἡ οὐσία), для вираження якої немає слів, та об'явленням імен, які дають природі відповідно до енергій (ἐνεργείας) чи гідності. Тому за спільністю імен бачимо, що немає різниці в діях, [...] тотожність енергій (τῶν ἐνεργείων) вказує на спільність природи (τῆς φύσεως). Якщо Божество іменують відповідно до енергії (ἐνεργείας ὄνομα ἢ θεότης), то стверджуємо, що енергія Отця, Сина і Святого Духа одна (μίαν ἐνέργειαν), як і єдине Божество”⁵⁶.

Василій також чітко наголошує на сутнісно-енергійному розрізненні, коли інтерпретує деякі тексти Писання⁵⁷. Обговорюючи питання єдиної

⁵⁶ Basilus Caesariensis, *Epistula* 189, 8, 8-31, ed. Courtonne, t. 2, c. 140-141: “Ἡ δὲ θεία φύσις ἐν πᾶσι τοῖς ἐπινοούμενοις ὀνόμασι, καθό ἐστι, μένει ἀσήμαντος, ὡς ὁ ἡμέτερος λόγος. Εὐεργέτην γὰρ καὶ κριτὴν, ἀγαθόν τε καὶ δίκαιον καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα μαθόντες ἐνεργείων διαφορὰς ἐδιδάχθημεν· τοῦ δὲ ἐνεργοῦντος τὴν φύσιν οὐδὲν μᾶλλον διὰ τῆς τῶν ἐνεργείων κατανοήσεως ἐπιγνώναι δυνάμεθα. Ὅταν γὰρ ἀποδιδῷ τις λόγον ἐκάστου τε τούτων τῶν ὀνομάτων καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως περὶ ἣν τὰ ὀνόματα, οὐ τὸν αὐτὸν ἀμφοτέρων ἀποδώσει λόγον. Ὦν δὲ ὁ λόγος ἕτερος, τούτων καὶ ἡ φύσις διάφορος. Οὐκοῦν ἄλλο μὲν τι ἐστὶν ἡ οὐσία ἢς οὕτω λόγος μηνυτῆς ἐξευρέθη, ἕτερα δὲ τῶν περὶ αὐτὴν ὀνομάτων ἡ σημασία ἐξ ἐνεργείας τινὸς ἢ ἀξίας ὀνομαζομένων. Τὸ μὲν οὖν ἐν ταῖς ἐνεργείαις μηδεμίαν εἶναι διαφορὰν ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων κοινωνίας εὐρίσκομεν· τῆς δὲ κατὰ τὴν φύσιν παραλλαγῆς οὐδεμίαν καταλαμβάνομεν ἑναργῆ τὴν ἀπόδειξιν, καθὼς εἴρηται, τῆς τῶν ἐνεργείων ταυτότητος τὸ κοινὸν τῆς φύσεως ὑποσημαίνουσας. Εἴτε οὖν ἐνεργείας ὄνομα ἢ θεότης, ὡς μίαν ἐνέργειαν Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα Ἅγιον, οὕτω μίαν φαμέν εἶναι καὶ τὴν θεότητα· εἴτε, κατὰ τὰς τῶν πολλῶν δόξας, φύσεως ἐνδεικτικόν ἐστι τὸ τῆς θεότητος ὄνομα, διὰ τὴν μηδεμίαν εὐρίσκειν ἐν τῇ φύσει παραλλαγὴν, οὐκ ἀπεικόντως μιᾶς θεότητος τὴν Ἀγίαν Τριάδα διορίζομεθα”.

⁵⁷ Василій тут посилається на: Фил. 2, 9; 1Йо. 5, 20; Йо. 1, 18; 1Кор. 1, 24; Йо. 1, 1.

божественної природи і багатоманітності божественних імен, кападокієць зазначає:

“Писання, говорячи нам про Господа, дає Йому не одне ім’я, і не тільки ті імена, якими означаються лише Його Божество та велич. Але деколи вживає імена, які показують відмінні ознаки природи. [...] З огляду на чисельність дарів благодаті, які з багатства благості, за багатоманітністю Своєї мудрості (τὴν πολυποίκιλον αὐτοῦ σοφίαν), [Господь] подає потребуючим, Писання позначає Його тисячами інших імен, називаючи Пастирем, Царем, Лікарем, Молодим, Шляхом, Дверима, Джерелом, Хлібом, Скелею, Сокирою і Каменем. Бо ці імена означають не природу (τὴν φύσιν), а [...] різні енергії (τῆς ἐνεργείας), які з милосердя до власного творіння [Господь] виявляє і, відповідно до особливої необхідності кожного, задовольняє їхні потреби”⁵⁸.

В іншому місці Василій розглядає сходження “добрих речей, які приходять від Бога” і “досягають нас “через Сина”, який працює в кожному випадку з більшою швидкістю, ніж можна висловити словесно [...] за допомогою божественної енергії (τῆς θείας ἐνεργείας)”⁵⁹. Відзначаючи “солідарність” Божественних Осіб у їхній діяльності, Василій використовує термін “сила Бога (ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις)”. Єпископ наголошує на простоті та єдності Божого Буття *in Se* і Його діяльності *ad extra*. Між цими двома вимірами природи Бога зберігається антиномічний баланс:

“Можна сказати, що в сутності (τὴν οὐσίαν) Він [Бог] без розрізнення, також Він без відмінності в силі (τὴν δύναμιν). А в кого сила (ἡ δύναμις) рівна, у тих обов’язково й енергія (ἡ ἐνέργεια) також рівна”⁶⁰.

⁵⁸ Basilios Caesariensis, *De Spiritu Sancto* VIII 17, 21-32, Sch 17, 304-305: “οἶδε γὰρ «τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα» τοῦ Υἱοῦ καὶ Υἱὸν ἀληθινὸν λέγειν, καὶ μονογενῆ Θεόν, καὶ δύναμιν Θεοῦ, καὶ σοφίαν, καὶ Λόγον. Καὶ πάλιν μέντοι διὰ τὸ πολύτροπον τῆς εἰς ἡμᾶς χάριτος, ἣν διὰ τὸν πλοῦτον τῆς ἀγαθότητος κατὰ τὴν πολυποίκιλον αὐτοῦ σοφίαν τοῖς δεομένοις παρέχεται, μυρίαὶ αὐτὸν ἐτέραις προσηγορίαις ἀποσημαίνει· ποτὲ μὲν ποιμένα λέγουσα, ποτὲ δὲ βασιλέα, καὶ πάλιν ἱατρόν, καὶ τὸν αὐτὸν νυμφίον, καὶ ὁδόν, καὶ θύραν, καὶ πηγὴν, καὶ ἄρτον, καὶ ἀξίνην, καὶ πέτραν. Ταῦτα γὰρ οὐ τὴν φύσιν παρίστησιν, ἀλλὰ, ὅπερ ἔφην, τὸ τῆς ἐνεργείας παντοδαπόν, ἣν ἐκ τῆς περὶ τὸ ἴδιον πλάσμα εὐσπλαγχνίας κατὰ τὸ τῆς χρείας ἰδίωμα τοῖς δεομένοις παρέχεται”.

⁵⁹ Ibidem VIII 19, 19-27, Sch 17, 312-313: “Οὕτω τὰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀγαθὰ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρὸς ἡμᾶς ἀφικνεῖται, πλείονι τάχει τὰ καθ’ ἕκαστον ἐνεργοῦντος, ἢ ὥς ἂν λόγος ἐξίκοιτο. Οὐτε γὰρ ἀστραπαί, οὐτε φωτὸς ἐν ἀέρι οὕτω ταχεῖα διαδρομή· οὐκ ὀφθαλμῶν ὀξεῖαι ῥοπαί· οὐκ αὐτοῦ τοῦ ἡμετέρου νοήματος αἱ κινήσεις· ἀλλὰ πλέον τούτων ἕκαστον τῆς θείας ἐνεργείας κατὰ τὸ τάχος λείπεται, ἢ καθόσον τὰ νοητότατα τῶν παρ’ ἡμῖν ζῶν, οὐκ ἂν εἴποιμι, πτηνῶν, οὐδὲ ἀνέμων, ἢ τῆς τῶν οὐρανίων φορᾶς, ἀλλ’ αὐτοῦ τοῦ ἡμετέρου νοῦ, κατὰ τὴν κίνησιν ὕστερεῖ”.

⁶⁰ Ibidem VIII 19, 34-65, Sch 17, 314-317: “Ὅμως μέντοι, ἵνα μὴ ποτε ἐκ τοῦ μεγέθους τῶν ἐνεργουμένων περισπασθῶμεν εἰς τὸ φαντασθῆναι ἀναρχον εἶναι τὸν Κύριον, τί φησιν ἡ αὐτοζωή; «Εγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα». Καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις· «Οὐ δύναται ὁ Υἱὸς ποιεῖν ἄφ’ ἑαυτοῦ οὐδέν». Καὶ ἡ αὐτοτελής σοφία· «Ἐντολὴν ἔλαβον, τί εἶπω καὶ τί λαλήσω» [...]

Енергія Отця та сама, що й “активна енергія Сина (τοῦ Υἱοῦ παραδηλοῖ τὴν ἐνέργειαν)”⁶¹. Василій також заторкує питання про те, чим були, та якими залишаються творчі божественні енергії (ἐνέργεια) і сили (δύναμις) Святого Духа показуючи цим визначальну роль, яку вони відіграють у творчому стосунку Бога до всього багатоманіття світобудови.

“Якими є Його [Духа] енергії (ἐνέργεια)? Невимовні (ἄρρητοι) у величі та незліченні в кількості. Як сформуємо думку про те, що за межами віків? Які були енергії (ἐνέργεια) перед сотворенням розумних творінь? Якою чисельною є благодать (χάριτες), яку Він дарував творінню? Якою силою (δύναμις) Він звершує прийдешні віки?”⁶².

Водночас, кападокієць, ніби відповідаючи на свої ж запитання, подає чітке роз’яснення всюдисущості Божественної недоступної природи через сили-енергії Бога. Головна ідея такого вибудовування “мосту” між віддаленою від творіння простою сутністю і близькою до світу багатоманітністю енергій – це реальність синергійної динаміки боголюдської зустрічі. Божественна відкритість та глибина проникнення в неї залежить від ступеня гідності людини. Іншими словами, поширення у світі енергій Бога, і наповнення ними всіх вимірів буття, безпосередньо пов’язане зі “співрозмірністю віри”. Динамічна участь особи в таїні всюдипроникнення Божого Буття – це водночас, двосторонній діалогічний процес боголюдського взаємопроникнення. Описуючи те, ким є Святий Дух у Його ікономії, Василій акцентує увагу на одночасній присутності протилежних характеристик цієї іпостасі Трійці:

“Він [Святий Дух] вдосконалює інших – сам нічого не потребує. Він живе без відновлення сил, і є Подателем життя. [...] Самобутній і всюдисущий. Він – початок освячення, умове світло, [...] недоступний за природою (φύσει) й осяжний за благістю, все наповнює своєю силою (δυνάμεσιν), проте дається лише гідним, які приймають Його не однією мірою, а в розділенні енергій (τὴν ἐνέργειαν), відповідно до віри. Він простий у сутності й багатоманітний в силах (τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν). Непорушно поділений, не припиняє зберігати цілісність, коли в Ньому беруть участь (Ἀπαθῶς μεριζόμενον, καὶ ὁλοσχερῶς

Εἰ γὰρ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀπαραλλάκτως ἔχει, ἀπαραλλάκτως ἔξει καὶ κατὰ τὴν δύναμιν. Ὡν δὲ ἡ δύναμις ἴση, ἴση που πάντως καὶ ἡ ἐνέργεια”.

⁶¹ Ibidem VIII 21, 19-23, SCh 17, 320-321: “Οὕτω πανταχόθεν ὁ λόγος ἀληθὴς ἐπιδείκνυται ὅτι τὸ διὰ τοῦ Υἱοῦ δημιουργεῖν τὸν Πατέρα, οὔτε ἀτελὴ τοῦ Πατρὸς τὴν δημιουργίαν συνίστησιν, οὔτε ἄτονον τοῦ Υἱοῦ παραδηλοῖ τὴν ἐνέργειαν· ἀλλὰ τὸ ἠνωμένον τοῦ θελήματος παριστᾷ”.

⁶² Ibidem XIX 49, 1-6, SCh 17, 418-419: “Αἱ δὲ ἐνέργειαί τίνες; Ἄρρητοι μὲν διὰ τὸ μέγεθος, ἀνεξαρτήτοι δὲ διὰ τὸ πλῆθος. Πῶς μὲν γὰρ νοήσομεν τὰ τῶν αἰώνων ἐπέκεινα; τίνες ἦσαν αὐτοῦ πρὸ τῆς νοητῆς κτίσεως αἱ ἐνέργειαί; πόσαι δ’ αὖτ’ αὐτοῦ περὶ τὴν κτίσιν χάριτες; τίς δὲ ἡ πρὸς τοὺς αἰῶνας τοὺς ἐπερχομένους δύναμις”.

μετεχόμενον), цілком присутній у кожному і повністю перебуває всюди, як сонячне сяйво. Той, хто насолоджується Його приємністю, насолоджується одним Ним, Тим, Хто водночас, осяєє землю, море і наповнює повітря. Так і Дух перебуває в кожному, хто Його приймає, по-особливому і водночас, повноцінно виливає благодать, якою насолоджуються причасники в міру своєї здатності, а не залежно від можливостей Духа”⁶³.

Творча енергія Божого Духу, яка всіх і вся обдаровує, працює у Троїчній єдності з Отцем і Сином, і в той самий час “Бог діє різними енергіями (Ἐνεργοῦντος τοῦ Θεοῦ τὰς διαίρέσεις τῶν ἐνεργημάτων)”. Саме тому Божя природа – не абсолютна єдність і не абсолютна множинність. Божя реальність перебуває поза таким концептуальним розрізненням Його буття. Василій зазначає:

“Отож, ви можете пізнати те, що в кожній енергії (ἐνέργειαν) Дух поєднаний і невіддільний від Отця та Сина. Бог працює через різні енергії й різноманітні служіння, і весь час Святий Дух також повновладно присутній і діє, розподіляючи дари відповідно до гідності кожного, хто приймає. Про це сказано, що «є різниця дарів, але Дух той самий; і різниця управлінь, але Господь той самий; і є розмаїття діяльностей (ἐνεργημάτων), але це той самий Бог, який працює (ὁ ἐνεργῶν) все у всьому» (1Кор. 12, 4-6.11)”⁶⁴.

У тій самій главі кападокієць додає, що “кожна енергія (ἐνέργεια) звершується у співпраці з Духом (τοῦ Πνεύματος ἐνρηγεῖτο)”, і всі речі “приведені в буття за допомогою енергії Сина (ἐνεργεία δὲ τοῦ Υἱοῦ)”⁶⁵. Щодо єдності, цілісності та синергії божественної енергії трьох іпостасей у процесі творення і вдосконалення всього світу Василій зазначає:

⁶³ Ibidem IX 22, 26-35, Sch 17, 324-327: “Ἀγιασμοῦ γένεσις, φῶς νοητόν, πάση δυνάμει λογικῇ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας εὐρεσιν οἷον τινα καταφάνειαν δι’ ἑαυτοῦ παρεχόμενον. Ἀπρόσιτον τῇ φύσει· χωρητὸν δι’ ἀγαθότητα· πάντα μὲν πληροῦν τῇ δυνάμει, μόνοις δὲ ὄν μεθεκτὸν τοῖς ἀξίοις, οὐχ ἐνὶ μέτρῳ μετεχόμενον, ἀλλὰ κατ’ ἀναλογίαν τῆς πίστεως διαίρουσιν τὴν ἐνέργειαν. Ἀπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν· ὅλον ἐκάστῳ παρὸν καὶ ὅλον ἀπανταχοῦ ὄν. Ἀπαθῶς μεριζόμενον, καὶ ὁλοσχερῶς μετεχόμενον”.

⁶⁴ Ibidem XVI 37, 19-28, Sch 17, 374-377: “Καὶ οὕτω δ’ ἂν τὸ συναφὲς καὶ ἀδιαίρετον κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν, ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, τοῦ Πνεύματος διδαχθείης. Ἐνεργοῦντος τοῦ Θεοῦ τὰς διαίρέσεις τῶν ἐνεργημάτων καὶ τοῦ Κυρίου τὰς διαίρέσεις τῶν διακονιῶν, συμπάρεστι τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τὴν διανομὴν τῶν χαρισμάτων πρὸς τὴν ἀξίαν ἐκάστου αὐτεξουσίως οἰκονομοῦν. «Διαίρέσεις γάρ, φησί, χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα. Καὶ διαίρέσεις διακονιῶν εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς Κύριος. Καὶ διαίρέσεις ἐνεργημάτων εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν ᾗσι». «Ταῦτα δὲ πάντα, φησὶν, ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαίρουσιν ἰδίᾳ ἐκάστῳ, καθὼς βούλεται»”.

⁶⁵ Ibidem XVI 39, 15-16, Sch 17, 386-387: “Ἐπειτα πᾶσα ἐνέργεια συμπαρόντος τοῦ Πνεύματος ἐνρηγεῖτο”.

“І в творінні [...] я молюсь Отцю як Першопричині всіх сотворених речей і Синові – творчій причині, і Духові – причині, яка вдосконалює. Так, що служачі духи існують волею Отця, повстали до буття через енергію Сина і вдосконалені присутністю Духа. [...] Енергія (τὴν ἐνέργειαν) Отця, який здійснює (ἐνεργῶν) все у всьому, не є недосконалою, ні також творча діяльність Сина не є в повноті, якщо не вдосконалиється Духом”⁶⁶.

Розглянувши та проаналізувавши підхід Василя Великого до проблеми онтологічної різниці між Божою трансцендентністю та іманентністю, треба зазначити, що думка великого кападокійця мала великий вплив на подальший розвиток богословського вчення про розрізнення між Божою сутністю й енергією Пресвятої Трійці, оскільки вона відображала боголюдську тайну Церкви та її досвід сопричастя з Божим життям. Його богослов'я – це не абстрактно-інтелектуальна модель, а обґрунтування практичного духовно-аскетичного досвіду віри, богочитання і богопізнання. Саме гносеологічний фокус був визначальним для Василя, коли він, полемізуючи з Євномієм, чітко поляризував дві протилежні реальності: пізнавану і непізнавану, осяжну і неосяжну, доступну і недоступну, іменовану і неіменовану. Справа тут не лише в інтелектуальній і мовній слабкості людини, яка не дозволяє окреслити Божу природу, а головню в тому, що трансцендентність божественного світу буттєво перебуває понад і поза всіма можливими прагненнями концептуально досягнути його. Поряд з апофатичною категоричністю негативного богопізнання, Василь, суголосно з святоотцівською традицією, розгортає інший, позитивний, бік Божого Буття, Його відкритість до участі, пізнання і сопричастя. Сутнісно непізнаваний Бог, водначас, багатоманітно уприсутнює себе у сотвореному Ним світі через енергії, сили і благодать. Різноманітні теофанії Творця дають можливість іменувати та концептуалізувати їх, як іманентного, відкритого до пізнання Бога. У богословленні Василя можна прослідкувати своєрідний симетричний баланс між двома вимірами Триєдиної простої Божої природи: теології та ікономії. Цей баланс немислимий без боголюдської синергії і взаємоучасті, де трансцендентний Бог, своїми енергіями, занурюється в іманентну людину, яка, у свою чергу, проникає в життєдайну діяльність Святого Духа, енергії якого розподіляються між усіма Його причасниками, не порушуючи єдності самого Бога.

⁶⁶ Ibidem XVI 38, 13-25, SCh 17, 376-379: “Ἐν δὲ τῇ τούτων κτίσει ἐννόησόν μοι τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα· τὴν δημιουργικὴν, τὸν Υἱόν· τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα· ὥστε βουλῆματι μὲν τοῦ Πατρὸς τὰ λειτουργικὰ πνεύματα ὑπάρχειν, ἐνέργεια δὲ τοῦ Υἱοῦ εἰς τὸ εἶναι παράγεσθαι, παρουσία δὲ τοῦ Πνεύματος τελειοῦσθαι. [...] Καὶ οὕτε Πατήρ, «ὅ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργῶν», ἀτελῆ ἔχει τὴν ἐνέργειαν· οὕτε Υἱὸς ἐλλιπὴ τὴν δημιουργίαν, μὴ τελειομένην παρὰ τοῦ Πνεύματος”.

Визначальним критерієм і передумовою участі в Божому житті є гідність людини. Від міри гідності залежить міра причастя Божої природи (пор. 2Пет.1,4). Взаємочасть Творця і творіння стосується різних вимірів сотвореного буття, яке творча божественна сила й енергія конститутивно формує і турботливо наповнює. Для Василя Великого троїчна солідарність Божих іпостасей в їхній енергійній творчості – це єдина і, водночас, множинна діяльність *ad extra* єдиносущної Пресвятої Трійці, яка перевершуючи будь-яку концептуальну модель, відкриває усьому творінню можливість причащатися до спілкування з безконечно віддаленими і неімовірно близькими особами Бога.

ΑΡΟΡΗΑΤΙC ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΚΑΤΑΡΗΑΤΙC ΣΥΝΕΡΓΙΑ IN THE THEOLOGY OF BASIL THE GREAT

(Summary)

The article discusses the problem of the ontological distinction between God's transcendence and immanence in the theological thought of Basil the Great, a Church Father of the IV century. The author presents the main conceptual and terminological apparatus that Basil used in his antinomic approach to the "reconciliation" of apophatic and kataphatic images of God. He analyzes the key characteristics of these two dimensions of the nature of God. Special attention is paid to the analysis of the synergetic approach in answering the question: how can God, who is completely ontologically removed from created reality, be at the same time actively present in the world and filling it. In this context the author analyzes the key notions, which express the "intradivine" remoteness and God's active nearness in relation to created being.

TRYNITOLOGIA APOFATYCZNA I SYNERGIA KATAFATYCZNA W TEOLOGII BAZYLEGÓ WIELKIEGO

(Streszczenie)

Artykuł omawia problem rozróżnienia ontologicznego między Boską transcendencją oraz immanencją w myśli teologicznej Bazylego Wielkiego, Ojca Kościoła IV w. Autor przedstawia podstawowy aparat pojęciowy oraz terminologiczny stosowany przez Atanazego w jego antynomicznym podejściu do „pogodzenia” między apofatycznym i katafatycznym obrazem Boga. Analizuje on właściwości kluczowe tych dwóch wymiarów natury Boga. Szczególna uwaga została poświęcona analizie sunergicznego podejścia do odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób Bóg, całkowicie oddalony w aspekcie ontologicznym od rzeczywistości stworzonej, może jednocześnie być aktywnie obecny w świecie i napępniać go? W tym

контекście autor analizuje pojęcia kluczowe, które wyrażają „wewnętrzzboskie” oddalenie oraz aktywną bliskość Boga w odniesieniu do bytu stworzonego.

Key words: Basil the Great, apophatic, kataphatic, essence, condescension, divine energy, synergy.

Słowa kluczowe: Bazyli Wielki, apofatyka, katafatyka, istota, łaskawość, Boska energia, Boska siła, Boska natura, łaska.

Ключові слова: Василиї Великий, апофатика, катафатика, сутність, милість, Божа енергія, Божа сила, Божа природа, благодать.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

- BASILIIUS CAESARIENSIS, *De Fide*, PG 31, 464-472.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche, SCh 17, Paris 1968.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistulae*, ed. Y. Courtonne, vol. 1, Paris 1957; vol. 2, Paris 1961; vol. 3, Paris 1966.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, SCh 26bis, Paris 1949.
 BASILIUS CAESARIENSIS, *Moralia*, ed. L. Lèbe, Maredsous 1969.

Опрацювання

- AGHIORGOUSSIS M., *Christian Existentialism of The Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God*, GOTR 23 (1978) 15-41.
 ANASTOS M.V., *Basil's Κατὰ Εὐνομίον. A Critical Analysis*, в: *Basil of Caesarea Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen Hundredth Anniversary Symposium*, ч. 1, ed. P.J. Fedwick, Toronto 1981, 67-136.
 AYRES L., *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2006.
 CONTOS L.C., *The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation*, GOTR 12 (1967) 283-294.
 COURTONE Y., *Saint Basile et l'hellénisme. Etude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand*, Paris 1934.
 HABRA G., *The Patristic Sources of the Doctrine of Gregory of Palamas on the Divines Energies*, ECQ 12 (1957-1958) 244-252, 294-303.
 HILDEBRAND S.M., *Basil of Caesarea*, Grand Rapids 2014.
 HILDEBRAND S.M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*. Washington 2007.
 HOUDRET J.P., *Palamas et les Cappadociens*, "Istina" 19 (1974) 260-271.
 MANTZARIDES G., *Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, "Eastern Churches Review" 9 (1977) 1-18.
 MEREDITH A., *The Cappadocians*, Crestwood 1995.
 PELIKAN J., *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven – London – Yale 1993.
 RIST M., *Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature*, в: *Basil of Caesarea Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen Hundredth Anniversary Symposium*, ed. P.J. Fedwick, part 1, Toronto 1981, 137-220/
 ROUSSEAU P., *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994.

Ks. Arkadiusz NOCOŃ*

OBRAZ BOGA W *APOFTEGMATACH OJCÓW PUSTYNI*

Zagadnienie obrazu Boga, należy bez wątpienia do tzw. zagadnień centralnych, dotyczących ogółu chrześcijan, a w pewnym stopniu także niewierzących (w wyniku zamachów terrorystycznych dokonywanych w imię fałszywego obrazu Boga, w równym stopniu giną przecież wierzący i niewierzący). Pomijając jednak sytuacje skrajne, nie ulega wątpliwości, że kwestia właściwego obrazu Boga jest kluczowa dla takich dziedzin życia religijnego jak ewangelizacja, katechizacja, teologia duchowości, a czasem nawet dla tak odległych od sfery religijnej dyscyplin jak psychologia czy psychiatria, według których fałszywy obraz Boga może być źródłem niektórych nerwic, tzw. nerwic eklezjogennych.

Problem jest więc ważny i aktualny, nie brak však opinii, że powodem współczesnego kryzysu religijnego jest właśnie fałszywy obraz Boga¹. Jak Go zatem ukazywać i jak o Nim mówić, aby przy całej ułomności ludzkiego intelektu i języka wobec apofatyczności Boskiego Majestatu, przedstawiać Go w sposób przynoszący Bogu (i człowiekowi zarazem) jak najmniej „uszczerbku”. Wydaje się, że odpowiednimi nauczycielami, mistrzami w tej materii, mogą być dla nas egipscy Ojcowie Pustyni, nie tylko dlatego, że sprawa „wyglądu Boga” żywo zajmowała tę społeczność zmagającą się z herezją antropomorfizmu, ale bardziej jeszcze, że jako ludzie głębokiej wiary i modlitwy, częstokroć wielcy mistycy, mieli oni doświadczenie Boga (*experientiam Dei*), pozostają więc dla nas ciągle niezrównanymi „ekspertami” w tej dziedzinie.

Do ich nauczania na temat obrazu Boga chcemy zatem sięgnąć analizując *Apoftegmaty Ojców Pustyni*², najbardziej oryginalne dzieło literatury monastycznej starożytności chrześcijańskiej³, mówiące zarazem najwięcej o duchowych doświadczeniach egipskich anachoretów⁴.

* Ks. dr Arkadiusz Nocoń – professore invitato na Pontificia Università Gregoriana w Rzymie, pracownik watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; e-mail: narcadio@yahoo.it.

¹ Por. F. Hunia, *Grzech redukcjonizmu a śmierć Boga*, „Znak” 708 (2014) 6.

² Por. *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 71-440, tłum. M. Borkowska, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004².

³ Por. M. Starowieyski, *Apoftegmaty Ojców Pustyni – zagadnienia literackie*, w: ŻM 4, 97.

⁴ Por. E. Wipszycka, *Egipt – ojczyzna mnichów*, w: ŻM 4, 37.

W naszych poszukiwaniach postaramy się najpierw poznać ich stanowisko wobec herezji antropomorfizmu (część 1), by następnie, zgodnie z definicją, że *Apophthegmata sunt dicta et facta Patrum*, omówić ich *dicta* na temat obrazu Boga (część 2) i ich *facta*, czyli to, co na temat obrazu Boga można wywnioskować z ich postępowania (część 3).

1. Ojcowie Pustyni wobec herezji antropomorfizmu. Jak już wspomnieliśmy, środowisko egipskich Ojców Pustyni wydaje się być uprzywilejowane, jeśli chodzi o poszukiwanie właściwego obrazu Boga. Złożyło się na to kilka czynników, przede wszystkim liczba owych Ojców, sięgająca tysięcy⁵, i ich różnorodność, co przy tak szerokiej gamie prezentowanych przez nich poglądów, pozwala mieć nadzieję, że wypracowany przez nich obraz Boga będzie w miarę pełny i prawdziwy. Oprócz mnichów prostych, byli przecież wśród nich także wybitni intelektualiści, znający doskonale filozofię i teologię⁶: zarówno jedni jak i drudzy znali natomiast bardzo dobrze Pismo Święte, stanowiące podstawę ich modlitwy i medytacji. Najważniejszą jednak cechą owego środowiska, a przynajmniej licznych jego przedstawicieli, była wspomniana już *experientia Dei*: rzeczywiście, wielu spośród nich miało dar widzenia⁷, wielu obdarzonych było „Bożą mądrością i napełnionych wonią Ducha Świętego”⁸, wielu potrafiło stale kontemplanować Boga⁹, a niektórzy przeżywając ekstazy „porywani byli w duchu przed sąd Boży”¹⁰.

Dodatkowym czynnikiem owego „uprzywilejowania” Ojców Pustyni w kształtowaniu właściwego obrazu Boga, był także fakt, że nieustannie musieli oni zmagać się z zagrażającymi im herezjami, głównie chrystologicznymi, zmuszającymi ich do wypowiedzania się na temat Boga.

Najbardziej brzemennym w skutki sporem teologicznym, w którym przyszło im uczestniczyć był ten, który dotyczył oceny dorobku teologicznego Orygenesesa, a rozpoczął się właśnie od dyskusji na temat obrazu Boga¹¹.

⁵ Por. tamże, s. 27.

⁶ Przykładem „intelektualisty pustyni” jak jest czasem nazywany, może być np. abba Ewagriusz, który mimo, że prowadził bardzo surowe życie ascetyczne w Nitrii, brał także udział w dyskusjach filozoficznych w Aleksandrii, gdzie „zamykał usta filozofom”, por. M. Starowieyski, w: *ŻM* 4, 231.

⁷ Jednym z Ojców Pustyni mających ten dar był np. abba Marek Egipcjanin, por. *Apophthegmata Patrum* 542 (Marcus Aegyptius), PG 65, 304A-C, *ŻM* 4, 366-367.

⁸ Takim Ojcem był np. abba Rzymianin, por. tamże 799 (Romanus), PG 65, 389A, *ŻM* 4, 452.

⁹ Słynął z tego np. abba Jan Karzeł, por. tamże 325, 326 (Joannes Curtus 10, 11), PG 65, 208A-B, *ŻM* 4, 270.

¹⁰ Jak np. abba Sylwan, por. tamże 857 (Silvanus 2), PG 65, 408C, *ŻM* 4, 470.

¹¹ Por. Wipszycka, *Egipt – ojczyzna mnichów*, s. 52. Na temat tego jak sam Orygenes interpretował stworzenie człowieka na „obraz i podobieństwo” Boga (Rdz 1, 26), zob. K. Kamiński, *Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga u Orygenesesa, przyczynek do nadziei na apokatastazę*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 18 (2009) 99-114.

Ponieważ w samych *Apoftegmatach* o źródłach tego sporu i powstałym wokół niego zamieszaniu jest raczej niewiele, a ma on ścisły związek z naszym tematem, musimy sięgnąć do pism bezpośredniego świadka tamtych wydarzeń, czyli do pism Jana Kasjana. W jednym ze swoich dzieł pt. *Rozmowy z Ojcami*¹² przywołuje on postać abba Serapiona, który na wieść, że Bóg nie ma ludzkiej postaci:

„załamał się na duchu. Spostrzegł bowiem, że z jego serca zniknął gdzieś obraz Boga, ukształtowany na wzór człowieka, który dotąd przywoływał na modlitwie. Wybuchnął więc gorzkim płaczem i z wielkim szlochem rzucił się na ziemię, wołając: «Biada mi biednemu! Zabrali mi mojego Boga! Do kogo mam się teraz zwrócić, kogo uwielbiać, kogo błagać!»»¹³

Wydarzenie to nie zwróciłoby być może uwagi Kasjana, gdyby nie fakt, że abba Serapion nie należał do wyjątków. Dość powiedzieć, że gdy w roku 399 biskup aleksandryjski Teofil potępił w swym Liście wielkanocnym¹⁴ herezję antropomorfistów¹⁵, „prawie wszyscy mnisi, którzy zamieszkiwali prowincję egipską i w swej prostocie ulegli temu błędowi, przyjęli list z wielkim bólem, że znaczna część starców uchwaliła, aby społeczność braci wyklęła biskupa, jako zarażonego najgorszą herezją”¹⁶, gdyż nauka, że Bóg nie jest podobny do człowieka, sprzeciwiała się – ich zdaniem – słowom Pisma Świętego mówiącym wyraźnie, że Adam stworzony został na obraz Boży¹⁷.

Sprawa była więc poważna, a jej następstwem burzliwe spory, w czasie których dochodziło nawet do zamieszek¹⁸. I choć ostatecznie zwyciężył pogląd, że „obrazu i podobieństwa nie należy rozumieć dosłownie, ale w sposób

¹² Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum XXIV*, éd. E. Pichery, SCh 42, 54, 64, Paris 1955-1959, tłum. L. Wrzoł: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 6-7, Poznań 1928-1929; A. Nocoń: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2007²; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻM 70, Kraków 2015; A. Wilczyński, *Rozmowy XVIII-XXIV*, ŻM 80, Kraków 2017.

¹³ Tamże X 3, SCh 54, 77, ŻM 28, 411.

¹⁴ Tzw. „Listy wielkanocne” (nazwane również „wielkopostnymi lub „paschalnymi”), ogłaszały daty obchodów świąt kościelnych i były pierwowzorem dzisiejszych kalendarzy diecezjalnych i listów pasterskich. Biskup aleksandryjski wysyłał je również do Rzymu i innych stolic biskupich. Aleksandria zawdzięczała ten przywilej sławie swoich uczonych, wyróżniających się od wieków wiedzą astronomiczną, konieczną do dokładnego ustalenia ruchomego dnia Wielkanocy. Rok 399, jako datę napisania Listu, podaje np. O. Lari, *Giovanni Cassiano. Conferenze spirituali*, t. 1, Roma 1966, 14. Więcej o postaci Teofila, biskupa Aleksandrii w latach 385-412, w: SWP 375-376.

¹⁵ Z języka greckiego ἄνθρωπος – człowiek i μορφή – postać, tutaj: herezja głosząca, że Bóg posiada ludzką postać. Antropomorfizm może także oznaczać mówienie o Bogu w taki sposób, jak mówi się o człowieku. Język antropomorficzny pozwala czasem wypowiadać się sensownie o Bogu, pod warunkiem, że pamięta się o jego przenośnym i analogicznym charakterze.

¹⁶ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum X 2*, SCh 54, 75-76, ŻM 28, 409.

¹⁷ Por. tamże, SCh 54, 76, ŻM 28, 409.

¹⁸ Por. Lari, *Giovanni Cassiano*, t. 1, s. 15.

duchowy”¹⁹, to jednak od tych właśnie sporów rozpoczął się zmierzch złotego wieku monastycyzmu egipskiego²⁰.

Kasjan w swoich pismach prezentuje oczywiście stanowisko światlejszej części mnichów, odrzucających stanowczo antropomorfizm, w samych *Apoftegmatach* natomiast wzmianek na temat tej herezji jest raczej niewiele i są one dość ogłędne. Dla przykładu, abba Daniel nawiązując do stworzenia człowieka (Rdz 1, 26) powie, że Bóg, owszem, uczynił człowieka na swoje podobieństwo, ale podobieństwo to jest „nieuchwytnie”²¹. Inny z anachoretów, abba Sopatros, powie z kolei, że kwestia obrazu i podobieństwa jest dla człowieka niepojęta, nie nazwie on też błędzenia w tej sprawie herezją²². I to w zasadzie jest wszystko, co *Apoftegmaty* mówią na temat antropomorfizmu, a rzecz dotyczy przecież sporu, który rozpałał pustynię! Co ciekawe, w przypadku innych herezji, ci sami Ojcowie Pustyni nie będą bali się używać mocnych słów i dawać „obraźliwej odprawy” swoim adwersarzom²³.

W sprawie antropomorfizmu obserwujemy zatem dwie postawy. Z jednej strony, Jana Kasjana, reprezentującego światlejszą grupę mnichów, dla którego każdy, kto zna katolicką naukę, powinien wzgardzić poglądami antropomorfistów jako „pogańskim bluźnierstwem”²⁴ stanowiącym „wielką obrazę Boga i poważną szkodę dla wiary katolickiej”²⁵. Dodajmy od razu, że pisząc te słowa Kasjan nie kierował się tylko rozliczeniem z przeszłością (na skutek sporów antropomorficznych musiał opuścić pustynię), ale przede wszystkim troską o prawdziwą doktrynę, wpływającą na właściwą modlitwę mnicha, taką mianowicie, która już tu na ziemi pozwalałaby mu „zakosztować niebieskiego życia i chwały” oraz „doskonałej miłości Boga”²⁶. Fałszywy obraz Boga – zdaniem Kasjana – byłby przeszkodą w dojściu do takiej modlitwy²⁷.

¹⁹ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* X 3, SCh 54, 77, ŻM 28, 411. Na temat interpretacji „obrazu i podobieństwa” (Rdz 1, 26), przez innych Ojców Kościoła, zob. np. B. Czyżewski, *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam* (Rdz 1, 26) w interpretacji Ojców Kościoła, SG 25 (2011) 113-126.

²⁰ O antropomorfizmie jako o jednym z wątków szerszej kontrowersji, piszą m. in: G. Gould, *The Image of God and the Anthropomorphic Controversy in Fourth Century Monasticism*, w: *Origeniana Quinta. Papers of the Fifth International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, ed. R.J. Daly, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, 549-557; E.A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

²¹ Por. *Apoftegmata Patrum* 189 (Daniel 7), PG 65, 157B, ŻM 4, 214-215.

²² Por. tamże 870 (Sopatros), PG 65, 413A, ŻM 4, 474.

²³ Dla przykładu, abba Gelazy dał kiedyś „obraźliwą odprawę” monofizyckiemu biskupowi Teodozjuszowi, por. tamże 179 (Gelasius 4), PG 65, 149BC, ŻM 4, 207-208.

²⁴ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* X 5, SCh 42, 79, ŻM 28, 413.

²⁵ Tamże X 1, SCh 54, 75, ŻM 28, 407.

²⁶ Por. tamże X 7, SCh 54, 81-82, ŻM 28, 415-417.

²⁷ Więcej na ten temat w: A. Nocoń, „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26), w *nauczaniu Jana Kasjana na temat modlitwy*, BPTH 6 (2013) 249-269.

Zupełnie odmienną postawę obserwujemy w *Apoftegmatach Ojców Pustyni*, które, mimo że powstawały w okresie najgorętszych sporów teologicznych, to jednak wobec herezji antropomorfizmu zachowują daleko idącą powściągliwość²⁸. Oczywiście, jak zauważa Ewa Wipszycka „nie wszystkie sprawy, które mnichów pasjonowały i określały ich duchowość «trafiały» do apoftegmatów. Na pewno w toku dziesięcioleci dokonano swoistej cenzury usuwając wątki i postacie, które nie były powszechnie uznawane za ortodoksyjne [...] [stad] tylko część środowiskowego doświadczenia została w apoftegmatach uwieczniona [...], a] klucza do zrozumienia zasad, jakimi kierowali się kolejni redaktorzy zbiorów tych tekstów trzeba szukać w ich dydaktycznej funkcji”²⁹.

Być może więc rzeczywiście z racji dydaktycznych uznano, że lepiej w *Apoftegmatach* pominąć kwestię antropomorfizmu milczeniem: po pierwsze, by nie rozdrapywać nie zabliźnionych jeszcze ran, a po drugie, z wyrozumiałości dla prostych mnichów, którzy na początku drogi do doskonałości potrzebowali jakiegoś obrazu Boga. Wskazywałyby na to jeden z greckich apoftegmatów, w którym na pytanie: – „Czy może umysł przedstawiać sobie to, co boskie?”, pada odpowiedź: – „Czyż nie jest lepiej przedstawiać sobie niż dać przyzwolenie (złym) myślom? – A czy to nie będzie poczytane jako grzech? – Weź teraz tak, jak prorocy widzieli i opisywali, a co doskonałe, przyjdzie później według słów Apostoła: «Teraz widzimy jakoby w zwierciadle, niejasno, lecz wtedy twarzą w twarz (1Kor 13, 12)». Co znaczy: gdy myślenie się doskonałą, wtedy widzi w sposób wolny”³⁰.

Na tworzenie podczas modlitwy obrazu Boga (nawet na kształt ludzki) nie patrzono więc w *Apoftegmatach* tak krytycznie jak w pismach Kasjana, a samego antropomorfizmu nie nazywano tam herezją. Owszem, zaznaczano delikatnie, że „to, co doskonałe, przyjdzie później”, czyli że wraz z dochodzeniem do doskonałości obraz Boga w człowieku będzie ulegał oczyszczeniu, aż ostatecznie ukaże mu się ten jedyny prawdziwy, gdy stanie przed Bogiem „twarzą w twarz”.

2. *Dicta Patrum* na temat obrazu Boga. Jeśli w krytyce antropomorfizmu spotykamy się w *Apoftegmatach* z daleko idącą wyrozumiałością, powstaje pytanie jaki obraz Boga jest w nich ukazywany. Odpowiedź pozornie wydaje się łatwa, gdyż słowo Bóg jest jednym z najczęściej używanych. Według pobieżnych tylko obliczeń słowa: „Bóg”, „Pan”, „Ten” występują w *Apoftegmatach* około 370 razy, wyrażenie: „Jezus Chrystus”, „Zbawiciel” ponad 40 razy, a wyrażenia „Duch Święty” i „Duch Boży” około 20 razy. Ze statystyki

²⁸ Por. Starowieyski, *Apoftegmaty Ojców Pustyni – zagadnienia literackie*, s. 126.

²⁹ Por. Wipszycka, *Egipt – ojczyzna mnichów*, s. 55.

³⁰ *Apophthegmata Patrum* 13-14, éd. J.-C. Guy, *Un entretien monastique sur la contemplation*, RSR 50 (1962) 234-235, tłum. M. Starowieyski, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 3: *Zbiory etiopskie (wybór), Mniejsze zbiory greckie, Zbiory łacińskie*, oprac. M. Starowieyski – R. Zarzeczny, ŻM 56, Kraków – Tyniec 2011, 210-211.

tej już na pierwszy rzut oka wynika, że preferowanym sposobem mówienia o Trójcy Świętej jest właśnie określanie Jej słowem „Bóg” (wyrażenie „Trójca Święta” pojawia się w sposób bezpośredni lub pośredni 3 razy, a wyrażenie „Bóg Ojciec” 1 raz³¹). Oczywiście, nie może być najmniejszej wątpliwości, co do wiary Ojców Pustyni w Trójcę Świętą, ani co do ich przekonania, że *opera Dei ad extra sunt omnia* (mówimy oczywiście o wierze Ojców Pustyni zawartej w *Apoftegmatach*), tym niemniej, jeśli chodzi o terminologię dotyczącą chrześcijańskiego Absolutu preferuje się wyraźnie słowo „Bóg”.

Przyjrzyjmy się teraz naturze i przymiotom Boga opisywanym w *Apoftegmatach*. Duża częstotliwość występowania słowa „Bóg”, pozwala mieć nadzieję, że otrzymamy tutaj obraz bogaty i mieniący się wieloma „odcieniami”. Uważna lektura dzieła każe nam tymczasem ze zdumieniem zauważyć „niechęć” Ojców do dzielenia się swoimi duchowymi przeżyciami i swoim „widzeniem” Boga, by przywołać tylko przykład abba Zachariasza, który na pytanie współbrata, co widzi (w chwili śmierci), odpowiedział mu krótko: – „Czyż nie lepiej milczeć?”³². Zastanawiające jest także ubóstwo języka Ojców, gdy już wypowiadali się na temat Boga, cechujące się prawie zupełnym brakiem orzeczników rzeczownikowych, przymiotnikowych i imiesłowowych. Trudno nam zatem jednoznacznie stwierdzić, jak Bóg jawił się Ojcom Pustyni. Co więcej, występujące od czasu do czasu Jego określenia podzielone są niemal po równo, tzn. w kilku apoftegmatach podkreślona jest Jego wszechmoc i potęga³³, w kilku dobroć i miłosierdzie³⁴, a w kilku sprawiedliwość i surowość³⁵. Uczciwie musimy jednak dodać, że apoftegmatów akcentujących dobroć i miłość Boga jest więcej niż pozostałych, choć nie jest to jakaś przewaga znacząca. Należy też wspomnieć, że mimo wszechmocy i potęgi Boga, nie jest On dla Ojców Pustyni kimś dalekim, obcym i obojętnym; przeciwnie, dzięki modlitwie wchodzą oni w bliską relację z Bogiem, rozmawiają z Nim i współpracują (synergizm)³⁶.

³¹ Wszystkie podane w tym rozdziale liczby dotyczące imion Bożych należy traktować w przybliżeniu ze względu na tzw. „ręczne liczenie”.

³² *Apophthegmata Patrum* 247 (Zacharia 5), PG 65, 180C, ŻM 4, 240. Podobną „niechęć” do dzielenia się swoimi wizjami wykazywało wielu innych Ojców, np. abba Sylwan, który porwany do nieba oglądał tam chwałę Boga, jednak na pytanie ucznia, co widział, odpowiedział mu: – „chorowałem dziecko”, i nic więcej, por. tamże 858 (Silvanus 3), PG 65, 409A, ŻM 4, 470); inny abba, przeproszał z kolei swego współbrata, że w jego obecności wpadł w ekstazę, por. tamże 915 (Tithoes 6), PG 65, 428CD, ŻM 4, 493.

³³ Por. np. tamże 218 (Euprepis 1), PG 65, 172B, ŻM 4, 229; tamże 542 (Marcus Aegyptius), PG 65, 304C, ŻM 4, 367.

³⁴ Por. np. tamże 512 (Moyses 18), PG 65, 288C, ŻM 4, 353; tamże 660 (Poemen 86), PG 65, 341D, ŻM 4, 406.

³⁵ Por. np. tamże 227 (Evagrius 1), PG 65, 173A-C, ŻM 4, 232-233; tamże 491 (Macarius Aegyptius 38), PG 65, 279A-B, ŻM 4, 343-344.

³⁶ Por. np. tamże 797 (Paulus Simplex), PG 65, 385A-B, ŻM 4, 448-449: „dobroć ma Bóg dla tych, co się do Niego szczerze uciekają i przez pokutę naprawiają swoje poprzednie złe postępowanie”.

Niemniej, tym co niewątpliwie musi zastanawiać, jest ubóstwo mówienia o Bogu w *Apoftegmatach*. Nie spotykamy tutaj prawie w ogóle superlatywów podkreślających wielkość, potęgę i miłość Boga, tak charakterystycznych np. dla Dionizego Kartuza [z Ryckel], u którego Bóg był zawsze *superomnipotens*, *supermisericordissimus*, *superamabilissimus*, itp.³⁷; nie mamy tutaj również tak charakterystycznego dla mistyki chrześcijańskiej (zwłaszcza hiszpańskiej) posługiwania się myśleniem obrazowym i symbolami, zapożyczonymi najczęściej z dziedziny ludzkiej miłości i małżeństwa. Dalekie jest mówienie o Bogu w *Apoftegmatach* także od współczesnych pieśni religijnych sławiących słodycz i dobroć Boga (por. np. *O niewysłowione szczęście zajaśniało, Boże w dobroci nigdy nie przebrany*): okrzyk abba Pawła Prostaka „o niewypowiedziana miłości i dobroci Boga” należy w *Apoftegmatach* do absolutnej rzadkości³⁸.

3. *Facta Patrum* a obraz Boga. Mimo bliskości i zażyłości z Bogiem Ojcowie Pustyni – jak zauważyliśmy w poprzedniej części opracowania – skrupulatnie „ukrywają” przed nami wszystko to, co dotyczyło ich duchowych przeżyć mogących rzucić światło na ich wizję Boga, bardzo chętnie natomiast dzielą się tymi widzeniami i przeżyciami, które wzywają słuchaczy (i czytelników) do pokuty³⁹, tak jakby pokuta w ich rozumieniu była pewniejszym środkiem dojścia do Boga, niż zauroczenie Jego obrazem. Jak bowiem inaczej tłumaczyć to, że z taką niechęcią odnosili się nie tylko do dzielenia się własnymi przeżyciami duchowymi, ale w ogóle do wypowiadania się na tematy teologiczne czy też do podejmowania zagadnień związanych z interpretacją Pisma Świętego: – „Szukaj Boga, ale nie badaj, gdzie mieszka” – powie wprost abba Sisoës Wielki, zachęcając mnichów do ucinania wszelkich teologicznych spekulacji⁴⁰, a wtóruje mu abba Zenon, który swoim słuchaczom każe skupiać się na własnych wadach, a nie na dywagacjach biblijnych⁴¹.

Bardzo szczerze i chętnie, jak wspomnieliśmy, mówili natomiast Ojcowie Pustyni o swojej ascezie, o walce z wadami i grzechami, o pełnieniu dobrych uczynków, proponując swoim słuchaczom drogę nie od obrazu Boga do doskonałości, ale od zdobywania doskonałości do obrazu Boga. Swoim postępowaniem (*facta*), powtórzmy, chcieli oni niejako pokazać, że tym co doprowadza do „posiadania” Boga, nie jest Jego wizja czy wiedza o Nim, ale

³⁷ Por. J. Huizinga, *Jesień Średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1992⁴, 260.

³⁸ Por. *Apophthegmata Patrum* 797 (Paulus Simplex), PG 65, 383B, ŻM 4, 447.

³⁹ Por. np. tamże 718 (Poemen 144), PG 65, 357B, ŻM 4, 418.

⁴⁰ Tamże 843 (Sisoës 40), PG 65, 405A, ŻM 4, 466.

⁴¹ Por. tamże 238 (Zeno 4), PG 65, 176D, ŻM 4, 237. Por. także tamże 136 (Ammun Nitriota 2), PG 65, 128C-D, ŻM 4, 183: „Jeżeli nie możesz milczeć, to raczej mów o słowach starców, a nie o Piśmie: niemałe w tym bowiem niebezpieczeństwo”; tamże 770 (Pambo 9), PG 65, 369D - 372A, ŻM 4, 433: „Gdy pytano [abba Pambo] o problemy dotyczące Pisma Świętego albo wzniosłych spraw duchowych, nie odpowiadał od razu, ale mówił, że nie wie. A jeśli mimo to pytano dalej, nie odpowiadał wcale”.

pokuta i umartwienie: – „Bóg należy do tego, który się przewycięża i gwałt sobie zadaje we wszystkim”⁴² – powie abba Pistos.

Najlepiej chyba to przekonanie i ten sposób myślenia Ojców oddaje apoftegmat abba Pojmena o człowieku, który pragnął zobaczyć króla i zwrócił się z prośbą do swoich przyjaciół:

„[Pierwszy] przyjaciel mu odrzekł: «Odprowadzę cię do połowy drogi». Powiedział i do drugiego przyjaciela: «Chodź ty, zaprowadź mnie do króla»: a ten mu odrzekł: «Zaprowadzę cię aż do bramy pałacu królewskiego». I powiedział także trzeciemu: «Chodź ze mną do króla» – a ten mu odpowiedział: «Ja pójdę z tobą i wprowadzę cię do pałacu, będę przy tobie i przemówię za tobą, i wprowadzę cię do samego króla». Pytali więc [abba Pojmena] o znaczenie tej przypowieści, a on im odpowiedział: «Pierwszym przyjacielem jest asceza, która wprowadza na drogę; drugim jest czystość, która prowadzi do nieba; a trzecim jest jałmużna, która daje śmiały przystęp do samego króla, do Boga»⁴³.

Sens tej przypowieści wydaje się bardzo czytelny: każdy człowiek musi sam dojść do „zobaczenia króla”, a jedyną istotną pomocą, jedynymi jego „przyjaciółmi” na tej drodze są: asceza, czystość i jałmużna. „Przystęp do króla, do Boga” następuje na końcu tej drogi, stąd wszelkie próby „zobaczenia” Boga przez tych, którzy są dopiero na początku lub w połowie drogi do doskonałości, skazane są na niepowodzenie.

Fenomen Ojców Pustyni (*facta*) polegał właśnie na tym, że nie tyle mówili ludziom o Bogu, ile Go w sobie mieli: abba Antoniego, na przykład, nazywano wprost „nosicielem Ducha Świętego”⁴⁴, a o abba Rzymianinie mówiono, że był „pełen błogiej woni Ducha Świętego”⁴⁵. To „posiadanie” Boga przez Ojców Pustyni, przejawiało się także w ich wyglądzie zewnętrznym: o abba Arseniuszu mówiono na przykład, że był „jakby cały w ogniu”⁴⁶, a o abba Pambo, że „nikt nie mógł patrzeć na jego twarz, z powodu chwały, jaką jego twarz jaśniała”⁴⁷. Najbardziej jednak to posiadanie Boga przez Ojców Pustyni przejawiało się w ich postępowaniu, w ich miłości do drugiego człowieka: – „dodawali odwagi tym, którzy cierpieli pokusy, i zadawali sobie trud, żeby innych dla dobra pozyskać”⁴⁸.

⁴² Tamże 776 (Pistos), PG 65, 372C, ŻM 4, 434.

⁴³ Tamże 683 (Poemen 109), PG 65, 349A-B, ŻM 4, 411-412.

⁴⁴ Por. tamże 30 (Antonius 30), PG 65, 85B, ŻM 4, 145.

⁴⁵ Por. tamże 799 (Romanus 1), PG 65, 389A, ŻM 4, 452.

⁴⁶ Por. tamże 65 (Arsenius 27), PG 65, 96B-C, ŻM 4, 154.

⁴⁷ Por. tamże 762 (Pambo 1), PG 65, 368C, ŻM 4, 431.

⁴⁸ Por. tamże 333 (Joannes Curtus 18), PG 65, 212B, ŻM 4, 273.

W naszych poszukiwaniach obrazu Boga w *Apoftegmatach Ojców Pustyni* skupiliśmy się głównie na środowisku egipskim, po pierwsze dlatego, że ogromna większość apoftegmatów odnosi się do mnichów żyjących właśnie na tym terenie, a po drugie, że w analogicznych środowiskach na innych obszarach, naśladowano na ogół wzory egipskie⁴⁹. Bardzo ciekawe byłoby oczywiście przebadanie zagadnienia obrazu Boga w innych skupiskach mniszych, ale byłby to już temat na osobne opracowanie.

W wyniku naszych poszukiwań doszliśmy do następujących wniosków. Ojcowie Pustyni zdawali sobie sprawę jak ważny jest obraz Boga w procesie wiary, wiedząc, że fałszywy obraz może prowadzić do osobistej tragedii (abba Serapion), a nawet do zamieszek, zawsze jednak prowadzi do atrofii modlitwy i jest przeszkodą na drodze do doskonałości. Tym niemniej, mimo, że słowo Bóg pojawia się w *Apoftegmatach* niezwykle często, a sami Ojcowie Pustyni jak mało kto mieli doświadczenie Boga, próżno szukać w ich wypowiedziach nie tylko jakiegoś jednorodnego obrazu Boga, ale nawet konstrukcji zdaniowych typu: „Bóg jest...”, które należą do absolutnej rzadkości. Jakie mogły być powody milczenia Ojców Pustyni w tej materii? Naszym zdaniem, najpierw te podstawowe, czyli ich niezwykła pokora, każąca im ukrywać swe duchowe doświadczenia⁵⁰; po drugie, ich podejrzliwość wobec własnych widzeń, za którymi mógł się kryć podstęp szatana⁵¹. Największy jednak wpływ na brak obrazu Boga w *Apoftegmanach* miała, naszym zdaniem, ich wschodnia duchowość, która każdą próbę definicji Boga i ukazywania Jego obrazu uważała za próbę ograniczania Jego boskiej natury. Niepojęty i nieskończony Bóg, byłby więc w rozumieniu Ojców Pustyni również Bogiem niepowtarzalnym i nieprzekazywalnym, do tego stopnia, że każdy człowiek musi sam, we własnym sercu, dojść (na ile to możliwe) do Jego prawdziwego obrazu. W *Apoftegmatach* nie znajdujemy jednak jednoznacznych stwierdzeń jaki byłby ten prawdziwy obraz Boga, czy tak jak u Ewagriusza byłby to brak jakiegokolwiek obrazu („błogosławiony umysł, który podczas modlitwy doświadcza zupełnej nocy”⁵²), czy też, tak jak u Kasjana, byłoby to jednak jakieś „widzenie” światła, blasku, wspaniałości („widzę niewysłowioną światłość, widzę niewyraźalny blask, widzę wspaniałość nie do uniesienia przez ludzką słabość i ponad to, co śmiertelne oczy mogą znieść, majestat Boga promieniujący niewyobrażalnym światłem”)⁵³.

⁴⁹ Por. Wipszycka, *Egipt – ojczyzna mnichów*, s. 15.

⁵⁰ Por. *Apophthegmata Patrum (Praefatio in librum De exercitatione seu disciplina monastica beatorum Patrum)*, PG 65, 73A, ŻM 4, 131.

⁵¹ Por. np. tamże 713 (Poemen 139), PG 65, 556D - 557A, ŻM 4, 417.

⁵² Evagrius Ponticus, *De oratione* 120, éd. P. Géhin, SCh 589, Paris 2017, 338, tłum. T. Lubowiecka, w: C. Stewart, *Kasjan Mnich*, ŻM 34, Kraków 2004, 203.

⁵³ Joannes Cassianus, *De incarnatione Domini* III 6, PL 50, 57C, tłum. T. Lubowiecka, w: Stewart, *Kasjan Mnich*, s. 200.

Jedno, co wiemy i co przekazali nam Ojcowie Pustyni w *Apoftegmatach*, to jest to, że dochodzenie do Boga jest pewnym procesem, na początku którego, owszem, dopuszczalne byłyby nawet infantylne wyobrażenia o Bogu (stąd „wrozumiałość” wobec antropomorfizmu), poddawane następnie stopniowemu oczyszczeniu, w przeświadczeniu, że „to, co doskonałe, przyjdzie później”. Przyjdzie jednak, nie tyle w wyniku słuchania o Bogu, czy zdobywaniu wiedzy o Nim, ale w wyniku praktykowania modlitwy, pokuty i jałmużny.

Post scriptum. Współcześni filozofowie i teologowie zwracają uwagę, że w procesie wiary obraz Boga jest nieuchronny, a nasz stosunek do Boga zawsze jakoś zapośredniczony⁵⁴. Zwracają też uwagę, że w praktyce (w homiliach czy w katechezie) wykreślono z Dekalogu przykazanie o nieczynieniu sobie obrazów, uważając je za nieaktualne po wcieleniu Chrystusa. Przykazanie to wzywa tymczasem również współczesnego człowieka, aby nie tworzył sobie jakiegoś jednego, często fałszywego, obrazu Boga⁵⁵. Jakby na potwierdzenie tych słów w wydanej nie tak dawno w Polsce książce pt. *Glupie i mądre pomysły na Boga*⁵⁶, jej autorzy opisują funkcjonujące współcześnie niewłaściwe obrazy Boga, takie jak: „Bóg–general”, Bóg–ojciec chrzestny”, „Bóg–macho”, Bóg–mistrz ceremonii”⁵⁷, itp. Problem właściwego obrazu Boga jest więc ciągle aktualny. Czy Ojcowie Pustyni mogą nam być tutaj jakąś pomocą? Wydaje się, że tak, w tym jednak sensie, że przypominają nam ową podstawową prawdę, iż najlepszą drogą do Boga i do poznawania Jego prawdziwego oblicza, jest droga modlitwy, pokuty i dobrych uczynków. Oczywiście, nikt nie powinien mieć złudzeń, że na tym świecie będziemy zawsze widzieć „jakby w zwierciadle” (por. 1Kor 13, 12), ale dzięki środkom proponowanym przez Ojców Pustyni (i przez nich samych sprawdzonych), mamy szansę, że będzie to rzeczywiście zwierciadło, a nie krzywe lustro.

THE IMAGE OF GOD IN THE *APOPHTHEGMATA OF THE DESERT FATHERS*

(Summary)

It is often said today that the current religious crisis is caused by a false image of God. The question therefore is how is He to be presented, so that with all the limitations of the human intellect and language in the face of the apophatic character of the Divine Majesty, God will be expressed in a way that will be the least

⁵⁴ Por. Aa. Vv. *Debata „Znaku”: Obrazy Boga*, „Znak” 708 (2014) 11 (K. Tarnowski).

⁵⁵ Por. tamże, s. 18 (J. Poniewierski).

⁵⁶ Por. M. Shevack – J. Bemporad, *Glupie i mądre pomysły na Boga*, tłum. M. Maciołek, Poznań 1998.

⁵⁷ Por. tamże, *passim*.

“detrimental” to Him (and also to man)? It seems that the Egyptian Desert Fathers may be qualified teachers, even masters in this matter, not only, because the “semblance of God” was an issue that greatly engaged their community which had to deal with the heresy of anthropomorphism, but even more so, because as men of deep faith and prayer, often great mystics, they had an experience of God and so they continue to be for us unrivalled “experts” in this field. Analysing therefore their teaching on the image of God contained in the *Apophthegmata of the Desert Fathers*, we have arrived at the following conclusions. The Desert Fathers were fully aware how important the image of God is in the process of faith, knowing that a false image may lead not only to personal tragedies, but even to social unrest, and that it always leads to an atrophy of prayer and is an obstacle on the way to perfection. In spite of this, even though the word “God” appears in the *Apophthegmata* very often, the search for some uniform image of God and even clauses of the type: “God is...” that are extremely rare, would be in vain. What could be the reasons for the “silence” of the Desert Fathers in this matter? In our view, first of all the fundamental reason was their humility and the fact that they did not see themselves as teachers of others, and second, their suspicion as to their own visions that could in fact hide the ruses of Satan. However, the most important reason for the “omission” of the image of God in the *Apophthegmata* is, in our view, Eastern spirituality which treated every endeavour to define God and to demonstrate His image as an attempt to limit His divine nature. The ineffable and infinite God in the understanding of the Desert Fathers was also a God who is unique and unspeakable, to such an extent that each individual has to arrive alone, in his own heart, as far as this is possible, at His true image. Thus, in the *Apophthegmata* we do not find univocal statements declaring what is the true image of God, and the only thing that the Desert Fathers have conveyed to us is that approaching God is something of a process, at the beginning of which, yes certainly, some even infantile imagination of God may be admissible (hence a “leniency” towards anthropomorphism), but then it has to be subjected to a progressive purification, in the knowledge that “that which is perfect will come later”. This will come, not so much as a result of hearing about God or the acquisition of knowledge about Him, but through the practice of prayer, penance and almsgiving.

Key words: anthropomorphism, apophthegmata, Desert Fathers, divine image, John Cassian.

Słowa kluczowe: antropomorfizm, apoftegmaty, obraz Boga, Ojcowie Pustyni, Jan Kasjan.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Apophthegmata Patrum, PG 65, 71-440, tłum. M. Borkowska, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, oprac. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004².

- Apophthegmata Patrum*, éd. J.-C. Guy, *Un entretien monastique sur la contemplation*, RSR 50 (1962) 230-241, tłum. S. Kur – M. Rymuza – M. Starowieyski: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 3: *Zbiory etiopskie (wybór), Mniejsze zbiory greckie, Zbiory łacińskie*, oprac. M. Starowieyski – R. Zarzeczny, ŻM 56, Kraków – Tyniec 2011.
- EVAGRIUS PONTICUS, *De oratione*, éd. P. Géhin, SCh 589, Paris 2017.
- JOANNES CASSIANUS, *Collationes Patrum XXIV*, éd. E. Pichery, SCh 42, 54, 64, Paris 1955-1959, tłum. L. Wrzoł: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 6-7, Poznań 1928-1929; A. Nocoń: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2007²; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻM 70, Kraków 2015; A. Wilczyński, *Rozmowy XVIII-XXIV*, ŻM 80, Kraków 2017.
- JOANNES CASSIANUS, *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, PL 50, 9-270.

Opracowania

- AA. Vv., *Debata „Znaku”*: *Obrazy Boga*, „Znak” 708 (2014) 10-25.
- CLARK E.A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- CZYŻEWSKI B., *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam (Rdz 1, 26) w interpretacji Ojców Kościoła*, SG 25 (2011) 113-126.
- GOULD G., *The Image of God and the Anthropomorphic Controversy in Fourth Century Monasticism*, w: *Origeniana Quinta. Papers of the Fifth International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, ed. R.J. Daly, Bibliotheca Ephemeridum Theologarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, 549-557.
- HUIZINGA J., *Jesień Średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1992⁴.
- HUNIA F., *Grzech redukcjonizmu a śmierć Boga*, „Znak” 708 (2014) 6-9.
- KAMIŃSKI K., *Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga u Orygenesesa, przyczynek do nadziei na apokatastazę*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 18 (2009) 99-114.
- LARI O., *Giovanni Cassiano. Conferenze spirituali*, t. 1-3, Roma 1966.
- NOCOŃ A., „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26), w *nauczaniu Jana Kasjana na temat modlitwy*, BPTH 6 (2013) 249-269.
- SHEVACK M. – BEMPORAD J., *Głupie i mądre pomysły na Boga*, tłum. M. Maciołek, Poznań 1998.
- Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971.
- STAROWIEYSKI M., *Apoftegmaty Ojców Pustyni – zagadnienia literackie*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, oprac. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004², 97-128.
- STEWART C., *Kasjan Mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004.
- WIPSYCKA E., *Egipt – ojczyzna mnichów*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, oprac. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004², 15-64.

ANEKS



Ikona Trójcy Świętej z Korfu (Grecja)
cerkiew Matki Bożej Antivouniotissa, obecnie muzeum, 2. poł. XVI w.

Bp Piotr TURZYŃSKI*

OPIEKA NAD CHORYMI JAKO DROGA DO ŚWIĘTOŚCI WEDŁUG ŚW. DOROTEUSZA Z GAZY

Chrześcijananie od początku wielką troską otaczali chorych. Chrystus, Słowo Wcielone Ojca, swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem, swoimi czynami i słowami objawił prawdę o niczym nieograniczonej miłości Boga Ojca, a zarazem o wielkiej godności człowieka, który stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest wezwany pomimo słabości i grzechów, aby dzielić szczęście i wieczność Stwórcy. Chrześcijananie na mocy nowej i oryginalnej wizji człowieka, która objawiła się w życiu i słowach Chrystusa od razu wyciągają wnioski do szeroko rozumianej kultury sanitarnej. Zbawiciel dając przykazanie miłości bliźniego sam żyje tą normą i często potwierdza, że przyszedł, aby zbawić człowieka z duszą i ciałem. Do paralityka mówi: „Oto wyzdrowiałeś. Nie grzesz już więcej, aby ci się coś gorszego nie przydarzyło” (J 5, 14). Pośród prerogatyw Mesjasza jest również moc uzdrawiania chorych (por. Łk 7, 21). Ludzie odkryli tę łaskę i „liczne tłumy zbierały się, aby Go słuchać i znaleźć uzdrowienie ze swych niedomagań” (Łk 5, 15). Relacje ewangelistów pokazują, że apostołowie byli pod wrażeniem niezwykłych uzdrowień i troski Chrystusa o chorych i cierpiących. Miłość Chrystusa do chorych najlepiej pokazuje przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10, 30-37), w której podkreślone są dwa aspekty kultury sanitarnej jaką proponuje Jezus: miłość bliźniego rozszerzona poza granice współziomków oraz przynajmniej minimalna znajomość sztuki medycznej (wino, olej i bandaż)¹. Warto dodać, że dla wielu Ojców Kościoła zdrowie było w pewnym sensie wartością „obojętną” z punktu widzenia życia duchowego, a stawiało się dobre lub złe stosowanie do dyspozycji tego, którego dotyczyła choroba, i do sposobu przeżywania cierpienia i braku zdrowia².

1. Uczniowie Chrystusa wobec chorych. Uczniowie Chrystusa na mocy nakazu Mistrza mają leczyć chorych i wyrzucać demony (por. Łk 10, 9). Od

* Bp dr hab. Piotr Turzyński – adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: pturzynski@episkopat.pl.

¹ Por. A. Cesera, *L'Ospedale e l'assistenza ai malati nel corso dei secoli*, Brezno di Bedero 1994, 36.

² Por. J.-C. Larchet, *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris 2002, 63.

początku więc opieka nad chorymi i sztuka medyczna w chrześcijaństwie stają się wyrazem miłości do Chrystusa a nie źródłem dochodu³. Motywem głównym stają się słowa Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Bardzo jasno mówi o tym święty Benedykt w swojej Regule:

„O chorych należy troszczyć się przede wszystkim i ponad wszystko i służyć im rzeczywiście tak, jak Chrystusowi. [...] Ale i sami chorzy niech pamiętają, że bracia służą im dla chwały Bożej i niech przez nadmierne wymagania nie sprawiają przykrości tym, którzy się nimi opiekują”⁴.

Istotnymi znakami troski o chorych w Kościele było ustanowienie diakonów (por. Dz 6, 3-4), a potem w czasie pontyfikatu papieża Fabiana (240-253) podział Rzymu na 7 rejonów w celu opieki nad potrzebującymi oraz ustanowienie przy siedzibach biskupich pomieszczeń o charakterze medycznym i charytatywnym nazywanych diakoniami⁵. Po uzyskaniu edyktu tolerancyjnego dokumenty Kościoła nakazywały budowanie czy przeznaczenie w miastach pomieszczeń (ksenodochia) dla pielgrzymów, obcokrajowców czy chorych⁶.

W bogatej i nie dającej się ująć w sztywne ramy duchowości Ojców Pustyni znajdziemy również wskazania jak wielką wartość ma opieka nad starszymi i chorymi. Jeden z apoftegmatów mówi:

„Spytał brat pewnego starca: «Są dwaj bracia, z których jeden skupia się w swojej celi i przedłuża swe posty do sześciu dni i podejmuje liczne umartwienia, drugi natomiast służy chorym. Którego z nich dzieło miłsze jest Bogu?» Starzec odrzekł: «Chociażby ów brat, który podejmuje sześciodniowe posty, powiesił się za nozdrza, nie będzie nigdy równać się z tym, który służy chorym»”⁷.

Ojcowie i matki pustyni zachowywali właściwą równowagę w rozumieniu Ewangelii i poszukiwaniu własnej doskonałości. Nie byli oni egoistami uciekającymi od świata pełnego cierpienia⁸ i ludźmi wyizolowanymi od innych. Znamienny jest apoftegmata opowiadający jak abba Agaton, gdy sprzedawał w mieście kosze zrobione przez siebie na pustyni, spotkał chorego człowie-

³ Por. Cesera, *L'Ospedale e l'assistenza ai malati*, s. 37.

⁴ Benedictus, *Regula* 36, ed. i tłum. A. Świderkówna: *Święty Benedykt z Nursji, Regula*, Kraków 1994, 152-155.

⁵ Por. Cesera, *L'Ospedale e l'assistenza ai malati*, s. 42.

⁶ Por. S. Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 273-336; B. Pawłowska-Blachaczek, „*Corpora sanctorum in pace sepulta sunt, et nomina eorum vivent in aeternum*”. *Peregrinatio christiana do Rzymu w czasach Grzegorza Wielkiego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 77-93.

⁷ *Apophthegmata Patrum, Collectio systematica (Verba seniorum)* XVII 18, PL 73, 976B, tłum. M. Kozera: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2: *Kolekcja systematyczna*, ŻM 9, Kraków 1995, 288-289.

⁸ Por. J. Chrysavgis, *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek pustyni*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007, 74-77.

ka i opiekował się nim cztery miesiące dopóki ten nie odzyskał zdrowia, po czym wrócił do swojej celi⁹. Miłość bliźniego, także w radykalnych formach naśladowania Chrystusa, przejawiała się poprzez dobry przykład, modlitwę, zastępczą pokutę, ale także przez jałmużnę, działalność wychowawczą oraz służbę chorym i pielgrzymom¹⁰. Andrew Todd Crislip w swojej monografii pokazuje, że w monastycyzmie przedbazylijskim, a zwłaszcza w *cenobium* Pachomiusza znany był szeroki zakres opieki socjalnej i medycznej obejmujący biednych, obcych, sieroty, starszych i trędowatych. Podobieństwa są tak wielkie, że w monastycznym systemie opieki nad chorymi należy widzieć początki szpitalnictwa. Zmianą i krokiem milowym było zorganizowanie przez Bazylego Wielkiego w Bazyliadzie w latach 369-372 szpitala otwartego nie tylko dla mnichów, ale dla wszystkich. Jest on najprawdopodobniej pierwszym szpitalem, w którym realizują się trzy podstawowe cechy decydujące o tej nazwie. Są nimi: stacjonarny pobyt, profesjonalny personel medyczny i charytatywna opieka¹¹.

2. Doroteusz i jego doświadczenie. W VI w. mnich palestyński Doroteusz z Gazy w swoich konferencjach duchowych bardzo dużo miejsca poświęcił tematowi opieki nad chorymi i wartości tej troski w oczach Boga. Doroteusz urodził się ok. 500 r. w Antiochii w zamożnej rodzinie chrześcijańskiej, odbył studia klasyczne, studiował także księgi medyczne, po czym wstąpił ok. 20 roku życia do kierowanego przez opata Seridosa klasztoru w Thawatha¹². Osada Thawatha była podobna w swej strukturze do pustelniczych osad egipskich. W centrum stał kościół. Obok piekarni, kuchni, sadu i ogrodu oraz tłoczni, biblioteki i skryptorium istniała też infirmeria dla chorych. Monastycyzm palestyński, podobnie jak syryjski, rozwijał się samodzielnie, choć ze względu na bliskość położenia wpływy egipskie były tu silniejsze niż w Syrii. Za ojca eremityzmu palestyńskiego uważany jest urodzony w Thawatha św. Hilarion, który przez pewien czas był uczniem św. Antoniego. Duchowość jak i zewnętrzny styl organizacyjny monastycyzmu palestyńskiego ukształtowany był na wzór egipskiego życia pustelniczego¹³.

W początkach swego życia monastycznego Doroteusz przeszedł okres wielkich trudności wewnętrznych, wynikających z wielu przyczyn. Ponieważ był dość słabego zdrowia, nie pozwolono mu na nadmierne posty i umartwie-

⁹ Por. *Apophthegmata Patrum, Collectio alphabetica* 109 (Agathon 27), PG 65, 115, tłum. M. Borkowska: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1. *Gerontikon. Księga starców*, ŻM 4, Kraków 2004, 170.

¹⁰ Por. T. Śpidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Poradnik systematyczny*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005, 224.

¹¹ Por. A.T. Crislip, *From Monastery to Hospital. Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Michigan 2005, 138; G.B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009, 124.

¹² Por. M. Borkowska, *Wstęp*, w: *Starcy spod Gazy. Wybór pism Barsanufiusza, Jana, św. Doroteusza z Gazy*, BOK 11, Kraków 1999, 9.

¹³ Por. L. Nieścior, *Wstęp*, w: *Doroteusz z Gazy, Pisma ascetyczne*, ŻM 51, Kraków 2010, 16-17.

nia pokutne, które były praktykowane w klasztorze Seriodosa. Po drugie, powierzono mu liczne funkcje, które z jednej strony nie pozwalały zamykać się w sobie, ale z drugiej były źródłem wielu pokus i problemów. I po trzecie, jak każdy początkujący miał okresy niepewności, zwątpienia i zniechęcenia. Jego ojcowie duchowni Barsanufiusz i Jan z wielką cierpliwością prostowali jego błędy i podtrzymywali go na duchu. Uczyli go pokornie odkrywać swoje słabości i ufać w łaskę Bożą¹⁴. Bardzo wcześnie, bo po kilku latach wstępnej formacji, Starcy powierzają Doroteuszowi odpowiedzialne funkcje, które pozwalają mu spotykać się z ludźmi potrzebującymi pomocy i uczą dźwigać ich ciężary. Przez jakiś czas był on furtianem i zwierzchnikiem domu gościnnego, a następnie nakazano mu założyć i prowadzić infirmerię, której dotychczas nie było. W ten sposób zostało wykorzystane doświadczenie Doroteusza zdobyte w świecie i jego znajomość medycyny. Brat Doroteusza jako gorliwy chrześcijanin i sympatyk mnichów pokrył koszty budowy pomieszczeń dla chorych¹⁵. Pomocnikiem i zarazem pierwszym uczniem Doroteusza został Dozyteusz. Po kilku latach Dozyteusz śmiertelnie zachorował i zmarł w opinii świętości.

Nieco później Doroteusz otrzymał zaszczytną funkcję usługiwania Janowi, jednemu z dwóch rekluzów. Wśród trudności i pokus związanych z obowiązkami, które go rozpraszały i z kierowniczym stanowiskiem przeżył kolejną fazę zniechęcenia i marzeń o pustelni, jednak Jan wyperswadował mu te marzenia, tłumacząc, że życie pustelnicze, jakkolwiek samo w sobie jest dobre, może stać się dla niedoskonałych okazją do pychy i zguby, on zaś powinien pokornie iść drogą „pośrednią”, drogą pokory, posłuszeństwa i współczucia dla bliźnich¹⁶. To będą trzy istotne elementy jego duchowości.

Barsanufiusz i Jan znaleźli w osobie Doroteusza wyjątkowo zdolnego i podatnego na nauki ucznia. W czasie pobytu w klasztorze prowadzili go drogą wolności wewnętrznej, osiąganą przez całkowite poddanie się ojcom duchowym i przez nieprzerwaną walkę z własnymi namiętnościami. Doroteusz szedł po tej drodze milowymi krokami i wkrótce sam zasłynął jako człowiek mający Boży dar duchowego ojcostwa¹⁷. Powszechna opinia utrzymuje, że Doroteusz odszedł z Thawatha na pustynię i nieopodal założył własny klasztor, który stał się kolejnym ośrodkiem kultury monastycznej¹⁸. Wokół niego zaczęli gromadzić się uczniowie, widząc w nim nowego mistrza duchowego. Predestynowała go do tego gorliwość w wyznawaniu tradycji Ojców, jak również niepospolity intelekt i wszechstronne wykształcenie. Uczniowie cenili sobie jego konferencje ze względu na jasny wykład, doskonałą zgodność z naukami

¹⁴ Por. M. Borkowska, [Wstęp] do *Listy do Doroteusza*, w: BOK 11, 38.

¹⁵ Por. Dorotheus Gazaesus, *Vita s. Dosithei* 1, PG 88, 122, tłum. M. Borkowska: Doroteusz z Gazy, *Żywot św. Dozyteusza*, ŻM 51, 58. Zob. J.L. Hevelone-Harper, *Uczniowie pustyni. Mnisi świeccy i prymat ducha w Gazie VI wieku*, tłum. E. Dąbrowska, ŻM 52, Kraków 2010, 149.

¹⁶ Por. M. Borkowska, *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2001, 151.

¹⁷ Por. też, *Wstęp*, w: Św. Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, PSP 27, Warszawa 1980, 7.

¹⁸ Por. Hevelone-Harper, *Uczniowie pustyni*, s. 166-173.

Starców oraz świetną znajomość głębokich warstw ludzkiej świadomości oraz ukrytych pragnień i motywacji¹⁹.

Doroteusz zmarł prawdopodobnie po roku 560, a przed rokiem 580. Nauki, które wygłaszał jako opat, zostały spisane przez jego uczniów. Mimo, że klasztor Doroteusza zniknął bez śladu z powierzchni ziemi najprawdopodobniej po inwazji arabskiej, to jednak spisane konferencje, listy i sentencje ocalały i przetrwały przez kolejne stulecia.

Dzieła, które po nim pozostały, stały się szybko klasycznymi pozycjami w literaturze monastycznej, zaś pod względem sławy Doroteusz przewyższył swoich mistrzów. W nauce duchowej Doroteusz dokonał syntezy apoftegmatów, teologii Ojców Kapadockich, Jana Chryzostoma, Marka Eremity i Izajasza z Gazy, a przez Teodora Studytę wywarł wielki wpływ na monastycyzm grecki, rosyjski i arabski²⁰.

3. Czynić dobro. Mówiąc o problemach życia duchowego Doroteusz bardzo często posługuje się terminologią medyczną i porównuje zdrowie duszy do zdrowia ciała. W jednej z konferencji podkreśla, że okres rekonwalescencji nawet po ustaniu negatywnych objawów jest bardzo długi, stąd nie należy się dziwić, że zdrowie duszy, gdy ktoś popadł w chorobę grzechu, wymaga także cierpliwości i odpowiedniego czasu oraz wielkiego trudu. Bardzo ważne jest więc, by nie tracić zdrowia duszy²¹. Grzech, a zwłaszcza nałóg czy wada skazują człowieka na mękę²². Ostatecznie w każdej okoliczności życia należy pamiętać, że Chrystus jest lekarzem duszy, zna wszystko i „dla każdej namiętności przygotował właściwe lekarstwo”²³.

Droga doskonalenia duchowego według Doroteusza składa się z pewnych etapów i charakteryzuje się koniecznością podjęcia duchowej walki²⁴. Pierwszy etap to wyrwanie starych nałogów i namiętności. Dokonuje się to na drodze pokuty i łez²⁵. Dalszym etapem jest pozytywna asceza, w której Doroteusz zaleca pełnienie dobrych czynów. Mnich powinien:

„walczyć, trudzić się, cierpieć [...] atakowany, sam atakując i potykając się z wrogiem, czyni dobro, ale wśród wielkiego ucisku, z wielkim cierpieniem”²⁶.

Ponieważ dusza nie może trwać w bezruchu, ale zawsze do czegoś dąży, to człowiek pragnący zbawienia nie tylko powinien powstrzymać się od zła, ale

¹⁹ Por. Borkowska, *Wstęp*, PSP 27, 7.

²⁰ Por. J. Gribomont, *Doroteo di Gaza*, DPAC I 1038.

²¹ Por. Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae universae* 11, 113, PG 88, 1734, tłum. M. Borkowska: *Różne nauki świętego ojca naszego Doroteusza*, ŻM 51, 183.

²² Por. tamże 11, 122, PG 88, 1746, ŻM 51, 192.

²³ Por. tamże 11, 113, PG 88, 1734, ŻM 51, 183.

²⁴ Por. L. Wianowski, *Walka z namiętnościami i wyrzeczenie się własnej woli jako elementy walki duchowej według św. Doroteusza z Gazy*, „Studia Diecezji Radomskiej” 8 (2007) 79-88.

²⁵ Por. Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae universae* 12, 132, PG 88, 1756, ŻM 51, 202.

²⁶ Tamże 4, 51, PG 88, 1665, ŻM 51, 118.

czynić dobro²⁷. Dobroć, która łączy się zawsze ze stałością i miłością, jest wspólną nauką wszystkich ludzi pustyni, także Doroteusza²⁸. Praktykowanie dobrych uczynków z gorliwością jest dla opata z Gazy podstawowym narzędziem do walki z namiętnościami. Miejsce starych nałogów powinny zająć nowe cnoty, wśród których najważniejsza jest miłość. Jednym z podstawowych środków, które służyły nabyciu cnót, w tym miłości bliźniego, była opieka nad chorymi. Traktował ją jako najkrótszą drogę wiodącą do oczyszczenia i do doskonałości. W jednej z nauk Doroteusz mówi:

„Kto mądrze służy choremu, ten doznaje ulgi w swej walce z namiętnościami. Znałem brata, który borykał się z nieczystymi żądzami, a został z nich wyzwolony, dlatego, że służywał mądrze choremu na dyzenterię”²⁹.

Także Ewagriusz opowiada o pewnym Starcu, że wspomógł skutecznie pewnego brata męczzonego po nocach przez takie widzenia. Nakazał mu mianowicie pościć i służyć chorym. A gdy go zapytano o przyczynę odpowiedział: Nic tak nie gasi namiętności jak miłosierdzie³⁰. Wydaje się, że Doroteusz jest tu kontynuatorem wielkiej tradycji Ojców Pustyni, w której zarówno przyjęcie choroby z cierpliwością, jak i służba potrzebującym oraz kontemplacja mają taką samą wartość³¹.

Z nauk Doroteusza można wyciągnąć wniosek, że opieka nad chorymi i starszymi odgrywa ważną rolę w formowaniu mnichów. On sam prowadząc infirmerię i służyąc chorym, mógł się przekonać o pożytecznym znaczeniu takiej posługi. Służenie chorym wyrabiało pokorę i współczucie, a także było znakiem miłości i życzliwości wobec bliźniego. Najlepszym przykładem takiego postępowania był wychowanek Doroteusza, Dozyteusz, którego kilkuletnia praca w infirmerii zaprowadziła do świętości³². Przebywanie wśród chorych i doświadczonych starców uczyło początkujących mnichów właściwego i mądrego patrzenia na życie. Szczególnie cenna jest lekcja pokory, gdyż to ona właśnie – według Doroteusza – stanowi istotną cechę życia duchowego oraz strzeże od pokus i namiętności, jak „ogrodzenie wokół domu”³³, i ostatecznie pozwala zwyciężać zło³⁴. Doroteusz zna dobrze tradycję pustyni i powołuje się na konkretne apoftegmaty, aby podkreślać wagę pokory. Za Antonim podaje, że jedynie pokora jest w stanie wyrwać się ze wszystkich

²⁷ Por. tamże 12, 133, PG 88, 1759, ŻM 51, 203.

²⁸ Por. I. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, Roma 1991, 53.

²⁹ Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae universae* 14, 153, PG 88, 1774, ŻM 51, 222. Por. L. Wianowski, *Doskonałość mnicha w pismach Doroteusza z Gazy*, Kraków 2016, 60-61.

³⁰ Por. Evagrius Ponticus, *Practicus* 15, ed. A. i C. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, 536-538, tłum. E. Kędziorek: Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 18, Kraków 1998, 210.

³¹ Por. *Apophthegmata Patrum*, *Collectio alphabetica* 603 (Poemen 29), PG 65, 330, ŻM 4, 395.

³² Por. Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae universae* 1, 21, PG 88, 1611, ŻM 51, 73.

³³ Tamże 14, 151, PG 88, 1769, ŻM 51, 86.

³⁴ Por. tamże 2, 26-39, PG 88, 1614-1652, ŻM 51, 74.

zasadzek szatańskich³⁵. Pokora zmienia spojrzenie, nie pozwala skupiać się na sobie, uznając siebie za centrum świata, ale otwiera na współczucie i służbę, oddaje siebie do dyspozycji innym. Opieka nad chorymi jest więc doskonałą drogą uzyskania takiej cnoty. Za wielką tradycją ascetyczną, na którą składa się przede wszystkim duchowość Ojców Pustyni i myśl Ojców Kapadockich, Doroteusz podkreśla, że wszelki trud cielesny i cierpienie ciała prowadzi do pokory³⁶. Człowiek doświadczany chorobą otrzymuje więc od Boga możliwość zdobywania tej cnoty i dla tych, którzy się nim opiekują, może być inspiracją, przykładem i drogą do oczyszczenia. Cnota pokory jest cnotą monastyczną *par excellence*, ponieważ mnich to ten, który naśladuje Chrystusa unizonego i cierpiącego, pozbawionego niebiańskiej chwały i zjednoczonego z ostatnim z ludzi³⁷. Według Doroteusza ta cnota może i powinna być praktykowana we wszystkich okolicznościach życia w chorobie i w służbie chorym, a ponieważ czyni człowieka małym w jego własnych oczach, jest najmocniejsza ze wszystkich cnót³⁸.

Ponadto opieka nad chorymi pozwala również naśladować miłosierdzie, które jest cechą charakterystyczną Boga³⁹. Doroteusz lubi powtarzać ewangeliczny nakaz: „bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36). Z wielką żarliwością należy więc zabiegać o cnotę miłosierdzia przejawiającą się w czynnej miłości bliźniego.

4. Wartość choroby. W jednym z listów Doroteusz pisze:

„Wierz, że naszymi sprawami, aż do najdrobniejszych, kieruje Opatrzność Boża; a tak zniesiesz wszelkie zdarzenia spokojnie”⁴⁰.

Myśl ta bardzo często powraca w nauczaniu św. Doroteusza. Jest on przekonany, że „wszystko to, co się dzieje, dzieje się albo z dopuszczenia Boga, albo z Jego upodobania”⁴¹. To Bóg dopuszcza, że ktoś cierpi albo choruje. Bóg dopuszcza głód, zarazę, chorobę, suszę, wojny czy inne klęski często z powodu naszych grzechów i dla nawrócenia⁴². Choroba według Doroteusza powstaje wtedy, gdy człowiek „prowadzi nieuporządkowane życie i nie dba o zdrowie i powstaje w nim jakiś niedobór albo nadmiar”⁴³. Święci Barsanufiusz i Jan nauczali Doroteusza patrzeć na wszystko w świetle Bożej pedagogii, która może

³⁵ Por. *Apophthegmata Patrum, Collectio alphabetica* 7 (Antonius 7), PG 65, 78, ŻM 4, 138; Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae universae* 2, 30, PG 88, 1636, ŻM 51, 99.

³⁶ Por. Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae universae* 2, 39, PG 88, 1643, ŻM 51, 107.

³⁷ Por. Gobry, *Storia del monachesimo*, I, s. 53.

³⁸ Por. tamże, s. 55.

³⁹ Por. Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae universae* 14, 156, PG 88, 1779, ŻM 51, 227.

⁴⁰ Tenże, *Epistula* 2, 187, PG 88, 1837, tłum. M. Borkowska: *Różne listy ojca Doroteusza*, ŻM 51, 259.

⁴¹ Tenże, *Doctrinae universae* 14, 155, PG 88, 1776, ŻM 51, 225.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Tamże 10, 106, PG 88, 1729, ŻM 51, 176.

się także manifestować w chorobie. Doświadczając człowieka przez chorobę, Bóg może chcieć go oczyścić z grzechów, zmienić i uświęcić. Takie spojrzenie na chorobę ciała, jako na remedium na choroby duszy oraz okazję do duchowego wzrostu, znajdziemy u Jan Chryzostoma, Jan Kasjana, Grzegorza z Nazjanu, Maksyma Wyznawcy, Izaaka Syryjczyka, Jana Klimaka i wielu innych Ojców⁴⁴.

Niestety Opat z Gazy w swoich konferencjach nie podejmuje zagadnienia niewinnego cierpienia. Znajdziemy u niego natomiast bardzo często prawdę o tym, że życie człowieka jest próbą i zmaganiem⁴⁵. Bóg jednak zawsze pragnie, by człowiek współpracował z Jego wolą, a dopuszczając cierpienie na kogoś, nie chce by ludzie mu dodawali cierpienia, ale okazywali litość i miłość. W ten sposób jego choroba staje się także dla innych okazją do czynienia dobra. Dlatego Doroteusz przestrzega chorującego przed fałszywą cnotą udawaną w chorobie. W jednym ze swoich listów do brata narzekającego w chorobie nad swoim losem pisze:

„co zaś do tego, że mówisz, iż jesteś ciężarem dla braci, to takie słowa pochodzą z chęci udawania cnoty. Bo nikt dostarczając bliźniemu, który pragnie się zbawić, okazji do wypełniania przykazania Bożego nie mówi: Jestem mu ciężarem”⁴⁶.

Najważniejsze jest posłuszeństwo Bogu i oddanie się Jemu do dyspozycji. Nawet w chorobie człowiek może być narzędziem Boga służącym do uświęcania innych. Jako wzór zawierzenia Bogu we wszystkim, także w chorobie, Doroteusz przytacza przykład pewnego świętego starca. Ten, gdy był chory, otrzymał zamiast placek z miodem, placek ze szkodliwym dla zdrowia lnianym olejem. Gdy brat, który się nim opiekował, spostrzegł swój błąd, bardzo się zmartwił i zaczął ubolewać nad tym. Starzec jednak z pokorą i w milczeniu zjadł placek i powiedział bratu, że gdyby Bóg chciał, aby on jadł miód, to na pewno dałby mu placek z miodem⁴⁷.

Życiowe próby są zawsze sprawdzianem cnoty. Zachowanie w chorobie czy w starości uważano za sprawdzian osiągniętej doskonałości chrześcijańskiej⁴⁸. Doroteusz, podkreśla, że ten, kto we wszystkim umie zawierzyć Bogu, nie boi się choroby i płynących z niej cierpień. Zwracając się w liście do jednego ze swych braci daje mu taką wskazówkę:

„Wszystko co na ciebie przychodzi przyjmij jako dobre, aby plany Opatrzności Boga spełniły się wobec ciebie, zgodnie z Jego upodobaniem. Bądź więc odważny, trwaj mocno w Panu i wierności Jego zamiarom wobec ciebie”⁴⁹.

⁴⁴ Por. Larchet, *Le chrétien devant la maladie*, s. 66-71.

⁴⁵ Por. Dorotheus Gazaeus, *Epistula* 12, 197, PG 88, 1841, ŻM 51, 268.

⁴⁶ Tamże 16, 201, PG 88, 1848, ŻM 51, 270.

⁴⁷ Por. tenże, *Doctrinae universae* 7, 87, PG 88, 1699, ŻM 51, 156.

⁴⁸ Por. E. Stanula, *Wstęp*, w: Św. Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, PSP 27, 21.

⁴⁹ Dorotheus Gazaeus, *Epistula* 10, 195, PG 88, 1839, ŻM 51, 266.

Nie każdy człowiek potrafi w chorobie, czy w podeszłym wieku, zachować się z godnością i przyjąć tę sytuację jako dopust Boży. Doroteusz jest świadomy, że

„są ludzie, którym tak ciężą przychodzące na nich cierpienia, że odrzekają się nawet życia i woleliby umrzeć, żeby przez to doznać ulgi”⁵⁰.

Miłosierną służbą wobec takich ludzi byłoby wówczas dobre słowo pocieszenia.

Innym dobrym czynem jest jałmużna, pamięć o ubogich i potrzebujących. Wśród Ojców Pustyni i mnichów pierwszych wieków znajdowała ona szczególne miejsce jako środek pozwalający uwolnić się od przywiązań do rzeczy materialnych, jak również jako wyraz miłości bliźniego. Doroteusz także służbę chorym nazywa jałmużną. Podkreśla on, że nikt nie może się z tego obowiązku dyspensować twierdzeniem, że nic nie ma, ponieważ zawsze może dać choremu jałmużnę posługi albo okazać mu miłosierdzie słowem, przebaczeniem, znoszeniem wybuchów jego gniewu⁵¹.

Opat z Gazy porównuje życie do wędrówki po drabinie, a konkretne czyny do szczebli w tej drabinie. Istotne jest, by nie schodzić „w dół do piekła” i o ile to możliwe wstępować do góry”⁵². Oto program świętego Doroteusza z Gazy:

„zadbaj przynajmniej o to, żebyś w dół nie schodził. Nie czyni złego bliźniemu, nie rań go, nie obmawiaj, nie lżyj, nie pogardzaj, a później powoli zacznij czynić coś dobrego. Wesprzyj dobrym słowem swego brata, mając dla niego współczucie, a jeśliby czegoś potrzebował, zrób to dla niego; a tak posuwając się po jednym szczeblu, z pomocą Bożą osiągniesz szczyt drabiny. Bo przez to, że powoli zaczynasz wspomagać swego brata, dochodzisz do pragnienia jego dobra jak własnego i jego korzyści jak własnej”⁵³.

5. Usługiwać nie jak niewolnik czy najemnik. Powołując się na św. Bazylego Wielkiego⁵⁴, Doroteusz wyróżnia trzy postawy u tych, którzy służą Bogu lub ludziom⁵⁵. Kiedy człowiek działa z powodu bojaźni i kary jest niewolnikiem, kiedy działa dla zapłaty jest najemnikiem, ale najwłaściwsza jest postawa syna, który służy dla samego dobra:

„Syn bowiem pełni wolę ojca nie ze strachu, ani dla nagrody, ale ponieważ chce go uczyć, chce go uczyć i zadowolić. I my więc tak powinniśmy pełnić miłosierdzie jak własnym członkom, tak usługując bliźniemu, jakby to on

⁵⁰ Tenże, *Doctrinae universae* 12, 125, PG 88, 1755, ŻM 51, 196.

⁵¹ Por. tamże 14, 158, PG 88, 1784, ŻM 51, 229.

⁵² Por. tamże 14, 154, PG 88, 1780, ŻM 51, 223.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Por. Basilus Magnus, *Regulae fusius tractatae*, Proemium 3, PG 31, 895, tłum. J. Naumowicz: Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, ŻM 6, Kraków 1995, 39.

⁵⁵ Por. Dorotheus Gazaenus, *Doctrinae universae* 4, 48, PG 88, 1663, ŻM 51, 114; 14, 157, PG 88, 1781, ŻM 51, 228.

nam usługiwał, tak dając, jakbyśmy to my otrzymywali. To jest miłosierdzie czynione mądrze, przez to okazujemy się synami”⁵⁶.

Doroteusz przestrzega, aby, usługując chorym, nie czynić tego dla próżnej chwały czy późniejszej nagrody. Sprawdzianem bezinteresownej służby są trudności, jakie może napotkać posługujący. Są to np. niezrozumienie czy brak wytrwałości. Nauka Opata z Gazy ma swoje źródła biblijne. Według niego zawsze należy kierować się słowami ewangelii: „Taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzą” (Mt 7, 2)⁵⁷. Dobro wyświadczone wraca do człowieka w cudownych zrzędzeniach Bożej Opatrzności. W jednym z listów Doroteusz artykułuje zachętę:

„usługuj chorym, przede wszystkim, po to, aby się nauczyć współczucia, jak często powtarzam, a po drugie, żeby i wtedy, gdy ty będziesz chory, Bóg kogoś pobudził do posługi”⁵⁸.

Dla Doroteusza ważne jest mądre służenie choremu. Czyni to ten, kto troszczy się o chorych

„dla uczenia się, i współczucia i tkliwego miłosierdzia. Kto ma taki cel, ten cokolwiek by się zdarzyło, choćby i sam chory okazał się niewdzięczny, znosi to spokojnie, mając przed oczyma swój cel; i wie, że to raczej chory jemu wyświadcza łaskę, niż on choremu”⁵⁹.

Kto chce służyć chorym mądrze, powinien mieć przed oczyma wyższy cel i głębsze zrozumienie Bożej Opatrzności. Chory jest dany wspólnocie i poszczególnym osobom jako łaska, jako okazja do oczyszczania i uświęcenia oraz droga do zdobycia mądrości i cnoty pokory. Służba chorym staje się więc jakimś szczeblem w drabinie do świętości.

Doroteusz jest świadkiem wielkiej tradycji Ojców Pustyni, zna apoftegmaty i pisma Ewagriusza z Pontu. Powołuje się często na myśl teologiczną i ascetyczną Ojców Kapadockich i w pewnym sensie dziedziczy po świętym Bazylim Wielkim także wrażliwość na osoby chore i potrzebujące. Spotkał na swojej drodze rozwoju mądrych ojców duchowych, którzy potrafili przeprowadzić go przez trudności i wykorzystali jego wrażliwość, zdolności, a także wiedzę medyczną. Opat z Gazy podkreśla, że na drodze duchowej doskonałości konieczne jest oczyszczenie z grzechów i namiętności, ale kolejnym ważnym etapem jest asceza pozytywna, która polega na czynieniu dobra. Wśród dzieł miłosierdzia szczególnie akcentuje opiekę nad chorymi. Służba chorym

⁵⁶ Tamże 14, 157, PG 88, 1781, ŻM 51, 228.

⁵⁷ Por. tamże 14, 153, PG 88, 1760, ŻM 51, 222.

⁵⁸ Tenże, *Epistula* 4, 189, PG 88, 1839, ŻM 51, 261.

⁵⁹ Tenże, *Doctrinae universae* 14, 153, PG 88, 1776, ŻM 51, 222.

jest służbą samemu Chrystusowi i powinna być podejmowana nie z nakazu, ani nie dla nagrody, ale dla samego dobra. Doroteusz sam doświadczył zbawiennych owoców posługi chorym w infirmerii i jest przekonany, że stanowi ona doskonały środek oczyszczenia z namiętności i jest dobrą lekcją pokory. W relacjach z chorymi następuje niezwykła wymiana dóbr. Chory otrzymuje troskę i opiekę, ale sam staje się dla opiekuna łaską, dzięki której ten uczy się współczucia, czyni dobro i doznaje oczyszczenia. Ten, kto troszczy się o chorego, uwalnia się od skoncentrowania na samym sobie, naśladuje miłosiernego Boga, postępuje na drodze doskonałości i zdobywa życiową mądrość oraz cnotę pokory. W takim ujęciu choroba i sam chory nabierają znaczenia historiozbowczego i są darem od Boga, który w swojej Opatrzności wszystko potrafi skierować ku dobru człowieka.

CARE FOR THE SICK AS THE WAY TO HOLINESS ACCORDING ST. DOROTHEUS OF GAZA

(Summary)

The article presents a part of spirituality of Saint Dorotheus of Gaza, the Palestinian monk and abbot from VI century. He wrote instructions and letters for monks in which one of the topics is also care for the sick. Dorotheus himself before became an Abba was educated in medicine and in monastery was responsible for infirmary. He underlines that after first step on the road of improvement which is purification man must fill his heart with good deeds. Care for the sick is one of them. Dorotheus is looking on disease in the light of Divine Providence. In this way the disease is a trial, but also body sickness could be medicine for the soul. If someone is looking after the sick he has an opportunity to learn humility and wisdom of life. Dorotheus invites monks to do this disinterestedly. By that means sickness becomes a way to holiness.

Key words: Dorotheus of Gaza, Desert Fathers, history of the health care, Palestinian monasticism.

Słowa kluczowe: Doroteusz z Gazy, Ojcowie Pustyni, historia szpitalnictwa, monastycyzm palestyński.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Apophthegmata Patrum, Collectio systematica (Verba Seniorum), PL 73, 855-1062, tłum. M. Kozera: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2: *Kolekcja systematyczna*, ŻM 9, Kraków 1995.

Apophthegmata Patrum, Collectio alphabetica, PG 65, 71-440, tłum. M. Borkowska: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga starców*, ŻM 4, Kraków 2004.

- BASILIIUS MAGNUS, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052, tłum. J. Naumowicz: Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, ŻM 6, Kraków 1995.
- BENEDICTUS, *Regula*, ed. tłum. A. Świderkówna: Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, Kraków 1994, 25-263.
- DOROTHEUS GAZAEUS, *Doctrinae universae*, PG 88, 1617-1836, tłum. M. Borkowska: *Różne nauki świętego ojca naszego Doroteusza*, w: Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, ŻM 51, Kraków 2010, 73-250.
- DOROTHEUS GAZAEUS, *Epistulae*, PG 88, 1793-1841, tłum. M. Borkowska: *Różne listy ojca Doroteusza*, w: Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, ŻM 51, Kraków 2010, 251-273.
- DOROTHEUS GAZAEUS, *Vita s. Dosithei*, PG 88, 122-144, tłum. M. Borkowska: Doroteusz z Gazy, *Żywot św. Dozyteusza*, w: Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, ŻM 51, Kraków 2010, 58-71.
- EVAGRIUS PONTICUS, *Practicus*, ed. A. i C. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, tłum. E. Kędziorek: Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 18, Kraków 1998, 201-230.

Opracowania

- BORKOWSKA M., *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2001.
- BORKOWSKA M., *Wstęp*, w: *Starcy spod Gazy. Wybór pism Barsanufiusza, Jana, św. Doroteusza z Gazy*, BOK 11, Kraków 1999, 5-21.
- BORKOWSKA M., *Wstęp*, w: Św. Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, PSP 27, Warszawa 1980, 5-11.
- CESERA A., *L' Ospedale e l' assistenza ai malati nel corso dei secoli*, Brezzo di Bedero 1994.
- CHRYSSAVGIS J., *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek pustyni*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007.
- CRISLIP A.T., *From Monastery to Hospital. Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Michigan 2005.
- FERNGREN G.B., *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009.
- GOBRY I., *Storia del monachesimo*, I, Roma 1991.
- GRIBOMONT J., *Doroteo di Gaza*, DPAC I 1038.
- HEVELONE-HARPER J.L., *Uczniowie pustyni. Mnisi świeccy i prymat ducha w Gazie VI wieku*, tłum. E. Dąbrowska, ŻM 52, Kraków 2010.
- LARCHET J.-C., *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris 2002.
- LONGOSZ S., *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 273-336.
- NIEŚCIOR L., *Wstęp*, w: Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, ŻM 51, Kraków 2010, 13-38.
- PAWŁOWSKA-BLACHACZEK B., „*Corpora sanctorum in pace sepulta sunt, et nomina eorum vivent in aeternum*”. *Peregrinatio christiana do Rzymu w czasach Grzegorza Wielkiego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 77-93.
- ŚPIDLIK T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Poradnik systematyczny*, tłum. L. Ródziewicz, Kraków 2005.
- STANULA E., *Wstęp*, w: Św. Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, PSP 27, Warszawa 1980, 12-28.
- WIANOWSKI L., *Doskonałość mnicha w pismach Doroteusza z Gazy*, Kraków 2016.
- WIANOWSKI L., *Walka z namiętnościami i wyrzeczenie się własnej woli jako elementy walki duchowej według św. Doroteusza z Gazy*, „*Studia Diecezji Radomskiej*” 8 (2007) 79-88.

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.*

SPIRITUALITÀ DEL MONACHESIMO MASCHILE NELLE OPERE DI SAN GIROLAMO

L'articolo mira a gettare uno scandaglio nella letteratura monastica geronimiana indirizzata esplicitamente ai maschi, ma nella sostanza rivolta ad ambo i sessi, la cui differenziazione potrebbe sorgere dall'integrazione con gli studi già esistenti sul monachesimo femminile¹. Gli scritti in oggetto sono costituiti prevalentemente dall'epistolario del Dalmata. La prospettiva si allarga anche ad alcune omelie pronunciate a Betlemme; sono stati presi in considerazione alcuni sermoni pronunciate nella basilica della Natività. Infine, è stato esaminato anche il *De persecutione Christianorum*², un discorso rivolto ai monaci riguardo l'abbandono dello stato monastico.

1. *Quod faciunt angeli in caelis: il deserto come paradiso.* La vita monastica è un'esistenza fatta di sacrifici cui farà seguito il paradiso, ma nell'esperienza dei monaci il ritiro nell'eremo anticipa già lo stato paradisiaco:

“Oh, come vorrei davvero prendere parte alla vostra vita e abbracciare col cuore traboccante di gioia la vostra meravigliosa compagnia, anche se questi occhi non son degni di vederla! Contemplerei il deserto, città più bella d'ogni altra; vedrei i luoghi, abbandonati dai loro abitanti, quasi presi d'assalto da schiere di santi, a somiglianza d'un paradiso”³.

“ora, però, vengo a sapere che ti sei inoltrato nelle solitudini dell'Egitto, che vai visitando i conventi dei monaci e circoli fra codesta famiglia celeste che abita sulla terra”⁴.

* Prof. dr. hab. Bazyli Degórski O.S.P.P.E. – professore di patrologia e di teologia dogmatica dell'età patristica presso la Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino a Roma, e di patrologia e di antropologia patristica alla Pontificia Facoltà Teologica “Teresianum” a Roma; e-mail: osppe.roma@gmail.com.

¹ Cf. L. Mirri, *La dolcezza nella lotta. Donne e ascesi secondo Girolamo*, Bose 1996.

² Ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 556-559.

³ Hieronymus, *Epistula* 2, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae 1910, 10: “Quam, quam vellem nunc vestro interesse conventui et admirandum consortium, licet isti oculi non mereantur aspicere, tota cum exultatione conplecti! Spectarem desertum, omni amoeniorem civitatem, viderem desolata ab accolis loca quasi ad quoddam paradisi instar sanctorum coetibus obsideri”, trad. S. Cola: San Girolamo, *Le Lettere*, I, Roma 1997, 55.

⁴ Idem, *Epistula* 3, 1, CSEL 54, 13: “audio te Aegypti secreta penetrare, monachorum invisere choros et caelestem in terris circuire familiam”, trad. Cola, I, p. 57.

“Ciò che [...] gli angeli fanno nel cielo, i monaci fanno sulla terra”⁵.

A questi termini viene associato il deserto. Esso è il tipico ritiro monastico, perché è il luogo privilegiato dell'incontro con Dio. Il deserto possiede, inoltre, un significato polivalente, che lo fa assurgere a simbolo della scelta monastica. Esso aiuta ad esprimere anche la provvidenza di Dio. Il deserto, infine, assurge a simboleggiare la vittoria di Cristo sul mondo (cf. Rm 8, 21). Il deserto viene santificato dalla presenza dell'eremita (cf. Is 65, 17; 66, 22; 2Pt 3, 13; Ap 21, 1). In una lettera del Dalmata termini come: compagnia di Cristo, paradiso, conversazione con il Signore e visione annullano l'ostilità del luogo:

“fissa la dimora, quasi nuovo abitante del paradiso, in un'isola esposta ai naufragi, assordata dal fragore del mare. A dare un aspetto terrificante non mancano rupi scoscese, nudi massi e il deserto. [...] Laggiù solo, o meglio non più solo poiché ha come compagno Cristo⁶, contempla la gloria di Dio, che gli Apostoli stessi non videro se non nel deserto. Certo non vede più le città turrite; ma in cambio il suo nome è scritto nell'albo dei cittadini d'una nuova città [...]. Ma Bonoso, tranquillo, intrepido, rivestito delle armi di cui parla l'Apostolo (cf. Ef 6, 11-17), ascolta Dio quando legge le divine Scritture, conversa con lui quando prega il Signore; e forse, a somiglianza dell'apostolo Giovanni, ha lui pure qualche visione (cf. Ap 1, 9-20), mentre soggiorna nell'isola”⁷.

È così tratteggiato il nerbo della vita eremitica dove la solitudine umana viene pervasa della presenza divina. Il paradiso del monaco sembra trovarsi proprio nel deserto:

“O deserto ripieno di fiori di Cristo! O solitudine ove nascono le pietre atte a costruire la città del gran Re, secondo la visione dell'Apocalisse! (cf. Ap 21, 18-21). O eremo, in cui si gode l'intimità con Dio!”⁸

“Per me la città è un carcere, il deserto un paradiso”⁹.

⁵ Idem, *Tractatus in Ps.* 115, ed. G. Morin, CCL 78, 245: “Quod enim faciunt angeli in caelis, hoc monachi faciunt in terris”, trad. italiana di B. Degórski.

⁶ Cf. ibidem 104, CCL 78, 189: “Gaudeant monachi, quoniam quaerentium Dominum laetantur corda”.

⁷ Idem, *Epistula* 3, 4, CSEL 54, 15: “insulam pelago circumsonante navifragam, cui asperae cautes et nuda saxa et solitudo terrori est, quasi quidam novus paradisi colonus insedit. [...] Solus ibi, immo iam Christo comitante non solus, videt gloriam Dei quam etiam apostoli nisi in deserto non viderant. Non quidem conspicit turritas urbes, sed in novae civitatis censu dedit nomen suum. [...] Ille securus, intrepidus et totus de apostolo armatus nunc deum audit, cum divina relegit, nunc cum deo loquitur, cum Dominum rogat, et fortasse ad exemplum Iohannis aliquid videt, dum in insula commoratur”, trad. Cola, I, p. 60-61.

⁸ Idem, *Epistula* 14, 10, CSEL 54, 59: “O desertum Christi floribus vernans! o solitudo, in qua illi nascuntur lapides, de quibus in Apocalypsi civitas magni regis extruitur! o heremus familiari Deo gaudens!”, trad. Cola, I, p. 102.

⁹ Idem, *Epistula* 125, 8, CSEL 56/1, Vindobonae 1918, 126: “Mihi oppidum carcer est et solitudo paradus”, trad. Cola, IV, p. 250.

Girolamo accenna anche ad una contrapposizione rispetto al Tempio: non più in quest'ultimo si trova Dio, bensì nel deserto. Quivi, il monaco si sostiene in virtù dell'unico sacrificio di Cristo, la cui efficacia è tale da supplire sia alla vita comunitaria, che alla stessa vita liturgica¹⁰:

“Cristo, il Figlio di Dio, resta sconosciuto nel Tempio mentre diventa famoso nel deserto. Uno che sia umile infatti preferisce coloro che sono di bassa condizione”¹¹.

“Il Salvatore cercava qualcosa, lo cercavano anche gli Apostoli, ma nel Tempio non trovarono niente e così uscirono dal tempio. Sta' contento, o monaco, sta' contento tu che vivi nel deserto: ciò che non trovi nel Tempio lo trovi fuori”¹².

In questo accostamento il deserto diventa quasi simbolo della fede cristiana, in parallelismo con il Tempio che era simbolo della fede di Israele: Girolamo insegna che la scelta eremitica incarna la realtà della nuova alleanza. Esiste un brano che mette in relazione il ritiro nel deserto con l'azione dello Spirito:

“«E subito dopo lo Spirito lo spinse nel deserto» (Mc 1, 12). Sono tanti i monaci che vivono con i propri parenti, ma se lo Spirito Santo scende e rimane su di loro, è lo stesso Spirito che li spinge nel deserto. Lo Spirito Santo li tira fuori di casa e li conduce nella solitudine. Lo Spirito Santo non si sente a casa sua in mezzo alle folle e alle visite e ai dissensi e alle risse; lo Spirito Santo lo si trova particolarmente nella solitudine. E di fatto anche nostro Signore e salvatore quando voleva pregare «si ritirava – sta scritto – solo sulla montagna, e lì stava in oratione per tutta la notte» (Lc 6, 12). Di giorno stava in compagnia dei discepoli, di notte rivolgeva al Padre la sua preghiera per noi. A che scopo dico questo? Perché un certo numero di frati ripete spesso: se resto nel cenobio non ho la possibilità di pregare da solo. Ma forse che nostro Signore abbandonava i discepoli? No, egli stava con i discepoli, ma quando voleva entrare più profondamente in orazione si appartava per restare da solo.

¹⁰ Non stupisca l'assenza di raccomandazioni circa la santa comunione; all'epoca, infatti, la celebrazione eucaristica non era quotidiana e gli anacoreti vi prendevano parte raramente, talvolta solo in punto di morte (cf. ad es. *Vita S. Mariae Aegyptiacae*). Girolamo non è solito insistere sulla comunione sacramentale per la conduzione di una vita profondamente monastica, nella sua *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, ad esempio, non menziona mai che il santo, chiuso nella più assoluta solitudine, abbia ricevuto l'eucaristia.

¹¹ Hieronymus, *Homilia in Iohannem evangelistam* [1, 1-14], ed. G. Morin, CCL 78, 518: “Xpi-stus Dei Filius in templo nascitur, et in heremo praedicatur. Humilis enim humiles diligit”, trad. S. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, Collana di testi patristici 88, Roma 1990, 149.

¹² Idem, *Tractatus in Marci evangelium ser.* 8 [11, 1-14], ed. G. Morin, CCL 78, 488: “Quaesivit Salvator, quaesierunt apostoli: in templo nihil invenerunt, egressi sunt de templo. Gaude monache, gaude qui in deserto versaris: quod in templo non invenitur, invenitur foras”, trad. S. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, p. 95-96. Cf. anche idem, *Homilia in Iohannem evangelistam* [1, 1-14], CCL 78, 517.

Anche noi, pertanto, se abbiamo intenzione di pregare di più, oltre a quanto è richiesto dalla preghiera comune, cerchiamoci una cella, cerchiamo la solitudine dei campi o del deserto. Possiamo in tal modo arricchirci delle virtù dei fratelli e nello stesso tempo trovare la solitudine”¹³.

Girolamo non esclude il contatto con la comunità credente, altrove sconsigliato; la visione pneumatologica, cioè, introduce ad un’ottica ecclesiale perché l’azione dello Spirito è di edificare la Chiesa, e pone la domanda sulla posizione di Girolamo riguardo il cenobitismo.

2. Il *sanctorum contubernium* e il progresso di Girolamo. La sapienza dei maestri portava a prescrivere la vita eremitica come fase finale dell’esperienza monastica, poiché il deserto presuppone una provata abitudine alle virtù. Girolamo visse l’esperienza opposta: iniziò la vocazione nel deserto di Calcide, e in seguito fondò i monasteri a Betlemme. Tale esperienza si rispecchia nel suo insegnamento ascetico. Il deserto deve costituire il primo passo del monaco principiante¹⁴. Nella lettera indirizzata a Rufino, egli loda l’abbandono di Bonoso per ritirarsi nell’isola deserta:

“il nostro caro Bonoso sta già salendo la profetica scala del sogno di Giacobbe (cf. Gn 28, 12-15); porta la sua croce senza pensare al domani, senza voltarsi indietro. Semina nelle lacrime per mietere nell’allegrezza (cf. Sal 125, 5), e come nel mistero di Mosè, innalza il serpente nel deserto (cf. Nm 21, 9). Questa verità fa sfigurare tutti i prodigi inventati e narrati dai Greci e dai Latini¹⁵ senza un’ombra di vero. Ecco un giovane che viveva con noi nel mondo, avviato alle arti liberali, provvisto di grandi ricchezze e fra i primi nella considerazione dei coetanei: egli abbandona madre, sorelle, il fratello a lui carissimo, e fissa la dimora, quasi nuovo abitante del paradiso, in un’isola esposta ai naufragi, assordata dal fragore del mare”¹⁶.

¹³ Idem, *Tractatus in Marci evangelium ser.* 1 [1, 1-12], CCL 78, 459-450: “Et statim Spiritus expulit eum in desertum. Quanti monachi habitant cum parentibus suis, si descenderit spiritus sanctus et manserit super eos, ipse spiritus expellit eos in desertum. Spiritus sanctus expellit eos de domo, et ducit in solitudinem. Spiritus sanctus non libenter habitat, ubi turbae et frequentia et dissensiones et rixae sunt: sed spiritus sanctus proprie sedem habet solitudinem. Denique et Dominus noster atque Salvator quando orare volebat «solus, inquit, recedebat in montem, et ibi tota nocte orabat». Erat in die cum discipulis: in nocte orationem suam pro nobis patri dedicabat. Hoc totum quare dico? Quia solent aliquanti fratres dicere: si in coenobio mansero, solus orare non possum. Numquid Dominus noster dimittebat discipulos? Utique erat cum discipulis: sed quando volebat orare intentius, solus secedebat. Et nos ergo si volumus orare plus quam in publico, habeamus cellulam, habeamus agros, habeamus deserta. Possumus et virtutes habere de fratribus, et solitudinem habere”, trad. Cola, p. 46-47.

¹⁴ Cf. idem, *Epistula* 125, 8, CSEL 56/1, 126: “Quid desideramus urbium frequentiam, qui de singularitate censemur?”.

¹⁵ Cf. idem, *Vita S. Pauli Primi Eremitae* 1.

¹⁶ Idem, *Epistula* 3, 4, CSEL 54, 15: “Bonosus [...] noster scalam praesagatam Iacob somnante iam scandit: portat crucem suam nec de crastino cogitat nec post tergum respicit. Seminatur

La vita della città è sinonimo di tentazione, mentre la scelta dell'eremo è strada verso il cielo:

“Ma che fai, fratello mio, nel secolo, tu che sei più grande del mondo?”¹⁷ Fino a quando i tetti t’opprimeranno con la loro ombra? Per quanto tempo ancora resterai rinchiuso nel carcere di città affumicate? Credi a me: qui mi pare di contemplare una luce tanto più splendente! Godo d’aver deposto il fardello della carne, e di volarmene verso il cielo luminoso e terso”¹⁸.

L’importanza della solitudine viene sottolineata anche in una polemica sull’opportunità per i monaci di effettuare pellegrinaggi in Terra Santa:

“I credenti vengono apprezzati, personalmente, non in base al diverso posto in cui risiedono, ma in base al merito della loro fede. I veri adoratori non adorano il Padre né a Gerusalemme né sul monte Garizin, perché Dio è Spirito, ed è necessario che i suoi adoratori lo adorino in spirito e verità (cf. Gv 4, 21. 23-24). [...] anche dai luoghi della Croce e della Risurrezione ne traggono vantaggio solo coloro che portano la croce ogni giorno e che ogni giorno risorgono con Cristo, coloro, insomma, che si mostrano meritevoli di abitare in una località così gloriosa. [...] Stai a Gerusalemme? Stai nella Britannia? Non c’è differenza: la dimora celeste ti sta dinanzi, aperta, perché il regno di Dio è dentro di noi (cf. Lc 17, 21)”¹⁹.

lacrimis, ut in gaudio metat, et sacramento Moysi serpentem in heremo suspendit. Cedant huic veritati tam graeco quam romano stilo mendaciis ficta miracula. Ecce puer honestis saeculo nobiscum artibus institutus, cui opes adfatim, dignitas adprime inter aequales, contempta matre, sororibus et carissimo sibi germano insulam pelago circumsonante navifragam”, trad. Cola, I, p. 60.

¹⁷ Cf. Cyprianus, *Ad Donatum* 14.

¹⁸ Hieronymus, *Epistula* 14, 10, CSEL 54, 59: “O desertum Christi floribus vernans! o solitudo, in qua illi nascuntur lapides, de quibus in Apocalypsi civitas magni regis extruitur! o heremus familiarium deo gaudens! quid agis, frater, in saeculo, qui maior es mundo? quam diu te tectorum umbrae premunt? quam diu fumeus harum urbium carcer includit? crede mihi, nescio quid plus lucis aspicio. Libet sarcina carnis abiecta ad purum aetheris volare fulgorem”, trad. Cola, I, p. 102. Cf. anche idem, *Epistula* 125, 11, CSEL 56/1, 129: “Volo [...] te [...] non habitare cum matre et praecipue, ne aut offerentem delicatos cibos renuendo contristes aut, si acceperis, oleum igni adicias et inter frequentiam puellarum per diem videas, quod noctibus cogites”. Sulle tentazioni costituite dalla vita cittadina cf. anche ibidem 7, CSEL 56/1, 125: “Matrem ita vide, ne per illam alias videre cogaris, quarum vultus cordi tuo haereant et tacitum vivat sub pectore vulnus. Ancillulas, quae illi in obsequio sunt, tibi scias esse in insidiis, quia, quantum vilior earum condicio, tanto facilior ruina est”.

¹⁹ Idem, *Epistula* 58, 3, CSEL 54, 530-531: “Singuli quique credentium non locorum diversitatibus, sed fidei merito ponderantur; et veri adoratores neque Hierosolymis, neque in monte garizin adorant Patrem, quia Deus spiritus est et adoratores eius in spiritu et veritate adorare eum oportet. [...] Et crucis igitur et resurrectionis loca his prosunt qui portant crucem suam, et cum Christo resurgunt cotidie, qui dignos se tanto exhibent habitaculo. [...] Et de Hierosolymis et de Britannia aequaliter patet aula caelestis; regnum enim Dei intra nos est”, trad. Cola, II, p. 130-131. Cf. anche ibidem 2, CSEL 54, 529: “Non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est. Illa, illa expetenda est civitas, non quae occidit prophetas et Christi sanguinem fudit, sed quam fluminis impetus laetificat, quae in monte sita celari non potest, quam matrem sanctorum apostolus

La ricerca di isolamento va a coincidere con la fissità, elemento che, già presente in alcune prescrizioni ecclesiastiche²⁰, verrà confermato e valorizzato nel monachesimo benedettino²¹:

“La verità è che sia qui che altrove la tua ricompensa da parte del nostro Dio sarà identica, a parità di opere. Effettivamente (per confessarti con tutta semplicità quanto mi macina dentro), se mi fermo a pensare all’ideale che tu inseguì e all’ardore col quale hai dato l’addio al mondo, mi pare che riguardo a un cambiamento di residenza si debba tenere questa linea: lasciare la città e tutto il caos cittadino, andare ad abitare in qualche angolo di campagna, cercare Cristo nella solitudine, pregare sulla montagna in un a tu per tu con Gesù, e accontentarti anche solo della vicinanza dei Luoghi santi. In altre parole: anche se devi fare a meno di questa città, non devi perdere assolutamente il tuo ideale di vita monastica”²².

A mano a mano che Girolamo procede nell’esperienza monastica, chiarisce che il deserto è soprattutto una condizione interiore e che l’autenticità del monachesimo si misura sulla rettitudine di vita. In questa ottica allenta l’insistenza sulla necessità del deserto, a condizione che la vita si svolga secondo lo spirito e la prassi monastici:

“Ora, dato che ancora sei legato dalla promessa verso la tua santa sorella e non ti è possibile camminare completamente libero, ti prego di tenerti al largo comunque dalle folle, dagli obblighi di società, dalle visite e dai conviti,

clamitat, in qua se municipatum cum iustis habere laetatur”; ibidem 3, CSEL 54, 531: “Ab Adriani temporibus usque ad imperium Constantini per annos circiter centum octoginta in loco resurrectionis simulacrum Iovis, in crucis rupe statua ex marmore Veneris a gentilibus posita colebatur aestimantibus persecutionis auctoribus, quod tollerent nobis fidem resurrectionis et crucis, si loca sancta per idola polluisent. Bethleem [...] lucus inumbrabat thamuz, id est Adonidis, et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, veneris amasius plangebatur”.

²⁰ Cf. B. Degórski, *Peculiarità nel monachesimo del Mediterraneo latino secondo i concili dei secoli IV-VI*, in: *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1993*, SEA 46, Roma 1994, 108-111.

²¹ Cf. Benedictus, *Regula*, Prologus; 4; 58; 60-61.

²² Hieronymus, *Epistula* 58, 4, CSEL 54, 532: “sed sive hic sive alibi aequalem te pro operibus tuis apud Deum nostrum habere mercedem. Revera, ut simpliciter motum mentis meae fatear, considerans et propositum tuum et ardorem, quo saeculo renuntiasti, differentias in locis arbitror, si urbibus et frequentia urbium derelicta in agello habites et Christum quaeras in solitudine et ores solus in monte cum Iesu sanctorumque tantum locorum vicinitatibus perfruaris, id est, ut et urbe careas et propositum monachi non amittas”, trad. Cola, II, p. 132. Sulle insidie nascoste dalla città di Gerusalemme cf. ibidem 4, CSEL 54, 533: “Si crucis et resurrectionis loca non essent in urbe celeberrima, in qua curia, in qua ala militum, in qua scorta, mimi, scurrae et omnia sunt, quae solent esse in ceteris urbibus, vel si monachorum solummodo turbis frequentaretur, expetendum revera huiusce modi cunctis monachis esset habitaculum; nunc vero summae stultitiae est renuntiare saeculo, dimittere patriam, urbes deserere, monachum profiteri et inter maiores populos pergere vivere, quam eras victurus in patria. De toto huc orbe concurritur; plena est civitas universi generis hominibus et tanta utriusque sexus constipatio, ut, quod alibi ex parte fugiebas, hic totum sustinere cogaris”.

in quanto rappresentano come delle catene voluttuose. Il tuo pasto, modesto e limitato alla sera, sia a base di erbe e di legumi; solo di tanto in tanto alcuni pesciolini considerarli come il piatto più delizioso. Chi desidera il Cristo e si ciba del suo Pane non s'affanna tanto a trovare cibi ricercati, per ridurli poi in escrementi. Qualunque alimento, una volta passato il palato, non t'offre più le sensazioni del gusto; consideralo pertanto alla stessa stregua del pane e dei legumi. [...] Devi aver sempre alla portata di mano le sacre Scritture²³, pregare spesso e, faccia a terra, elevare la mente al Signore. Molte notti passale in veglia e, quando dormi, il più delle volte fallo a stomaco vuoto. Sta' alla larga delle chiacchiere della gente, come pure delle gloriuzze e delle carezze degli adulatori: sono altrettanti nemici. Distribuisci personalmente ai poveri e ai fedeli le offerte che offrono loro un po' d'aiuto; degli uomini è bene fidarsi raramente. [...] Non devi cercare di vestire grossolanamente per fartene motivo d'un orgoglio mascherato. Tieniti lontano dalla compagnia delle persone di mondo e soprattutto dei potenti. [...] Guardati pure dall'accettare il denaro dagli altri per farne la distribuzione [...]. Devi avere la semplicità della colomba per non tender trappole a nessuno, e la scaltrezza del serpente per non farti intrappolare dagli altri. [...] Se t'accorgi che un collega ti parla sempre (o anche solo frequentemente) di danaro – salvo che si tratti di elemosine alle quali tutti sono interessati – consideralo un commerciante più che un monaco. Oltre al vitti, ai vestiti e alle cose di più evidente necessità, non dar niente a nessuno²⁴.

Una virata più decisiva verso la relativizzazione della solitudine si trova nell'opzione di Girolamo per il monachesimo cenobitico. Egli si volge ad esso in una fase successiva della sua attività, spinto dalla considerazione delle virtù

²³ Non si tratta, però, di imparare le Scritture facendone una specie di gara, per poter vantarsi della loro conoscenza, bensì per poter operare bene, conformemente ad esse. Cf. idem, *Tractatus in Ps.* 133, CCL 78, 289: "Solent et viri, solent et monachi, solent et mulierculae hoc inter se habere certamen, ut plus ediscant scripturas; et in eo se putant esse meliores, si plus edidicerint. Ille plus edidicit, qui plus facit: ceterum quod tu ediscis, ego facio: magis mea opera scripturas retinet, quam tuus sermo qui vane resonat".

²⁴ Idem, *Epistula* 58, 6, CSEL 54, 535-536: "Obsecro itaque te, ut, quoniam sanctae sororis tuae ligatus es vinculo et non penitus expedito pergis gradu sive hic sive ibi multitudines hominum et officia et salutationes et convivia veluti quasdam catenas fugias voluptatum. Sit vilis et vespertinus cibus holera et legumina interdumque pisciculos pro summis ducas delicias. Qui Christum desiderat et illo pane vescitur, non quaerit magnopere, quam de pretiosis cibis stercus conficiat. Quicquid post gulam non sentitur, idem tibi sit, quod panis et legumina. [...] Semper in manu tua sacra sit lectio, frequenter orandum et flexo corpore mens erigenda ad Dominum. Crebrae vigiliae et ventre vacuo saepius dormiendum. Rumusculos et gloriolas et palpantes adulatores quasi hoste fuge. Pauperibus et fratribus refrigeria sumptuum manu propria distribue; rara est in hominibus fides. [...] Humilitatem vestium tumentis animo non appetas, saecularium et maxime potentium consortia devita. [...] Cave, ne [...] alienam pecuniam distribuendam accipias. [...] Quem senseris tibi aut semper aut crebro de nummis loquentem excepta elemosyna, quae indifferentes omnibus patet, institutorem potius habeto quam monachum. Praeter victum et vestitum et manifestas necessitates nihil cuiquam tribuas", trad. Cola, II, p. 135-136.

che si possono apprendere solo nella vita comunitaria, soprattutto l'obbedienza che è misura dell'umiltà e l'amore per il prossimo che è specchio dell'amore verso Dio:

“Preferirei che tu vivessi in una comunità di santi, per non far da maestro a te stesso e non intraprendere senza guida una strada mai fatta, col rischio di prendere ben presto una direzione sbagliata e di camminare di più o di meno di quanto occorra, stancandoti eccessivamente se corri troppo, e finendo coll'addormentarti se rallenti. Nel deserto s'insinua facilmente la superbia; per poco che uno abbia digiunato, se non ha visto persona viva, si crede un grand'uomo, dimentica chi è affettivamente, la sua origine, e il posto ove ha cercato rifugio; comincia poi a divagarsi interiormente coi sentimenti e a esteriorizzarsi con le chiacchiere. Comincia a giudicare [...] i servi degli altri; le mani finiscono col mettergli davanti tutto quello che la sua golosità reclama; dorme quanto vuole, fa quel che gli piace, non ha vergogna di nessuno, stima tutti da meno di sé, vive più spesso nelle città che nella sua cella, e finge d'essere timido, in mezzo ai fratelli, egli che non teme gli urtoni della folla sulle pubbliche piazze”²⁵.

Il cenobio è una scuola di vita monastica, i cui insegnanti non sono solo gli “abba”, ma ciascun monaco:

“Non c'è arte che s'impari senza maestro. [...] non devi abbandonarti al tuo arbitrio, ma devi vivere nel monastero sotto il governo di un unico superiore e in compagnia di molti, perché possa apprendere da uno l'umiltà, da un altro la pazienza, e ci sia chi ti insegni il silenzio, e chi la mansuetudine. Così non farai quel che ti garba, mangerai quello che ti è comandato, possederai quello che ti verrà dato, indosserai i vestiti che ricevi, adempirai la tua parte di lavoro, starai soggetto a chi non vorresti, giungerai stanco a letto, camminerai carico di sonnolenza e sarai costretto ad alzarti senza aver acquetato il bisogno di dormire, canterai il Salmo che ti capita quando viene il tuo turno [...]. Servi i fratelli, lava i piedi all'ospite, sappi tacere quando hai sofferto un'ingiuria, temi il superiore del monastero come un padrone, e amalo come un padre. Ri-tieni salutare per te ogni suo ordine; non giudicare mai il modo di vedere dei superiori; il tuo dovere è di obbedire e di eseguire quanto ti viene comandato [...]. Preso da tanti impegni non avrai tempo per altri pensieri, e mentre passi

²⁵ Idem, *Epistula* 125, 9, CSEL 56/1, 127-128: “Mihi placet, ut habeas sanctorum contubernium nec ipse te doceas et absque doctore ingrediaris viam, quam numquam ingressus es, statimque in partem tibi alteram declinandum sit et errori pateas plusque aut minus ambules, quam necesse est, ut currens lasseris, moram faciens obdormias. In solitudine cito subrepat superbia et, si parumper ieiunaverit hominemque non viderit, putat se alicuius esse momenti oblitusque sui, unde quo venerit, intus corpore lingua foris vagatur. Iudicat [...] alienos servos; quod gula poposcerit, porrigit manus; dormit quantum voluerit, facit, quod voluerit, nullum veretur, omnes se inferiores putat crebriusque in urbis quam in cellula est et inter fratres simulat verecundiam, qui platearum turbis concluditur”, trad. Cola, IV, p. 251.

da un ufficio ad un altro, – poiché a lavoro segue lavoro –, la tua mente sarà occupata unicamente da quello che sei costretto a fare”²⁶.

Si potrebbe sospettare un ripensamento della dottrina monastica di Girolamo, ma si tratta di un approfondimento. Il monaco è un solitario che testimonia l’unione con Dio, e da questa certezza prende avvio la concezione monastica. Ma la vita monastica è una realtà dinamica realizzabile in qualsiasi contesto; ciò diventa sempre più esplicito nell’insegnamento del Dalmata, che non appare inflessibile legislatore quanto piuttosto sapiente abba. Proprio la comune tensione verso la perfezione chiarisce a Girolamo che la santità cristiana non può essere un vincolo fisico, è un’aspirazione comunitaria:

3. *Amor fra regola e non-regola.* Girolamo non nasconde le difficoltà che costellano la vita eremitica. Troviamo lettere in cui mette in guardia circa le difficoltà che questa scelta comporta. Quando si rivolge ad Eliodoro, passa in rassegna tutti i timori che possono trattenere dall’intraprendere il viaggio verso il deserto, e ricorda che essi trovano ricompensa già su questa terra e, incomparabilmente, in quella futura:

“Temi forse la povertà? Ma Cristo ha chiamato fortunati i poveri: Ti spaventa la fatica? [...] Ti preoccupi del cibo? Chi ha fede non sente la fame²⁷. Hai paura di ammaccare le tue membra consunte dai digiuni²⁸ stendendole sulla nuda terra? Ma accanto a te riposa il Signore! Saranno ispidi e arruffati i capelli sul tuo capo trasandato? Ma il tuo capo è Cristo! Ti atterrisce l’ampiezza sconfinata del deserto? Ma tu con la mente camminerai in paradiso! La pelle ruvida e secca, perché priva di bagni, si raggrinza? Ebbene, chi s’è lavato una volta in Cristo, non ha bisogno d’una seconda lavanda. In breve, senti come l’Apostolo ribatte tutte le tue obiezioni: «Non c’è confronto tra le sofferenze della vita presente e la gloria futura che si manifesterà in noi» (Rm 8, 18). Sei

²⁶ Ibidem 15, CSEL 56/1, 133-134: “Nulla ars absque magistro discitur. [...] te non tuo arbitrio dimittendum, sed vivere debere in monasterio sub unius disciplina patris consortioque multorum, ut ab alio discas humilitatem, ab alio patientiam, hic te silentium, ille doceat mansuetudinem, non facias, quod vis, comedas, quod iuberis, habeas, quantum acceperis, vestiariis, quod acceperis, operis tui pensa persolvas, subiciaris, cui non vis, lassus ad stratum venias ambulansque dormites, necdum expleto somno surgere compellaris, dicas psalmum in ordine tuo [...], servias fratribus, hospitum laves pedes, passus iniuriam taceas, praepositum monasterii timeas ut Dominum, diligas ut parentem, credas tibi salutare, quidquid ille praeceperit, nec de maioris sententia iudices, cuius officii est obedire et implere, quae iussa sunt [...]. Tantis negotiis occupatus nullis vacabis cogitationibus et, dum ab alio transis ad aliud opusque succedit operi, illud solum mente retinebis, quod agere compelleris”, trad. Cola, IV, p. 256-257. Cf. anche ibidem 16, CSEL 56/1, 136: “Tibi, cum in monasterio fueris, haec facere non licebit et inolescente paulatim consuetudine, quod primum cogabar, velle incipies et delectabit te labor tuus oblitusque praeteritorum semper priora sectaberis nequaquam considerans, quid alii mali faciant, sed quid boni tu facere debeas”.

²⁷ Cf. Cyprianus, *Epistula* 76, 2 ss.

²⁸ Cf. Hieronymus, *Tractatus in Ps.* 108, CCL 78, 217: “Habeto consolationem, o monache, ieiunando: siquidem et Dominus hoc fecit”.

troppo esigente, caro mio, se vuoi godere qui in terra col mondo e poi regnare in cielo con Cristo”²⁹.

Il cenno al premio futuro torna in un altro testo: “per assistere a tanto splendore, quale fatica può sembrarti [, Eliodoro,], oggi, troppo dura?”³⁰. Si parla, comunque, di fatica dura. Tale è la vita monastica, vero martirio incruento³¹. La durezza di questo tipo di sequela traspare anche dai testi che esplicitano le diverse pratiche ascetiche, impartite da san Girolamo ai suoi discepoli al fine di estirpare i vizi³². Si possono raggruppare gli insegnamenti specifici in tre classi: una prima attinente la povertà, una seconda la castità e un’ultima l’umiltà.

4. La povertà. Il primo passo verso la vita monastica è la povertà. La vendita dei beni è un *topos* delle *Vitae* che prendono avvio proprio dalla rinuncia delle ricchezze³³. Girolamo tiene molto a questa libertà interiore iniziale, perché i beni materiali sono il primo ostacolo da rimuovere sulla via della ricerca di Dio:

“Una troppa oculata amministrazione del patrimonio, che ti fa ritornare continuamente sui bilanci, impedisce una rapida liquidazione. [...] Insomma, finché viviamo immersi nelle preoccupazioni mondane, finché la nostra anima rimane legata alla gestione delle proprietà e delle rendite, non ci è possibile pensare con piena libertà a Dio”³⁴.

La rinuncia ai beni materiali è, però, solo il primo passo sulla strada della perfezione:

²⁹ Idem, *Epistula* 14, 10, CSEL 54, 60: “Paupertatem times? sed beatos pauperes Christus appellat. Labore terroris? [...] De cibo cogitas? sed fides famem non sentit. Super nudam metuis humum exesa ieiuniis membra conlidere? sed Dominus tecum iacet. Squalidi capitis horret inculta caesaries? sed caput tuum Christus est. Infinita heremi vastitas terret? sed tu paradisum mente deambula. Quotiescumque illuc cogitatione conscenderis, toties in heremo non eris. Scabra sine balneis adtrahitur cutis? sed qui in Christo semel lotus est, non illi necesse est iterum lavare. Et, ut breviter, ad cuncta apostolum audias respondentem: «non sunt condignae passionis huius saeculi ad superventuram gloriam, quae revelabitur in nobis». Delicatus es, carissime, si et hic vis gaudere cum saeculo et postea regnare cum Christo”, trad. Cola, I, p. 102-103.

³⁰ Ibidem 11, CSEL 54, 62: “ut his interesse contingat, qui nunc labor durus est?”, trad. Cola, I, p. 104.

³¹ Cf. idem, *Tractatus in Ps.* 115, CCL 78, 245: “Sicut enim martyres laudant Dominum pure in regione vivorum, ita et monachi, qui die et nocte psallunt Domino, debent eandem puritatem habere martyrum: siquidem et ipsi martyres sunt”.

³² Cf. idem, *Tractatum in psalmos series altera* 84, 13, ed. G. Morin, CCL 78, 398: “quando ieiuniis, quando abstinentia et ceteris virtutibus a veteribus vitiis extirpatur”.

³³ Il tema è particolarmente sottolineato nelle *Vitae*, fino a costituire il motivo principale. Cf. idem, *Vita S. Pauli* 17-18.

³⁴ Idem, *Epistula* 71, 3, CSEL 55, Vindobonae 1912, 4: “Cauta rei familiaris dispensatio et ad calculos rediens non cito deponitur. [...] Quamdiu versamur in rebus saeculi et anima nostra possessionum ac reddituum procuracione devicta est, de Deo libere cogitare non possumus”, trad. Cola, II, p. 305.

“Tanto più che le ricchezze le lascia già chi è appena all’inizio della vita spirituale, non chi è perfetto. [...] Ma ciò che distingue da tutti un cristiano e un apostolo è l’offerta di se stesso a Dio”³⁵.

“Il Signore, però, ai fedeli più che i loro beni domanda la loro anima”³⁶.

“Tu, se vuoi essere un vero monaco, e non averne solo l’apparenza, abbi cura non del tuo patrimonio, al quale hai rinunciato abbracciando questo stato, ma della tua anima”³⁷.

La povertà è collegata al tema della nudità che è parimenti un *topos* per significare la vulnerabilità dell’essere umano, e la fiducia in Dio. La povertà e la nudità diventano, allora, segno della sincera fede del monaco:

“Anche tu, finalmente, hai ascoltato le parole del Salvatore: «Se vuoi essere perfetto, va’, vendi tutto quello che possiedi e da’ il ricavato ai poveri, poi vieni e seguimi» (Rm 8, 18). Hai tradotto in vita le sue parole; nudo, ti metti al seguito d’una croce nuda; sei più agile e più leggero nel salire la scala di Giacobbe. Con le disposizioni d’animo hai mutato pure il vestito; tu non cerchi di mostrarti in veste squallida per avere un po’ di notorietà mentre tieni il borsellino gonfio; la tua gloria è nell’avere le mani pulite, il cuore puro, nell’esser povero sia di spirito che di beni materiali. Non c’è proprio nessuna nobiltà nel fingere di digiunare o nel farne mostra, tenendo un muso lungo e sporco; e neppure nel trarre forti redditi dagli immobili, coprendo magari gli occhi degli altri con un grossolano mantello. [...] Noi vogliamo tener dietro a Cristo, nella sua povertà, sovraccarichi d’oro, e col pretesto di fare elemosina teniamo sotto cova i beni di un tempo. Ma come ci è possibile distribuire con tutta onestà i beni degli altri, quando con batticuore ci teniamo in disparte i nostri? A pancia piena è facile discutere sul digiuno!”³⁸.

³⁵ Ibidem 3, CSEL 55, 4: “Aurum deponere incipientium est, non perfectorum. [...] Se ipsum offerre Deo proprie Christianorum est et apostolorum”, trad. Cola, II, p. 306.

³⁶ Ibidem 4, CSEL 55, 5: “Sed Dominus magis quaerit animas credentium quam opes”, trad. Cola, II, p. 306.

³⁷ Idem, *Epistula* 125, 7 CSEL 56/1, 124: “Tu vero, si monachus esse vis, non videri, habeto curam non rei familiaris, cui renuntiando hoc esse coepisti, sed animae tuae”, trad. Cola, IV, p. 248. Cf. anche ibidem: “Sordes vestium candidae mentis indicio sint, vilis tunica contemptum saeculi probet ita dumtaxat, ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiat”.

³⁸ Idem, *Epistula* 58, 2, CSEL 54, 529: “Denique et tu audita sententia Saluatoris: «si vis perfectus esse, vade, vende omnia, quae habes, et da pauperibus et veni, sequere me». Verba vertis in opera et nudam crucem nudus sequens expeditior et levior scandis scalam Iacob. Tunicam mutas cum animo nec pleno marsuppio gloriosas sordes adpetis, sed puris manibus et candido pectore pauperum te et spiritu et opibus gloriaris. Nihil est enim grande tristi et lurida facie vel simulare vel ostentare ieiunia, possessionum redditibus abundare et vile iactare palliolum. [...] Nos suffarcinati auro Christum pauperem sequimur et sub praetexto elemosynae pristinis opibus incubantes quomodo possumus aliena fideliter distribuere, qui nostra timide reservamus? Plenus venter facile de ieiuniis disputat”, trad. Cola, II, p. 128-129.

Girolamo si lagna di coloro che non praticano la povertà, lodando l'atteggiamento di Nepoziano:

“C'è chi accumula danaro su danaro, chi non lascia respiro alla borsa delle matrone e si serve d'un comportamento ossequioso per fare caccia grossa dei loro beni; ci sono di coloro che da monaci sono più ricchi di quanto lo erano da laici e, a servizio di Cristo, povero³⁹, possiedono più ricchezze di quante ne avevano quando servivano l'arciricco diavolo. [...] Il nostro Nepoziano l'oro se lo metteva sotto i piedi e cercava di mettere in pratica le norme che gli avevo dato⁴⁰. Proprio perché non si teneva in nessun conto, per quanto riguardava il suo corpo, e camminava con gli eleganti fregi della povertà, ha messo in luce la meravigliosa bellezza della Chiesa”⁴¹.

L'avarizia – assieme alla lussuria⁴² – sono paragonate all'idolatria⁴³. In alcuni testi, la povertà viene collegata con la sequela di Cristo, e non resta prerogativa esclusiva dello stato monastico:

“Un vero cristiano, un vero monaco, uno che spoglio di tutto si mette al seguito del Cristo povero, quando gli capita di vedere qualche ricco, quando si compiace con se stesso per le ricchezze e il lusso di cui gode, pensi al ricco del Vangelo: mediti sulle parole gridate da quel ricco, e come implorava il dito di Lazzaro”⁴⁴.

La povertà profonda viene paragonata anche al martirio:

“Anche la povertà è una sorta di martirio e la miseria sopportata con pazienza ti fa una specie di martire: ma parlo di una indigenza sopportata per Cristo, non per forza. Quante persone, infatti, sono povere ma per desiderio di

³⁹ Cf. idem, *Tractatus in Ps.* 131, CCL 78, 275: “O monache, Dominus nascitur in terra, et celum propriam non habet. Non erat illi locus in diversorio”.

⁴⁰ Cf. idem, *Epistula* 52.

⁴¹ Idem, *Epistula* 60, 11, CSEL 54, 562: “Alii nummum addant nummo et marsuppium suffocantes matronarum opes venentur obsequiis, sint ditiores monachi, quam fuerant saeculares, possideant opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerant [...]; Nepotianus noster aurum calcans schedulas consecratur, sed, sicut sui in carne contemptor est et paupertate incedit ornator, ita totum ecclesiae investigat ornatum”, trad. Cola, II, p. 159-160.

⁴² Cf. idem, *Epistula* 14, 5.

⁴³ Cf. ibidem 5, CSEL 54, 51: “non tibi licet de tuis quicquam habere rebus. «Omnis», inquit Dominus, «qui non renuntiaverit cunctis quae possidet, non potest meus essere discipulus»”.

⁴⁴ Idem, *Homilia in Lucam, de Lazaro et divite* [16, 19-31], ed. G. Morin, CCL 78, 514: “Anima Xpistiana, anima monachi, anima eius qui nudus nudum Xpistum sequitur, quando aliquem divitem viderit, quando sibi adplaudit in divitiis et in pompa, illum divitem cogitat: consideret vocem et clamorem divitis, et Lazari digitum postulantiem”, trad. S. Cola, in: San Girolamo, *Omelie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, p. 130-143. Cf. anche: idem, *Epistula* 125, 20, CSEL 56/1, 142: “Si habes substantiam, vende et da pauperibus, si non habes, grandi onere liberatus es; nudum Christum nudus sequere. Durum, grande, difficile, sed magna sunt praemia”; idem, *Tractatus in Ps.* 143, CCL 78, 319: “Aves istae specialiter monachi sunt: non habent cellaria, non habent apothecas, sed habent apothecarum et cellariorum Dominum ipsum Xpistum”.

diventare ricche compiono un sacco di ingiustizie. Non è perciò la povertà in quanto povertà a renderti felice, ma la povertà motivata da Cristo⁴⁵.

Come per il martirio, essa può essere attuata solo con la grazia di Dio:

“Non voglio che porti con te i ricordi d’un tempo: l’eremo ci vuole spogli. Non ti spaventino le difficoltà del viaggio, già altra volta sperimentate. Tu credi in Cristo; credi dunque alle sue parole: «Cercate prima il regno di Dio e tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù» (Rm 8, 18). Non prendere né bisaccia, né bastone; è ricco a sufficienza chi è povero con Cristo⁴⁶.”

5. La castità. Questa virtù non è il tema principale del Dalmata; egli arringa di più contro la ricchezza o l’orgoglio, o la disobbedienza. Ciò si spiega perché la castità è una virtù comune a tutti i cristiani. Inoltre, la mancanza di virtù di castità può trovare un’attenuante nell’impeto giovanile⁴⁷. Sotto questo punto di vista si nota una differenza rispetto agli insegnamenti ascetici femminili: alle sue discepole, infatti, Girolamo dedica un libello – *De virginitate servanda* –, insistendo sulla castità come virtù precipua. Nel testo che segue si noti come l’insegnamento sulla castità ceda ad una visione più ampia delle esigenze profonde dei comportamenti cristiani, che richiedono una rettitudine globale:

“Nessuno si vanti d’una castità che sia semplice mondezza di corpo; nel giorno del giudizio gli uomini dovranno rendere conto di ogni parola inutile uscita dalla loro bocca, e un’ingiuria rivolta al fratello sarà allora ritenuta un omicidio⁴⁸.”

Scrivendo a Rustico, Girolamo ricorda che nel conseguimento della castità non sono consentiti indugi:

“Non risparmiare nulla pur di risparmiare la tua anima. [...] Neppure le stelle sono pure al cospetto di Dio; quanto meno gli uomini, la cui vita è una tentazione continua! Guai a noi che ogni volta che la concupiscenza ci assale fornichiamo!

⁴⁵ Idem, *Homilia in Lucam, de Lazaro et divite* [16, 19-31], CCL 78, 516: “Habet et paupertas martyrium suum, et egestas bene tolerata facit martyrium: sed egestas propter Xpistum, non propter necessitatem. Ceterum quanti pauperes sunt, et divites esse desiderium, et scelera faciunt. Non ergo paupertas simplex beatum facit, sed paupertas propter Xpistum”, trad. Cola, p. 145.

⁴⁶ Idem, *Epistula* 14, 1, CSEL 54, 45: “Nolo pristinarum necessitatum recorderis – nudos amat heremus –, nolo te antiquae peregrinationis terreat difficultas. Qui in Christo credis, et eius crede sermonibus: «quaerite primum regnum Dei, et haec omnia adponentur vobis». Non pera tibi sumenda, non virga est; adfatim dives est, qui cum Christo pauper est”, trad. Cola, I, p. 92.

⁴⁷ Cf. idem, *Epistula* 66, 12, CSEL 54, 663: “maius continentiae quam nummorum esse certamen. Facile abicitur, quod haeret extrinsecus; intestinum bellum periculosius est. Coniuncta disglutimus, unita dissicimus. [...] Si offeramus Christo opes cum anima nostra, libenter suscipit; si autem, quae foris sunt, Deo, quae intus, diabolo demus, non est aequa partitio”.

⁴⁸ Idem, *Epistula* 14, 9, CSEL 54, 58: “Nec sibi quisquam de corporis tantum mundi castitate supplaudat, cum omne verbum otiosum, quodcumque locuti fuerint homines, reddituri sint pro eo rationem in die iudicii, cum etiam convicium in fratrem homicidii sit reatus”, trad. Cola, I, p. 101.

[...] Il «vaso d'elezione», attraverso la cui bocca parlava Cristo, macera il suo corpo e lo riduce schiavo; intanto s'accorge che l'ardore naturale della carne va contro la sua intenzione [...]. E tu credi di poter vivere senza cadute e senza ferite, se non custodisci con scrupolosa attenzione il tuo cuore e non dici col Salvatore: «Madre mia e miei fratelli sono coloro che fanno la volontà del Padre mio» (Lc 8, 21). Questa crudeltà è pietà; anzi, che c'è di più delicato del custodire santo il figlio ad una madre santa? Anch'ella desidera che tu viva, e rinuncia a vederti per un breve tempo per poi vederti sempre con Cristo»⁴⁹.

Un testo di fuoco sull'importanza della castità balza fuori nell'invettiva contro Sabiniano, il diacono che aveva infranto la castità monastica:

«Non voglio, adesso, sciorinarti davanti tutti gli stupri commessi su vergini – se ne parla, sai? –, gli adulteri con le nobili matrone, cadute poi sotto la spada della giustizia, e le cose fatte nei bordelli con la tua voracità di piaceri impuri. Già da sole queste cose hanno una gravità non indifferente, ma a confronto di quelle che sto per dire sono robette da niente. Dimmi tu che razza di delitto può essere, se lo stupro e l'adulterio al confronto sono sciocchezze! Disgraziatissimo uomo! [...] tu entri per prendere accordi su uno stupro da consumare? [...] Che schifo! Non riesco ad andare avanti; ogni parola mi viene bloccata da un singhiozzo, e un misto di rabbia e di dolore mi serra la gola da sentirmi soffocare»⁵⁰.

«Disgraziato! appena in quella grotta sei restato solo con una vergine, non ti si è anneggiata la vista? [...] Quella vergine aveva preso il velo consacrandosi a Cristo nella basilica di S. Pietro [...]. Disgraziati i miei occhi e maledettissimo il giorno in cui lessi con la morte dell'anima quelle tue lettere che conservo ancora! [...] Ma è possibile che un diacono possa non dico parlare, ma anche solo sapere robe del genere?»⁵¹.

⁴⁹ Idem, *Epistula* 125, 7, CSEL 56/1, 125-126: «Nulli parcas, ut soli parcas animae. [...] Astra non sunt munda in conspectu Domini: quanto magis homines, quorum vita temptatio est! Vae nobis, qui, quoties concupiscimus, toties fornicamur. [...] Vas electionis, in cuius Christus ore sonabat, macerat corpus suum et subicit servituti et tamen cernit naturalem carnis ardorem suae repugnare sententiae [...]. Et tu te arbitris absque lapsu et vulnere posse transire, nisi omni custodia servaveris cor tuum et cum Salvatore dixeris: mater mea et fratres mei hi sunt, qui faciunt voluntatem patris mei? Crudelitas ista pietas est; immo quid tam pium, quam sanctae matri sanctum filium custodire? Optat et illa te vivere, non videre ad tempus, ut semper cum Christo videat», trad. Cola, IV, p. 249.

⁵⁰ Idem, *Epistula* 147, 4-5, CSEL 56/1, 319-320: «Non tibi illa nunc replico, quod plures virgines violasse narres, quod a te nobilium violata matrimonia publico caesa sint gladio, quod per lupanaria impurus et helluo cucurristi. Magna quidem ista sunt pondere suo, sed fiunt eorum, quae inlaturus sum, comparatione leviora. Rogo, quantum crimen est, ubi stuprum et adulterium parvum est? infelicissime mortalium [...] tu cubiculum virginis virginem decepturus inrepsis? [...] Pro nefas, non possum ultra progredi. Singultus prorumpunt ante quam verba et indignatione pariter ac dolore in ipso meatu faucium spiritus coartatur», trad. Cola, IV, p. 483-484. Cf. anche idem, *Tractatus in Ps.* 91, CCL 78, 135: «Monachum nihil destruit, nisi peccatum».

⁵¹ Idem, *Epistula* 147, 6-7, CSEL 56/1, 321-323: «miser! nonne, quando in spelunca cum vir-

Da questo gorgo Sabiniano potrà uscire solo affidandosi alla misericordia di Dio:

“T’ho perdonato, sì, lo confesso. Come cristiano cos’altro avrei potuto fare? T’ho esortato a far penitenza [...]. Ma perché, miserabile d’un uomo, non ti rivolgi al Signore affinché il Signore si volga verso di te?”⁵².

Sabiniano è un caso eclatante di tradimento della vocazione. Sono relativamente numerosi i testi in cui Girolamo non nasconde che lo stato monastico deve fare i conti con la fragilità umana. Alcune volte accentua la gravità della caduta degli asceti, altre volte sembra riconoscere ai monaci un impegno etico maggiore rispetto ai laici⁵³. Ma è soprattutto la natura del peccato a differenziare la sua gravità nella dialettica monaco/laico, infatti per il monaco si tratta di tradimento:

“Esistono [...] martiri anche in tempo di pace, ma ci sono anche tradimenti”⁵⁴.

“Io oggi mi considero un monaco, ma se rinnego la scelta che ho fatto ho rinnegato Cristo”⁵⁵.

La concupiscenza non è il tradimento peggiore, bensì l’abbandono dello stato monastico:

“prima di prometterti a me avevi piena libertà di decidere secondo la tua volontà. [...] Hai promesso per tua iniziativa: ritirarti non dipende più da te. [...] Se ora decido di abbandonare la vita monacale per rimettermi nella vita del mondo il Signore non mi considererà come un semplice laico, bensì come un traditore”⁵⁶.

gine stare coepisti, caligaverunt oculi [...] post apostoli Petri basilicam, in qua Christi flammeo consecrata est. [...] O funestos oculos meos! o diem illam omni maledictionem dignissimam, in qua epistulas tuas, quas huc usque retinemus, consternata mente legi! [...] hocine diaconum non dicam loqui sed scire potuisse!”, trad. Cola, IV, p. 485-486.

⁵² Ibidem 8, CSEL 56/1, 323-324: “ignovi, fateor: quid enim tibi aliud possem facere Christianus? hortatus sum, ut ageres paenitentiam [...] convertere, miser, ad Dominum, ut ad te Dominus convertatur”, trad. Cola, IV, p. 487-488.

⁵³ Cf. idem, *De persecutione Christianorum*, ed. G. Morin, CCL 78, 558: “ergo totus mundus in periculo est, et soli monachi salvantur? Non est nostra et illorum aequa condicio. Illi scientes inbecillitatem suam non promiserunt facere quod non poterant. Illi quidem sunt Xpistiani”; idem, *Tractatus in Ps. 143*, CCL 78, 321-322: “Ne timeas, grex parvule: quia conplacuit deo habitare in te. Ne dicat monachi: Ecce tantae multitudines, civitates plenae sunt, omnis orbis: nemo ergo salvatur, nisi qui in monasterio est? [...] Quanto hoc cogitaveris, audi: ne timeas, grex parvule, quia conplacuit patri habitare in te. Et nunc lectum est in evangelio, quod una anima salvatur, ut duo milia porcorum pereant. Hoc totum quare dico? Quoniam pretiosior est unius sancti anima, quam infinitae multitudines peccatorum”.

⁵⁴ Idem, *De persecutione Christianorum*, CCL 78, 556: “Si [...] sunt martyria in pacis tempore, sunt et negationes”, trad. S. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, p. 215.

⁵⁵ Ibidem, CCL 78, 557: “Ego hodie qui videor esse monachus, si reliquero propositum meum, Xpistum negavi”, trad. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, p. 215-216.

⁵⁶ Ibidem, CCL 78, 557-558: “antequam mihi promitteres, in tua erat potestate facere quod

6. L'umiltà. Una terza serie di insegnamenti è costituita dall'esortazione all'umiltà, virtù che non può mancare nell'insegnamento ascetico che è un'imitazione di Cristo:

“Nostro Signore, maestro di umiltà, un giorno che i discepoli stavano discutendo fra loro di precedenza, prende un bambino e dice: «Chi di voi non diventerà come un fanciullo, non potrà entrare nel regno dei cieli» (Mt 18, 3). E per non dare l'impressione di insegnare senza praticare, ne dà egli stesso l'esempio: lava i piedi ai discepoli (cf. Gv 13, 15), accoglie con un bacio il traditore (cf. Mt 26, 48-50), parla con la Samaritana (cf. Gv 4, 7-29), conversa de regno dei cieli con Maria che se ne sta seduta ai suoi piedi (cf. Lc 10, 39), e, appena risorto da morte, appare prima che ad altri a delle deboli donne (cf. Mc 16, 9). Per l'orgoglio appunto, che è contrario all'umiltà, e non per altro, Satana stesso precipitò dall'alto degli arcangeli (cf. Is 14, 12-15). La stessa cosa successe al popolo giudeo che usurpava per sé i primi seggi e i saluti sulle piazze: fu distrutto, e ne prese il posto il popolo pagano, considerato prima come «una goccia in fondo al secchio» (Is 40, 15). Contro i sofisti del secolo e i sapienti del mondo, vengono inviati due pescatori: Pietro e Giacomo. Per questo motivo la Scrittura dice: «Dio resiste ai superbi e dà grazia agli umili» (1Pt 5, 5). Vedi dunque, fratello, che razza di peccato sia l'orgoglio: ha come avversario Dio stesso! È per questo che nel Vangelo il fariseo arrogante è disprezzato, e l'umile pubblicano esaudito (cf. Lc 18, 10 ss)”⁵⁷.

volebas. [...] Promittere tuum fuit, dimittere non est tuum. [...] Si voluero dimittere vitam monachi et sequi saecularem, non habebit me Dominus quasi saecularem, sed quasi praevaricatore”, trad. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, p. 217, 219-220. Anche in caso di peccato, il monaco non deve mai pensare ad abbandonare lo stato monastico; cf. ibidem, CCL 78, 559: “Si peccasti, et in hac vita constitutus esto paenitens quasi monachus paenitens: non quasi saecularis, sed quasi monachus”.

⁵⁷ Idem, *Epistula* 12, CSEL 54, 41-42: “Dominus noster humilitatis magister disceptantibus de dignitate discipulis unum adprehendit e parvulis dicens: «quicumque vestrum non fuerit conversus sicut infans, non potest introire regnum caelorum». Quod ne tantum docere nec facere videretur, inplevit exemplo, dum discipulorum pedes lavat, dum traditorem osculo excipit, dum loquitur cum Samaritana, dum ad pedes sibi sedente Maria de caelorum disputat regno, dum ab inferis resurgens primum mulierculis apparescit. Satanas autem ex archangelico fastigio non aliam ob causam nisi ob contrariam humilitati superbiam ruit. Et Iudaicus populus primas sibi cathedras et salutationes in foro vindicans, deputato antea in stillam situlae gentili populo succedente, deletus est. Contra sophistas quoque saeculi et sapientes mundi Petrus et Iacobus piscator mittitur, cuius rei causa scriptura ait: «superbis Deus resistit, humilibus autem dat gratiam». Vide, frater, quale malum sit, quod adversarium habet Deum. Ob quod in evangelio et phariseus adrogans spernitur et humilis publicanus auditur”, trad. Cola, I, p. 87-88. Per la presentazione degli altri testi sull'umiltà si rimanda allo studio: B. Degórski, *Valori etici del monachesimo di San Girolamo. L'obbedienza/umiltà*, in: *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 1995*, SEA 53, Roma 1996, 317-337.

Nella visione geronimiana, essa è detta unica virtù, la più importante di tutte⁵⁸, perché ne è come la garanzia di veracità; laddove, infatti, la pratica di qualsiasi ascesi potrebbe comportare la superbia, quando e se è accompagnata dall'umiltà viene inverata e resa fruttuosa; pertanto, l'umiltà è misura delle altre virtù. L'umiltà scaturisce dall'obbedienza alla chiamata di Dio, e le resta così strettamente connessa che il Dalmata le usa come sinonimi⁵⁹. Al contrario delle singole virtù, l'umiltà non è solo una pratica ascetica ma una fedeltà, che si radica in Cristo⁶⁰. Si potrebbe affermare che se la povertà è il primo passo dell'itinerario monastico, l'umiltà ne è come il viatico⁶¹.

Concludendo, va annotato che l'insegnamento geronimiano non costituisce una regola vera, e non va letto in chiave di voti monastici. Il fenomeno monastico è ad uno stadio sorgivo e ancora distante dalla codificazione della triade: povertà, castità, obbedienza, inoltre risente dell'influsso orientale e del suo stile spesso idioritmico. I suoi insegnamenti risultano consonanti con le virtù che – unitamente alla perseveranza⁶² – incarnano le esigenze autenticamente monastiche. Emerge la convergenza di tutte le virtù verso la cristiconformazione:

«Per l'affettuosa devozione che ti porto, fratello carissimo, voglio darti questo consiglio: a Cristo non dare solo il tuo denaro, da' te stesso come «ostia viva, accetta a Dio» (Rm 12, 1)»⁶³.

«Leggi? Scrivi? Vegli? Dormi? Sia l'amore l'unico motivo che il corno pastorale ti fa risuonare costantemente alle orecchie; sia questo il lituo che ti tiene desta l'anima»⁶⁴.

Proprio l'amore⁶⁵ è l'esigenza fondamentale che consente ad una non-regola di diventare regola e ad una misura di diventare non-misura. Girolamo l'ha sperimentato e insegnato.

⁵⁸ Cf. Hieronymus, *De oboedientia*, CCL 78, 552.

⁵⁹ Cf. Degórski, *Valori etici del monachesimo di San Girolamo*, p. 317-337.

⁶⁰ Cf. Hieronymus, *Sermo de die Epiphaniarum*, ed. G. Morin, CCL 78, 530-531.

⁶¹ Per uno studio dettagliato sull'umiltà nell'insegnamento di san Girolamo, cf. Degórski, *Valori etici del monachesimo di San Girolamo*, p. 317-337.

⁶² Cf. Hieronymus, *Epistula* 71, 1, CSEL 55, 2: «Reliquisti amarus fluctus, salsos gurgites, scissuras montium et Leviathan regnantem in aquis cum Iesum deserta expetens contempsisti [...]. Obsecro ergo te et moneo parentis affectu, ut, qui Sodomam reliquisti ad montana festinans, posterum ne respicias».

⁶³ Idem, *Epistula* 66, 12, CSEL 54, 662: «Haec moneo, frater carissime, pietate, qua te diligo, ut non solum pecuniam, sed te ipsum Christo offeras, «hostiam vivam, placentem Deo»», trad. Cola, II, p. 256.

⁶⁴ Ibidem 10: «Sive leges sive scribes sive vigilabis sive dormies, <Iesu> amor tibi semper bucina in auribus sonet, hic lituus excitet animam tuam», trad. Cola, II, p. 253. Cf. anche idem, *Epistula* 125, 14, CSEL 56/1, 132-133: «nos amore virtutum vitia superemus. [...] Nisi odierimus malum, bonum amare non possumus. Quin potius faciendum est bonum, ut declinemus a malo; pax quaerenda, ut bella fugiamus. Non sufficit eam quaerere, nisi inventam fugientemque omni studio persequamur».

⁶⁵ Cf. idem, *Epistula* 58, 7, CSEL 54, 536-537: «Verum Christi templum anima credentis est:

Le ammonizioni di Girolamo non si fermano all'individuazione di virtù, bensì puntano ai modelli di santità. Cristo povero, casto e obbediente fino alla morte più che un modello è il Maestro; ma altri esempi in senso stretto di santità monastica sono disseminati nella letteratura geronimiana. Egli non stabilisce una sorta di gerarchia fra i diversi modelli, ma concede una prelazione agli Apostoli:

“Abbandonarono Zebedeo loro padre sulla barca. Ascolta, o monaco, imita gli Apostoli: ascolta la voce del Salvatore, e non tener conto del tuo padre carnale. Fissa gli occhi sul vero Padre della tua anima e dello spirito, e abbandona chi ti è fisicamente padre”⁶⁶.

Gli Apostoli incarnano tutte le virtù che Girolamo ritiene debbano caratterizzare anche la condotta dei monaci:

“Se ti è di inciampo l'occhio, se ti è d'inciampo la mano, se ti è d'inciampo il piede, se ti sono di ostacolo le persone dei tuoi cari, siano essi tuo padre, tua madre, tuo fratello, tuo figlio, o chiunque degli altri parenti, dà un taglio netto: è più vantaggioso per te essere nel regno senza tua madre che morire con tua madre. Queste parole sono indirizzate propriamente ai monaci, sono rivolte propriamente agli apostoli. Il monaco del resto desidera imitare la vita apostolica. Tu, monaco, vuoi davvero essere mio discepolo, anzi discepolo dei miei discepoli? Fa' come ha fatto Pietro, come hanno fatto Giacomo e Giovanni. Avevano un occhio che costituiva per essi un inciampo: il padre, la barca e le reti. Gesù dice loro: «Venite con me» (Mt 4, 19). Un ostacolo era l'autorità paterna, vale a dire un occhio non buono; l'occhio viene cavato ed essi seguono Gesù. E nessuno dica allora: c'è ancora mia madre, c'è ancora mio padre, mio fratello, mio figlio, mia moglie, ho dei doveri verso tutte le altre persone care. I monaci sono imitatori degli Apostoli, ma non possiamo imitarli senza fare quello che hanno fatto gli Apostoli. Che nessun monaco dunque dica: ho padre e ho madre. La mia risposta sarebbe questa: hai Gesù, perché resti attaccato a queste altre cose che sono morte? Chi ha Gesù ha padre, ha madre, ha figli, ha ogni sorta di parentela. Cosa ti interessano i morti? Segui il Vivente: «Lascia che i morti seppelliscano i loro morti» (Mt 8, 22). Uno dei discepoli dice al Signore: «Permettimi di andare a seppellire mio padre» (Mt 8, 21). Non ha detto: permettimi di restare con mio padre, ma: dammi solo un'ora di tempo. Ma che cosa gli risponde il Signore? C'è la possibilità che

illam exorna, illam vesti, illi offer donaria, in illa Christum suscipe. Quae utilitas parietes fulgere gemmis et Christum in paupere fame mori? Iam non sunt tua, quae possides; dispensatio tibi credita est. [...] tu considera, ne Christi substantiam imprudenter effundas, id est, ne immoderato iudicio rem pauperum tribuas non pauperibus [...]. «Noli aspicere ad phaleras et nomina vana catonum». [...] Esse Christianum grande est, non videri”.

⁶⁶ Idem, *Tractatus in Marci evangelium* ser. 2 [1, 13-31], CCL 78, 463: “Et relicto patre suo Zebedeo in navi. Audi monache, imitare apostolos: audi vocem Salvatoris, et ignora carnalem patrem. Vide verum patrem et animae et spiritus, et relinque patrem corporeum”, trad. Cola, p. 54.

tu muoia proprio in quest'ora. Attento allora che non sia tu a morire mentre vuoi andare a seppellire un morto. Un padre morto non pretende la pietà di un figlio. Lo dico a te, o monaco: Cosa t'interessa tuo padre? Cosa t'interessa tua madre? Tua madre o è cristiana o non è cristiana; o è santa, oppure è peccatrice; o è l'una o è l'altra cosa, e non può essere diversamente. Se è una santa è contenta che tu sia a servizio del Signore; se è una peccatrice lasciala stare, è morta. Adesso mi rivolgo a te madre cristiana. Tuo figlio nel monastero si è messo a servizio di Cristo, ossia del suo re; porta impresso a fuoco il sigillo del proprio re, ha come scudo il digiuno⁶⁷, ha per elmetto la fede, ha come spada la parola di Dio, ha come corazza Gesù stesso rivestito nel battesimo. Ha così un'armatura completa, ed è pronto a combattere; deve uscire in campo aperto e combattere contro i nemici. E tu cosa gli vai a dire? Deponi le armi e torna nella tua stanza? Anche tu, o monaco, come già Adamo, sei stato messo davanti a un bivio e ti è stato detto: «Da questa parte la vita, da quest'altra la morte: scegli cosa vuoi» (Sir 15, 18). Hai due padri, uno secondo lo spirito e uno secondo la carne; non puoi amarli tutti e due; se si ama quello spirituale, quello carnale va lasciato da parte. «Non potete servire due padroni» (Mt 6, 24). «Chi ama suo padre o sua madre più di me – sta scritto – non è degno di me» (Mt 10, 37). Se vuoi seguire il tuo padre carnale, rinuncia a quello spirituale. È inutile, o monaco, che cerchi di barcamentarti dicendo: e perché, anche se resto attaccato a mio padre e a mia madre, non posso servire ugualmente il Signore? Forse che non sta scritto nella Legge e nel Vangelo: «Onora tuo padre e tua madre» (Es 20, 12; Mt 15, 4) e «chi maledice suo padre o sua madre deve morire»? (Es 21, 17; Mt 15, 4) Forse che dobbiamo servire Dio proprio per non rispettare i genitori? La risposta che ti do è mia personale: abbi rispetto per i tuoi genitori se e in quanto non ti pongono ostacoli per metterti a servizio del Signore, ossia del tuo re la cui gloria è eterna. Amen»⁶⁸.

⁶⁷ Cf. idem, *Tractatus in Ps.* 108, CCL 78, 217: «Ego dico quod quando ieiunat monachus, fortior fit ieiunio; et quando infirmantur genua eius ieiunio, tunc maxime roboratur».

⁶⁸ Idem, *Homilia in evangelium secundum Matthaeum* [18, 7-9], ed. G. Morin, CCL 78, 505-506: «Si te scandalizat oculus, si te scandalizat manus, si te scandalizat pes, si te carorum nomina, pater, mater, frater, filius, et ceterae propinquitates scandalizant, abscede a te: melius te est regnare sine matre, quam perire cum matre. Et hoc proprie loquitur ad monachos, hoc proprie loquitur ad apostolos: monachus enim apostolicam vitam desiderat imitari. Vis, o monache, esse discipulus meus, immo vis discipulorum meorum esse discipulus? Fac quod fecit Petrus, quod fecit Iacobus et Iohannes. Habebant oculum scandalizantem, patrem et navem et retem. Dicit eis Iesus: «venite sequimini me». Scandalizabat potestas paterna, oculus videlicet malus: absciditur oculus, et hii secuntur Iesum. Nemo ergo dicat: habeo matrem, habeo patrem, fratrem, filium, uxorem, habeo cetera pietatis carorum nomina. Monachi apostolorum imitatores sunt: non ergo possumus eos imitari, nisi fecerimus quod fecerunt et apostoli. Nemo igitur monachorum dicat: habeo patrem, habeo matrem. Respondeo tibi: Habes Iesum, quid quaeris ista quae mortua sunt? Qui habet Iesum, habet patrem, habet matrem, habet filios, habet omnem propinquitatem. Quid quaeris mortuos? Sequere vivum: «dimitte mortuos ut sepeliant mortuos». Dicit ad Dominum unus discipulus: «dimitte me ut vadam et sepeliam patrem meum». Non dixit: dimitte me ut sim cum patre meo, sed dimitte me unius horae spatium. Quid ei respondit Dominus? Et in una hora perire potes. Vide ne, dum vis sepelire mortu-

Il Dalmata cerca nella Scrittura altri modelli massimi di santità e vi trova Giovanni il Battista:

“Meditate, voi monaci, sulla vostra dignità. Monaco lui stesso, Giovanni è stato il primo ad aver seguito la nostra condotta di vita⁶⁹. Appena nato, si può dire, conduce vita eremitica, il suo nutrimento lo trova nel deserto, Cristo lo aspetta nella solitudine. Notate la differenza. Al tempo della nascita di Giovanni e durante la sua vita nel deserto, questo Tempio, che ora vediamo completamente distrutto, quante ricchezze racchiudeva? [...] Osservate allora come Cristo sempre ami l'umiltà. Cristo, il Figlio di Dio, resta sconosciuto nel Tempio mentre diventa famoso nel deserto. Uno che sia umile infatti preferisce coloro che sono di bassa condizione. Mi sono fermato a lungo su questo punto per rendervi coscienti che il capostipite della nostra condotta di vita è stato Giovanni il Battista⁷⁰”.

Infine, segnala gli anacoreti che hanno abbracciato una vita tra asprezze desertiche e che per questo sono autentici emblemi del monachesimo:

um, ipse moriaris. Mortuus pater non exigit pietatem filii. Dico tibi, monache: quid quaeris patrem? Quid quaeris matrem? Aut Xpistiana est mater, aut non est Xpistiana: aut sancta est, aut peccatrix: e duobus unum est, aliter esse non potest. Si sancta est, gaudet, quia servis Domino: si peccatrix, dimitte illam, mortua est. Interrogo te, o mater Xpistiana. Filius tuus servit in monasterio Xpisto, hoc est, imperatori suo: signatus est cauterio regis sui, habet scutum ieiunium, habet galeam fidem, habet gladium sermonem Dei, habet lorica, vestimentum Iesum in baptismate. Sic est armatus, paratus ad pugnam: debet in campum exire, et pugnare adversus hostes. Tu ei dices: dimitte arma, et veni in cubiculum? Propositum tibi est, o monache, sicut et adam, et dicitur tibi: «ecce vita, ecce mors, elige quod vis». Habes duos patres, spiritalem et carnalem: utrumque amare non potes: si spiritalis amatur, carnalis contemnitur. «Non potetis duobus Dominis servire». «Qui, inquit, amat patrem aut matrem super me, non est me dignus». Si vis sequi carnalem patrem, relinque spiritalem. Sine causa tergiversaris, monache, et dices: quid igitur, si amavero patrem meum aut matrem meam, non idcirco servio Domino? Nonne scriptum est in lege et in evangelio: «honora patrem tuum et matrem tuam» et «qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur»? Numquid propterea servire Deo debemus, ut non honoremus parentes? Respondeo tibi et ego: intantum honora parentes, inquantum tibi non inpediant ad servitutem Domini, hoc est, imperatori tuo. Cui est gloria in saecula saeculorum. Amen”, trad. S. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, p. 130-132.

⁶⁹ Cf. idem, *Epistula* 22, 36.

⁷⁰ Idem, *Homilia in Iohannem evangelistam* [1, 1-14], CCL 78, 517-518: “Considerate, monachi, dignitatem vestram. Iohannes princeps nostri est dogmatis, ipse monachus. Statim ut natus est, in heremo vivit, in heremo nutritur, Xpistum expectat in solitudine. Videte differentiam. Eo tempore quo Iohannes natus est et erat in heremo, hoc templum, quod videmus esse destructum, quantas habebat divitias [...]. Videte quomodo semper Xpistus humilitatem diligit. Xpistus Dei Filius in templo nascitur, et in heremo praedicatur. Humilis enim humiles diligit. Hoc totum quare dico? Vt doceam dogmatis nostri principem esse Baptistam Iohannem”, trad. Cola, p. 148-149. Cf. anche idem, *Tractatus in Marci evangelium*, Sermo 1 [1, 1-12], CCL 78, 454: “Et zonam pelliciam habebat [Iohannes] in lege, quia Iudaei hoc solum putant peccatum esse, quod opere peccat: ceterum Dominus noster Iesus in Apocalypsi Iohannis, qui videtur inter septem candelabra, et habebat zonam auream, non in lumbis, sed in pectore. Lex in lumbis cingitur: ceterum Xpistus, hoc est evangelium, et monachorum virtus, non solum in libidine sed in mente condempnatur”.

“Quanto a noi, i modelli del nostro ideale di vita sono i Paolo, gli Antonio, i Giuliano, gli Ilarione e i Macario. E tanto per tornare ai personaggi più autorevoli della Scrittura, come modelli abbiamo Elia, abbiamo il nostro Eliseo; e quelli che ci devono fare da guida sono i figli dei Profeti che abitavano nelle campagne e nel deserto”⁷¹.

La statura dei modelli addotti ci parla della nobiltà che Girolamo riconosce ai monaci. Lo insegna Girolamo, richiamando gli asceti alla consapevolezza di questa loro prelazione e contravvenendo ai canoni tradizionali della letteratura spirituale, che vorrebbero una maggiore insistenza sull’umiltà e la mortificazione:

“Ogni giorno voi testimoniate Cristo, osservando i suoi precetti; ma a questa gloria privata aggiungete una pubblica e aperta dimostrazione di fede: è merito vostro infatti, se è stato espulso dalla vostra città il veleno dell’eresia ariana”⁷².

Il monaco non è sottratto alle tentazioni⁷³: anche in ciò il monaco si conferma come un emblema della vita cristiana. Ecco che Girolamo insegna la drammaticità della lotta contro le suggestioni sataniche. La vita eremitica si tinge, dunque, del colore dell’agone nel quale il monaco è “territorio” di un combattimento più aspro fra il diavolo e Cristo stesso. Girolamo scrive a Rufino di Bonoso, che, ritiratosi in un’isola selvaggia, è sottoposto alle tentazioni:

“Credi che il diavolo non gli stia tendendo qualche trabocchetto? Pensi che non gli stia preparando qualche insidia? Forse, ricordando l’antico inganno, tenterà di lusingarlo con la fame. Ma già gli è stato rimbeccato: «Non di solo pane vive l’uomo» (Mt 4, 4; Lc 4, 4). Gli proporrà forse ricchezze e gloria, ma gli verrà risposto: «Coloro che desiderano diventare ricchi, cadono in trappole e in tentazioni» (1Tm 6, 9), e «ogni mia glorificazione è in Cristo» (Gal 6, 14). Le membra spossate dal digiuno, saranno scosse da gravi malattie⁷⁴, ma

⁷¹ Idem, *Epistula* 58, 5, CSEL 54, 534: “Nos autem habemus propositi nostri principes Paulos, Antonios, Iulianos, Macarios; et ut ad scripturarum auctoritatem redeam, noster princeps Helias, noster Helisaeus, nostri duces filii prophetarum, qui habitabant in agris et solitudine”, trad. Cola, II, p. 134.

⁷² Idem, *Epistula* 7, 6, CSEL 54, 30: “Nam licet cotidie Christum confiteamini, dum eius praecepta servatis, tamen ad privatam gloriam publica haec accessit vobis et aperta confessio, quod per vos ad urbe vestra Arriani quondam dogmatis virus exclusum est”, trad. Cola, I, p. 76. Sul pericolo di inorgogliersi cf. idem, *Epistula* 66, 13, CSEL 54, 663: “Quod patricii generis primus inter primos monachus esse coepisti, non tibi sit tumoris, sed humilitatis occasio, scienti Filium Dei factum filium hominis. Quantumcumque te dieceris, humilior Christo non eris”. Cf. anche Degórski, *Valori etici del monachesimo di San Girolamo*, p. 327-328.

⁷³ Cf. Hieronymus, *Tractatus in Ps.* 103, CCL 78, 185: “monachus non habet cellam [...]”; et pugna illi est cum diabolo qui regnat in hoc mundo”; ibidem, CCL 78, 187: “Quantos enim monachos et clericos praecipitavit [draco]”.

⁷⁴ Cf. ibidem 108, CCL 78, 217: “Habeto consolationem, o monache, ieiunando: siquidem et Dominus hoc fecit. Ego dico quod quando ieiunat monachus, fortior fit ieiunio; et quando infirmantur genua eius ieiunio, tunc maxime roboratur”.

il tentatore sarà ribattuto con le parole dell'Apostolo: «Quando sono malato allora sono più forte» (2Cor 12, 10), e «la virtù si perfeziona nell'infermità» (2Cor 12, 9). Il diavolo gli minaccerà la morte, ma si sentirà rispondere: «Morire? Lo desidero, per vivere con Cristo» (cf. Fil 1, 23). Gli scaglierà contro dardi infuocati, ma si smusseranno sullo scudo della fede. In poche parole: Satana l'attaccherà e Cristo lo difenderà⁷⁵.

Il discorso viene radicalizzato allorché san Girolamo esorta all'ininterrotta testimonianza di fedeltà a Cristo, poiché tutto ciò che distoglie da lui è già idolatria e opera del diavolo⁷⁶:

“Come regola generale: tutto quello che è contrario a Dio, procede dal diavolo; tutto quello poi che viene dal diavolo è idolatria, poiché a lui sono sottomessi tutti gli idoli”⁷⁷.

7. Il monastero come la palestra, la *militia Christi*. La dimensione bellica della vita monastica, contro gli assalti del maligno, viene esposta con una nomenclatura militare per descrivere il coraggio della scelta monastica e la lotta che il monaco accetta di ingaggiare contro le forze del male.

Il tema della *militia Christi* non è originale di Girolamo, trovandosi già in alcuni testi neotestamentari (cf. Ef 6, 11. 13; 2Tm 2, 3) e in autori precedenti⁷⁸. Dopo la pace costantiniana l'espressione diviene più direttamente connessa alla vocazione monastica e in questo modo l'utilizza Girolamo⁷⁹:

“Ma che fai nella casa paterna, o soldato effeminato? Dov'è il bastione, dove la trincea, e l'inverno passato sotto la tenda? Ecco, dal cielo suona la tromba: l'Imperatore armato avanza sulle nubi per debellare il mondo. Guarda: la spada a due tagli esce dalla bocca del Re e miete tutto quello che incontra al suo passaggio. Esci fuori anche tu dalla stanza, e vieni sul fronte d'attacco, lascia l'ombra ed esponiti al sole! Un corpo avvezzato ad indossare la tunica non sopporta il peso della corazza, un capo sempre coperto di lino, non

⁷⁵ Idem, *Epistula* 3, 5, CSEL 54, 16: “Quas nunc diabolum nectere credis tricas, quas parare arbitraris insidias? Forsitan antiquae fraudis memor famem suadere temptabit. Sed iam illi responsum est non in solo pane vivere hominem. Opes forsitan gloriamque proponet, sed dicetur illi: «qui cupiunt divites fieri incidunt in muscipulam et temptationes», et: «mihi gloriatio omnis in Christo est». Fessa ieiuniis membra morbo gravante concutiet, sed apostoli reperiuntur eloquio: «quando infirmor, tunc fortior sum», et: «virtus in infirmitate perficitur». Minabitur mortem, sed audiet: «cupio dissolvi et esse cum Christo». Ignita iacula vibrabit, sed excipientur scuto fidei. Et, ne multa, inpuerabit satanas, sed tutabitur Christus”, trad. Cola, I, p. 61-62.

⁷⁶ Cf. idem, *Epistula* 14, 4. Cf. anche idem, *Tractatus in Ps.* 103, CCL 78, 185: “monachus non habet cellam [...]; et pugna illi est cum diabolo qui regnat in hoc mundo”.

⁷⁷ Idem, *Epistula* 14, 5, CSEL 54, 50: “Et quamquam generaliter adversus deum sapiat quidquid diaboli est, et, quod diaboli est, idolatria sit, cui omnia idola mancipantur”, trad. Cola, I, p. 95.

⁷⁸ Cf. ad es. Tertullianus, *De oratione* 29, 3.

⁷⁹ Sul tema della vita cristiana come combattimento, cf. A. von Harnack, *Militia Christi*, Tübingen 1905.

tollera l'elmo, e la ruvida impugnatura della spada irrita la mano ammorbidita dall'ozio. Ascolta il proclama del tuo Re: «Chi non è con me è contro di me; e chi non raccoglie con me disperde» (Lc 11, 23). Ricorda che il giorno in cui ti sei arruolato, quando fosti sepolto nel Battesimo con Cristo (cf. Rm 6, 2-13; Col 2, 12), hai giurato con le parole sacramentali di essere pronto, per il suo nome, a sacrificare il padre e la madre. Il demonio, intanto, fa di tutto per uccidere Cristo nel tuo cuore. Le squadre nemiche bramano strapparti quel denaro che tu avevi ricevuto per combattere. Anche se il tuo nipotino⁸⁰ ti s'aggrappa al collo, e tua madre, con i capelli sciolti e le vesti lacere, ti mostra il seno con cui ti ha nutrito, anche se tuo padre si stende sull'uscio, apriti la strada passando su tuo padre⁸¹, frena le lacrime e portati a volo sotto il vessillo della croce. In un caso come questo è una forma di pietà mostrarsi crudele⁸².

L'immagine del soldato viene ripresa allorché Girolamo parla del premio ultraterreno che attende colui che ha lasciato tutto per seguire Cristo:

“Verrà poi il giorno in cui ritornerai vittorioso in patria, ed entrerai da prode soldato, con la corona in capo, nella celeste Gerusalemme. Sarai concittadino di Paolo allora, e chiederai per i tuoi genitori la stessa cittadinanza; pregherai pure per me che ti ho incitato alla vittoria”⁸³.

Il soldato è parte di un esercito, e così il monaco è inserito vitalmente in un insieme, non solo nel senso dell'appartenenza ad un cenobio, ma nel senso di appartenenza all'esercito di santi che combatte la battaglia di propagare il Regno di Dio⁸⁴, e persino dell'intera umanità⁸⁵. Girolamo adotta anche il

⁸⁰ Si tratta del piccolo Nepoziano. Cf. Hieronymus, *Epistula* 52 e 60.

⁸¹ Cf. Vergilius, *Aeneis* 2, 677-678.

⁸² Hieronymus, *Epistula* 14, 2, CSEL 54, 46: “Quid facis in paterna domo, delicate miles? Ubi vallum, ubi fossa, ubi hiemps acta sub pellibus? Ecce de caelo tuba canit, ecce cum nubibus debellaturus orbem imperator armatus egreditur, ecce bis acutus gladius ex regis ore procedens obvia quaeque metit: et tu mihi de cubiculo ad aciem, de umbra egrederis ad solem? Corpus adsuetum tunica loricae onus non suffert, caput opertum linteo galeam recusat, mollem otio manum durus exasperat capulus. Audi edictum regis tui: «qui mecum non est, contra me est; et qui mecum non colligit, spargit». Recordare tirocinii tui diem, quo Christo in baptisate consepultus in sacramenti verba iurasti: pro nomine eius non te matri parcuturum esse, non patri. Ecce adversarius in pectore tuo Christum conatur occidere; ecce donativum quod militaturus acceperas, hostilia castra suspirant. Licet parvulus ex collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus ubera, quibus nutrierat, mater ostendat, licet in limine pater iaceat, per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis vola! pietatis genus est in hac re esse crudelem”, trad. Cola, I, p. 92-93.

⁸³ Ibidem 3, CSEL 54, 47: “Veniet postea dies, quo victor revertaris in patriam, quo Hierosolymam caelestem vir fortis coronatus incedas. Tunc municipatum cum Paulo capies, tunc et parentibus tuis eiusdem civitatis ius petes, tunc et pro me rogabis, qui, ut vinceres, incitavi”, trad. Cola, I, p. 93.

⁸⁴ Parlando di Pammachio, Girolamo accenna all'esercito dei monaci. Cf. Hieronymus, *Epistula* 66, 4, CSEL 54, 651: “magnus in magnis, primus in primis, ἀρχιστρατηγός monachorum”.

⁸⁵ Cf. ibidem 5, CSEL 54, 653: “Hoc exercitu comitatus incedit, in his Christum confovet, horum sordibus dealbatur”.

linguaggio agonistico per indicare l'esercizio alla virtù e la fatica dell'addestramento del proprio fisico. Il termine *athleta Christi* era legato al martirio, e, derivatamente, al monachesimo quale forma di martirio incruento⁸⁶. L'espressione "athleta" si incontra nella prospettiva del premio finale e sulla volontà di Dio Padre di ammettere tutti alla comunione gloriosa:

"Ma nessun atleta ottiene la corona senza aver sudato (cf. Mt 5, 3; 2Tm 2, 5)"⁸⁷.

"Sono molti quelli che cominciano, ma pochi quelli che arrivano al traguardo. [...] Il nostro giudice di gara non è per nulla invidioso, e quando uno vince non fa certo disonore all'altro. Egli vuole che i suoi atleti, dal primo all'ultimo, ricevano tutti la corona"⁸⁸.

Linguaggio militare e agonistico si intrecciano in un testo, nel quale Girolamo parla dei monaci come di soldati allenati nella palestra del monastero. Il monaco è l'uomo intrepido, che affronta il combattimento senza indugi:

"Nient'affatto; anzi più volte ne ho tessuto l'elogio. Ma vorrei che dalla palestra dei monasteri uscissero soldati che non hanno paura della gavetta, soldati che abbiano dato prova per lungo tempo di saper condurre questo genere di vita, che si ritengono inferiori a tutti per essere primi fra tutti: uomini tali che né la fame né la sazietà siano mai riusciti a piegare, e che siano felici nella povertà; uomini che tengano un atteggiamento, un linguaggio, un aspetto un'andatura che siano un insegnamento morale, e che non conoscono il trucco di fingere prodigi di demoni che li assaltano, come fanno certi sciocchi per dare a bere agli ignoranti e al popolino che sono degli esseri straordinari al solo scopo di trarne profitto"⁸⁹.

Il monastero è ottima palestra. Esso non si offre solo ai monaci, ma anche a quanti aspirano al ministero istituito. Il Dalmata, pur riconoscendo la diversità della vocazione monastica da quella ministeriale⁹⁰, auspica che sacerdoti e vescovi si formino alla disciplina ascetica, per apprendere la tensione

⁸⁶ Cf. A. Bandura, "*Athleta Christi*" nella *patristica latina dei primi quattro secoli*, Excerptum dissertationis ad Doctoratum in theologia et scientiis patristicis, Roma 1994.

⁸⁷ Hieronymus, *Epistula* 14, 10, CSEL 54, 60: "sed nemo athleta sine sudoribus coronatur", trad. Cola, I, p. 103.

⁸⁸ Idem, *Epistula* 71, 2, CSEL 55, 2-3: "Coepisse multorum est, ad calcem pervenisse paucorum. [...] Non est invidus agonitheta noster nec alterius palma alteri parat ignominiam. Omnes athletas suos desiderat coronari", trad. Cola, II, p. 304.

⁸⁹ Idem, *Epistula* 125, 9, CSEL 56/1, 128: "Minime, quippe quam saepe laudavimus. Sed de ludo monasteriorum huiusce modi volumus egredi milites, quos rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suae multo tempore dederint, qui omnium fuerunt minimi, ut primi omnium fierent, quos nec esuries nec saturitas aliquando superavit, qui paupertate laetantur, quorum habitus, sermo, vultus, incessus doctrina virtutum est, qui nesciunt secundum quosdam ineptos homines daemonum obpugnantium contra se portenta confingere, ut apud inperitos et vulgi homines miraculum sui faciant et exinde sectentur lucra", trad. Cola, IV, p. 251-252.

⁹⁰ Cf. idem, *Epistula* 14, 8, CSEL 54, 55: "Sed alia [...] monachi causa est, alia clericorum".

indefessa verso il Regno di Dio. Così, raccomanda a Rustico di addestrarsi a seguire Cristo proprio alla scuola monastica:

“Te lo dico, questo, perché se anche ti solletica il desiderio di diventare chierico, impari ciò che dovrai insegnare, e possa offrire a Cristo un’ostia ragionevole. Non voler essere soldato prima d’aver fatto il coscritto, o maestro prima che scolaro”⁹¹.

“I chierici sono santi, e la vita che tutti loro conducono è degna di lode. Ebbero, nel monastero comportati e vivi in modo da meritare di diventare chierico; non macchiare la tua adolescenza con nessuna sozzura, così ti potrai avvicinare all’altare di Cristo come una vergine che esce dalla sua stanza, e potrai godere in pubblico d’una buona reputazione. Le donne conoscano il tuo nome ma non il tuo volto. Giunto all’età matura, se la vita t’assisterà e il popolo e il vescovo della città ti chiameranno a far parte del clero, comportati da chierico, e fra i chierici imita i migliori, poiché in ogni condizione e in ogni grado in mezzo ai più buoni che si trovano sempre i cattivi”⁹².

Ulteriori testi rafforzano la sensazione che Girolamo trepidasse non poco per la condizione sacerdotale; proprio per questo ammonisce a premunirsi di una robusta virtù:

“Se le pie sollecitazioni dei fratelli t’invitano ad accedere a quest’Ordine sacerdotale, mi rallegro della tua esaltazione, ma sarò in trepidazione per la tua caduta. «Chi desidera l’episcopato, desidera una cosa buona» (1Tm 3, 1)”⁹³.

“Per questo, se colui che serve bene si guadagna un buon posto, colui che s’accosta al calice del Signore indegnamente, sarà responsabile del Corpo e del Sangue del Signore stesso (cf. 1Cor 11, 27)”⁹⁴.

Il monastero come palestra anche per sacerdoti e vescovi non implica certo una superiorità della vocazione monastica rispetto a quella sacerdotale⁹⁵, al

⁹¹ Idem, *Epistula* 125, 8, CSEL 56/1, 127: “Hoc dico, ut, etiam si clericatus te titillat desiderium, discas, quod possis docere, et rationabilem hostiam offeras Christo, ne miles antequam tiro, ne prius magister sis quam discipulus”, trad. Cola, IV, p. 250.

⁹² Ibidem 17, CSEL 56/1, 136-137: “Sancti sunt clerici et omnium vita laudabilis. Ita ergo age et vive in monasterio, ut clericus esse merearis, ut adulescentiam tuam nulla sorde conmacules, ut ad altare Christi quasi de thalamo virgo procedas et habeas de foris bonum testimonium feminaeque nomen tuum noverint, vultum nascent. Cum ad perfectam aetatem veneris, si tamen vita comes fuerit, et te vel populus vel pontifex civitatis in clerum adlegerit, agito, quae clerici sunt, et inter ipsos secutari meliores, quia in omni condicione et gradu optimis mixta sunt pessima”, trad. Cola, IV, p. 259.

⁹³ Idem, *Epistula* 14, 8, CSEL 54, 56: “Quod si te quoque ad eundem ordinem pia fratrum blandimenta sollicitant, gaudebo de ascensu, timebo de lapsu. «Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat»”, trad. Cola, I, p. 99.

⁹⁴ Ibidem, CSEL 54, 57: “Quam ob rem sicut is, qui bene ministrat, bonum gradum sibi acquirit, ita, qui indigne ad calicem Domini accedit, reus erit Dominici corporis et sanguinis”, trad. Cola, I, p. 100.

⁹⁵ Cf. ibidem 9, CSEL 54, 59: “Monachus si ceciderit rogabit pro eo sacerdos; pro sacerdotis lapsu quis rogaturus est?”, trad. Cola, I, p. 102.

contrario sottolinea la natura funzionale della vita ascetica: essa non va considerata come uno *status*, tanto meno come un fine; è piuttosto uno strumento di incontro con Dio.

La vita quotidiana degli asceti d'Oriente non conosceva spesso una codificazione in costituzioni, ma si fondava sulla prassi viva che costituiva una sorta di regola. È soprattutto attraverso gli apoftegmi dei Padri, ma anche attraverso le rare opere biografiche⁹⁶, che è possibile ricostruire i tratti fondamentali di questa vita e lo svolgimento della giornata del monaco. L'esperienza degli abba poteva dettagliare i tempi della preghiera, il regime alimentare, il ritmo dell'attività manuale, i modi di accoglienza dei visitatori, le eccezioni al ritiro nella cella, le diverse pratiche penitenziali, le opere di carità⁹⁷, e via dicendo.

Nel dettare i suoi consigli ai monaci, Girolamo menziona esplicitamente questa tradizione, appresa e vitalmente assimilata nel deserto di Betlemme:

“le tradizioni delle Chiese (e soprattutto quelle che non pregiudicano il dogma) le dobbiamo osservare così come ce le hanno tramandate i Padri, e una consuetudine di una Chiesa non deve venir variata dalla prassi vigente in un'altra. [...] E Dio volesse, inoltre, che potessimo ricevere l'Eucaristia senza limitazione di tempo, ma senza incorrere però nella nostra condanna (cf. 1Cor 11, 27-29) e nei rimorsi di coscienza! [...] Anche se parlo così, non penso affatto però che si debba digiunare nei giorni festivi; e non voglio neppure sopprimere i cinquanta giorni di feste ininterrotte⁹⁸. Ciascuna provincia sa fin troppo bene come deve fare, e ritenga pertanto le norme tradizionali come altrettante leggi apostoliche”⁹⁹.

Alcune di queste pratiche vengono descritte nell'elogio postumo di Nepoziano, nel quale Girolamo tratteggia il ritratto spirituale del defunto:

“Quando però rientrava a casa sua, lasciava fuori della porta l'atteggiamento del chierico per darsi alle austerità del monaco: assiduo nella orazione, passava le notti in preghiera e offriva le sue lacrime a Dio, non all'ammirazione degli uomini; nei digiuni si regolava come un prodente cocchiere, a seconda della stanchezza e delle forze fisiche. I pasti li consumava con lo zio; si serviva di ogni portata ma in modo da evitare scrupoli e salvaguardare al tempo stesso la temperanza. Conversava per tutta la durata del pasto in questo modo:

⁹⁶ Cf. Athanasius, *Vita S. Antonii*; Palladius, *Historia Lausiaca*; *Historia monachorum in Aegypto*; ed infine le stesse *Vitae* geronimiane.

⁹⁷ Sulla prassi monastica primitiva cf. L. Regnault, *La vita quotidiana dei padri del deserto*, Casale Monferrato 1994.

⁹⁸ Il periodo liturgico festivo da Pasqua a Pentecoste.

⁹⁹ Hieronymus, *Epistula* 71, 6, CSEL 55, 6: “traditiones ecclesiasticas – praesertim quae fidei non officiant – ita observandas, ut a maioribus traditae sunt, nec aliarum consuetudinem aliarum contrario more subverti. [...] eucharistiam quoque absque condemnatione nostri et pungente conscientia semper accipere [...]. Nec hoc dico, quo festis diebus ieiunandum putem et contextas quinquaginta diebus ferias auferam, sed unaquaeque provincia abundet in sensu suo et praecepta maiorum leges apostolicas arbitretur”, trad. Cola, II, p. 308-309.

proponeva qualche argomento della Scrittura, poi ascoltava con attenzione, rispondeva con delicatezza, accettava le idee giuste e quelle errate le confutava senza acredine; più che vincere, cercava di istruire che gli era avversario nella discussione; francamente e onestamente – tutto a onore della sua età –, riferiva ogni citazione al suo autore, senza sotterfugi; e con questo sistema di non farsi bello con sfoggio di erudizione, passava per una persona coltissima”¹⁰⁰.

Il Dalmata consiglia a Rustico di praticare il lavoro manuale, non solo per assicurarsi il sostentamento, ma soprattutto per perseguire il bene dell’anima:

“Attendi sempre a qualche lavoro manuale; affinché il diavolo ti trovi sempre occupato. Se gli Apostoli [...] lavoravano con le loro mani [...], perché tu non dovresti procurarti col lavoro quanto è necessario al tuo sostentamento? [...] I monasteri d’Egitto seguono questa norma: non accettano nessuno che si rifiuti di esercitare il lavoro manuale, necessario, più che per il cibo, per la salvezza dell’anima”¹⁰¹.

8. La *bibliotheca Christi*. L’attività caratterizzante dei monaci, però, deve essere la lettura e la meditazione della Sacra Scrittura; tale impegno risulta prevalente rispetto alle altre pratiche, in quanto realizza di per se stesso lo specifico della vita monastica anche in assenza delle altre componenti – vita ritirata, abbandono delle ricchezze –, infatti è nell’incontro con la parola di Dio che si attua l’unione con Dio:

“Finché rimani nella tua patria, ritieni la tua stanzetta come un paradiso; cogli i frutti variegati della Scrittura, fanne la tua delizia, godi del loro amplesso”¹⁰².

¹⁰⁰ Idem, *Epistula* 60, 10, CSEL 54, 561: “Iam vero, postquam domum se contulerat et relicto foris clerico duritiae se tradiderat monachorum, creber in orationibus, vigilans in precando lacrimas Deo, non hominibus, offerebat; ieiunia in aurigae modum pro lassitudine et viribus corporis moderabatur. Mensae avunculi intererat et sic adposita quaeque libabat, ut et superstitionem fugeret et continentiam reservaret. Sermo eius et omne convivium de scripturis aliquid proponere, libenter audire, respondere verecunde, recta suscipere, prava non acriter confutare, disputantem contra se magis docere quam vincere et ingenuo pudore, qui ornabat aetatem, quid cuius esset, simpliciter confiteri; atque in hunc modum eruditionis gloriam declinando eruditissimus habebatur. [...] Lectione quoque adsidua et meditatione diuturna pectus suum bibliothecam fecerat Christi”, trad. Cola, II, p. 158. Girolamo dà a Nepoziano tanti consigli ascetici pratici anche nella *Epistula* 52, ma essi gli vengono dati in quanto sacerdote; noi, perciò, in questa sede non analizziamo la suddetta lettera. Sulle prassi monastiche quotidiane cf. anche idem, *Epistula* 125, 7, CSEL 56/1, 125: “Balnearum fomenta non quaeras, qui calorem corporis ieiuniorum cupis frigore extinguere. Quae et ipsa moderata sint, ne nimia debilitent stomachum et maiorem refectionem poscentia erumpant in cruditate, quae parens libidinum est. Modicus et temperatus cibus et carni et animae utilis est”.

¹⁰¹ Idem, *Epistula* 125, 11, CSEL 56/1, 130-131: “Fac et aliquid operis, ut semper te diabolus inveniatur occupatum. Si apostoli [...] laborabant manibus suis, [...], cur tu in usus tuos cessura non praepares? [...] Aegyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque opere ac labore suscipiant, non tam propter victus necessaria quam propter animae salutem”, trad. Cola, IV, p. 253-254.

¹⁰² Ibidem 7, CSEL 56/1, 125: “Quamdiu in patria tua es, habeto cellulam pro paradiso, varia scripturarum poma decerpe, his utere deliciis, harum fruiere complexu”, trad. Cola, IV, p. 249.

“È questo, tu lo sai, il cibo dell’anima cristiana: giorno e notte meditare la legge del Signore. Agli altri offri pure l’ospitalità, solleva con le tue consolazioni, aiutali con le tue risorse; a me farai un grandissimo favore se mi accorderai quanto ti chiedo”¹⁰³.

L’insistenza sullo studio della Bibbia costituisce una particolare sollecitudine di Girolamo, che non trova un riscontro generale nella tradizione precedente. Si delinea, così, la specificità del monachesimo geronimiano rispetto a quello orientale, nel quale il costitutivo della vita monastica non sia solo la lettura spirituale della Scrittura, bensì l’esegesi, la lettura qualificata della parola di Dio. Così, quando Girolamo parla della lotta contro le tendenze viziose, addita come antidoto efficace la scienza della Scrittura:

“Tieni sempre fra le mani e sotto gli occhi la Bibbia; impara il Salterio parola per parola; prega senza posa; il tuo spirito sia vigilante¹⁰⁴, e non aperto a pensieri vani. Corpo e spirito siano orientati entrambi al Signore. Domina l’ira con la pazienza; ama la scienza della Scrittura e non amerai i vizi della carne. La tua mente non s’abbandoni alle varie passioni, le quali, se s’installano nel cuore e s’impadroniscono di te, condurranno anche te alle colpe più gravi”¹⁰⁵.

L’attività monastica, dunque, si estende allo studio, cosa nuova rispetto al monachesimo copto; la preparazione esegetica diventa programmatica nel monachesimo del Dalmata contribuendo a sostituire all’ideale monastico primitivo, segnato anche da un certo anti-intellettualismo, un ideale monastico proprio, impegnato nella cultura. A questa trasformazione contribuirà anche l’adesione al monachesimo di personaggi colti¹⁰⁶.

¹⁰³ Idem, *Epistula* 5, 2, CSEL 54, 22: “Nosti hoc esse Christianae animae pabulum, si in lege Domini meditetur die ac nocte. Ceteros hospitio recipis, solacio foves, sumptibus iuvas; mihi si rogata praestiteris, multa largitus es”, trad. Cola, I, p. 68.

¹⁰⁴ Cf. idem, *Tractatus in Ps.* 76, CCL 78, 57: “«Non dormitabit neque obdormiet, qui custodit Israhel». Ergo monachus qui non vigilat, hunc versum non potest dicere”.

¹⁰⁵ Idem, *Epistula* 125, 11, CSEL 56/1, 129: “Numquam de manu et oculis tuis recedat liber, psalterium discatur ad verbum, oratio sine intermissione, vigil sensus nec vanis cogitationibus patens. Corpus pariter animusque tendatur ad Dominum. Iram vince patientia; ama scientiam scripturarum et carnis vitia non amabis. Nec vacet mens tua variis perturbationibus, quae, si pectori insederint, dominabuntur tui et te deducunt ad delictum maximum”, trad. Cola, IV, p. 252-253.

¹⁰⁶ Cf. idem, *Epistula* 66, 4, CSEL 54, 651: “Nobis post dormitionem somnumque Paulinae Pammachium monachum ecclesia peperit postumum et patris et coniugis nobilitate patricium, elemosynis divitem, humilitate sublimem. [...] Nostris temporibus Roma possidet, quod mundus ante nescivit. Tunc rari sapientes, potentes, nobiles Christiani, nunc multi monachi sapientes, potentes, nobiles. Quibus cunctis Pammachius meus sapientior, potentior, nobilior: magnus in magnis, primus in primis, ἀρχιστρατηγὸς monachorum. Tales Paulina morte sua nobis liberos edidit, quos vivens cupiverat possidere”. Cf. anche: ibidem 5, CSEL 54, 653: “Pammachius noster sanctam favillam ossaque veneranda elemosynae balsamis rigat. His pigmentis atque odoribus fovet cineres quiescentes sciens scriptum: «sicut aqua extinguet ignem, sic elemosyna peccata»”; ibidem 6, CSEL 54, 654: “Quis hoc crederet, ut consulum pronepos et Furiani germinis decus inter purpuras senatorum furva tunica pullatus incederet, ut non erubesceret oculos sodalium, ut deridentes se ipse rideret?

Girolamo ha un'espressione singolare per designare il monaco in questo contesto di valutazione del sapere: *bibliotheca Christi*. Si tratta di una definizione coniata dal Dalmata che non si trova in alcun altro testo patristico:

“L’assidua lettura, inoltre, e prolungate meditazioni avevano reso il suo cuore come una biblioteca di Cristo”¹⁰⁷.

L’immagine del monaco non è più, dunque, quella del nudo eremita, ma quella del depositario della scienza, avviando un processo di costituzione di un monachesimo occidentale proprio. Questa intuizione di Girolamo non si limita alla sostituzione dell’ideale monastico, ma si estende persino alla sostituzione di un ideale del sapere. Girolamo propone il passaggio da una scienza classica ad una sapienza nuova, quella biblica finalizzata alla comprensione delle realtà ultime. Si può dire che la cultura influirà sull’ideale monastico e la vita monastica influirà sull’ideale culturale.

L’insegnamento monastico di Girolamo costituisce un patrimonio molto vasto. L’autentica adesione personale allo stile di vita ascetica ne fanno un grande maestro di vita spirituale. Ma il patrimonio monastico geronimiano non testimonia solo la sagacia personale, bensì tutto un movimento spirituale che prendeva forma sotto la direzione di Girolamo, non totalmente assimilabile alla tradizione madre – quella orientale –, né coincidente con il successivo monachesimo occidentale – quello benedettino –; dalla prima lo distingueva soprattutto il coinvolgimento culturale come è stato rilevato, dalla seconda resterà sempre distinto per l’austerità di vita, plasmata sull’esempio dei Padri del deserto. Il movimento monastico che fa capo a Girolamo è un monachesimo peculiare, il cui destino fu quello di provvedere il passaggio del monachesimo orientale in Occidente, e la cui valenza non si è esaurita nel presente.

SPIRITUALITY OF MALE MONASTICISM IN THE WORKS OF ST. JEROME

(Summary)

The essay aims at peering into the Monastic writings of St. Jerome expressly addressed to men, though actually to men and women. The works surveyed are mostly St. Jerome’s Letters, though a few homilies held in Bethlehem are taken

Est confusio, quae ducit ad mortem, et est confusio, quae ducit ad vitam. Prima virtus est monachi contemnere hominum iudicia et semper apostoli recordari dicentis: «si adhuc hominibus placere vellem, Christi servus non essem»”.

¹⁰⁷ Idem, *Epistula* 60, 10, CSEL 54, 561: “Lectio quoque adsidua et meditatione diuturna pectus suum bibliothecam fecerat Christi”, trad. Cola, II, p. 158.

into consideration, as well as the writing *De persecutione Christianorum*, a work addressing monks on the release of the Monastic condition.

The Monastic teaching of St. Jerome is a vast patrimony, and his authentic personal ascetical lifestyle render him a great master of spirituality. St. Jerome's Monastic literature does not witness just his own sagacity, but a whole spiritual movement guided by him, which by no means could be assimilated to the Eastern Tradition nor to the Western Benedictine Monasticism, developed later on. His spiritual movement was distinct from the former because of its cultural impact, and from the latter because of its austerity of life, entirely moulded by the desert Fathers. The spiritual movement guided by St. Jerome it's a peculiar Monasticism, bridging Eastern Monasticism in the West, and still leaving echoes in the present.

DUCHOWOŚĆ MONASTYCYZMU MĘSKIEGO W DZIELACH ŚWIĘTEGO HIERONIMA

(Streszczenie)

Artykuł zamierza przedstawić nauczanie duchowe św. Hieronima skierowane wyraźnie i wprost do mnichów. Za teksty źródłowe posłużyły nam głównie Hieronimowe *Listy*, a także niektóre jego homilie wygłoszone w Betlejem oraz dzieło *De persecutione Christianorum* – konferencja duchowna skierowana do mnichów i dotycząca porzucenia stanu mniszego.

Hieronimowe pouczenia duchowe skierowane do mnichów stanowią bardzo szerokie patrymonium, ukazując Autora jako wielkiego mistrza życia duchowego. To jednak monastyczne patrymonium nie świadczy jedynie o mądrości osobistej Hieronima, lecz ukazuje cały rodzący się nowy ruch duchowy, który kształtował się pod kierownictwem Dalmatyńczyka, przyjmując postać typowo zachodnią i łacińską, nie zawsze niewolniczo powielającą wzór pierwotnego monastycyzmu wschodniego, czy podobną do późniejszej formy monastycyzmu zachodniego – benedyktyńskiego. Monastycyzm propagowany przez Hieronima różnił się od koptyjskiego przede wszystkim tym, iż wykorzystywał bogactwo kultury i filozofii. Od monastycyzmu benedyktyńskiego natomiast odróżnia go wierność surowości życia czerpiącego wzorce z Ojców pustyni. Monastycyzm więc, który odwołuje się do św. Hieronima, jest monastycyzmem szczególnym, którego zadaniem było zatroszczenie się o przeszczepienie na Zachód ducha pierwotnego monastycyzmu wschodniego, którego charyzmat i wartość są nadal aktualne.

Key words: Saint Jerome, Monasticism, Spirituality.

Parole chiave: San Girolamo, monachesimo, spiritualità.

Słowa kluczowe: Św. Hieronim, monastycyzm, duchowość.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- ATHANASIUS, *Vita S. Antonii*, ed. G.J.M. Bartelink, SCH 400, Paris 1994.
- BENEDICTUS, *Regula*, ed. A. de Vogüé – J. Neufville, SCH 181-182, Paris 1972.
- CYPRIANUS, *Ad Donatum*, ed. W. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, 3-16.
- CYPRIANUS, *Epistulae*, ed. W. Hartel, CSEL 3/2, Vindobonae 1871.
- HIERONYMUS, *De oboedientia*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 552-555.
- HIERONYMUS, *De persecutione Christianorum*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 556-559, trad. S. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, Collana di testi patristici 88, Roma 1990, 214-220.
- HIERONYMUS, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56/1, Vindobonae 1910-1918, trad. S. Cola: San Girolamo, *Le Lettere*, I-IV, Roma 1997.
- HIERONYMUS, *Homilia in Evangelium secundum Matthaeum*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 505-506, trad. S. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, Collana di testi patristici 88, Roma 1990, 127-132.
- HIERONYMUS, *Homilia in Iohannem evangelistam*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 517-523, trad. S. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, Collana di testi patristici 88, Roma 1990, 147-156.
- HIERONYMUS, *Homilia in Lucam, de Lazaro et divite*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 507-516, trad. S. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, Collana di testi patristici 88, Roma 1990, 133-146.
- HIERONYMUS, *Sermo de die Epiphaniarum*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 530-532.
- HIERONYMUS, *Tractatus in Marci Evangelium*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 449-500, trad. S. Cola, in: San Girolamo, *Omellie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, Collana di testi patristici 88, Roma 1990, 33-117.
- HIERONYMUS, *Tractatus LIX in Psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 3-352.
- HIERONYMUS, *Tractatum in Psalmos series altera*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 353-447.
- HIERONYMUS, *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, ed. B. Degórski, in: *Hieronymi, Historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* = Girolamo, *Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, Hieronymi Opera 15 = Opere di Girolamo 15, Roma 2014, 72-115.
- Historia monachorum in Aegypto*, PL 21, 387-452.
- PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, PG 34, 995-1260.
- TERTULLIANUS, *De oratione*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 255-274.
- Vita S. Mariae Aegyptiacae*, PG 87, 3693-3726.

Studi

- BANDURA A., *“Athleta Christi” nella patristica latina dei primi quattro secoli*, Excerptum dissertationis ad Doctoratum in theologia et scientiis patristicis, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma 1994.

- DEGÓRSKI B., *Peculiarità nel monachesimo del Mediterraneo latino secondo i concili dei secoli IV-VI*, in: *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1993, SEA 46, Roma 1994, 108-111.
- DEGÓRSKI B., *Valori etici del monachesimo di San Girolamo. L'obbedienza/umiltà*, in: *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 4-6 maggio 1995, SEA 53, Roma 1996, 317-337.
- HARNACK A. VON, *Militia Christi*, Tübingen 1905.
- MIRRI L., *La dolcezza nella lotta. Donne e ascesi secondo Girolamo*, Bose 1996.
- REGNAULT L., *La vita quotidiana dei padri del deserto*, Casale Monferrato 1994.

Ks. Wojciech KAMCZYK*

MIEJSCE I ROLA WSPÓLNOTY MONASTYCZNEJ W KOŚCIELE WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

Ruch monastyczny w swej pierwotnej fazie polegał głównie na „ucieczce od świata”, najpierw samotnej, potem także wspólnotowej. Ucieczka ta rozumiana była jako odseparowanie się w jak największym stopniu od społeczności, nie tylko świeckiej, ale i kościelnej¹. Taka była idea. Warto wspomnieć przytaczane przez Jana Kasjana, krążące wśród „samotników”, powiedzenie: „Mnisi powinni uciekać od kobiety i od biskupa”². Wskazuje ono na obawy mnichów, nie tylko związane z pokusami cielesnymi, lecz również przed niebezpieczeństwami związanymi z integracją mnichów z gminami chrześcijańskimi i ustaleniem ich miejsca i roli w tychże gminach, zwłaszcza zaś powinni obawiać się przyjęcia święceń³. Z drugiej strony styl życia mnichów spotykał się z co najmniej dwuznaczną oceną ze strony wiernych. Podczas gdy jedni widzieli w nim wzniosłe strony i ideały, doceniali poświęcenie i pobożność mnichów oraz ich zbawienny wpływ na pozostałych członków Kościoła, drudzy zauważali niebezpieczeństwa w zbytnim indywidualizmie, a nawet uznawali mnichów za szaleńców, wichrzycieli, fanatyków niebezpiecznych i dla Kościoła, i dla społeczeństwa świeckiego⁴.

Próby zintegrowania wspólnot monastycznych z życiem Kościoła, a przez to także uporządkowania życia monastycznego, podejmowali na Wschodzie Bazyli Wielki, zaś na zachodzie biskup Euzebiusz z Vercelli⁵. Niemalży wkład

* Ks. dr Wojciech Kamczyk – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: x.wk@wp.pl.

¹ Por. A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, tłum. S. Wirpszanka, ŻM 37, Kraków 2006, 291.

² Ioannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* XI 18, éd. J.-C. Guy, SCH 109, Paris 1965, 444, tłum. własne; pełny tekst myśli Kasjana wygląda następująco „Quapropter haec est antiquitus patrum permanens nunc usque sententia, quam proferre sine mea confusione non potero, qui nec germanam uitare nec episcopi euadere manus potui, omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos”.

³ Por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, 80.

⁴ Por. A. Młotek, *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych IV wieku*, Wrocław 1986, 105-107.

⁵ Por. G. Sweiger – M. Heim, *Zakony i klasztory. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. A. Peszke – K. Śmigielska, Poznań 2007, 24.

w to dzieło włożył także św. Augustyn z Hippony, którego doświadczenie i praktyka duszpasterska są tematem niniejszego opracowania.

Pośród pism poświęconych wspólnotom monastycznym, a także wśród innych jego dzieł, m.in. kazań i listów, niewiele można znaleźć wypowiedzi poświęconych roli, jaką te wspólnoty powinny pełnić wobec innych członków Kościoła. Nie oznacza to jednak, że w myśli i praktycznej działalności duszpasterskiej Augustyna mnisi mieli być zupełnie odizolowani od społeczeństwa i bierni wobec wspólnoty Kościoła, którą tworzyli. W niniejszym opracowaniu chciałbym postawić pytanie o rolę i miejsce, jakie przypisywał Augustyn wspólnotom monastycznym wobec całego Kościoła. Podstawą naszego zainteresowania będą zarówno pisma biskupa Hippony powiązane z monastycyzmem, jak również jego wygłoszone homilie oraz listy związane z tymże tematem. Nawiążemy również do innych jego pism, w których czyni aluzje do wspólnot monastycznych, oraz powołamy się na świadectwo jego najwcześniejszego biografy, Possydiusza z Kalamy.

1. Św. Augustyn i życie monastyczne. Docenienie wartości życia monastycznego wyrażone w pismach Augustyna wynikało z jego osobistego doświadczenia i pragnienia osiągnięcia doskonałości poprzez życie we wspólnocie na wzór apostołski. W *Regule dla sług Bożych*⁶, a później także zwracając się do wspólnoty żeńskiej w *Liście* 211, autor wskazuje na motywy wspólnego życia:

„Abyście jednomyślnie mieszkali w jednym domu i żebyście miały jedno serce i jedną duszę w Bogu”⁷.

Zakładanym przez Augustyna wspólnotom nie przyświecał jakiś szczególny cel uwzględniający potrzeby społeczeństwa. Najważniejszym motywem było dążenie do osobistej świętości i doskonałości. Ideał ten przejęty został od wspólnot anachoretów i cenobitów Kościoła wschodniego. Sam Augustyn zetknął się z ideą życia oddalonego od świata na skutek wcześniejszego obcowania z myślą filozoficzną Platona, Plotyna czy Porfirusza⁸, a także długiego okresu wyznawania religii manichejskiej, gdzie wartości te, choć rozumiane w nieco inny sposób, szczególnie były cenione i stanowiły niejako cel sam w sobie⁹. W pierwszym okresie swojego nawrócenia, przebywając jeszcze

⁶ Autorzy w różny sposób podchodzą do tego pisma, traktując je nieraz jako zbiór kilku dzieł, czasem włączając do niego także *List* 211, zawierający tekst i objaśnienia reguły dla kobiet prowadzących również w Hipponie życie ascetyczne; sam cytowany tu tekst datowany jest prawdopodobnie na 397 rok, a więc należy do jednych z wcześniejszych z dorobku św. Augustyna; por. G. Lawless, «*Règle (la)*» (*Regula*), tłum. P.-I. Fransen, w: *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, éd. A.D. Fitzgerald – M.-A. Vannier, Paris 2005, 1233-1234.

⁷ Augustinus Hipponensis, *Epistula* 211, 5, NBA 23, Roma 1974, 516: „Primum propter quod estis in unum congregatae, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis cor unum anima una et in Deum”, AP 269.

⁸ Por. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993, 84-101.

⁹ Por. tamże, s. 39-55.

w Mediolanie, zetknął się tam ze wspólnotami monastycznymi, założonymi na wzór ascety Antoniego Pustelnika¹⁰. Po przyjęciu chrztu sam zapragnął wieść życie w takiej wspólnotcie, dlatego zaczął gromadzić wokół siebie przyjaciół pragnących oddać się ascezie. Kiedy podczas wizyty w Hipponie został wyświęcony na kapłana, za zgodą biskupa Waleriusza założył w ogrodzie biskupim klasztor¹¹, w którym wraz z towarzyszami i licznymi naśladowcami prowadził życie ascetyczne¹². Kiedy jednak został wybrany biskupem Hippony, musiał zmienić nie tylko miejsce zamieszkania, lecz również nieco zmodyfikować styl życia:

„Doszedłem do biskupstwa: zrozumiałem, że biskup koniecznie powinien odznaczać się przyjacielskim nastawieniem zarówno w stosunku do wszystkich przybyszów jak i tych, którzy bywają u niego tylko przejazdem, i że stale powinien tę gościnność okazywać. Gdyby biskup tego nie czynił, uznano by go za pozbawionego ludzkich uczuć. Gdyby natomiast dopuszczono taki obyczaj w klasztorze, byłby on tam nieodpowiedni. Dlatego chciałem mieć z sobą także w owym domu biskupim klasztor duchownych”¹³.

W ogrodzie podarowanym przez biskupa Waleriusza pozostał klasztor, w którym nadal prowadzili życie mnisi na obowiązujących wcześniej zasadach. W domu biskupim, który Augustyn określa tu jako „monasterium clericorum”, zamieszkał duchowni, wyższych bądź niższych święceń, tworzący wspólnotę życia ze swoim biskupem¹⁴. Wspólnota ta, choć zapewne opierała się na nieco innych prawach niż pierwotny klasztor w Hipponie założony przez Augustyna, była jednak również domem, który zamieszkiwali głównie duchowni. W praktyce, w tekstach Augustyna o monastycyzmie, trudno jest dokonać rozróżnienia, czy ma na myśli tę pierwszą, czy też tę drugą wspólnotę. Wspomnieć należy jeszcze, że w samej Hipponie funkcjonowała również trzecia wspólnota, żeńska, żyjąca na podobnych zasadach, co wspólnoty męskie. Należały do niej zarówno dziewice, jak i wdowy¹⁵. Fizycznie te trzy klasztory nie były od siebie

¹⁰ Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2, tłum. J. Dembska, ŻM 22, Kraków 1999, 275.

¹¹ Słowa „klasztor” używam tutaj raczej w znaczeniu wspólnoty bądź domu, w którym ona zamieszkiwała. Nie należy go odnosić do współczesnych znaczeń tego pojęcia. Sam Augustyn używał czasem pojęcia „monasterium”, lecz oddanie go określeniem „monaster” nie byłoby do końca precyzyjne i zrozumiałe.

¹² Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 355, 1, NBA 34, Roma 1989, 244, tłum. P. Nehring, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 429. Zob. P. Monceaux, *Un couvent de femmes à Hippone au temps de saint Augustin*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 57, 8 (1913) 575.

¹³ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 355, 2, NBA 34, 246: „Pervenit ad episcopatum: vidi necesse habere episcopum exhibere humanitatem assiduam quibusque venientibus sive transeuntibus: quod si non fecisset episcopus, inhumanus diceretur. Si autem ista consuetudo in monasterio missa esset, indecens esset. Et volui habere in domo ista episcopi monasterium clericorum”, ŻM 27, 429-430.

¹⁴ Por. Monceaux, *Un couvent de femmes à Hippone*, s. 577.

¹⁵ Por. P. Nehring, *Wstęp*, w: ŻM 27, 58-59; więcej o samym klasztorze i nadanej mu regule

zbyt oddalone, stąd łączyła je nie tylko osoba założyciela, ale prawdopodobnie także wspólna modlitwa, zwłaszcza celebrowanie Eucharystii¹⁶.

Choć mogłoby się wydawać, że życie wspólnot monastycznych w Hipponie przypomina życie znanych już wcześniej wspólnot, to należy zwrócić uwagę, że Augustyn dokonał jednak pewnego przełomu. Wiązał się on z ideą chrześcijanina jako szczególnie wartościowego obywatela, służącego społeczeństwu. Augustyn tę ideę rozciągnął na wspólnoty monastyczne, oddając je na służbę Kościołowi¹⁷.

W jednej z homilii biskup wyraźnie wskazywał i podkreślał znaczenie tej wspólnoty dla ogółu wiernych Hippony:

„Żyjemy tu razem z wami i żyjemy tu dla was: a celem naszym i pragnieniem jest to, byśmy bez końca żyli z wami w Chrystusie”¹⁸.

Obecność wspólnoty monastycznej, klasztorów męskich bądź żeńskich, w gminie chrześcijańskiej, miała przede wszystkim znaczenie duchowe. Wszystkie stany dążą do uświęcenia i zbawienia, i wzajemnie dla siebie stanowią pomoc i wsparcie. Wspólnym celem jest zbawienie – życie w Chrystusie na wieki. Stąd Augustyn nie odrywał i nie odseparowywał wspólnot monastycznych od ogółu wiernych Hippony, ale zachowując specyfikę życia klasztornego, starał się łączyć to dzieło z misją Kościoła. Wkrótce ten styl życia monastycznego zacznie być naśladowany w całym regionie¹⁹.

2. Życie wspólnoty monastycznej jako przykład życia dla Kościoła. Nim przejdziemy do kwestii zadań, jakie mogli spełniać mnisi we wspólnocie Kościoła, warto zatrzymać się nad kwestią z pozoru oczywistą – przykładu, jaki winni stanowić dla ogółu wiernych. W jednym ze swoich kazań biskup wskazuje styl życia mnichów, z którego wierni mogą i powinni czerpać:

„Wierzę, że macie przed oczami nasz sposób życia; tak, że być może i my, choć wielce Apostołowi nierówni, ośmielamy się mówić to, co on powiedział: «Bądźcie moimi naśladowcami, jak i ja jestem Chrystusa» (1Kor 4, 16). Dlatego też nie chcę, aby ktoś znajdował w nas wymówkę dla [własnego] złego życia. «Staramy się bowiem o dobro», jak powiedział ten sam Apostoł, «nie tylko wobec Boga, ale także wobec ludzi» (2Kor 8, 21). Ze względu na

pisze sam św. Augustyn w jednym z listów, zob. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 211, NBA 23, 510-528, AP 268-276; Monceaux, *Un couvent de femmes à Hippone*, s. 577.

¹⁶ Por. Monceaux, *Un couvent de femmes à Hippone*, s. 577.

¹⁷ Była to tzw. koncepcja monastycyzmu miejskiego. Por. V. Grossi, *Duchowość łacińskich Ojców Kościoła*, tłum. K. Stopa, w: *Historia Duchowości*, t. 3, red. T. Špidlík – I. Gargano – V. Grossi, Kraków 2004, 303.

¹⁸ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 355, 1, NBA 34, 244: „Vobiscum hic vivimus, et propter vos vivimus: et intentio votumque nostrum est, ut apud Christum vobiscum sine fine vivamus”, ŻM 27, 427.

¹⁹ Por. Monceaux, *Un couvent de femmes à Hippone*, s. 576.

nas samych wystarcza nam sumienie: ze względu na was nasze dobre imię nie powinno być plamione, ale powinno mieć na was dobry wpływ²⁰.

Mnisi powinni dbać o dobrą opinię swojej wspólnoty, nie ze względu na fałszywą pychę i ułudę świętości, ale ze względu na wiernych, którzy stają się ich naśladowcami. Myśl ta inspirowana jest nauką św. Pawła, który również przedstawiał się jako ideał do naśladowania, nie z pychy i wysokiego mniemania o sobie samym, ale z pokornej świadomości konieczności stawiania przed wiernymi i uczniami ideałów do naśladowania. Mnisi, przez swój styl życia, dążenie do świętości, także pracę fizyczną, stanowią wzór życia dla wiernych chrześcijan. Im samym wystarcza sumienie, które nie wyrzuca im żadnych win, nie prowokuje do działania na pokaz, jednak dla dobra wiernych żyjących w świecie powinni oni starać się o dawanie dobrego przykładu i do tego właśnie zachęcał biskup Hippony.

Z tego względu bardzo ważne jest, by mnisi nie tylko dbali o czystość własnego sumienia i osobistą świętość, ale powinni także troszczyć się o swoje dobre imię, o opinię, jaką cieszą się wśród wiernych:

„O wiele większego bowiem miłosierdzia doznają dusze ludzi słabych od tego, kto troszczy się o dobrą sławę sług Bożych niż ciała ludzi potrzebujących doświadczać od tego, kto łamie chleb dla głodnych²¹.”

Owa właściwa opinia, dotycząca życia mnichów, ma ogromne znaczenie oraz – według Augustyna – jest wyrazem miłosierdzia o wiele większego, niż udzielenie komuś wsparcia w sferze materialnej. Być może przez tę wypowiedź biskup chciał nawiązać do kwestii zgorszeń, które mogli wywoływać mnisi, a które mogły siać ogromne spustoszenie we wspólnocie wiernych.

Sam Augustyn jest świadomy niedoskonałości mnichów mieszkających w klasztorze i wie, że „plew” nie da się zupełnie zniweczyć. Niewłaściwie postępujący mnisi będą wśród tych, którzy będą wierni swojemu powołaniu, tak jak i wśród wielu dobrych chrześcijan znaleźć można niegodnych swojego imienia. Często wspominał o tym wiernym i uwrażliwiał ich na taką możliwość²².

Samych mnichów przestrzegał przed rozluźnieniem reguły monastycznej i odstępstwami od zasad wspólnego życia:

²⁰ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 355, 1, NBA 34, 244: „Credo autem ante oculos vestros esse conversationem nostram; ut et nos dicere fortassis audeamus, quamvis multum illi impares, quod dixit Apostolus: «Imitatores mei estote, sicut et ego Christi». Et ideo nolo ut aliquis de nobis inveniat male vivendi occasionem. «Providemus enim bona», ait idem apostolus, «non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus». Propter nos, conscientia nostra sufficit nobis: propter vos, fama nostra non pollui, sed pollere debet in vobis”, ŻM 27, 427.

²¹ Tenże, *De opere monachorum liber unus* 22, 26, ed. I. Zycha, CSEL 41, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1900, 572: „Multo enim misericordius operatur erga animas infirmorum qui bonae famae servorum Dei consulit, quam erga corpora egentium qui panem esurientibus frangit”, tłum. R. Szaszka, ŻM 27, 237.

²² Por. tenże, *Sermo* 73a, 3, NBA 30/1, 492; zob. W. Kameczyk, *Przypowieść o kłakolu w pszenicy (Mt 13, 24-30.36-43) w duszpasterskiej interpretacji św. Augustyna*, SSHT 48, 1 (2015) 107-108.

„O słudzy Boży, żołnierze Chrystusa, czy naprawdę jesteście obojętni wobec podstępów najbardziej przebiegłego wroga? On dobrą sławę waszą, tak miłą woń Chrystusa (por. 2Kor 2, 14-16) wszelkim sposobem pragnie zaćmić swoim smrodem, aby pobożne dusze nie mówiły: «Za zapachem olejków Twoich pobiegniemy» (Pnp 1, 3) i aby nie wydostały się z jego sidła. I dlatego wszędzie rozproszył tak wielu obłudników pod szatą mnichów, którzy obchodzą prowincje, nigdzie nie posłani, nigdzie nie mający siedziby, nigdzie nie zatrzymujący się, nigdzie nie zagrzewający miejsca. Jedni sprzedają relikwie męczenników, niechby to były chociaż relikwie męczenników! Inni powiększają swoje frędzle i filakterie (por. Mt 23, 5). Jeszcze inni wymyślają, że usłyszeli, iż rodzice ich albo krewni żyją w tej lub tamtej okolicy, i udają, że właśnie idą do nich. I wszyscy proszą, wszyscy domagają się albo darów dla swojego zyskowego ubóstwa albo nagrody za pozorną świętość. Tymczasem, ponieważ ich złe czyny wszędzie ujawniły, jacy są w rzeczywistości, lub w jakiś inny sposób dali się poznać, pod wspólnym imieniem mnichów przeklina się wasz stan, tak dobry i tak święty»²³.

Wielu podających się za mnichów, zwłaszcza tych, którzy prowadzili życie wędrowców, niezwiązani z konkretną wspólnotą, bądź też nieposłani w konkretnym celu przez swoich przełożonych, przyczyniało się do negatywnej oceny całego stanu życia monastycznego. Biskup Hippony przywołuje negatywne przykłady mnichów handlujących relikwiami, specjalnie obnoszących się ze swoim strojem, albo udających odwiedziny u swoich krewnych, a przy tym wyłudzający utrzymanie od innych wiernych, pozorując własne ubóstwo i pobożność. Wędrujący mnisi, poprzez swój rygoryzm bądź fanatyzm, albo zwyczajną obłudę, przyczyniali się nieraz do zgorszenia wiernych, a czasem także do niepokoju i rozruchów społecznych²⁴.

Gorszące życie mnichów jest więc druzgoczące dla całej wspólnoty Kościoła. Duszpasterz ma świadomość tego, pragnie, by posiadali ją także mnisi, czy to kapłani mieszkający z nim we wspólnocie, czy też pozostali członkowie wspólnoty monastycznej.

²³ Tenże, *De opere monachorum liber unus* 28, 36, CSEL 41, 585: „O serui dei, milites Christi, itane dissimulatis callidissimi hostis insidias, qui bonam famam uestram, tam bonum Christi odorem, ne dicant animae bonae: post odorem unguentorum tuorum curremus, et sic laqueos eius euadant, omni modo cupientes obscurare putoribus suis, tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, si tamen martyrum, uenditant; alii fimbrias et phylacteria sua magnificant; alii parentes vel consanguineos suos in illa uel in illa regione se audisse uivere, et ad eos pergere mentiuntur; et omnes petunt, omnes exigunt, aut sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis: cum interea ubicumque in factis suis malis deprehensi fuerint, uel quoquo modo innotuerint, sub generali nomine monachorum uestrum propositum blasphematur, tam bonum, tam sanctum”, ŻM 27, 252-253.

²⁴ Por. Młotek, *Postawy i świadectwa*, s. 106.

3. Zaangażowanie mnichów w działalność Kościoła. Jednym z podstawowych celów wspólnoty monastycznej było odłączenie się od świata i prowadzenie życia poświęconego przede wszystkim modlitwie i kontemplacji. Nie jest to jednak dla duszpasterza Hippony cel jedyny i wyłączny. W *Liście* 48 adresowanym do wspólnoty monastycznej na Caprari, na czele z kapłanem Eudoksjuszem, Augustyn zachęca do posłuszeństwa Kościołowi-Matce:

„A was, bracia, wzywamy w Panu, abyście strzegli swego postanowienia i wytrwali aż do końca, a gdyby Wasza Matka-Kościół pragnęła Waszych uczynków, nie podejmujcie się ich ze zbyt gwałtownym pośpiechem i nie wymawiajcie się od nich z powodu skłonności do słodkiego lenistwa, lecz cichym sercem słuchajcie Boga i poddajcie się w pełni Temu, który Wami rządzi i który «prowadzi cichych w rozsądku, skromnych nauczy dróg swoich». Nie przedkładajcie Waszego spokoju ponad potrzeby Kościoła. Gdyby dobrzy ludzie wcale nie chcieli posłużyć Kościołowi wydającemu na świat swe dzieci, nigdy byście Wy sami nie narodzili się (do życia duchowego). A jak mamy kroczyć drogą pośrednią między ogniem i wodą, aby człowiek ani nie spłonął, ani nie utonął, tak też powinniśmy kierować naszą drogę między szczytem pychy a przepaścią lenistwa, zgodnie z tym, co jest napisane: «Nie odstępując ani w prawo, ani w lewo»»²⁵.

W wypowiedzi Augustyna pojawia się stwierdzenie odnoszące się do zaangażowania mnichów w działalność Kościoła. Wprawdzie biskup nie zaleca zbyt dużego pośpiechu i gwałtowności, ale wyraźnie zaznacza potrzebę gotowości mnichów do tego typu aktywności. Zaangażowanie i posłuszeństwo Kościołowi nie powinno być obce członkom wspólnoty monastycznej, można chyba nawet stwierdzić, że Augustyn widzi tu pewien obowiązek. Odwołuje się bowiem do faktu duchowego odrodzenia – chrztu, który otrzymali mnisi także dzięki działalności ludzi poświęconych Bogu. Istotą tego zaangażowania jest posłuszeństwo głosowi Boga, nie zaś podszeptom złego, który i we wspólnotie monastycznej próbuje zastawiać swoje sidła. Mnisi nie mogą przedkładać własnego spokoju nad potrzeby Kościoła, lecz winni wyjść im naprzeciw.

Każde zaangażowanie rodzi jednak niebezpieczeństwa, czego nauczyciel z Hippony jest w pełni świadomy. Aktywność światowa to balansowanie pomiędzy popadnięciem w grzech pychy, a ucieczką w lenistwo. Dla mnichów

²⁵ Augustinus Hipponensis, *Epistula* 48, 2, NBA 21, Roma 1969, 402-404: „Vos autem, fratres, exhortamur in Domino ut propositum vestrum custodiatis, et usque in finem perseveretis (Mt 24, 13; 10, 22): ac si qua opera vestra mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis; sed miti corde obtemperetis Deo, cum mansuetudine portantes eum qui vos regit, qui dirigit mites in iudicio, qui docet mansuetos vias suas (Ps 24, 9). Nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini, non inveniretis. Sicut autem inter ignem et aquam tenenda est via, ut nec exuratur homo nec demergatur; sic inter apicem superbiae et voraginem desidia iter nostrum temperare debemus, sicut scriptum est: «Non declinantes, neque ad dexteram, neque ad sinistram» (Pwt 17, 11; Prz 4, 27)”, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Listy*, Pelplin 1991, 315.

jest szczególnym wyzwaniem, gdyż ucieczka od świata, od życia pełnego trosk poza murami klasztoru, może stanowić pokusę bierności. Z drugiej strony jednak, wyjście do świata, działalność poza wspólnotą klasztorną, rodzi obawy utracenia świadomości podstawowego celu – dążenia do świętości, a popadnięcia w grzech pychy. Augustyn wiązał to zapewne z pełnieniem poważniejszych kościelnych funkcji i godności, do których bywali wybierani członkowie wspólnot monastycznych²⁶. Przestrzegał więc przed pochopną zgodą na podejmowanie ważnych i odpowiedzialnych obowiązków oraz godności kościelnych i zalecał rozważanie ich przyjęcia w duchu pokory, jako rozeznanie Bożej woli.

Obowiązkiem mnichów było dążenie do świętości i praca nad sobą. Ich zamieszkanie we wspólnocie klasztornej miało w tym pomóc, nie zaś doprowadzić do opieszałości i lenistwa. Dlatego powinni także pracą fizyczną zdobywać środki na własne utrzymanie, choć nie wszyscy mogli zupełnie się temu poświęcić. Przywołując postawę i nauczanie św. Pawła, Augustyn napominał:

„Jak zatem Paweł nie ustawał w tym zachęcaniu, tak i mnisi powinni być posłuszni jego nakazom, aby współczuć słabym i nie dając się opanować pragnieniu posiadania jakiejś rzeczy na własność, powinni pracować własnymi rękami dla wspólnego dobra i bez szemrania słuchać swoich przełożonych. A wtedy dobrzy wierni z pewnością dopomogą im swoimi ofiarami, gdyby uznali, że im jednak, chociaż trudzą się i pracują dla zapewnienia sobie utrzymania, czegoś brakuje z powodu fizycznych słabości niektórych braci czy ze względu na ich kościelne zajęcia lub kształcenie się w zbawiennej nauce”²⁷.

Pierwszym obowiązkiem mnicha mieszkającego w klasztorze, zaraz po modlitwie i trosce o własne uświęcenie, jest praca fizyczna, której nikt nie powinien zaniedbywać i unikać. To ona właśnie jest swego rodzaju lekarstwem na grzech lenistwa tych, którzy nie są zaangażowani w działalność Kościoła. Jednak przy tej okazji biskup zauważa, że pewne obowiązki i nadzwyczajne zadania mogą zwalniać niektórych z pracy fizycznej. Na czym dokładnie miało polegać „*eruditio doctrinae salutaris*” – czy chodziło jedynie o kształcenie, naukę, studium świętych ksiąg i wychowywanie samego siebie, co stanowiło obowiązek mnichów²⁸, czy było też nastawione na osoby, wiernych spoza klasztoru? Trudno udzielić tutaj jednoznacznej odpowiedzi. Być może mnisi

²⁶ Por. Possidius Calamensis, *Vita Augustini* 11, 3, ed. W. Geerlings, Paderborn – München – Wien – Zürich 2005, 44-46, tłum. P. Nehring: Possydysz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, ŻM 26, Kraków 2002, 70-71.

²⁷ Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum liber unus* 16, 19, CSEL 41, 564: „Sic debent et ipsi praeceptis eius obedire, ut compatiantur infirmis, et amore priuatae rei non illigati manibus suis in commune laborare, praepositis suis sine murmure obtemperare; ut hoc suppleatur ex oblationibus bonorum fidelium, quod laborantibus et aliquid unde uictum transigant operantibus, propter infirmitates tamen corporales aliquorum, et propter ecclesiasticas occupationes uel eruditionem doctrinae salutaris, deesse putauerint”, ŻM 27, 225-226.

²⁸ Por. J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983, 246.

udzielali różnego rodzaju porad, mieli okazję do rozmów z odwiedzającymi klasztor, stąd mieli także możliwość do takiego, przygodnego raczej, nauczania.

Czym zaś są owe „ecclesiasticae occupationes”? Ponieważ część wspólnoty męskiej w Hipponie stanowili prezbiterzy, a zapewne także duchowni niższych stopni święceń, mieli oni zleczone sobie obowiązki związane z pełnioną posługą. Do zadań prezbiterów należało głównie głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów²⁹. Jak bardzo zaangażowani w te zadania byli mnisi, trudno dziś stwierdzić, podobnie jak niełatwo określić, jaką część kleru podlegającego biskupowi Hippony, stanowili prezbiterzy zamieszkujący w klasztorze, a jaką prezbiterzy żyjący poza nim. Zdaje się, że sam Augustyn dążył do tego, by prezbiterzy prowadzili bardziej ascetyczny styl życia, dlatego pragnął, by żyli i mieszkali razem z nim³⁰. Dzięki temu znali dokładnie obowiązki biskupa, w które zapewne byli włączani, a o których czasem wspominał:

„Pomijam zresztą inne niezliczone kościelne troski, w które może nikt nie wierzy oprócz tego, kto ich doświadczył”³¹.

Zapewne w tym miejscu „inne kościelne troski” to różnorodne zajęcia samego biskupa, choć autor nie wymienia ich tutaj szczegółowo. Być może także wielu spośród mnichów pomagało Augustynowi w wypełnianiu tych zadań, byli w nie więc włączeni. W innym miejscu mówi podobnie:

„Pan jednak przed tym przestrzega swoje sługi, żeby chrześcijańskiego wojowania nie sprowadzali tylko do starania się o pozyskanie środków do życia. Chce bowiem żebyśmy w tej posłudze, która należy się Jego Sakramentowi, myśleli nie o tych rzeczach, lecz o Jego królestwie i sprawiedliwości. A wtedy one wszystkie będą nam dodane (por. Mt 6, 33): czy gdy wykonujemy prace ręczne, czy gdy uniemożliwia nam to słabość ciała, czy gdy tak nas zajmuje samo wspomniane wojowanie, że zupełnie nie możemy już czynić niczego innego”³².

Czym jest wspomniane powyżej „wojowanie”? W jakiej mierze jest zadaniem mnichów, obok pracy własnych rąk i troski o potrzeby doczesne? Co

²⁹ Por. A. Eckmann, *Kapłaństwo służebne biskupa i prezbitera w pismach świętego Augustyna*, VV 17 (2010) 289.

³⁰ Wiadomo, że wspólnota prezbiterów mieszkająca z Augustynem nie była zbyt liczna. Było to mniej więcej trzech kapłanów i kilku diakonów. Prezbiterium Hippony było zapewne niewiele większe; por. A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, 291.

³¹ Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum liber unus* 29, 37, CSEL 41, 588: „Omitto alias innumerabiles ecclesiasticas curas, quas fortasse nemo credit, nisi qui expertus est”, ŻM 27, 256.

³² Tamże 26, 35, CSEL 41, 583: „Sed ne christianam militiam ad hoc detorqueant ut ista conquirant, hoc seruos suos Dominus praemonet, ut in eo ministerio quod Sacramento eius debetur, non ista, sed regnum eius et iustitiam cogitemus: et haec omnia apponentur nobis siue per manus operantibus, siue infirmitate corporis impeditis, siue ipsius militiae tali occupatione districtis ut nihil aliud agere ualeamus”, ŻM 27, 249-250.

oznacza w tym kontekście „służba Jego Sakramentowi”? Wyrażenia te należy zapewne odnieść do mnichów-kapłanów, zaangażowanych w działalność Kościoła. Powierzone obowiązki uniemożliwiają im poświęcenie się pracy fizycznej. Nie wynika to jednak z lenistwa, ale z ciągłego „wojowania” o sprawę królestwa Bożego. Prawdopodobnie dla innych mnichów taki stan rzeczy był gorszący i niezrozumiały. Wielu być może, naśladując mnichów-kapłanów, rezygnowało czy wymawiało się od pracy fizycznej.

W dziele *O pracy mnichów* autor polemizuje z tymi, którzy usprawiedliwiają się koniecznością modlitwy i pracy nad sobą, wymawiają się od pracy fizycznej, pozwalającej zdobywać środki na własne utrzymanie. Augustyn podkreślając potrzebę i wartość pracy fizycznej w klasztorze, dopuszcza jednak możliwość częściowego zwolnienia niektórych mnichów z tegoż obowiązku, gdy wymaga tego dzieło ewangelizacji:

„Może wszelako zdarzyć się, że ktoś potrzebuje rozmowy z mnichami i to zajęcie zupełnie nie zostawia im czasu na wykonywanie pracy ręcznej. Czy jednak rzeczywiście wszyscy w klasztorze mogą wykładać pobożne teksty braciom przybywającym z innego stanu życia do nich albo zbawiennie roztrząsać z nimi pewne zagadnienia?”³³.

Wygląda więc na to, co zostało już wspomniane, że było pewną praktyką, iż do klasztoru przychodzili wierni na rozmowę, z pytaniami, by roztrząsać niektóre biblijne i osobiste kwestie. Nie było to zadaniem wszystkich mnichów, nie podaje tu Augustyn, jakich dokładnie tematów dotyczyły te rozmowy. Nie ma też mowy o tym, czy te spotkania miały charakter regularnego nauczania, czy kierowane były do większych grup uczniów, czy też raczej miały charakter rozmów indywidualnych – powiedzielibyśmy dzisiaj: kierownictwa duchowego. Musiały jednak mieć miejsce, i to niezupełnie sporadycznie, skoro wspomina o nich Augustyn jako o jednym z powodów odrywania mnichów od pracy fizycznej. Zapewne biskup podkreślał, że nie wszyscy powinni oddawać się tego rodzaju zajęciom poza obowiązkami klaszternymi. Nie uściśla, jakie są tego powody, możemy się jednak domyślać, że mogło chodzić nie tylko o niewłaściwe motywacje mnichów, ich skłonność do gadulstwa i plotkowania, które w takich okolicznościach znajdowały ujście, ale być może nie wszyscy byli odpowiednio do tego przygotowani i odznaczali się należytyymi umiejętnościami. Chcąc temu przeciwdziałać, Augustyn wskazywał na pracę fizyczną jako na bardziej istotną w rozwoju duchowym od działalności zewnętrznej, odnosząc tę kwestię także do posłuszeństwa Kościołowi i prawa samych mnichów:

„Ci nasi bracia przypisują sobie jednak zuchwale, jak sędzę, że mają tego rodzaju prawo. Jeśli jednak zaiste są głosicielami ewangelii, zgadzam się, że

³³ Tamże 18, 21, CSEL 41, 565: „Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupat ut manus operari non uacet; numquid hoc omnes in monasterio possunt, uenientibus ad se ex alio genere uitae fratribus, uel diuinis lectiones exponere, uel de aliquibus quaestionibus salubriter disputare?”, ŻM 27, 228.

mają je. Jeśli są sługami ołtarza, szafarzami sakramentów, wcale go sobie nie przypisują, lecz wprost mogą domagać się tego prawa”³⁴.

Wśród niektórych mnichów panowało przekonanie, że zajmując się głoszeniem słowa Bożego i sprawowaniem sakramentów, mają prawo do utrzymania ze strony wiernych, korzystających z ich posługi, nie muszą zatem oddawać się pracom fizycznym, zalecanym w klasztorze. Wydaje się jednak, że Augustyn jako priorytet w życiu mnicha widzi pracę w klasztorze. To bowiem należy do natury życia mniszego. I choć wynagrodzenie w takim wypadku byłoby uzasadnione, nie oznacza ono jednak zwolnienia od obowiązku fizycznej pracy dla dobra wspólnego. Należy ona do elementów życia w klasztorze i zbyt łatwo mnisi nie powinni z niej rezygnować. Zadania wykonywane dla dobra wspólnoty wiernych nie powinny przekreślać natury ich mniszego życia.

Możliwe, że pewni mnisi uzurpowali sobie prawo do głoszenia Ewangelii, bez właściwego zezwolenia ze strony biskupa. Augustyn podkreślał, że do zwolnienia z prac fizycznych, a przez to także prawo do wynagrodzenia z innego źródła, mają jedynie ci, którzy rzeczywiście wymienione powyżej funkcje pełnią, nie tylko z własnej inicjatywy, lecz przede wszystkim z woli biskupa i do tych zajęć w specjalny sposób zostali przeznaczeni.

Dzieląc się swoimi przemyśleniami i trudnościami, wskazuje na dopuszczenie mnichów, zapewne niektórych kapłanów, do trudów biskupiej posługi:

„Wzywam jednak jako świadka duszy mojej Pana Jezusa, w którego Imię mówię to bez obawy, że, jeśli chodzi o mój pożytek, o wiele bardziej chciałbym każdego dnia w ustalonych godzinach, ile ich zostało na to przeznaczonych w dobrze kierowanych klasztorach, wykonywać jakąś pracę ręczną, a pozostałe godziny mieć wolne na lekturę i modlitwę albo na rozważanie czegoś z boskich Pism, niż znosić najhałaśliwsze zamieszanie cudzych spraw dotyczących doczesnych interesów, które trzeba rozstrzygnąć sądem albo przezwyciężyć pośrednictwem”³⁵.

I nieco dalej dodaje:

„Ten jednak trud przyjmujemy nie bez pociechy od Pana w nadziei na życie wieczne, abyśmy z wytrwałością przynieśli owoc. Jesteśmy bowiem sługami

³⁴ Tamże 21, 24, CSEL 41, 569-570: „Isti autem fratres nostri temere sibi arrogant, quantum existimo, quod eiusmodi habeant potestatem. Si enim euangelistae sunt, fateor, habent: si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane uindicant potentatem”, ŻM 27, 233.

³⁵ Tamże 29, 37, CSEL 41, 586-587: „Tamen dominum Iesum, in cuius nomine securus haec dico, testem inuoco super animam meam, quoniam quantum attinet ad meum commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid manibus operari, et caeteras horas habere ad legendum et orandum, aut aliquid de divinis litteris agendum liberas, quam tumultuosissimas perplexitates causarum alienarum pati de negotiis saecularibus uel iudicando dirimendis, uel interueniendo praecidendis”, ŻM 27, 254.

Jego Kościoła, a szczególnie słabszych członków, niezależnie od tego jakimi członkami w tym właśnie ciele jesteśmy my sami³⁶.

Audientia episcopalis, taką nazwę nosiła działalność, którą wspomina Augustyn, stanowiła zasadniczo zadanie biskupa. Przewodniczył on trybunałowi sądowiczemu, na wzór sądów cywilnych, choć trudno orzec dzisiaj, czy istniało już jakieś prawo kościelne, które regulowałoby tę działalność³⁷. W starożytności był to zwyczaj dość zrozumiały i potrzebny. Sady cywilne, często sprzedajne i nieludzkie, odwołujące się nierzadko do tortur, przeciążone były procesami. Zwracano się więc do biskupa, a czynili to nieraz i poganie, widząc w nim sędziego bezstronnego i bezinteresownego, który nie przyjmował nigdy zapłaty ani prezentów³⁸.

Prawdopodobnie Augustyn dzielił się tym zadaniem z innymi prezbiterami należącymi do wspólnoty monastycznej. Mogli brać oni udział w pracach sądowych Augustyna, towarzysząc swojemu biskupowi i tworząc trybunał sądowiczy, zwłaszcza wtedy, gdy nie towarzyszyli mu inni biskupi³⁹. Być może Augustyn liczył również na to, że zaczną wyręczać go w niektórych sprawach i obowiązkach, co miało miejsce w ostatnich latach jego życia⁴⁰.

4. Mnisi i dzieła miłosierdzia. Wspomniane zostało już, że za najważniejsze dzieło miłosierdzia mnichów Augustyn uważał dawanie dobrego przykładu, troskę o właściwą opinię o żyjących w klasztorze. Nie wykluczało to, jak się wydaje, innych dzieł miłosierdzia, jakie mogli i powinni pełnić mnisi. W czasach świętego z Hippony życie monastyczne kojarzyło się raczej z odejściem od świata i nieinteresowaniem jego sprawami, czasem jedynie z działalnością charytatywną. Wprawdzie można było zetknąć się z wędrownymi mnichami, którzy prosili o jałmużnę, ale były to sytuacje oceniane jako niepożądane – ideałem był mnich utrzymujący się z pracy własnych rąk, osiadły w klasztorze, dzielący się dobrami, które sam wypracował⁴¹.

³⁶ Tamże, CSEL 41, 588: „Quem tamen labore non sine consolatione domini suscipimus pro spe uitae aeternae, ut fructum feramus cum tolerantia. Serui enim sumus eius ecclesiae, et maxime infirmioribus membris, qualialibet in eodem corpore membra simus”, ŻM 27, 255.

³⁷ Por. W. Myszor, „*Audientia episcopalis*” i wybrane zagadnienia duszpasterskie w wypowiedziach św. Augustyna, w: *Ecclesia in Republica. Studia patrystyczne zebrane w 90. rocznicę ustanowienia Administracji Apostolskiej na Górnym Śląsku*, red. W. Myszor, SACH SN 15, Katowice 2014, 158-159.

³⁸ Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej*, s. 183.

³⁹ Por. Myszor, „*Audientia episcopalis*” i wybrane zagadnienia duszpasterskie, s. 159; Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej*, s. 283.

⁴⁰ W 426 roku Augustyn zlecił część swoich obowiązków, w tym funkcje sądowicze, kapłanowi Herakliuszowi, którego wyznaczył na swojego następcę; por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 213, 1, NBA 23, 536-538; Brown, *Augustyn z Hippony*, s. 417-418; Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie*, s. 184.

⁴¹ Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej*, s. 224-225.

W Liście 98, adresowanym do biskupa Bonifacego, poświęconym praktyce chrztu dzieci, zwraca uwagę na działalność „świętych dziewic”:

„Niekiedy bowiem [zdarza się], że niemowlęta okrutnie porzucone przez rodziców są zabierane przez święte dziewice i przez nie są przynoszone do chrztu. Przez te, które przecież ani nie miały żadnych własnych dzieci, ani nie planują [ich] posiadać. I dlatego niczego innego tutaj nie można dostrzec, jak to, że wypełnia się to, co jest zapisane w Ewangelii. Gdy Pan zapytał, kto był najbliższy owemu [człowiekowi] pobitemu przez rozbójników i na wpół żywemu pozostawionemu na drodze, otrzymuje odpowiedź: «Ten, który mu okazał miłosierdzie» (Łk 10, 37)”⁴².

Przywołując okrutny i pogański zwyczaj porzucania niemowląt przez rzymskie rodziny, prawdopodobnie niewykorzeniony całkowicie z pogańskiego społeczeństwa, Augustyn wskazuje na działalność mniszek, „świętych dziewic”, które miały w zwyczaju troszczyć się o takie dzieci⁴³. Członkinie zgromadzenia żeńskiego zapewne dbały głównie o wychowanie dziewcząt, wychowywania chłopców podejmowali się mnisi z klasztoru męskiego, choć prawdopodobnie na dużo mniejszą skalę⁴⁴. Fakt ten jednak mógł wynikać z prozaicznego powodu – pozostawianymi na łaskę losu dziećmi były głównie dziewczynki, mniej „opłacalne” dla rzymskich domów⁴⁵. Wspólnoty klasztorne, jak i sam biskup dbali, by przyszłość takich wychowanków była zabezpieczona i aby ewentualne pozostanie w klasztorze po osiągnięciu dojrzałości było ich osobistą decyzją⁴⁶.

Duszpasterz określał taką działalność mianem dzieła miłosierdzia. Przywołuje w tym miejscu przypowieść o miłosiernym samarytaninie, która posłużyła Jezusowi do wyjaśnienia i zobrazowania kwestii bliźniego i prawdziwych

⁴² Augustinus Hipponensis, *Epistula* 98, 6, NBA 21, 922: „Aliquando etiam quos crudeliter parentes exposuerunt nutriendos a quibuslibet, nonnumquam a sacris virginibus colliguntur, et ab eis offeruntur ad Baptismum; quae certe proprios filios nec habuerunt ullos, nec habere disponunt: ac per hoc nihil aliud hic fieri vides, nisi quod in Evangelio scriptum est, cum Dominus interrogasset quis illi a latronibus sauciato, et semivivo in via derelicto proximus fuisset; responsum est enim: «Qui in illum fecit misericordiam» (Łk 10, 37)”, tłum. własne.

⁴³ Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej*, s. 101. W Kartaginie istniał także zwyczaj, by do klasztoru żeńskiego oddawać osierocone przez rodziców dziewczęta; por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie*, s. 162.

⁴⁴ Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie*, s. 243.

⁴⁵ Zwyczaj rzymski dopuszczał sytuację, że *pater familias* nie uznawał swojego potomka. Dopóki nie podniósł niemowlęcia, na znak przyjęcia go w poczet członków rodziny, mógł uczynić z dzieckiem, cokolwiek chciał. Często porzucano noworodki, co było sposobem kontroli wielkości rodziny. Dzieci bywały zabierane przez obcych, by uczynić z nich niewolników. Nie miało wtedy znaczenia ich faktyczne pochodzenie. Rzeczywiście dużo częściej porzucano dziewczynki, gdyż rzymskie rodziny uważały, że podnoszą swój status, gdy inwestują w chłopców, a nie w dziewczynki; por. T.R. Martin, *Starożytny Rzym. Od Romulusa do Justyniana*, tłum. M. Fafiński, Poznań 2014, 51.

⁴⁶ Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie*, s. 244.

więzi pomiędzy ludźmi. Nawiazuując do sytuacji pozostawionych dzieci, wskazał, że te osoby, które wyrzekły się posiadania własnego potomstwa, w ten właśnie sposób, przez dzieła miłosierdzia, spełniają swoje powołanie i budują więzi analogiczne do więzi rodzinnych czy rodzicielskich.

Należy wnioskować, że działalność dobroczynna, w różnej formie, być może nawet zorganizowanej, wpisywała się w naturę życia monastycznego i stanowiła rodzaj służby na rzecz lokalnej społeczności⁴⁷. Mnisi nie powinni zapominać o gościnności, na ile tylko pozwalał na to ich styl życia, mieli opiekować się chorymi, udzielać jałmużny⁴⁸. Tym bardziej Augustyn zachęcał do takiej działalności w obliczu klęsk, jakie spotykały ówczesny świat⁴⁹.

5. Mnisi jako kandydaci do stanu duchownego. Doceniając wartość i znaczenie wspólnoty monastycznej, Augustyn skłonny był rekrutować z niej kandydatów do stanu kapłańskiego. Wzbraniał się wręcz przed święceniem mężczyzn, którzy stylu życia tej wspólnoty nie akceptowali, choć w praktyce idea ta napotykała na duże trudności⁵⁰. Wiele miejsca tej kwestii poświęca w *Żywocie św. Augustyna* Possydiusz z Kalamy, zaświadczaając, że biskup Hippony:

„Szczególną troskę przykładał do wykształcenia tych, którzy mogli być zdolni do nauczania innych”⁵¹.

Ta postawa św. Augustyna, wyraźnie odpowiadająca wezwaniu św. Pawła (por. 2Tm 2, 2), przyczyniła się zapewne do praktyki, którą również zauważa biograf:

„Wraz z postępującym rozwojem Bożego nauczania, zaczęto wyświęcać na duchownych dla Kościoła w Hipponie tych, którzy pod kierownictwem świętego Augustyna i razem ze świętym, służyli Bogu w klasztorze”⁵².

Ten proces ma miejsce, zdaje się, od momentu, kiedy Augustyn zostaje w Hipponie biskupem. Wcześniej, jako kapłan, założył klasztor znajdujący się w ogrodzie подарowanym przez biskupa Waleriusza. Tam gromadzili się bracia pragnący prowadzić życie wspólnotowe, w ubóstwie, dla których najwyższym dobrem miał być sam Bóg⁵³. Później, co zostało już wspomniane wcześniej,

⁴⁷ Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej*, s. 224-225.

⁴⁸ Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie*, s. 244.

⁴⁹ Augustyn nawoływał do intensyfikacji działalności dobroczynnej i pełnienia dzieł miłosierdzia zwłaszcza po zburzeniu Rzymu w 410 roku. Wielu mieszkańców Wiecznego Miasta opuściło je, by szukać bezpieczniejszych dla siebie miejsc, pozostawiając w ruinie cały dobytek. Niemało takich migrantów znalazło się w Afryce, w tym także w Hipponie; por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 122, 2, NBA 21, 1240.

⁵⁰ Por. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, s. 81-82.

⁵¹ Possidius Calamensis, *Vita Augustini* 19, 5, ed. Geerlings, s. 64: „Praecipue operam dabat instruere eos qui essent idonei et alios docere”, ŻM 26, 90.

⁵² Tamże 11, 1, ed. Geerlings, s. 44: „Proficiente porro doctrina divina, sub sancto et cum sancto Augustino in monasterio Deo servientes, Ecclesiae Hipponiensi clerici ordinari coeperunt”, ŻM 26, 70.

⁵³ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 355, 2, NBA 34, 246, ŻM 27, 429.

gdy Augustyn przeniósł się do domu biskupiego, również tam prowadził życie monastyczne, we wspólnocie. Wydaje się jednak, że ta druga wspólnota miała nieco odmienny charakter, chociażby ze względu na to, o czym wspominał Augustyn w jednym z kazań, że biskup powinien odznaczać się gościnnością i często gościł w domu biskupim osoby z zewnątrz, co nie wypadłoby wspólnocie monastycznej⁵⁴. Ks. Józef Pastuszka sugeruje, że ta druga wspólnota, skupiająca się bezpośrednio wokół biskupa, miała charakter „seminarium duchownego”, skąd właśnie rekrutowali się przyszli duchowni, a gdzie mieli możliwość przygotowywania się do swej posługi, studiowania Pisma Świętego i zdobywania doświadczenia u boku swego biskupa⁵⁵. Stąd być może także opinia, że przyszli duchowni nie rekrutowali się zasadniczo z samego klasztoru, ale właśnie z tej wspólnoty żyjącej na sposób klasztornej⁵⁶. Nie wszyscy badacze jednak są w tym miejscu zgodni, wskazując, że druga wspólnota stanowiła grupę duchownych, różnych stopni, wspomagających biskupa, którzy w ten sposób wypełniali właściwe sobie zadania, a jedynie pośrednio przygotowywani byli do przejęcia poważniejszych obowiązków⁵⁷. Nie oznacza to bynajmniej, że kandydatów do stanu duchownego Augustyn nie wybierał z pierwszego czy drugiego grona. Być może w praktyce życie obu wspólnot miało wiele wspólnych elementów, tak że dzisiaj trudno jest je rozgraniczyć.

Faktem jest jednak, że Augustyn, wymagając od przyszłych duchownych ubóstwa i akceptacji monastycznego stylu życia, przyczyniał się do pomnożenia liczby mnichów-prezbiterów. Dochodziło nawet do tego, że mnisi z klasztoru w Hipponie przyjmowali święcenia, by służyć w innych Kościołach, także o większym znaczeniu⁵⁸, w Afryce, a nawet poza tym kontynentem⁵⁹. Possydiusz z Kalamy w swoim dziele poświadcza tę praktykę:

„A później, gdy w sposobie życia świętych sług Pańskich, w ich wstrzemięźliwości, i w głębokim ubóstwie, z dnia na dzień coraz bardziej ujawniała się i jaśniała prawda katolickiego nauczania, zaczęto najpierw z wielkim pragnieniem domagać się, a potem otrzymywać dla pokoju i jedności Kościoła biskupów i duchownych z tego klasztoru, który dzięki owemu godnemu pamięci mężowi zaistniał i się umacniał”⁶⁰.

⁵⁴ Por. tamże, NBA 34, 246, ŻM 27, 429-430.

⁵⁵ Por. J. Pastuszka, *Św. Augustyn jako wychowawca duchowieństwa*, AK 26 (1930) 137.

⁵⁶ Por. tamże, s. 137-138.

⁵⁷ Por. Monceaux, *Un couvent de femmes à Hippone*, s. 577; Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie*, s. 164.

⁵⁸ Por. Possidius Calamensis, *Vita Augustini* 11, 3, ed. Geerlings, s. 44-46, ŻM 26, 70.

⁵⁹ Por. tamże 11, 5, ed. Geerlings, s. 46, ŻM 26, 71; Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie*, s. 164.

⁶⁰ Possidius Calamensis, *Vita Augustini* 11, 2, ed. Geerlings, s. 44: „Ac deinde innotescere et clarescere de die in diem Ecclesiae catholicae praedicationis veritate, sanctorumque servorum Dei proposito, continentia, et paupertate profunda, ex monasterio quod per illum memorabilem virum et esse et crescere coeperat, magno desiderio poscere atque accipere episcopos et clericos pax Ecclesiae atque unitas et coepit primo, et postea consecuta est”, ŻM 26, 70.

Dzięki temu idea klasztorów skupionych wokół biskupa rozprzestrzeniała się w Kościele zachodnim:

„Oni, wywodząc się z owego ascetycznego sposobu życia świętych, rozproszeni po Kościołach Pańskich w podobny sposób zakładali też klasztory, a ponieważ wzmagał się zapał do wewnętrznego budowania dzięki słowu Bożemu, sami dostarczali później innym Kościołom braci wyniesionych do przyjęcia godności kapłaństwa”⁶¹.

Biograf Augustyna relacjonuje, że idea obdarzania godnością kapłańską mnichów z zakładanych przez biskupów klasztorów rozprzestrzeniała się w świecie chrześcijańskim i zyskiwała coraz większą popularność. Można stąd wyciągnąć wniosek, że mnisi z klasztorów zakładanych na wzór wspólnoty św. Augustyna odznaczali się przymiotami uzdalniającymi ich do pracy duszpasterskiej i zapewne przed taką działalnością się nie wzbraniali. Skoro byli wybierani na stolice biskupie, cieszyli się dobrą opinią w świecie chrześcijańskim. Życie klasztorne zatem nie tyle służyło odosobnieniu, odłączeniu od życia lokalnej społeczności, ale mogło pomagać nawet we wzięciu za nią odpowiedzialności, zwłaszcza w sferze religijnej.

Nie oznaczało to jednak, że zdolny i powołany do tego jest każdy mnich:

„Wśród tych rozważań tylko to przyszło mi na myśl, że nie należy sługom Bożym otwierać drogi wiodącej zbyt łatwo do wniosku, że Bóg wybrał ich do lepszego celu, choćby stali się gorsi. I mnisi łatwo upadają i ogromną znie wagą byłoby dla stanu duchownego, gdyby dezerterów ze stanu mniszego wybierano na kapłanów. Przecież zwykle zaliczamy do duchowieństwa tylko najbardziej wypróbowanych i lepszych wśród przebywających w klasztorze. Pospolicie mówimy: «Zły fletnista chóru – dobry muzyk w orkiestrze». Podobnie lud z nas będzie żartował: «Zły mnich jest dobrym księdzem». Powinniśmy ubolewać nad popychaniem mnichów do tak zgubnej pychy. Również nie wolno nam znieważać duchownych, do których sami się zaliczamy. Skoro dobry mnich, o ile będzie dostatecznie panował nad sobą, stanie się ledwo dobrym księdzem, jeżeli brak mu koniecznego wykształcenia albo nieskazitelnosci zakonnej”⁶².

⁶¹ Tamże 11, 4, ed. Geerlings, s. 46: „Ipsi ex illorum sanctorum proposito venientes, Domini Ecclesiis propagatis, et monasteria instituerunt; et studio crescente aedificationis verbi Dei, ceteris Ecclesiis promotos fratres ad suscipiendum sacerdotium praestiterunt”, ŻM 26, 70-71.

⁶² Augustinus Hipponensis, *Epistola* 60, 1, NBA 21, s. 514-516: „Sed tamen etiam atque etiam cogitanti quid sit utile salutis eorum, quibus in Christo nutriendis servimus, nihil mihi aliud occurrere potuit, nisi non esse istam viam dandam servis Dei, ut se facilius putent eligi ad aliquid melius, si facti fuerint deteriores. Et ipsis enim facilis lapsus, et ordini clericorum fit indignissima iniuria, si desertores monasteriorum ad militiam clericatus elegantur, cum ex his qui in monasterio permanent, non tamen nisi probatiores atque meliores in clerum assumere soleamus: nisi forte, sicut vulgares dicunt: Malus choraula bonus symphonicus est; ita iidem ipsi vulgares de nobis iocantur dicentes: Malus monachus bonus clericus est. Nimis dolendum, si ad tam ruinosam superbiam monachos surrigamus, et tam gravi contumelia clericos dignos putemus, in quorum numero sumus; cum aliquando

Wspólnota monastyczna może być dla Kościoła źródłem powołań kapłańskich, jednak dotyczy to tylko sprawdzonych mnichów, pokornych i wypróbowanych w cnocie życia monastycznego. Tak jak nie udzielano święceń o wyższym stopniu tym, którzy mając niższe święcenia, niedostatecznie wywiązywali się ze swoich obowiązków⁶³, tak nie chciano powierzać dodatkowych, kościelnych i zewnętrznych wobec wspólnoty klasztornej, obowiązków niegodnym tego mnichom. Augustyn udzielał braterskiego napomnienia biskupom, którzy świadomie czynili duchownymi w swoich lokalnych Kościołach mnichów wydalonych z innych wspólnot⁶⁴.

Włączenie do *ordo clericorum* dokonywało się na mocy święceń, przez które wyświęceni otrzymywali konkretne obowiązki w Kościele⁶⁵ – jeśli zatem przyjmowali je mnisi, otrzymywali i oni takowe zadania⁶⁶. W Hipponie prowadzili oni jednak życie wspólnotowe, mieszkając pod jednym dachem ze swoim biskupem, spożywając wspólnie skromne posiłki, oddając się modlitwie⁶⁷. Nie była to liczna wspólnota. Ze skąpych wzmianek samego Augustyna, rozproszonych w kazaniach bądź listach, Adalbert G. Hamman wnioskuje, że w 424 r. było to zaledwie ok. trzech kapłanów i sześciu diakonów⁶⁸. To biskup proponował kandydatów do święceń, przedstawiając swą wolę całej gminie, on też decydował o zadaniach powierzanych poszczególnym duchownym.

Przekonanie o wartości życia we wspólnocie monastycznej rozwinęło się w Augustynie wraz z jego przeświadczeniem o potrzebie przyjęcia chrztu i zrozumieniem istoty chrześcijaństwa. On sam odkrył je jako swoją drogę do świętości i swoje powołanie. Szukając jednak możliwości realizacji tego ideału w Hipponie, został najpierw wybrany prezbiterem, a następnie wyznaczony biskupem tego miasta. Paradoksalnie jednak dzięki temu jego ideał monastyczny uległ pewnej ewolucji, otwierając wspólnotę monastyczną na współczesny jej świat, a przede wszystkim na Kościół.

Choć ideałem życia monastycznego było dążenie do osobistej świętości, to w świetle nauczania biskupa Hippony stanowiło ono ważny przykład budujący

etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat, si adsit ei sufficiens continentia, et tamen desit instructio necessaria, aut personae regularis integritas”, tłum. Eborowicz, s. 369.

⁶³ Por. Eckmann, *Kapłaństwo służebne*, s. 281.

⁶⁴ Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej*, s. 224.

⁶⁵ Por. Eckmann, *Kapłaństwo służebne*, s. 279.

⁶⁶ Zadania te były bardzo różnorodne. Kapłani służyli pomocą biskupowi i zastępowali go w sprawowaniu urzędu, byli zależni od powierzonego im przez biskupa pełnomocnictwa. Diakoni towarzyszyli podczas sprawowania Eucharystii. Akolici doręczali oficjalne listy biskupie, lektorzy czytali urywki Pisma Świętego. Byli też tzw. ostiariusze, którzy pilnowali wejścia do kościoła. Por. tamże, s. 280-281.

⁶⁷ Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej*, s. 286.

⁶⁸ Por. tamże, s. 291.

wiernych. Mnisi mieli obowiązek dbać nie tylko o czystość własnego sumienia, lecz także o swój wizerunek w oczach wiernych chrześcijan. Nieobce powinno im być także odczytywanie potrzeb wspólnoty Kościoła, której winni są wdzięczność za dar duchowego odrodzenia w Chrystusie. Zajęcia i posługi na rzecz wspólnoty powinni jednak podejmować powściągliwie, z należytych rozmyśleniem, tak by z jednej strony nie były ucieczką przed pracą fizyczną, z drugiej, by nie wbiły w pychę. Do zajęć tych mogło należeć nauczanie, sprawowanie sakramentów czy inne kościelne posługi. Istotną rolę odgrywały także dzieła miłosierdzia podejmowane z rozsądkiem i na miarę możliwości wspólnoty.

Ważnym rysem wspólnoty związanej z Augustynem jest także „wykorzystanie” jej jako źródła nowych kadr dla Kościoła, nie tylko lokalnego, w Hipponie, ale także w wielu gminach w Afryce oraz poza kontynentem. Właściwie uformowani mnisi byli bowiem doskonałymi kandydatami na prezbiterów, a nawet biskupów. W ten sposób Augustyn odcisnął trwałe piętno na pojmowaniu roli wspólnoty monastycznej w Kościele, co w kolejnych wiekach sprawiło, że wielu biskupów rekrutowało się właśnie ze wspólnot monastycznych, a sami mnisi często przyjmowali święcenia prezbiteratu. Ta druga praktyka utrzymała się w wielu wspólnotach po dziś dzień.

THE PLACE AND THE ROLE OF THE MONASTIC COMMUNITY IN THE CHURCH ACCORDING TO ST. AUGUSTINE

(Summary)

The monastic movement among Christians appeared rather spontaneously and initially it did not have any community dimension. When it began to take organized forms it encountered a wide variety of responses from other Christians, from some admiration to critique. The article attempts to answer the question of the meaning and the role of monastic communities towards the Church according to St. Augustine. It presents, how the Bishop of Hippo perceived the purpose of separating the community from society, and to what extent he was aware of the value of the involvement of monks in the life of the whole Church.

Key words: Augustine of Hippo, monasticism, Church, work, clergy, bishop, monastery.

Słowa kluczowe: Augustyn z Hippony, monastycyzm, Kościół, praca, duchowni, biskup, klasztor.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De opere monachorum liber unus*, ed. I. Zycha, CSEL 41, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1900, 531-596, tłum. R. Szaszka, w: św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 185-267.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistulae*, NBA 21-23, Roma 1969-1974, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Listy* (1-75), Pelplin 1991, *Epistula* 211, AP 268-276.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermones*, NBA 29-35, Roma 1979-2002; *Sermo* 355, tłum. P. Nehring, w: św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 427-438.
- IOANNES CASSIANUS, *De institutis coenobiorum* XI 18, éd. J.-C. Guy, SCh 109, Paris 1965.
- POSSIDIUS CALAMENSIS, *Vita Augustini*, ed. W. Geerlings, Paderborn – München – Wien – Zürich 2005, tłum. P. Nehring: Possydusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, ŻM 26, Kraków 2002.

Opracowania

- BROWN P., *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993.
- DESPREZ V., *Początki monastycyzmu*, t. 2, tłum. J. Dembska, ŻM 22, Kraków 1999.
- ECKMANN A., *Kapłaństwo służebne biskupa i prezbitera w pismach świętego Augustyna*, VV 17 (2010) 275-302.
- GROSSI V., *Duchowość łacińskich Ojców Kościoła*, tłum. K. Stopa, w: *Historia Duchowości*, t. 3, red. T. Špidlík – I. Gargano – V. Grossi, Kraków 2004.
- GUILLAUMONT A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, tłum. S. Wirprzanka, ŻM 37, Kraków 2006.
- HAMMAN A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- KAMCZYK W., *Przypowieść o kąkolu w pszenicy (Mt 13,24-30.36-43) w duszpasterskiej interpretacji św. Augustyna*, SSHT 48, 1 (2015) 101-123.
- KŁOCZOWSKI J., *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964.
- LAWLESS G., «Règle (la)» (*Regula*), tłum. P.-I. Fransen, w: *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, éd. A.D. Fitzgerald – M.-A. Vannier, Paris 2005, 1233-1235.
- MARTIN T.R., *Starożytny Rzym. Od Romulusa do Justyniana*, tłum. M. Fafiński, Poznań 2014.
- MŁOTEK A., *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych IV wieku*, Wrocław 1986.
- MONCEAUX P., *Un couvent de femmes à Hippone au temps de saint Augustin*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 57, 8 (1913) 570-595.
- MYSZOR W., „*Audientia episcopalis*” i wybrane zagadnienia duszpasterskie w wypowiedziach św. Augustyna, w: *Ecclesia in Republica. Studia patrystyczne zebrane w 90. rocznicę ustanowienia Administracji Apostolskiej na Górnym Śląsku*, red. W. Myszor, SACH SN 15, Katowice 2014, 153-179.
- NEHRING P., *Wstęp*, w: św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 23-135.
- PASTUSZKA J., *Św. Augustyn jako wychowawca duchowieństwa*, AK 26 (1930) 132-152.
- SWEIGER G. – HEIM M., *Zakony i klasztory. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. A. Peszke – K. Śmigieliska, Poznań 2007.
- ŚRUTWA J., *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983.

Ks. Waldemar TUREK*

PRACA FIZYCZNA W ŻYCIU MONASTYCZNYM: ARGUMENTACJA ŚW. AUGUSTYNA W *DE OPERE MONACHORUM*

Św. Augustyn napisał traktat *O pracy mnichów* (*De opere monachorum*) około 401 roku¹; jest to jedyne, jak się wydaje, dzieło powstałe w starożytności chrześcijańskiej, które jest poświęcone w całości zagadnieniu pracy. Sam autor wyjaśnił jego genezę w *Sprostowaniach* (*Retractationes*):

„Do napisania książki *O pracy mnichów* zmusiła mnie sytuacja, która zaistniała w klasztorach Kartaginy. Jedni z przebywających tam mnichów zgodnie z nakazem Apostoła utrzymywali swe życie z pracy własnych rąk, inni zaś chcieli żyć tylko z ofiar ludzi pobożnych. Nie pracując dla zdobycia lub uzupełnienia środków koniecznych do życia, sądzili, że wypełniają nakaz Pana zawarty w Ewangelii: «Przyjrzyjcie się ptakom podniebnym i liliom polnym» (Mt 6, 26.28). Z tego powodu także wśród świeckich wiernych, słabszych może duchem, lecz jednak pałających gorliwością, zaczęły powstawać spory, gdyż każdy z nich bronił swego zdania w tej sprawie. Kłótnie te wprowadziły wielkie zamieszanie i niepokój w całym Kościele. [...] W tej sytuacji czcigodny starzec Aureliusz, biskup Kościoła kartagińskiego, rozkazał mi, abym coś napisał o tej sprawie. Wypełniam zatem jego polecenie”².

* Ks. dr hab. Waldemar Turek – professore invitato na Università Pontificia Salesiana w Rzymie, pracownik Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej; e-mail: turek@tiscalinet.it.

¹ Jako ogólne wprowadzenie do tego dzieła św. Augustyna odsyłam do opracowań: B. Amata, S. Agostino: „*De opere monachorum*”. *Una concezione (antimanichea?) del lavoro*, w: *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis)*. Roma, 15-17 marzo 1985, a cura di S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 75, Roma 1986, 59-78; A. Sanchez, *Introduzione*, w: Sant’Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, NBA 7/2, Roma 2001, 491-513; R. Szaszka – P. Nehring, *Wstęp*. III. *O pracy mnichów*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 83-99; G. Lawless, *De opere monachorum*, w: Agostino. *Dizionario enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti, Roma 2007, 1020-1021. Gdy chodzi o datę powstania dzieła, por. Szaszka – Nehring, *Wstęp*, s. 83: „Rozprawa Augustyna *O pracy mnichów* powstała ok. 401 roku, czyli mniej więcej w tym samym czasie, co jego traktaty *O wartości małżeństwa* i *O świętym dziewictwie*”.

² Augustinus, *Retractationes* II 21, ed. G. Madec – U. Pizzani, NBA 2, Roma 1994, 180-182: „*Ut de opere monachorum librum scriberem, illa necessitas compulit quod, cum apud Carthaginem monasteria esse coepissent, alii se suis manibus transigebant obtemperantes Apostolo, alii vero ita*

Jak wynika z przytoczonego tekstu, św. Augustyn podjął się omówienia tematu pracy fizycznej mnichów z dwóch powodów. Pierwszy z nich stanowiła sytuacja zaistniała w klasztorach Kartaginy. Znamienny wydaje się ten geograficzny szczegół: biskup nie mówi o trudnościach z mnichami niechęcącymi podejmować pracy w innych regionach, chociaż nie możemy wykluczyć, że pojawiały się one także gdzie indziej. Nie można też, przynajmniej na podstawie przytoczonych zdań św. Augustyna, odpowiedzieć na pytanie, czy Kartagina była miejscem, gdzie ten problem powstał. W tekście została także wzmiankowana sama kwestia: jedni mnisi, posłuszni słowom apostoła Pawła, podejmowali się rozmaitych prac fizycznych, inni zaś, opierając się również na stwierdzeniach biblijnych, uważali, że mają się utrzymywać wyłącznie z ofiar ludzi pobożnych i nie pracować fizycznie. Spór się zaostrzał i rozszerzał także na świeckich, opowiadających się za jednym lub drugim stanowiskiem. Nie wydaje się, by chodziło jedynie o Kartaginę i jej okolice, skoro św. Augustyn mówi o kłótniach, zamieszaniu i niepokoju w całym Kościele. Niektórzy znawcy zagadnienia dopatrują się w postawie mnichów unikających pracy związku z doktryną mesalian syryjskich i starożytną filozofią reprezentowaną przez cyników³.

Drugim powodem, dla którego św. Augustyn podjął temat pracy fizycznej w życiu monastycznym, były związane z tym trudności ówczesnego biskupa Kartaginy Aureliusza, który nie tylko prosił, ale nawet rozkazał (*iussit*) św. Augustynowi, aby tę sprawę gruntownie wyjaśnił. Traktat jest zatem bezpośrednią odpowiedzią na prośbę Aureliusza, pasterza Kartaginy, z którym św. Augustyn był od dawna zaprzyjaźniony. Aureliusz nie pozostawił nam pism natury teologicznej, ale musiał być biskupem znanym i cenionym, skoro został wybrany, aby przewodzić, orientacyjnie od roku 391⁴, tak ważnej diecezji.

ex oblationibus religiosorum vivere volebant, ut nihil operantes, unde necessaria vel haberent vel supplerent, se potius implere praeceptum evangelicum existimarent atque iactarent, ubi Dominus ait: Respicite volatilia caeli et lilia agri. Unde etiam inter laicos inferioris propositi sed tamen studio ferventes existere coeperant tumultuosa certamina, quibus Ecclesia turbaretur, aliis hoc aliis aliud defendentibus. Huc accedebat quod criniti erant quidam eorum qui operandum non esse dicebant. Unde contentiones hinc reprehendentium inde quasi purgantium pro partium studiis augebantur. Propter haec venerabilis senex Aurelius, Ecclesiae ipsius civitatis episcopus, ut hinc aliquid scriberem iussit, et feci”, tłum. R. Szaszka, w: Szaszka – Nehring, *Wstęp*, s. 83-84.

³ Por. Lawless, *De opere monachorum*, s. 1020: „Il lavoro dei monaci era rivolto ad alcuni monaci refrattari nelle vicinanze di Cartagine (allude ai chierici soltanto indirettamente), il cui stile di vita aveva alcuni tratti in comune con i messaliani siriani, o euchiti, e con i filosofi cinici antichi”; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Myśl Teologiczna 28, Kraków 2000, 377: „Mesalianie: syryjski ruch ascetyczny przełomu IV i V w., pokładający całą nadzieję w modlitwie wręcz nieustannej, z równoczesnym odrzuceniem innych form życia religijnego, z sakramentami włącznie”.

⁴ Por. M.G. Mara, *Aurelio di Cartagine*, NDPAC I 658-659: „Poco si sa della sua vita. [...] Agostino, nel 388, al suo ritorno in Africa trova Aurelio come diacono a Cartagine e qui inizia la loro amicizia. Da Agostino conosciamo la sua carità (*De Civ. Dei* 22, 8, 3) e come egli si opponesse ai riti d'impronta pagana che i cristiani celebravano sulle tombe dei martiri e al costume delle agapi in chiesa (*Ep.* 22, 4; 29, 10). L'elezione di Aurelio all'episcopato si colloca tra il 390 e il 393 (pro-

Musiał też podejmować na bieżąco wiele kwestii duszpasterskich, wśród których tę dotyczącą napięcia powstałego wśród mnichów. Na marginesie warto dodać, że św. Augustyn dedykował temu samemu biskupowi Kartaginy także jedno ze swoich największych dzieł, mianowicie *De Trinitate*.

Celem niniejszego artykułu jest analiza podanej przez św. Augustyna w *De opere monachorum* argumentacji na rzecz pracy fizycznej mnichów i, pośrednio, wszystkich chrześcijan. Analiza obejmie następujące zagadnienia: kontekst społeczny tematu pracy; plan argumentacji św. Augustyna; egzegiza odnośnych tekstów św. Pawła; życie z głoszenia Ewangelii; apostoł Paweł pracujący fizycznie: argumenty mnichów, którzy nie chcą pracować; praca w codziennym życiu mnichów i wszystkich chrześcijan.

1. Kontekst społeczny tematu pracy. Pisarze chrześcijańscy pierwszych wieków, żyjący i działający przed św. Augustynem, nie zajmowali się w sposób systematyczny tematem pracy, choć można znaleźć w ich pismach okolicznościowe wypowiedzi dotyczące tego zagadnienia. Czytamy w *Didache*:

„Jeśli coś masz dzięki pracy rąk twoich, oddaj to na okup twoich grzechów”⁵.

Człowiek pracując, zdobywa pewne dobra materialne zarówno dla siebie, jak i dla innych. Tekst pośrednio zachęca uczniów Chrystusa do pracy i, bezpośrednio, do dzielenia się jej owocami z innymi; jedno i drugie ma na celu odkupienie własnych win. Z kontekstu przytoczonego zdania wynika, że nikt, wedle nauczania Chrystusowego, nie żyje dla samego siebie, a aktywność ludzka wyrażająca się przez pracę ma na celu oczyszczenie ludzkich serc, którego może dokonać jedynie Bóg. W tle zacytowanej zachęty dostrzec można niektóre stwierdzenia Starego Testamentu, które ukazują wyraźnie charakter pokutny np. jałmużny⁶; punktem wyjścia wydają się być słowa z Księgi Rodzaju: „W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie” (3, 19).

Przytoczone słowa z *Didache* – które stanowią część nauczania moralnego w ramach przedstawianych dwóch dróg postępowania – ukazują pracę jako nieodzowny element do wewnętrznej przemiany i duchowego wzrostu. Chrześcijanin ma dzielić się owocami swojej działalności z innymi; można zatem dostrzec w tym krótkim sformułowaniu zarówno płaszczyznę indywidualną pracy, jak i jej charakter społeczny⁷.

babilmente 391-392). La responsabilità di tale posto era accresciuta dalla fama lasciata da Cipriano e dalla posizione di Cartagine come capitale dell’Africa”.

⁵ *Didache* IV 6, ed. E. Prinzivalli – M. Simonetti, w: *Seguendo Gesù*, Testi Cristiani delle Origini 1, Milano 2010, 58: „Ἐάν ἐχῆς διὰ τῶν χειρῶν σου, ὁς εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου”, tłum. A. Świderkówna: *Didache*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, 35.

⁶ Por. Tb 12, 9: „Jałmużna uwalnia od śmierci i oczyszcza z wszelkiego grzechu. Ci, którzy dają jałmużnę, nasycą się życiem”.

⁷ Por. P. Siniscalco, *Lavoro e riposo nella prospettiva terrena ed escatologica*, w: *Spiritualità del lavoro*, s. 31: „Queste parole della *Didache* – le quali si inseriscono nella catechesi morale che si

Ten wspólnotowy aspekt pracy rozwija w sposób bardziej konkretny Tertulian, stwierdzający w *Apologeticum*:

„Spotykamy się razem z wami na okrętach, razem odbywamy służbę wojskową, razem uprawiamy rolę i razem prowadzimy handel. Dlatego jest między nami wymiana, bo sztukę naszą i pracę oddajemy na wasz użytek. Jak więc my, którzy wśród was i z was żyjemy, mamy być dla waszych interesów nieużyteczni, tego nie pojmuję”⁸.

Pisarz traktuje pracę jako zwykły element życia chrześcijan i wymienia konkretne zawody, których podejmowali się oni dla dobra swojego i społeczności, do której należeli. Czyni to, aby bronić ich przed zupełnie niesłusznymi, jego zdaniem, oskarżeniami o bezczynność, kierowanymi przez pogan pod ich adresem. Autor nie podejmuje tutaj głębszej refleksji nad samym zagadnieniem pracy; jednak jeden aspekt związany z przytoczonym tekstem wydaje się szczególnie donośny. W pierwszych wspólnotach chrześcijańskich podejmowano refleksję, zwłaszcza w świetle pism św. Pawła, nad sztuką, zawodami i różnymi formami działalności ludzkiej i nad ich zgodnością z nauczaniem Chrystusa. Chrześcijanie unikali zatem aktywności opartych na nieuczciwości, jak też związanych z idolatrią, religią pogańską, teatrem i spektaklami (z racji na ich często niemoralny i okrutny charakter). W tekście Tertuliana wyraźnie pozytywnie ukazuje się pracę marynarzy, żołnierzy, rolników i kupców; chodzi o zawody, które w starożytności pogańskiej były wcale albo mało doceniane, natomiast zostały niejako zrehabilitowane właśnie przez chrześcijaństwo.

Temat pracy interesował św. Augustyna, uważnego obserwatora życia społecznego. Liczne podróże dawały mu dodatkową okazję do tego, aby poznawać problemy chrześcijan zamieszkujących różne regiony. W sposób szczególnie przyglądał się pod tym kątem licznym wspólnotom monastycznym, wykazując osobiste zainteresowanie tego typu formą życia. Co więcej, w *Wyznaniach* znajdujemy tekst, z którego jasno wynika, że zaraz po nawróceniu wyobrażał sobie życie monastyczne bardzo idealistycznie i... bez pracy fizycznej:

„W dużej grupie przyjaciół często rozmawialiśmy o naszym znużeniu zamestem i troskami życia. I byliśmy już niemal zdecydowani odsunąć się od tłumu i wieść spokojne życie na osobności. Zamierzaliśmy połączyć cały dobytek,

sviluppa sul tema delle due vie e nel loro contesto indicano la via della vita – presentano un motivo originale collegando all'elemosina e alla penitenza il lavoro, elemento che diviene anzi indispensabile per aiutare agli altri e per espiare i propri peccati. Si aprono quindi due prospettive: l'una relativa al singolo, l'altra alla comunità e al contributo che il singolo può recarvi”.

⁸ Tertullianus, *Apologeticum* XLII 3, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 157: „Navigamus et nos vobiscum et vobiscum militamus et rusticamur et mercamur; proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro. Quomodo infructuosi videmur negotiis vestris, cum quibus et de quibus vivimus, nescio”, tłum. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947, 171-172.

jaki posiadaliśmy, i mieć wspólny fundusz, który by nam taką spokojną egzystencję umożliwił”⁹.

Niewątpliwie można w tym tekście dostrzec echo poglądów manichejskich, neoplatonickich, stoickich i pitagorejskich, dla których praca ręczna miała na ogół wydźwięk negatywny. W czasach św. Augustyna zwłaszcza manichejczycy krytykowali jakąkolwiek działalność materialną, traktując odnośnie teksty Księgi Rodzaju dotyczące pracy jako niegodne samego Boga. Z biegiem lat, doświadczeń i przemyśleń, autor *Wyznań* zaczął proponować bardzo pozytywną koncepcję aktywności, opartą na danych biblijnych, polemiczną i krytyczną zwłaszcza w odniesieniu do manichejczyków. Wyjaśniał, że praca ręczna nie jest skazaniem ani przeszkodą na drodze do oczyszczenia – jak to oni ukazywali – ale narzędziem do jego realizacji. Przy różnych okazjach opowiadał się zdecydowanie za tym, aby mnisi pracowali fizycznie: „Dowodzi tego dobitnie jego relacja zawarta w napisanym jeszcze przed powrotem do Afryki dziele *Obyczaje Kościoła Katolickiego i obyczaje manichejczyków* (I 67-68 i 70). Także *Reguła* nie pozostawia nam żadnych wątpliwości co do tego, że w zgromadzeniach zakładanych przez niego praca fizyczna była jednym z podstawowych elementów formacji”¹⁰.

Po tym jak św. Augustyn otrzymał informację o mnichach kartagińskich uchylających się od pracy i znajdujących rzekome motywy tego typu postępowania w tekstach Pisma Świętego, postanowił napisać oddzielny traktat i podać argumenty oparte właśnie na Piśmie Świętym na rzecz pracy fizycznej i jej znaczenia w posłudze mniszej. Ze słów św. Augustyna wynika, że w czasie, w którym pisał traktat, do wspólnot wstępowali kandydaci zarówno z rodzin zamożnych, jak i ubogich. Przeciwnie do naszych niemal spontanicznych przypuszczeń, w kwestii podejmowania pracy ludzie pochodzący z wyższych sfer sprawiali mniej kłopotów niż ci, którzy wywodzili się z niższych środowisk społecznych:

„Jeśli owi mnisi przynajmniej posiadali na tym świecie jakieś dobra, z których łatwo bez pracy utrzymywali doczesne życie, a które – zwróciwszy się do Boga – rozdzielili potrzebującym, należy zarówno wierzyć ich słabości, jak i znosić ją. Zwykle bowiem tacy ludzie wcale nie lepiej, jak wielu sądzi, lecz, co jest prawdą, w większym lenistwie wychowani nie mogą znosić trudu prac fizycznych”¹¹.

⁹ Augustinus, *Confessiones* VI 14, 24, ed. M. Pellegrino, NBA 1, Roma 2007⁸, 172: „Et multi amici agitaveramus animo et conloquentes ac detestantes turbulentas humanae vitae molestias paene iam firmaveramus remoti a turbis otiose vivere, id otium sic moliti, ut, si quid habere possemus, conferremus in medium”, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2001, 160.

¹⁰ R. Szaszka – P. Nehring, *Wstęp*, s. 84. Por. A. Quacquarelli, *L'Educazione al lavoro: dall'antica comunità cristiana al monachesimo primitivo*, w: *Spiritualità del lavoro*, s. 20.

¹¹ Augustinus, *De opere monachorum* XXI 25, ed. A. Sanchez, NBA 7/2, 570: „Si saltem habebant aliquid in hoc saeculo, quo facile sine opificio sustentarent istam vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas et ferenda. Solent enim tales,

Św. Augustyn starał się tutaj usprawiedliwić postawę mnichów pochodzących ze środowisk zamożnych. Zwracał uwagę na to, że posiadając majątności nie musieli wcześniej ciężko pracować; okazali natomiast chrześcijańską postawę rozdzielając dobra dla potrzebujących. Co więcej, z tekstu można w jakiejś mierze wydedukować, że w większości ci ludzie w klasztorach ukazywali dużo dobrej woli, nie uchylali się od uciążliwych obowiązków, które wykonywali w sposób pokorny, traktując je jako rodzaj uświęcenia. Należy rozumieć ich trudności, jako że nie byli przedtem zaprawieni w wykonywaniu prac fizycznych, do których teraz, po wstąpieniu do wspólnot monastycznych, muszą się przyzwyczajać¹².

Zdecydowanie większy opór okazywali ci, którzy w przeszłości pracowali fizycznie, a teraz będąc we wspólnocie są przeciwni tego typu zajęciom. Przede wszystkim niełatwo można określić ich motywy wstąpienia do klasztoru. Niektórzy widzieli w życiu monastycznym ucieczkę od trudnego życia i ubóstwa. Jeszcze inaczej było w przypadku niewolników, którzy przez wstąpienie do klasztoru liczyli na uzyskanie upragnionej wolności i podwyższenie statusu społecznego. Jednym i drugim odpowiadał nowy sposób życia, a ponieważ nie mogli tłumaczyć się tym, że nie są przyzwyczajeni do pracy fizycznej, szukali fundamentów biblijnych, aby usprawiedliwić swoje zwykłe lenistwo.

„Obecnie zaś najczęściej przychodzą do tego stanu służby Bożej niewolnicy lub wyzwolenicy – ze względu na tę swoją chęć poświęcenia się Bogu już wyzwoleni lub mający być wyzwolonymi przez swych panów – jak również ci, którzy porzucili życie na wsi czy zajęcia robotników czy jakąś inną pospolitą pracę. [...] Tacy zatem ludzie nie mogą usprawiedliwiać się słabością ciała, aby mniej pracować. Rodzaj bowiem ich dawnego życia wykazuje ich możliwości”¹³.

Tekst ukazuje wyraźnie, że w czasie pisania traktatu do wspólnot monastycznych wstępowali przede wszystkim niewolnicy, wyzwolenicy oraz ci, którzy pracowali na roli, albo zwykli robotnicy. Wszyscy oni byli przyzwyczajeni do ciężkiej pracy fizycznej i teraz nie mogli z niej zrezygnować, ulegając bezczynności i namowom tych, którzy uważali, że praca fizyczna nie należy do podstawowych elementów życia monastycznego. Nie bez znaczenia jest użyty na początku przytoczonego tekstu termin *nunc*, czyli „teraz”; wskazuje on na to, że wcześniej było inaczej, czyli więcej mnichów pochodziło z rodzin zamożniejszych.

non melius, sicut multi putant, sed quod est verum, languidius educati, laborem operum corporaliū sustinere non posse”, tłum. R. Szaszka: Św. Augustyn, *O pracy mnichów*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, 233-234.

¹² Por. Szaszka – Nehring, *Wstęp*, s. 94.

¹³ Augustinus, *De opere monachorum* XXII 25, NBA 7/2, 570-572: „Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore. [...] Tales ergo quoniam se quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt; prae-teritae quippe vitae consuetudine convincuntur”, ŻM 27, 234-235.

Zarówno biedni, jak i bogaci, którzy wstępowali do klasztoru, w większości próbowali wyzbyć się tego wszystkiego co do tej pory było w ich życiu zbędne. Bogaci wyrzekali się tego co posiadali i akceptowali z pokorą pracę fizyczną, aby zdobywać rzeczy konieczne do życia; biedni zaś wyrzekali się pragnienia posiadania większych dóbr materialnych, ponieważ zrozumieli, że największym dobrem jest sam Jezus Chrystus¹⁴. Byli też jednak mnisi, którzy wyobrażali sobie nowe życie w zupełnie inny sposób i to oni właśnie wywoływali niepokoje w różnych wspólnotach, nie tylko nie podejmując pracy fizycznej, ale też głosząc teorie, wedle których miałyby ona być sprzeczna z duchem monastycznym. Zrozumiała była zatem troska pasterzy tych regionów o to, aby podjąć ten temat, wyjaśnić nauczanie Kościoła w tej materii, dokonać właściwej egzegezy odnoszących tekstów biblijnych. Tego wszystkiego podjął się św. Augustyn, rozpoczynając swój wywód od wyjaśnień dotyczących samego toku argumentacji.

2. Plan argumentacji św. Augustyna. Z przyjętej przez św. Augustyna metodologii wynika, że trzeba przede wszystkim przedstawić argumentację tych mnichów, którzy nie pracują, a później wykazać ich błąd i wskazać drogę do naprawy:

„Najpierw [...] należy zbadać, co mówią ludzie z mniszego stanu, którzy nie chcą pracować, następnie zaś, jeśli uznalibyśmy, że ich poglądy nie są słuszne, należy rozważyć, co trzeba powiedzieć ku ich poprawie”¹⁵.

Wydaje się rzeczą pożyteczną dla omawianego tematu zwrócić tutaj uwagę na niektóre słowa i wyrażenia łacińskie użyte w przytoczonym tekście. Zaraz na początku czytamy zdanie o mnichach, którzy „nie chcą pracować (*operari nolunt*)”: wyrażenie w trybie oznajmującym nie budzi wątpliwości. Następnie dostrzegamy dwa słowa, które się wzajemnie uzupełniają: jest podejrzenie, że owi mnisi postępują nieprawidłowo (*non recte*) i że będą musieli swoją postawę zmienić (*correctio*). Wreszcie św. Augustyn uważa, że jest obowiązkiem biskupa (*nostri episcopatus officium*) podać właściwą argumentację na rzecz tej zmiany (*contra disserendum*).

Św. Augustyn przechodzi następnie do zreferowania poglądów mnichów sprzeciwiających się pracy fizycznej. Czytelnik miałby prawo w tym miejscu poznać źródła, na podstawie których biskup przedstawia ich stanowisko; czego takiego jednak nie znajduje. Może się zatem zastanawiać: czy miał z nimi

¹⁴ Por. A. Sanchez, *Introduzione*, s. 500: „Sia i ricchi che i poveri, venuti al monastero, hanno abbandonato la vecchia superbia e hanno rinunciato a tutto ciò che è superfluo. I ricchi hanno abbandonato ciò che possedevano e hanno accettato l'umiltà del lavoratore per ottenere le cose necessarie per questa vita; i poveri, da parte loro, hanno abbandonato la sete di aumentare i loro beni, perché l'unico bene che cercano sono le cose di Gesù Cristo”.

¹⁵ Augustinus, *De opere monachorum* I 2, NBA 7/2, 522: „Primum ergo videndum quid dicant illius professionis homines qui operari nolunt: deinde, si eos non recte sentire invenerimus, ad eorum correctionem et ad implendum nostri episcopatus officium contra disserendum”, ZM 27, 187-188.

bezpośrednie kontakty? czy opierał się raczej na przekazie innych? czy sam biskup Aureliusz dostarczył mu odpowiedni materiał? Nie znajdując, przynajmniej w omawianym dziele, żadnych konkretnych tekstów na ten temat, możemy przypuszczać, że wszystkie te wzmiankowane i inne czynniki biskup Augustyn brał pod uwagę. Chodziło w gruncie rzeczy o pozorną sprzeczność między dwoma tekstami biblijnymi: Mt 6, 25-34 oraz 2Tes 3, 10. Tej kwestii św. Augustyn poświęca obszerną część traktatu (rozdziały 1-30), rozpoczynając od Ewangelii według św. Mateusza, w której czytamy:

„Dlatego mówię wam, żebyście nie troszczyli się o życie wasze, co macie jeść ani o ciało wasze, czym się macie odziać. [...] Nie troszczcie się więc o jutro: jutrzejszy bowiem dzień sam o siebie będzie się troszczył. Wystarczy dnu jego nędzy”¹⁶.

Biorąc pod uwagę przytoczony tekst, nasuwa się niemal spontanicznie myśl, że nie ma tutaj stwierdzenia, z którego wynikałoby, że mnisi nie mają pracować. Chrystus kieruje powyższe słowa do wszystkich chrześcijan przestrzegając ich przed zbytnią troską o prozaiczne sprawy codziennego życia i o przyszłość. Są natomiast w Piśmie Świętym wyraźne zachęty do podjęcia pracy, jak choćby słynne stwierdzenie Apostoła Narodów: „Ten, kto nie chce pracować, niech nie je” (2Tes 3, 10). W odniesieniu do tego tekstu ci sami mnisi twierdzą (w interpretacji św. Augustyna):

„Jak zatem Apostoł mógłby występować przeciw Panu i tak nas pouczać o tym, iż powinniśmy troszczyć się o to, co jemy i co pijemy i czym się odziewamy, że aż obarczałby nas umiejętnościami, troskami i pracami robotników? I dlatego – powiadają – powinniśmy uznać, że zdanie: «Ten, kto nie chce pracować, niech nie je», odnosi się do prac duchowych. O nich także błogosławiony Paweł mówi w innym miejscu listów: «A każdy jak mu Pan dał: ja posadziłem, Apollos nawodził, lecz Bóg dał wzrost»”¹⁷.

Pojawia się tu po raz pierwszy myśl o szczególnej egzegezie stosowanej przez mnichów broniących się przed pracą fizyczną w odniesieniu do bardzo wyraźnego stwierdzenia św. Pawła o obowiązku pracy w przypadku wszystkich wierzących w Chrystusa. Apostoł w sposób klarowny uzależnia podstawowe potrzeby człowieka, takie jak np. jedzenie, od pracy. W egzegezie mnichów unikających fizycznych zajęć pojawia się jednak stwierdzenie, wedle którego św. Paweł nie mógł występować przeciwko nauczaniu Jezusa Chrystusa.

¹⁶ Tamże I 2, NBA 7/2, 522.524: „Ideo dico vobis, ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini. [...] Nolite ergo solliciti esse in crastinum: crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipse”, ŻM 27, 188.

¹⁷ Tamże, NBA 7/2, 524: „Quomodo ergo Apostolus sentire adversus Dominum posset, ut nos praeciperet ita esse debere sollicitos quid manducemus et quid bibamus et unde cooperiamur, ut nos etiam opificum artibus, curis, laboribus oneraret? Quapropter in eo quod ait: Qui non vult operari, non manducet; opera spiritalia, inquit, debemus accipere: de quibus alio loco dicitur: Unicuique sicut Dominus dedit: ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit”, ŻM 27, 189.

tusa; ich zdaniem, Apostoł Narodów miał na uwadze różne zajęcia natury duchowej. Można zatem wyrazić zdanie św. Pawła w następujący sposób: kto nie chce pracować duchowo, niech nie je. Na czym zaś konkretnie owa praca ma polegać? Oto odpowiedź mnichów:

„Tak – powiadają – i my czynimy: oddajemy się lekturze wraz z braćmi, którzy zmęczeni przychodzą do nas ze znoju świata, żeby u nas odpocząć słuchając słowa Bożego, wśród modlitw, psalmów, hymnów i pieśni pełnych ducha. Przemawiamy do nich, pocieszamy, zagrzewamy, budując ich wewnątrz, jeśli spostrzeżemy, że czegoś brakuje ich życiu stosownie do stopnia ich postępu”¹⁸.

Mnisi uważają, że mogą być spokojni, bo podejmują się tak wielu prac duchowych dla dobra powierzonych sobie wiernych: oddają się lekturze; przepowiadają utrudzonym pracą fizyczną słowo Boże, aby mogli w ten sposób wypocząć; pocieszają utrapionych; pilnie zwracają uwagę na ich duchowe potrzeby. Biorąc pod uwagę tego typu interpretację słów św. Pawła, św. Augustyn uznał za stosowne przeprowadzenie szczegółowej egzegezy tekstu, który postrzegał jako zasadniczy dla omawianego tematu.

3. Egzegeza odnośnych tekstów św. Pawła Apostoła. Na tekst 2Tes 3, 10 powoływali się zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy pracy fizycznej w życiu monastycznym. Także w tym przypadku św. Augustyn zapowiada poszczególne etapy swojej interpretacji:

„Najpierw zatem musimy wykazać, że błogosławiony apostoł Paweł chciał, żeby słudzy Boga wykonywali prace fizyczne, które przyniosą im wielką duchową zapłatę. Ponadto dzięki pracy od nikogo nie będą potrzebować wspomnianego pokarmu i okrycia, lecz własnymi rękami będą starali się dla siebie o te rzeczy. Następnie musimy udowodnić, że owe ewangeliczne nauki, na których niektórzy opierają nie tylko swe lenistwo, lecz także swoją zuchwałość, nie stoją w sprzeczności z apostołskim nakazem i przykładem”¹⁹.

Bez większych trudności możemy w przytoczonym tekście wyróżnić trzy cele, jakie stawia sobie św. Augustyn w tej części traktatu: wykazać, że św. Paweł chciał, aby mnisi podejmowali się prac fizycznych (określanych w tym wypadku sformułowaniem *opera corporalia*) i że są one dla ich wielkiego du-

¹⁸ Tamże: „Sic, inquiunt, et nos facimus: legimus cum fratribus, qui ad nos ab aestu saeculi veniunt fatigati, ut apud nos in verbo Dei, et in orationibus, psalmis, hymnis, et canticis spiritalibus requiescant. Alloquimur eos, consolamur, exhortamur, aedificantes in eis, si quid eorum vitae pro suo gradu esse perspiciamus”, ŻM 27, 189-190.

¹⁹ Tamże III 4, NBA 7/2, 526.528: „Prius ergo demonstrare debemus beatum apostolum Paulum opera corporalia servos Dei operari voluisse, quae finem haberent in magnam spiritalem mercedem, ad hoc ut ipso victu et tegumento a nullo indigerent, sed manibus suis haec sibi procurarent: deinde ostendere evangelica illa praecepta, de quibus nonnulli non solum pigritiam, sed etiam arrogantiam suam foveant, apostolico praecepto et exemplo non esse contraria”, ŻM 27, 192.

chowego pożytku (*in magnam spiritalem mercedem*); uzasadnić, że pracując nie będą oni od nikogo potrzebować podstawowych rzeczy dla codziennego życia; udowodnić, że teksty Pawłowe nie stoją w sprzeczności z ogólnym nauczaniem i postawą (*apostolico praecepto et exemplo*) Apostoła Narodów.

Są w przytoczonym tekście niektóre zwroty pozwalające na ukazanie jak św. Augustyn pojmował cel pracy ludzkiej. Musiał on w rzeczywistości próbować pogodzić dwie bardzo różniące się między sobą tendencje w odniesieniu do tej kwestii. Jedna ukazywała pracę jedynie jako środek do osiągnięcia zysku i dobrobytu, inna zaś wykluczała pracę w życiu mnichów, bo dostrzegała w niej źródło trosk ziemskich i rozproszeń, utrudniających dochodzenie do celu ostatecznego. Odpowiadając na te poglądy, twierdził, że praca nie może być pojmowana jako mająca cel sama w sobie, ponieważ dobra tego świata przemijają. Sensu pracy należy szukać przede wszystkim w odniesieniu do życia duchowego, które nam przyniesie właściwą zapłatę. Mnisi nie zrozumieli, że praca nie tyle pozwala nam osiągnąć pewne korzyści już w życiu ziemskim, ile jest środkiem do uzyskania nagrody życia wiecznego. Żeby jednak dojść do kontemplacji wiecznej, konieczne jest przejście przez codzienne obowiązki, w tym przez pracę. Miłosierdzie Boże jest tak wielkie, że Pan nie wymaga od nas, abyśmy pracowali przez całe nasze życie i po śmierci, ale jedynie przez określony czas życia ziemskiego, mając nadzieję szczęścia i odpoczynku wiecznego²⁰.

W tym kontekście św. Augustyn przytacza, zaraz na początku swojego wводу, inny fragment pism Apostoła, który jest treściowo jednoznaczny:

„Usłyszeliśmy bowiem, że niektórzy spośród was postępują niespokojnie, w ogóle nie pracując, lecz oddając się błahostkom. Tym zaś, którzy są tacy, nakazujemy i błagamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, żeby w cichości pracując jedli własny chleb”²¹.

Słowa Apostoła skierowane do Tesaloniczan nie wymagają żadnego komentarza, są zrozumiałe bez szczegółowych wyjaśnień: wśród Tesaloniczan byli ludzie, którzy nie pracowali i zachowywali się niespokojnie. Właśnie do nich zwracał się Apostoł i błagał ich wzywając imienia Zbawiciela, aby zmienili swoje postępowanie i zarabiali w cichości własną pracą na chleb. Pyta więc św. Augustyn:

„Co można zatem dodać do tych słów, skoro błogosławiony Paweł apostoł własnym przykładem pouczył o tym, co nakazywał? Uczynił to zaś po to, aby

²⁰ Por. A. Sanchez, *Introduzione*, s. 500: „Per arrivare alla contemplazione eterna è necessario passare attraverso il lavoro quotidiano di tutta la nostra vita. La misericordia di Dio è tanto grande che non ci chiede di lavorare per tutta l’eternità, né per mille o cinquecento anni, ma solo per i pochi anni della nostra vita; in cambio abbiamo la speranza della felicità e del riposo eterno”.

²¹ Augustinus, *De opere monachorum* III 4, NBA 7/2, 528: „Audivimus enim quosdam inter vos ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes. His autem qui eiusmodi sunt, praecipimus et obsecramus in Domino Iesu Christo, ut cum silentio operantes panem suum manducent (por. 2Tes 3, 11-12)”, ŻM 27, 193.

nikt nie mógł potem tłumaczyć tych myśli wedle własnej woli, niezgodnie z prawem miłości”²².

Św. Augustyn zwraca w tym tekście po raz pierwszy uwagę na harmonię między nauczaniem i postępowaniem św. Pawła apostoła (*exemplo suo docuit quid praeceperit*). Autor traktatu rozwija ten wątek w wielu częściach dzieła, ukazując apostoła jako wzór nie tylko dla mnichów, ale wszystkich chrześcijan. Św. Paweł ukazywał konieczność pracy fizycznej w codziennym życiu ucznia Chrystusa; jeśli ktoś uważałby inaczej, byłoby to niezgodne z prawem miłości, czyli podstawowym prawem odnoszącym się do wszystkich wyznawców Chrystusa.

Św. Augustyn widział jednak potrzebę doprecyzowania tej nauki z uwzględnieniem nauczania samego Chrystusa, Zbawiciel bowiem pozwolił apostołom, czyli także św. Pawłowi, aby żyli jedynie z nauczania Ewangelii. Czyżby więc była jakaś sprzeczność między nauczaniem Chrystusa i św. Pawła?

4. Życie z głoszenia Ewangelii. Aby odpowiedzieć na to pytanie, św. Augustyn odwołuje się znowu do nauczania św. Pawła, który:

„przedstawia, że wolno mu to, co i pozostałym apostołom, to znaczy: może nie pracować własnymi rękami, lecz żyć z głoszenia Ewangelii, zgodnie z postanowieniem Pana, co najwyraźniej wyłożył w dalszej części listu. [...] Błogosławiony Paweł pokazuje zatem, że zaiste wolno mu to samo, co czynili pozostali apostołowie, lecz potem przypomina, że nie chciał skorzystać z tego prawa”²³.

Przytoczony tu został jeden z głównych tekstów argumentacji św. Augustyna na rzecz pracy fizycznej w życiu monastycznym: zdaniem biskupa Hippony, apostołowie mogli, zgodnie z wolą Pana (*sicut Dominus constituit*), żyć jedynie z głoszenia Ewangelii. Jednak św. Paweł, któremu też to prawo przysługiwało, nie skorzystał z niego, aby dać przykład wszystkim głoszącym Ewangelię. Autor traktatu rozwija w następujący sposób tę myśl:

„Pan bowiem postanowił, żeby ten Apostoł jako głosiciel Ewangelii, żołnierz Chrystusa, sadzący winnicę, pasterz stada, żył z głoszenia Ewangelii. A jednak on nie wymagał należnego mu wynagrodzenia po to, aby móc podać siebie za wzór tym, którzy chcieli domagać się dla siebie tego, co im się nie należało”²⁴.

²² Tamże III 4, NBA 7/2, 528: „Quid ad haec dici potest, quandoquidem ne cuiquam postea liceret hoc pro voluntate, non pro charitate interpretari, exemplo suo docuit quid praeceperit?”, ŻM 27, 193.

²³ Tamże IV 5, NBA 7/2, 530: „Quo probato ostendit sibi licere quod caeteris Apostolis; id est, ut non operetur manibus suis, sed ex Evangelio vivat, sicut Dominus constituit, quod in consequentibus apertissime demonstravit. [...] Quod beatus Paulus licere quidem sibi demonstrat, sicut et caeteri Apostoli faciebant, sed ea potestate se uti noluisse postea commemorat”, ŻM 27, 195-196.

²⁴ Tamże III 4, NBA 7/2, 528: „Illi enim tamquam Apostolo praedicatori Ewangelii, militi Christi,

Tę myśl św. Augustyn będzie drażył, będzie omawiał z różnych punktów widzenia, będzie powtarzał, bo ma ona dla niego zasadnicze znaczenie. Warto zatem zwrócić uwagę w tym tekście na wymienione przez św. Augustyna zasługi św. Pawła opisanego jako: głosiciel Ewangelii (*praedicator Evangelii*), żołnierz Chrystusa (*miles Christi*), sadzący winnicę (*plantator vineae*), pasterz stada (*pastor gregis*). O tym, że Pan pozwolił apostołom, do których należał św. Paweł, żyć z głoszenia prawd zbawczych, nikogo nie trzeba przekonywać. Słowa Zbawiciela zamieszczone w Ewangelii św. Mateusza są nad wyraz klarowne:

„Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie. Nie posiadajcie złota ani srebra, ani pieniędzy w trzosach waszych, ani torby podróżnej, ani dwóch szat, ani sandałów, ani laski: godny jest bowiem robotnik swego pożywienia”²⁵.

Chrystus tak postanowił, żeby uczniowie mogli żyć z głoszenia Ewangelii; żeby nie nosili z sobą tych wszystkich rzeczy, które mogłyby fizycznie i duchowo utrudniać ich najważniejszą posługę. Słowa te kierował też pośrednio do tych wszystkich, którym Apostołowie mieli posługiwać i głosić prawdę zbawczą, i którzy mieli poczuwać się do obowiązku, aby zapewnić utrzymanie głosicielom Ewangelii. Jest rzeczą charakterystyczną, że w tym zdaniu Zbawiciel używa słowa *operarius*, czyli „robotnik”, także w odniesieniu do Apostołów, bo ich posługę traktował, biorąc pod uwagę stopień wysiłku, na równi z pracami fizycznymi.

Jednak, jak wyjaśnia w dalszym ciągu św. Augustyn:

„Nie jest to rozkaz, lecz pozwolenie. Skoro ktoś chciałby korzystać, niech korzysta z tego, co mu wolno na mocy postanowienia Pana. Jeśli zaś ktoś nie chciałby korzystać, nie postąpi przeciw rozkazowi, lecz zrezygnuje ze swojego prawa, bardziej pracowicie i miłosierniej służąc Ewangelii, dla której nie chce przyjąć nawet należnej mu zapłaty. Gdyby jednak tak nie było, Apostoł postępowalby wbrew Pańskiemu rozkazowi, skoro pokazawszy, że wolno mu być na utrzymaniu tych, którym głosi Ewangelię, zaraz dodał: «Lecz jednak nie skorzystałem z tego prawa»”²⁶.

Św. Augustyn posługuje się tutaj kilkoma charakterystycznymi terminami łacińskimi, aby właściwie zinterpretować myśl i postawę św. Pawła Aposto-

plantatori vineae, pastori gregis constituerat Dominus ut de Evangelio viveret; et tamen ipse stipendium sibi debitum non exegit, ut se formam daret eis qui exigere indebita cupiebant”, ŻM 27, 193.

²⁵ Tamże V 6, NBA 7/2, 534: „Gratis accepistis, gratis date. Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, neque peram in via, neque duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam: dignus est enim operarius cibo suo”, ŻM 27, 198-199; por. Mt 10, 8-10.

²⁶ Tamże VI 7, NBA 7/2, 534: „Hic apparet non esse illa iussa, sed permissa; ut quisquis uti vellet, eo uteretur quod sibi liceret ex Domini constitutione; si quis autem uti nollet, non contra iussum faceret, sed de suo iure decederet misericordius et laboriosius conversatus in Evangelio, in quo et debitam mercedem nollet accipere. Alioquin contra iussum Domini fecit Apostolus, qui posteaquam ostendit sibi licere, statim subiecit: Sed tamen ego non sum usus hac potestate”, ŻM 27, 199-200.

ła. Najpierw określa przytoczone słowa Zbawiciela nie jako *iussa*, ale jako *permissa*, czyli nie jako polecenie, ale możliwość. Chrystus nie zabronił apostołom życia z Ewangelii, ale dał im taką możliwość; Apostoł Narodów z tej możliwości nie skorzystał i podjął się pracy fizycznej, wskazując i niejako zalecając tego typu postawę wszystkim wiernym. W takim kontekście ktoś, kto będzie pracował fizycznie, nie tylko nie wystąpi przeciw możliwości danej przez Pana, ale jeszcze gorliwiej będzie Mu służył. Św. Paweł Apostoł dokonał takiego wyboru i podejmował się w rzeczywistości różnych posług, aby móc utrzymać się z pracy rąk własnych.

5. Apostoł Paweł pracujący fizycznie. Św. Augustyn zdecydowanie podkreśla, że Apostoł Narodów pracował zarówno duchowo, jak i fizycznie; środki do życia zdobywał dzięki różnym pracom, jakich się podejmował w zależności od sytuacji, w jakiej się znajdował.

„Jeśli jednak pracą duchową nie zdobywał sobie materialnych środków do życia, wynika z tego, że miał je dzięki pracy fizycznej, i dlatego powiada: «Od nikogo nie jedliśmy za darmo chleba, lecz w trudzie i zmęczeniu dniem i nocą pracując, aby nie obciążać nikogo z was. Nie dlatego jakobyśmy nie mieli prawa, lecz żeby dać wam siebie samych za wzór, abyście naśladowali nas» (2Tes 3, 8-9). Wszystko – dodaje – znosimy, żeby nie pozostawić Ewangelii Chrystusa żadnej przeszkody»²⁷.

Ze słów św. Pawła jasno wynika, że nie utrzymywał się on z pracy duchowej, ale z pracy fizycznej; co więcej mówi o trudzie i zmęczeniu, dniem i nocą. Apostoł nie chciał jeść chleba za darmo; nie chciał też obciążać nikogo ze słuchających głoszonej Ewangelii. Pracował fizycznie, aby dać wzór wszystkim (*ut nos formam daremus vobis*), którzy będą spełniać tego rodzaju misję. W podobny sposób wyjaśnia swoją postawę w innym tekście:

„Czy nie wiecie – powiada – że ci, którzy pracują w świątyni, jedzą to, co jest z niej? Ci zaś, którzy służą przy ołtarzu, mają udział w ofiarach ołtarza? Tak i Pan postanowił, aby ci, którzy głoszą Ewangelię, żyli z Ewangelii. Ja zaś nie skorzystałem z żadnego z tych praw»²⁸.

Także te słowa nie budzą wątpliwości; św. Paweł raz jeszcze powtarza, że nie skorzystał z danego przez Pana prawa, aby żyć z głoszenia Ewangelii. Rodzi się jednak niemal spontaniczne pytanie: Dlaczego Apostoł nie chciał żyć

²⁷ Tamże VIII 9, NBA 7/2, 540: „At si de opere spiritali carnalem victum non habebat, restat ut de opere corporali habuerit, et inde dicat: Neque panem gratis ab aliquo manducavimus, sed in labore et figatione nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus: non quia non habuerimus potestatem, sed ut nos formam daremus vobis, qua nos imitaremini. Omnia, inquit, toleramus, ne quod impedimentum demus Evangelio Christi”, ŻM 27, 204.

²⁸ Tamże IX 10, NBA 7/2, 540: „Nescitis, inquit, quoniam qui in templo operantur, quae de templo sunt edunt? qui altario deserviunt, altario compartiuntur? Sic et Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere: ego autem nullius horum usus sum”, ŻM 27, 205.

z głoszenia Ewangelii? Jest to pytanie kluczowe zarówno dla biskupa Hippony, jak i dla omawianego tematu. Łatwo bowiem można było zarzucić samemu Apostołowi sprzeniewierzenie się woli samego Chrystusa. Św. Augustyn w następujący sposób próbuje opisać tok myślenia i postępowania św. Pawła, usprawiedliwić jego stanowisko i dać go jako wzór wierzącym w Chrystusa:

„Apostoł chciał, aby Ewangelia nie była dla wierzących kosztowna i dbał, żeby nie wydawało im się, że jej głosiciele zwiastują ją jakby sprzedając. Przy czym Paweł ustawicznie stara się pokazać, na co zezwala mu prawo Pańskie, a czego jednak nie czyni: «Że nie korzystam z prawa, jakie daje mi Ewangelia» (1Kor 9, 18)”²⁹.

Apostołowi bardzo zależało, zdaniem św. Augustyna, na duchowym dobru wiernych; troszczył się wielce o to, aby nie wywoływać w ich umysłach podejrzeń, wątpliwości, znaków zapytania, zwłaszcza w odniesieniu do motywów, którymi kierują się głosiciele Ewangelii. Można przypuszczać, że w czasach św. Pawła pojawiały się także negatywne opinie na temat tych, którzy propagowali religię chrześcijańską i nie zawsze postępowali zgodnie z jej duchem. Tego typu opiniom, niekiedy nieusprawiedliwionym, trzeba było jednak bardzo zapobiegać. Apostoł zatem dobitnie stwierdza, że trzeba pracować, aby nie być uznanym za sprzedawcę Ewangelii i aby nie zatrzymywać rozszerzania się Słowa Bożego:

„Postępował zaś tak, aby nie wydawać się sprzedawcą Ewangelii i aby nie powstrzymywać biegu słowa Bożego, co miałoby miejsce, gdyby popadł u nieświadomych w złe podejrzenie”³⁰.

Może trochę zaskakiwać to wielokrotne podkreślanie przez św. Augustyna troski św. Pawła o dobrą opinię wśród wiernych, którym głosił Ewangelię. Apostoł jest opisywany jako ten, który bardzo zabiegał o to, aby nie dawać żadnej okazji wiernym do różnego rodzaju podejrzeń. One bowiem wpływałyby bardzo niekorzystnie na skutki posługi duszpasterskiej. Jest w tej argumentacji także przestroga przed tym, co można nazwać zwykłym lenistwem:

„Ponieważ ta posługa przyniosła raczej korzyść tym, którzy się jej oddawali niż tamtym, którzy ją przyjmowali. Dla nich bowiem coś innego było pożyteczne, a mianowicie to, żeby uczciwie korzystali z tej posługi swoich braci względem nich i żeby służyli Bogu nie z jego powodu, lecz czerpali z tej

²⁹ Tamże X 11, NBA 7/2, 544: „Ut non sit credentibus sumptuosum Evangelium, ne putent ad hoc sibi evangelizari, ut id evangelistae quasi vendere videantur. Et tamen redit etiam atque etiam, ut ostendat quid sibi iure dominico liceat, et ipse non faciat: Ut non abutar, inquit, potestate mea in Evangelio”, ŻM 27, 208.

³⁰ Tamże XI 12, NBA 7/2, 546: „In tantum ut, ne videretur venditor Evangelii, et verbi Dei cursum apud imperitos in malam suspitionem decidens impediret”, ŻM 27, 211.

pomocy tylko dla zaspokojenia niezbędnych potrzeb, a nie by pielęgnowali w ten sposób własne lenistwo”³¹.

W tekście dostrzega się zwrócenie uwagi na pewną delikatną kwestię: posługa głoszenia Słowa Bożego przynosiła niekiedy większe korzyści głoszącym niż słuchającym, a z punktu widzenia duchowego ma być zupełnie odwrotnie. W przepowiadaniu są pewne granice, których nie można przekroczyć. Głosiciele Ewangelii mają prawo do tego, aby otrzymywać od słuchaczy to, co potrzebne do zaspokojenia niezbędnych potrzeb, a nie pielęgnacji lenistwa. Chodzi w rzeczywistości jeszcze o inną ważną sprawę, mianowicie o główny cel nauczania: nie może być nim oczywiście zbieranie wynagrodzenia w takiej czy innej formie, ale głosi się Ewangelię ze względu na polecenie Chrystusa a wynagrodzenie można przyjmować w stopniu, w jakim jest ono konieczne do tego typu posługi.

Św. Augustyn, poczyniwszy tego typu wyjaśnienia w zakresie nauczania i postępowania św. Pawła w odniesieniu do zagadnienia pracy fizycznej w życiu monastycznym i, w jakiejś mierze, wszystkich chrześcijan, zajął się następnie konkretnymi argumentami tych mnichów, którzy nie chcieli pracować.

6. Argumenty mnichów, którzy nie chcą pracować. Św. Augustyn rozpatrując szczegółowo motywy mnichów, którzy byli przeciwni aktywności fizycznej w życiu monastycznym, rozpoczął od tematu pobożności:

„Odpowiadają, że poświęcają się modlitwom, i psalmom, i lekturze, i Słowu Bożemu. [...] Mnisi zaiste bez przeszkód mogą śpiewać pobożne pieśni także w czasie wykonywania prac ręcznych i w ten sposób jakby niebiańskim rytmem łagodzić sam trud. [...] Jeśli zaś mnisi mówią, że oddają się lekturze, czy nie znajdują tam tego, co nakazuje Apostoł? Jak wielka jest zatem ich przewrotność, że nie chcą być posłuszni czytany poleceniom, chociaż chcą się oddawać lekturze!”³².

Stwierdzenie św. Augustyna jest jasne: praca fizyczna nie jest sprzeczna z modlitwą. Dwa wymiary działalności wzajemnie się uzupełniają; śpiewać pieśni i modlić się można także pracując, a modlitwa łagodzi trud fizyczny. Z tekstu wynika również, że posługiwanie przez pracę ręczną na rzecz wspólnoty nie jest dodatkiem, ale należy do istoty życia monastycznego i, w ogólnie-

³¹ Tamże XVI 17, NBA 7/2, 558: „Quia hoc magis ipsis qui hoc faciebant proderat, quam illis erga quos faciebant (illis enim aliud proderat, id est, hoc erga se obsequio fratrum suorum sancte uti, nec propter hoc Deo servire, nec ista sumere nisi ad supplendam necessitatem, non ad pascendam pigritiam)”, ŻM 27, 223.

³² Tamże XVII 20, NBA 7/2, 562-564: „Orationibus, inquiunt, et psalmis, et lectioni, et verbo Dei. [...] Cantica vero divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem tamquam divino celeumate consolari. [...] Qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inveniunt quod praecipit Apostolus? Quae est ista ergo perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare”, ŻM 27, 226-228.

ści, chrześcijańskiego. Święty zatem polemizuje nie z intencjami mnichów, ale z wewnętrznymi sprzecznościami w ich myśleniu: śpiew psalmów, pobożne czytanie Pisma Świętego i inne modlitwy są z pewnością rzeczami podstawowymi, ale nikt logicznie myślący nie będzie twierdził, że nie można ich przerwać, aby zaspokajać potrzeby naszego ciała, a to z kolei wiąże się z potrzebą wysiłku fizycznego. Równowaga między duchem i ciałem, modlitwą i pracą, została ukazana przez wiele postaci Starego i Nowego Testamentu, przez wielu przedstawicieli życia monastycznego, przez wiele osób ze środowisk znanych bezpośrednio św. Augustynowi. Szczególne miejsce zajmuje wśród nich wszystkich św. Paweł Apostoł, który nie tylko wyjaśniał, ale sam ukazywał swoim życiem i postępowaniem jak można osiągać tego typu równowagę.

Św. Augustyn uważał jednak w odniesieniu do relacji modlitwa – praca w życiu mnichów i wszystkich chrześcijan, że modlitwa powinna zajmować zawsze najważniejsze miejsce. Zaznaczał jednocześnie, że w przypadku każdego wierzącego w Chrystusa potrzebny jest czas zarezerwowany wyłącznie na modlitwę, ciszę i skupienie, a mnisi mają obowiązek nauczyć się na pamięć tych wszystkich modlitw, które powinni śpiewać albo recytować w czasie wykonywanych prac ręcznych. Biskup dostrzegał potrzebę prymatu modlitwy w sposób szczególny w przypadku eremitów, którzy wycofują się ze społeczności na długi okres, aby poświęcić się wyłącznie życiu duchowemu. Sam św. Augustyn marzył o życiu monastycznym zachowującym we właściwych proporcjach modlitwę i pracę ręczną; nie mógł go jednak w pełni realizować z racji na obowiązki duszpasterskie, które przyjął z miłości do Kościoła³³.

Drugi argument podawany przez mnichów unikających robót ręcznych wiązał się z obowiązkiem głoszenia słowa Bożego:

„Może wszelako zdarzyć się, że ktoś potrzebuje rozmowy z mnichami i to zajęcie zupełnie nie zostawia im czasu na wykonywanie pracy ręcznej. Czy jednak rzeczywiście wszyscy w klasztorze mogą wyklądać pobożne teksty braciom przybywającym z innego stanu życia do nich albo zbawiennie roztrząsać z nimi pewne zagadnienia? Skoro zaś nie wszyscy mogą to czynić, dlaczego zatem wszyscy chcą być pod tym pozorem zwolnieni z pracy fizycznej?”³⁴.

Jest w tym tekście przedstawiona pewna gradacja różnych obowiązków podejmowanych we wspólnocie monastycznej. Nie wszyscy muszą wykony-

³³ Por. A. Sanchez, *Introduzione*, s. 500: „Quest’armonia tra la preghiera e il lavoro manuale si rivela come l’ideale proprio di sant’Agostino, il quale non l’ha potuto seguire per motivi pastorali. Egli lo desiderava e fu solo il suo amore per la Chiesa a fargli seguire il cammino più angusto del ministero episcopale”.

³⁴ Augustinus, *De opere monachorum* XVIII 21, NBA 7/2, 564: „Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupat ut manibus operari non vacet; numquid hoc omnes in monasterio possunt, venientibus ad se ex alio genere vitae fratribus, vel divinas lectiones exponere, vel de aliquibus quaestionibus salubriter disputare? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt?”, ŻM 27, 228.

wać to samo, nie wszyscy muszą w jednakowym zakresie pracować fizycznie i nauczać, nie wszyscy bowiem są odpowiednio przygotowani do nauczania. Św. Augustyn widzi tutaj możliwość zwolnienia z pracy fizycznej na rzecz właśnie posługiwania duszpasterskiego, ono bowiem jest na pierwszym miejscu. Nie łudzi się jednak, że wszyscy mnisi, którzy nie chcą pracować, w rzeczywistości są tak mocno zaangażowani w nauczanie. Nie można jednak odrzucać pracy fizycznej argumentując to potrzebą głębszej modlitwy. Trzeba być szczerze posłusznym Słowu Bożemu, aby wszystkie akty codziennego życia mnicha były uświęcone modlitwą i aby ta była wzbogacana codzienną aktywnością fizyczną. Mnich ma zatem nie tylko brać pod uwagę przykłady swoich znanych i mniej znanych poprzedników, ale sam ma stawiać się wzorem postępowania dla wszystkich z jego otoczenia.

Po odrzuceniu tych dwóch argumentów, św. Augustyn podaje pewną normę, która powinna być przestrzegana w życiu monastycznym:

„To jest właśnie najlepsza zasada postępowania, żeby, zachowując porządek, wykonywać każdą czynność w odpowiednim dla niej czasie, aby nie powodowała niepokoju czy zamieszania i nie wprowadzała zamętu do ludzkiej duszy”³⁵.

Przytoczone zdanie św. Augustyna zawiera syntezę jego poglądów w odniesieniu do zagadnienia pracy fizycznej w życiu monastycznym i, ogólnie, postępowania mnichów i chrześcijan: trzeba troszczyć się w życiu codziennym o właściwy porządek rzeczy i ich hierarchię. Także praca manualna odgrywa znaczącą rolę we wzroście duchowym, do którego wszystkich zachęca sam Jezus Chrystus. Św. Augustyn pokonuje w sposób zdecydowany dualizm manichejski, ukazując pracę jako instrument pozwalający zaspokajać potrzeby duszy i ciała. Przez pracę człowiek nie zrywa dialogu z Bogiem, co więcej – pogłębia go³⁶. Jest nawet w odniesieniu do tego tematu pewien tekst w analizowanym dziele św. Augustyna, który stawia wyżej, z punktu widzenia duchowego, pracę fizyczną mnicha niż rozdawanie chleba głodnym:

„O wiele większego bowiem miłosierdzia doznają dusze ludzi słabych od tego, który troszczy się o dobrą sławę sług Bożych niż ciała ludzi potrzebujących doświadczać od tego, który łamie chleb dla głodnych”³⁷.

7. Praca w codziennym życiu mnichów i wszystkich chrześcijan. Aby nadać swoim poglądom szczególną moc w dziele *De opere monachorum*, św. Augustyn zwraca się do samego Jezusa Chrystusa i niejako w Jego obecności

³⁵ Tamże XVIII 21, NBA 7/2, 566: „Et ipsa est optima gubernatio, ut omnia suis temporibus distributa ex ordine gerantur, ne animum humanum turbulentis implicationibus involuta perturbent”, ŻM 27, 230.

³⁶ Por. Amata, S. *Agostino: „De opere monachorum”*, s. 70.

³⁷ Augustinus, *De opere monachorum* XXII 26, NBA 7/2, 574: „Multo enim misericordius operator erga animas infirmorum qui bonae famae servorum Dei consulit, quam erga corpora egentium qui panem esurientibus frangit”, ŻM 27, 237.

wyraża pragnienie takiego stylu życia, który dawałby mu możliwość zarówno głębokiej modlitwy i rozważania spraw duchowych, jak też czas na pracę ręczną:

„Wzywam jednak jako świadka duszy mojej Pana Jezusa, w którego Imię mówię to bez obawy, że, jeśli chodzi o mój pożytek, o wiele bardziej chciałbym każdego dnia w ustalonych godzinach, ile ich zostało na to przeznaczonych w dobrze kierowanych klasztorach, wykonywać jakąś pracę ręczną, a pozostałe godziny mieć wolne na lekturę i modlitwę albo na rozważanie czegoś z boskich Pism, niż nosić najhałaśliwsze zamieszanie cudzych spraw dotyczących doczesnych interesów, które trzeba rozstrzygnąć sądem albo przezwyciężyć pośrednictwem”³⁸.

Jako świeżo nawrócony chrześcijanin marzył o życiu wspólnotowym bez pracy fizycznej; jako biskup marzy o tym, aby fizycznie ciągle pracować. Ponieważ to ostatnie nie jest teraz możliwe z punktu widzenia praktycznego, biskup próbuje przezwyciężyć starożytne rozróżnienie *otium* od *negotium*, czyli słodkiego próżnowania od podejmowania konkretnej działalności. W życiu monastycznym nie trzeba wybierać między *otium* i *negotium*, bo w dobrze zorganizowanych klasztorach jest miejsce na jedno i drugie. Modlitwa i rozważanie Pisma Świętego mają być przerywane pracami, koniecznymi do osiągnięcia zdrowego wzrostu duchowego, obejmującego wszystkie sfery życia i działalności człowieka.

Tylko przez pracę chrześcijanin może osiągnąć równowagę między duchem i ciałem; praca staje się w takim kontekście narzędziem ascezy i pewnego napięcia, nieodzownego dla duchowego rozwoju³⁹. Zdolność do pracy jest darem Bożym, życie z pracy jest życiem z daru Bożego. Jeśli następnie bierzemy pod uwagę fakt, że życie człowieka jest walką (*militia*), praca staje się środkiem zdobywania dóbr koniecznych dla ciała i społeczności. Tego typu rozumowanie odnosi się nie tylko do mnichów, szczególnych żołnierzy Chrystusa, ale także do wszystkich chrześcijan, powołanych do ciągłego zmieniania samych siebie i całej społeczności⁴⁰.

³⁸ Tamże XXIX 37, NBA 7/2, 592-594: „Tamen Dominum Iesum, in cuius nomine securus haec dico, testem invoco super animam meam, quoniam quantum attinet ad meum commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid manibus operari, et caeteras horas habere ad legendum et orandum, aut aliquid de divinis Litteris agendum liberas, quam tumultuosissimas perplexitates causarum alienarum pati de negotiis saecularibus vel iudicando dirimendis, vel interveniendo praecidendis”, ŻM 27, 254.

³⁹ G. Lawless (*De opere monachorum*, s. 1020), zauważa, że pismo to jest świadectwem wielkiej troski św. Augustyna o właściwą postawę w odniesieniu do pracy zarówno gdy chodzi o osoby żyjące w małżeństwie jak i konsekrowane: „La composizione di questo trattato ascetico precede immediatamente quella su *La dignità del matrimonio* e su *La santa verginità*, e rivela la preoccupazione pastorale di Agostino tanto per la vita coniugale quanto per la vita consacrata di uomini e di donne”.

⁴⁰ Por. Amata, *S. Agostino: „De opere monachorum”*, s. 66: „La necessità e il dovere del lavoro si collocano nell’equilibrio di tutte le forze spirituali e fisiche, e perciò esso stesso può diventare uno

Św. Augustyn w traktacie zatytułowanym *De opere monachorum* zabiera głos w związku z kryzysem życia monastycznego w klasztorach Kartaginy, w których mnisi sprzeciwiali się podejmowaniu pracy fizycznej. Autor dzieła, jedyne, jak się wydaje, w starożytności chrześcijańskiej poświęcone w całości problematyce pracy, szczegółowo analizuje ten temat. Przeprowadzając dokładną egzegezę dwóch tekstów biblijnych (Mt 6, 25-34 oraz 2Tes 3, 10), ukazuje potrzebę pracy i jej piękno w codziennym duchowym wzroście; wykazuje, że św. Paweł chciał, aby mnisi podejmowali się prac fizycznych i że służą one ich duchowemu wzrostowi. Ukazany w takim biblijnym kontekście mnich, który pracą rąk własnych zdobywa środki na utrzymanie, nie odwraca się swoimi myślami od Stworzyciela, ale z nim współpracuje i kontynuuje jego dzieło. W takim kontekście mnisi unikający pracy, nie zrozumieli, zdaniem św. Augustyna, że praca nie tylko pozwala osiągnąć pewne korzyści już w życiu ziemskim, ale jest środkiem do uzyskania nagrody życia wiecznego. Trzeba zatem wykorzystywać każdy moment, aby bezczynność nie zakradła się do programu dnia mnicha i aby przez pracę mógł utrzymywać konieczną, choć nie łatwą do osiągnięcia, równowagę między duchem i ciałem. Św. Augustyn dostrzegał możliwość zwolnienia z pracy fizycznej na rzecz posługiwania duszpasterskiego, które powinno być zawsze na pierwszym miejscu, podobnie jak ukazując nie tylko możliwość, ale i konieczność równowagi między modlitwą i pracą, podkreślał prymat tej pierwszej. Wszystko to odnosi się w sposób szczególny do przedstawicieli życia monastycznego, ale w jakiejś mierze dotyczy wszystkich wyznawców Chrystusa, naturalnie z zachowaniem właściwych proporcji.

MANUAL LABOUR IN MONASTIC LIFE: ST. AUGUSTINE'S ARGUMENTATION IN *DE OPERE MONACHORUM*

(Summary)

This article deals with manual labour in the life of monks as taught by St. Augustine in his treatise *De opere monachorum*. It describes the social context of the theme with particular reference to the situation in monastic communities of Carthage. Many monks in St. Augustine's time were against manual labour. The article presents the structure of the Saint's argumentation. St. Augustine clearly

strumento di ascesi e può caricarsi di tensione spirituale. La capacità di lavorare è un dono di Dio, vivere del lavoro è vivere del dono di Dio. Se poi si considera che la vita dell'uomo è una *militia*, allora il lavoro diviene un mezzo di conquista, lottando, dei beni utili e necessari al corpo e alla società, del Bene Sommo ed eterno promesso all'anima. Se tale discorso è vero per i monaci, particolari soldati di Cristo, lo sarà ugualmente per tutti i cristiani, non essendoci che una sola *res publica Christianorum*, e lo sarà pure per tutti gli uomini, oggetto in eguale misura delle premure di Dio".

was in favour of the manual work of monks - and indirectly also of that of all Christians. The article analyses his exegesis of two Biblical texts (Mt 6:25-34 and 2Thess 3:10) that explain the need and beauty of work for daily spiritual growth. This is shown primarily on the basis of the teaching and example of the Apostle St. Paul, who was employed in various ways. Then the position of St. Augustine is discussed, according to whom the working monk gains the means of his support, cooperates with the Creator and continues His creative achievement. Work that allows the monk to attain some profit in temporal life and maintains the necessary equilibrium between the needs of the body and soul is shown above all to be a means for the attaining of the reward of eternal life. The monk, however, may be dispensed of manual labour, in part or even totally, in view of pastoral ministry, which plays a primary role in his vocation and mission.

Key words: manual work, spiritual labour, the preaching of the Gospel, spiritual growth, laziness, material goods, concern for life, the Apostle's example, the apostolic precept, eternal life, work and prayer, the spirit and the body.

Słowa kluczowe: praca fizyczna, praca duchowa, głoszenie Ewangelii, wzrost duchowy, lenistwo, dobra materialne, troska o życie, przykład apostołski, nakaz apostołski, życie wieczne, praca i modlitwa, duch i ciało.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS, *Confessiones*, ed. M. Pellegrino, NBA 1, Roma 2007⁸, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2001.
- AUGUSTINUS, *De opere monachorum*, ed. A. Sanchez, NBA 7/2, Roma 2001, 522-604, tłum. R. Szaszka: Św. Augustyn, *O pracy mnichów*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 187-267.
- Didache*, ed. E. Prinzivalli – M. Simonetti, w: *Seguendo Gesù*, Testi Cristiani delle Origini 1, Milano 2010, 52-74, tłum. A. Świderkówna: *Didache*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, 33-40.
- TERTULLIANUS, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 78-171, tłum. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947.

Opracowania

- AMATA B., *S. Agostino: „De opere monachorum”. Una concezione (antimanichea?) del lavoro*, w: *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis). Roma, 15-17 marzo 1985*, a cura di S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 75, Roma 1986, 59-78.
- LAWLESS G., *De opere monachorum*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti, Roma 2007, 1020-1021.
- MARA M.G., *Aurelio di Cartagine*, NDPAC I 658-660.
- PIETRAS H., *Początki teologii Kościoła*, Myśl Teologiczna 28, Kraków 2000.
- QUACQUARELLI A., *L'Educazione al lavoro: dall'antica comunità cristiana al monachismo primitivo*, w: *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*.

- Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis). Roma, 15-17 marzo 1985, a cura di S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 75, Roma 1986, 15-25.*
- SANCHEZ A., *Introduzione*, w: Sant'Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, NBA 7/2, Roma 2001, 491-513.
- SINISCALCO P., *Lavoro e riposo nella prospettiva terrena ed escatologica*, w: *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis). Roma, 15-17 marzo 1985, a cura di S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 75, Roma 1986, 27-37.*
- SZASZKA R. – NEHRING P., *Wstęp, III: O pracy mnichów*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 83-99.

Ks. Marcin WYSOCKI*

PEWNIEJSZA NADZIEJA? ZACHĘTY DO ŻYCIA MONASTYCZNEGO W EPISTOLOGRAFII IV I V WIEKU**

Listy stanowiły zawsze szczególny rodzaj wymiany myśli. Były często nośnikami uczuć i wartości. Nie inaczej było w przypadku listów wczesnochrześcijańskich, które swą formą nawiązywały do epistolografii łacińskiej, ale wypełnione były już zupełnie nową treścią. W pierwszym rzędzie, jako oficjalny sposób komunikacji pomiędzy biskupami i władzami, dotyczyły one spraw kościelnych, ale były także świadectwem codziennego życia chrześcijan, ich radości i problemów. Jednym z fenomenów tego okresu, który znalazł odzwierciedlenie w korespondencji przedstawicieli chrześcijan, było życie monastyczne i wchodzenie na jego drogę. Koniec bowiem IV wieku i wiek V to na Zachodzie okres bujnego rozwoju życia monastycznego. Pobyt św. Atanazego podczas wygnania w zachodniej części Imperium, w Trewirze i Rzymie¹, a także dwa tłumaczenia na język łaciński *Żywota św. Antoniego*, powstałego dla grupy ascetów poza Egiptem, dokonane u początków monastycyzmu zachodniego², z pewnością przyczyniły się do rozszerzenia jego idei w Italii, Galii i w innych częściach zachodniej części Cesarstwa³. Postacie św. Marcina z Tours, św. Hieronima, św. Euzebiusza z Vercelli i innych pociągały wielu naśladowców, którzy porzucali swoje dotychczasowe życie i podejmowali nowe, poświęcone Bogu.

* Ks. dr hab. Marcin Wysocki – adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl; orcid.org/0000-0001-5448-5566.

** Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego o nr 2014/15/B/HS1/03851, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki w Krakowie.

¹ Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2, *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeckiego (431)*, tłum. J. Dembska, ŻM 22, Kraków 1999, 257-258.

² Por. E. Wipszycka, *Wstęp*, w: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*. Św. Antoni Pustelnik, *Pisma*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1987, 49 (= *Święty Antoni, Żywot. Pisma ascetyczne*, red. E. Wipszycka, ŻM 35, Kraków 2008, 68).

³ Na temat początków monastycyzmu na Zachodzie zob. R. Lorenz, *Die Anfänge des abend-ländischen Mönchtums in 4. Jahrhundert*, ZKG 77 (1966) 1-61; M. Starowieyski, *Początki monastycyzmu zachodniego*, WST 1 (1983) 258-283; G. Penco, *Storia di monachesimo in Italia: dalle origini alla fine di Medioevo*, Milano 1983; J. Buarne, *Les origines du monachisme en Occident*, Paris 1990; G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, t. 1, Milano 1990, 223-246.

W łacińskim chrześcijańskim epistolarium IV i V wieku, w listach takich postaci jak św. Augustyn, św. Hieronim, św. Ambroży czy św. Paulin z Noli, w sposób naturalny występują liczne zagadnienia związane z życiem monastycznym. Byli oni przecież jednymi z pierwszych, którzy zaszczipiali na Zachodzie idee monastyczne i w sposób praktyczny je realizowali. Jednak, co ciekawe, pośród licznych listów związanych z monastycyzmem jedynie kilka stanowi bezpośrednią zachętę do podjęcia drogi życia monastycznego. Najwięcej, bo cztery, znajdujemy w korespondencji Paulina z Noli i po jednym liście w zbiorze Augustyna i Hieronima. Warto zatem przypatrzyć się, w jaki sposób w swej korespondencji zachęcali oni tych nielicznych do podjęcia życia monastycznego, jakich argumentów używali i do kogo kierowali swe zachęty.

1. *Miles Romae – miles Christi*. Najliczniejszą grupą, spośród odbiorców listów, do której kierowane były zachęty do życia monastycznego, byli żołnierze. Bezspornie najciekawszym przykładem są listy skierowane do Licencjusza, którego do podjęcia życia monastycznego zachęcało dwóch wybitnych przedstawicieli tego okresu: Augustyn i Paulin. W roku 396 Augustyn napisał do niego list, w którym ze zmartwieniem i z wolną traconą nadzieją⁴ wypominał mu, że nie oddał się jeszcze na wyłączną służbę Bożą⁵. Licencjusz, syn wieloletniego przyjaciela i patrona Hipponczyka Romaniana, był ziomkiem Augustyna, a nawet jego krewnym i wychowankiem prawdopodobnie już w Kartaginie⁶. Był także uczestnikiem swoistych rekolekcji, które miały miejsce w Cassiciacum w pobliżu Mediolanu we wrześniu 386 roku⁷, których owocem i niejako zapisem są dzieła Augustyna: *Contra Academicos*, *De vita beata* i *De oridine*⁸, które były swoistym przygotowaniem do przyjęcia przez Augustyna chrztu w Mediolanie z rąk biskupa Ambrożego w Wielką Sobotę 387 roku. Hipponczyk od pierwszych słów listu, będącego odpowiedzią na przesłany mu przez Licencjusza list i poemat⁹, wyraża głębokie rozczarowanie postawą młodzieńca, który odsuwa się i usilnie lęka się więzów mądrości, którymi jest życie poświęcone Chrystusowi, i w ten sposób pętają go kajdany spraw ziemskich¹⁰. Augustyn ukazuje swemu uczniowi, czym są owe kajdany

⁴ Por. Augustinus, *Epistula* 26, 1.

⁵ Por. tamże.

⁶ O Licencjuszu i relacji z Augustynem zob. G. Bardy, *Un élève de saint Augustin: Licentius*, *AnTh* 14 (1954) 55-79; P. Cary, *What Licentius Learned: A Narrative Reading of the Cassiciacum Dialogues*, „*Augustinian Studies*” 29 (1998) z. 1, 141-163.

⁷ Por. Licentius, *Carmen* 54-55; Augustinus, *Epistula* 26, 3.

⁸ Por. D. Schanzer, „*Arcanum Varronis iter*”: *Licentius's Verse Epistle to Augustine*, *RÉAug* 37 (1991) 110; G. Madec, *L'Historicité des Dialogues de Cassiciacum*, *RÉAug* 32 (1986) 207-231.

⁹ Na temat poematu Licencjusza zob. M. Zelzner, *De carmine Licentii ad Augustinum*, Diss. Breslau, Arnsberg 1915; Schanzer, „*Arcanum Varronis iter*”: *Licentius's Verse Epistle to Augustine*, s. 110-143; A.K. Clarke, *Licentius Carmen ad Augustinum ll. 45 seqq., and the Easter Vigil*, *Studia Patristica* 8, Berlin 1966, 171-175.

¹⁰ Por. Augustinus, *Epistula* 26, 2.

mądrości i czym są kajdany spraw ziemskich, podkreślając, że te pierwsze początkowo są nieco uciążliwe, ale ostatecznie są przesłodkie i bardzo mocne, te drugie zaś twarde i zwodniczo słodkie,

„wywołują cierpienia, a dają niepewne przyjemności. Wymagają uciążliwej pracy, a obdarzają niespokojnym spoczynkiem. Są rzeczywistością pełną nędy i nadzieją огоłoconą ze szczęścia”¹¹.

Licencjusz postępuje niestety według Augustyna za tymi drugimi, przyprowadzając go o bolesną troskę o swe życie. W sposób szczególny tę boleść wzmacnia załączony do listu poemat Licencjusza, na podstawie którego Augustyn próbuje po raz kolejny ukierunkować życie młodzieńca na drogę życia poświęconego tylko Chrystusowi, czyli drogę życia monastycznego. Hipponczyk będąc świadomy swego niepowodzenia odwołuje się ostatecznie do autorytetu poezji: podejmując temat pragnienia doskonalenia się Licencjusza w sztuce poetyckiej wskazuje mu przykład człowieka – Paulina z Noli – który nie tylko jest wybitnym poetą, ale który przede wszystkim porzucił senatorskie godności i rodzinny majątek, i poświęcił swe życie Chrystusowi, stając się wzorem i mistrzem życia duchowego i monastycznego¹². Augustyn wzywa zatem Licencjusza:

„Udaj się do Kampanii i naucz się od Paulina, tego znakomitego i świętego sługi Bożego, jak bez wahania zrzucił przepych tego świata ze swego tym szlachetniejszego, im bardziej pokornego karku, aby go poddać pod jarzmo Chrystusa, tak jak go istotnie poddał. Zażywa teraz spokoju i w swej skromności cieszy się z Chrystusem, który go prowadzi swoją drogą. Idź i naucz się, jak Bogu w hołdzie oddaje skarby swego umysłu. Zwraca Bogu dobro, które od Niego otrzymał, aby nie stracić wszystkiego, gdyby Najwyższemu nie oddał tego, co od Niego posiada”¹³.

Nie wiemy, czy Licencjusz usłuchał swego nauczyciela, gdyż nie posiadamy listów Licencjusza skierowanych do Paulina. Pewne jest, że Augustyn sam polecił go Paulinowi w swym liście, w którym pisał:

¹¹ Tenze, *Epistula* 26, 2, PL 33, 104: „Vincula vero huius mundi asperitatem habent veram, iucunditatem falsam; certum dolorem, incertam voluptatem; durum laborem, timidam quietem; rem plenam miseriae, spem beatitudinis inanem”, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Listy (1-75)*, Pelplin 1983, 197.

¹² Por. T.J. Lienhard, *Paulinus of Nola and early western monasticism with a study of the chronology of his works and an annotated bibliography, 1879-1979*, Bonn 1977; A. Ruggiero, *San Paolino maestro di fede e di vita*, Napoli – Roma 1994.

¹³ Augustinus, *Epistula* 26, 5, PL 33, 107: „Vade in Campaniam, disce Paulinum egregium et sanctum Dei servum, quam grandem fastum seculi huius, tanto generosiore, quanto humiliore ceruice incunctanter excusserit, ut eam subderet Christi iugo, sicut subdidit; et nunc illo moderatore itineris sui quietus et modestus exsultat. Vade, disce quibus opibus ingenii sacrificia laudis ei offerat, refundens illi quidquid boni accepit ex illo, ne amittat omnia, si non in eo reponat a quo haec habet”, tłum. Eborowicz, s. 199.

„jego syna [Romaniana – MW], naszego syna, którego imię znajdziesz w niektórych moich książkach, postanowiłem oddać w liście w Twoje ręce, abyś mu dodał otuchy, zachęcał go i pouczył – nie tyle głosem ust swoich, ile raczej przykładem swej siły”¹⁴.

Zaś Paulin, spełniając wolę Augustyna, przesłał swój list Licencjuszowi, w którym podjął próbę nakłonienia młodzieńca do wejścia na drogę życia poświęconego Chrystusowi. Wskazał przede wszystkim na przykład św. Augustyna, którego określił ojcem Licencjusza, i wezwał do naśladowania go. Argumentem, który przywołał, jest znowu owa lepsza nadzieja na przyszłość, która czeka Licencjusza, jeśli podaży za Chrystusem¹⁵. Licencjusz, który obawiał się o swą ziemską karierę, idąc za Chrystusem zostanie ustanowiony konsulem i najwyższym kapłanem¹⁶. Ostatecznie jednak Paulin sięgnął w swym liście po argument najbliższy młodzieńcowi, czyli poezję, i w 108 wersach elegijnych zachęcał go do zerwania więzów ze światem i wzięcia na siebie brzemienia Chrystusa. Zauważył, że słowa prozy mogą ranić jego uszy, dlatego postanawia prowadzić go do Pana, twórcy wszelkiego rodzaju harmonii, za pomocą metrów poetyckich. Rzym jest w nich obrazem świata doczesnego, który oferuje życie na pozór miłe i różnorakie, w rzeczywistości jednak są to tylko ułudę. Świat bowiem daje jedynie niebezpieczne, niepewne życie i zniewolenie, a jedynie złożenie nadziei w Chrystusie, służenie Mu, czyni człowieka wolnym i daje mu prawdziwe zaszczyty i pozycję. Dlatego w zakończeniu swego listu Paulin wzywał młodzieńca:

„Licencjusz, możesz liczyć na wspaniałą pomoc krewnego i wielkiego mistrza, a wahasz się wznieść do gwiazd na tych skrzydłach? Cokolwiek byś czynił – bo niech świat nie spodziewa się mieć w tobie przyjaciela – nie odasz się światu, duszo poświęcona Chrystusowi. Choć teraz myślisz o małżeństwie i wysokich zaszczytach, przecież kiedyś powrócisz do swego Pana. Dwaj sprawiedliwi, jak wierzę, pokonają jednego grzesznika, a braterskie modły rozproszą twe obecne ambicje. Wróć zatem tam, dokąd każe ci powrócić ojciec swym głosem, dokąd brat cię wzywa przez swe pokrewieństwo – obaj kapłani. Oni chcą ciebie przyprowadzić z powrotem do twoich dóbr, bo teraz bardzo pragniesz dóbr cudzych. Twoimi są raczej te, które zachowują władzę nad tobą. Skieruj się do nich, gorąco ich pragnij, nie trać czasu na inne”¹⁷.

¹⁴ Augustinus, *Epistula* 27, 6, PL 33, 110: „Filius autem eius, filium nostrum, cuius etiam nomen in aliquibus nostris libris invenies, etsi ad tuae caritatis praesentiam ipse non pergeret, statueram litteris in manum tuam tradere consolandum, exhortandum, instruendum, non tam oris sono, quam exemplo roboris tui”, tłum. Eborowicz, s. 209. Na temat korespondencji Augustyna i Paulina zob. A.P. Muys, *De briefwisseling van Paulinus van Nola en Augustinus*, Hilversum 1941; P. Courcelle, *Les lacunes de la correspondance entre saint Augustin et Paulin de Nole*, RÈA 53 (1951) z. 3, 253-300.

¹⁵ Por. Paulinus Nolensis, *Epistula* 8, 1.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Paulinus Nolensis, *Epistula* 8, Carmen 85-97, ed. G. Santaniello: Paolino di Nola, *Le Lettere*,

Paulin w całym liście w sposób zdecydowany ukazuje wyższość powołania do życia monastycznego i oddania się całkowicie Chrystusowi. Licencjusza czeka dużo lepszy los, jeżeli pójdzie za Zbawicielem, niż ten, który może mu zaofiarować Rzym ze swymi bogactwami i tytułami w czasie służby wojskowej.

Drugi przykład nakłaniania do podjęcia służby Chrystusowi w miejsce służby wojskowej pochodzi z epistolarium św. Hieronima. W liście 145, skierowanym do niejakiego Eksuperancjusza, napisanym w Betlejem pomiędzy 397 a 399 rokiem, Hieronim wzywa go, aby porzucił służbę wojskową, oddał się doskonalszemu życiu chrześcijańskiemu i razem ze swym bratem Kwintylianiem przybył do Betlejem, aby tam prawdopodobnie prowadzić życie mnisze u boku Strydończyka. Hieronim podkreśla, że Eksuperancjusz już prowadzi życie chrześcijańskie, że

„pod płaszczem żołnierskim i strojem wojskowym wykonuje uczynki Proroków i jak człowiek wewnętrzny, który ukształtowany jest na obraz Stwórcy, przewyższa człowieka zewnętrznego”¹⁸.

Wzywa go jednak do uczynienia kroku dalej – do pozostawienia wszystkiego, stania się wolnym i podążania za Zbawicielem. Píše do niego:

„Porzuć ciężar świata, nie szukaj bogactw, które przyrównywane są do garbów wielbłądzych. Ogołocony i lekki wzlatuj ku niebu, aby skrzydeł twoich cnót nie przygniatał ciężar złota”¹⁹.

Podkreśla jednoznacznie małość dóbr ziemskich i konieczność wyzbycia się ich, konieczność ubóstwa i złożenia swej nadziei w Chrystusie, aby mógł On uznać tak ogołoconego człowieka

„za swego bardzo mężnego nowego żołnierza, aby na spotkanie przybywającego z bardzo dalekiej krainy wybiegł z weselem Ojciec, aby ubrał w szatę, darował pierścień, ofiarował dla ciebie tuczonego woła”²⁰.

t. I, s. 290-292: „Tanto fratre uales et praeceptore, Licenti, / Et dubitas pennis talibus astra sequi? / Quicquid agas – nam te nec speret mundus amicum – / Non deberis terrae debita Christo anima. / Tu thalamos licet et celos mediteris honores / Nunc, olim domino restituere tuo. / Credo unum uicent iusti duo peccatorem / Et tua fraternae uota preces abigent. / Ergo redi; qua uoce parens, qua sanguine frater, / Ambo sacerdotes te remeare iubent. / Ad tua te retrahunt, nam nunc aliena petessis; / Haec mage, quae retinent regna tui, tua sunt. / Haec repete, his inhia; externis ne contere tempus”, tłum. Eborowicz, s. 234.

¹⁸ Hieronymus, *Epistula* 145, *ŻMT* 68, 79: „qui sub paludamento et habitu militari agat opera Prophetarum, et exteriorem hominem aliud promittentem, vincat interiori homine, qui formatus est ad imaginem Creatoris”, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, *ŻMT* 68, Kraków 2013, 79*.

¹⁹ Tamże: „Proiice sarcinam saeculi, ne quaeras divitias, quae camelorum prauitibus comparantur. Nudus et levis ad coelum evola, ne alas virtutum tuarum auri depromant pondera”, *ŻMT* 68, 79*.

²⁰ Tamże, *ŻMT* 68, 80: „ut fortissimum tyrcunculum suum Christus agnoscat; ut laetus tibi de longissima regione venienti occurrat Pater; ut stolam tribuat, ut donet annulum, ut immolet pro te vitulum saginatum”, *ŻMT* 68, 80*.

Hieronim jednoznacznie podkreśla więc lepszą perspektywę przyszłości dla człowieka, który wszystko poświęci dla Chrystusa, nawet pomimo wydawałoby się zgubnego podjęcia życia w ubóstwie.

Cechami charakterystycznymi tego rodzaju listów jest ukazanie wyższości służby Chrystusowi nad służbą państwu i cesarzowi. Używana argumentacja ukazuje nadzieję na pewniejsze dobra i zaszczyty, które otrzyma się od Chrystusa za oddanie Mu życia i wyzbycie się ziemskich pragnień, dóbr i zaszczytów.

2. *Nobiles Christi*. Drugą grupą spośród niewielkiej ilości listów zawierających zachęty do podjęcia życia monastycznego, do której adresowane są wezwania autorów listów IV i V wieku, są ludzie bogaci, należący do wyższych klas społeczeństwa. Jedynym zachowanym przykładem takiej korespondencji są trzy listy Paulina z Noli skierowane do Apera i jego żony Amandy²¹. Listy te są świadectwem rodzącego się powołania do życia monastycznego i roli rodziny w tym procesie. Aper był wieloletnim przyjacielem Paulina, znanym adwokatem i zarządcą prowincji. Będąc chrześcijaninem i piastując publiczne funkcje, postanawia wycofać się z życia publicznego, aby przygotować się do podjęcia życia monastycznego.

Świadectwem tego pierwszego okresu jest list 38. Paulina do Apera. Paulin wyraża najpierw swoją radość z wiary, która zrodziła się w sercu Apera. Wychwala, że posiada on już niezachwianą wiarę i publicznie wyznaje, że Jezus Chrystus ukrzyżowany jest Synem Bożym i Bogiem; że uznaje Go za Pana i Boga; że On żyje na wieki, aby dać ludziom nadzieję nieśmiertelności po zmartwychwstaniu umarłych²². Paulin podkreśla moc i doskonałość wiary Apera, jego dojrzałość w wierze. Stwierdza, że jest on prawdziwym naśladowcą Chrystusa²³, wrogiem świata²⁴, cierpiącym dla Chrystusa z powodu ataków wrogów Chrystusa²⁵. Ukazuje, że wszyscy sprawiedliwi w Piśmie Świętym byli prześladowani i co należy czynić w takim przypadku, gdy ludzie nie rozumieją postępowania chrześcijan porzucających świat i światowe życie²⁶. Taki zaś człowiek niszczy w ten sposób w sobie dumę, staje się pokorny i ubogi, napełniony prawdziwym błogosławieństwem religijnego ubóstwa i, tak jak w Aperze, dokonują się w nim wielkie Boże cuda²⁷. W końcu listu Paulin nawiązuje wprost do wydarzeń z życia Apera i wskazuje mu cel, który powinien mu przyświecać, skoro dokonał już tak wiele. Píše:

²¹ Por. J. Pałucki, *Świeccy adresaci listów Paulina z Noli*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 253-260; tenże, *Epistolografia Paulina z Noli (353-430). Adresaci oraz okoliczności powstawania listów*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa Księdza Franciszka Drączkowskiego*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 305-313.

²² Por. Paulinus Nolensis, *Epistula* 38, 1.

²³ Por. tamże 38, 2.

²⁴ Por. tamże 38, 2.

²⁵ Por. tamże 38, 2-3.

²⁶ Por. tamże 38, 3-5.

²⁷ Por. tamże 38, 8.

„Święte i niewinne jest to, co się Bogu podoba, a nie ludziom, i dlatego rzadko, jak piszesz, odwiedzasz miasta, pokochałeś rodzinną samotność cichej wsi, bynajmniej nie dlatego, że przedkładaś odpoczynek nad pracę lub że oddalasz się od tego, co użyteczne dla Kościoła, lecz aby uniknąć hałaśliwych zgromadzeń organizowanych w kościołach, które niemal dorównują hałasowi forum. Lecz sądzę, że jest to przygotowanie się do większej służby Kościołowi poprzez mądrą decyzję poświęcenia się całkowicie świętym pocuceniom. Oddany studiom duchowym, których przyjaciółką jest samotność, formujesz i wzmacniasz w sobie codziennie Chrystusa, abyś jako jego sługa bardziej użyteczny i nauczyciel bardziej uczony, stał się bardziej godny pozycji, do której zostałeś wyniesiony z woli Bożej”²⁸.

Paulin ukazuje więc jednoznacznie przeznaczenie i powołanie Apera. Niestety nie jest to koniec problemów na drodze do całkowitego oddania się przyjaciela Paulina życiu monastycznemu. Rodzina Apera i Amandy wraz z synami należała niewątpliwie do zamożnych. Porzucenie przez głowę rodziny spraw świeckich, a co za tym idzie zarządzania majątkiem, wymagało poważnych zmian i wyjątkowych decyzji. Dlatego też list 39. Paulin poświęca przedstawieniu teologii posiadania, rozpoczynając stwierdzeniem, że ich miłość do Chrystusa jest jego własnością²⁹. Następnie, biorąc przykłady z życia ogrodu, z fauny i flory, ukazuje nie tylko, że posiadłości są źródłem i utrzymaniem życia ziemskiego, ale także duchowego³⁰. To człowiek jest Chrystusowym polem, jego serce ma być uprawiane i ma się prezentować tak jak chciałby, aby prezentowały się jego posiadłości: nawodnione, uprawiane, pozbawione chwastów³¹. Człowiek powinien mieć zatem staranie o swoją duszę, tak jak troszczy się o swoją ziemię. Jest bowiem nieustannie zagrożony przez różnego rodzaju niebezpieczeństwa, które Paulin przedstawia biorąc przykłady z życia wiejskiego: szkodniki, chwasty, bestie i ptaki³². Jedynie trwanie w Bogu jako winorośli pozwala przetrwać i wydać prawdziwy owoc³³.

Po takim ukazaniu wartości posiadłości, a przede wszystkim ukazaniu konieczności wszczęcia się w Chrystusa i oddania się Mu całkowicie, w kolejnym – 44. liście – Paulin przechodzi do omawiania kwestii opieki nad majątkiem. Co ciekawe, w odpowiedzi na list Apera, który musiał się skarżyć na

²⁸ Tamże 38, 10, Santaniello, t. II, s. 378: „non quod hominibus, sed quod deo placet sanctum et innocens esse, et ideo rarus, ut scribis, urbium frequentator, familiare secretum taciti ruris adamasti, non otium negotio praeferens neque te ecclesiasticae utilitati subtrahens, sed iam pene forensibus turbis aemulos ecclesiarum tumultu et concilia inquieta declinans. Arbitror autem id ipsum maioribus ecclesiae utilitatibus praeparari, quod salubri consilio instructioni sanctae uacas et intentus studiis spiritalibus, quibus solitudo amica est, formas in te cotidie confirmasque Christum, quo et seruius utilior et magister doctior digniorem te ea in quo nutu dei positus es sedes perficias”, tłum. własne.

²⁹ Por. tenże, *Epistula* 39, 1.

³⁰ Por. tamże 39, 2.

³¹ Por. tamże 39, 3.

³² Por. tamże 39, 4-5.

³³ Por. tamże 39, 6.

konieczność podejmowania troski o dobra materialne, Paulin wyraźnie poleca, aby sprawami zarządu dobrami zajęła się Amanda, żona Apera, aby ten mógł się wyłącznie poświęcić życiu, do którego został powołany. Amanda w zastępstwie swego męża ma oddawać się sprawom ziemskim, trwając niczym utwierdzona na skale wieża wobec morskich fal³⁴. Budowany na takiej skale dom nie runie, ona bowiem posiada niestrudzony umysł, ona przełamuje światowe fale zagrażające domostwu poprzez swe święte oddanie, dzięki któremu Aper może być zachowany od grożących mu odmętów morza, czyli świata, niczym statek zacumowany w porcie Kościoła³⁵. Paulin zwracając się do małżonków używa znanego obrazu niszczącego morza oraz skały, która mu się przeciwstawia, jak i łodzi, która targana jest jego falami, lecz znajduje bezpieczny postój w porcie. Amanda pełniąc tak ważną rolę na duchowej drodze swego męża Apera, podejmując niejako walkę z żywiołami świata, gdy dokonuje transakcji i administruje majątkiem, nie służy jednak światu, co podkreśla Paulin, ale samemu Chrystusowi, co więcej ona naraża się dla Apera i jego całkowitego oddania Chrystusowi.

„Ona podejmuje światowe sprawy, abyś ty mógł o nich zapomnieć” – pisze Paulin do Apera – „ona zajmuje się nimi, abyś ty mógł zajmować się sprawami nieba. Ona okazuje się jako posiadająca dobra, abyś ty nie był posiadany przez świat, ale przez Chrystusa”³⁶.

Jest to więc wyjątkowe dowartościowanie roli kobiety, matki, a nade wszystko żony – ona niejako sprawuje funkcję *pater familias*, stając się *mater familias*. Ona jest doskonałym wypełnieniem skrypturystycznych wzorów kobiet. Dzięki jej postawie Aper może całkowicie oddać się Bogu i dlatego Paulin, kończąc swój wywód o roli kobiety i jej wspomaganiu męża, wychwala Amandę:

„Jej wiara podwaja twoją łaskę, ponieważ «dobra kobieta jest koroną dla swego męża», a twoje zaszczyty są też jej purpurą. Dlatego kierowani łaską Pana zostaliście obleczeni zwyczajnie jednością wiary, teraz zaś oblekacie się wzajemnie dziełami cnót duchowych. Ty jesteś w Chrystusie jej głową, a ona twym fundamentem, gdyż dzięki jej pracy Twoje stopy stoją na drodze Pańskiej”³⁷.

Paulin podkreśla więc konieczność poświęcenia się całkowicie sprawom Chrystusa i kroczenia po Jego ścieżkach, ale jednocześnie, świadom ludz-

³⁴ Por. tenże, *Epistula* 44, 4.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Tamże, Santaniello, t. II, s. 490: „Curat illa saeculi curas, ne tu cures; curat ut <caelli> cures. Possidere uidetur, ne tu possidearis a Mundo et ut possidearis a Christo”, tłum. własne.

³⁷ Tamże, Santaniello, t. II, 492-494: „cum et illius fides gratiam tuam duplicet, quia «mulier bona corona est uiro suo», et uicissim illi honor tuus purpura est, quia temperante domini gratia simpliciter fidei unitate uestiti superinduitis uos inuicem spiritalium operatione uirtutum? Tu illi in Christo caput, et illa fundamentum tibi, cuius opera pes tuus stat in uia domini”, tłum. własne.

kich ograniczeń i konieczności, znajduje sposób w jaki można pogodzić życie poświęcone Chrystusowi z koniecznością utrzymania rodziny. Warto także zauważyć szczególną teologię małżeństwa i ważną rolę kobiety i małżonki, która przejmując zadania mężczyzny i męża, co w świecie starożytnym było wyjątkowe, aby mu umożliwić całkowite oddanie się Bogu³⁸. Należy podkreślić, że w myśli Paulina, także dla ludzi bogatych, posiadających majątności, otwarta jest droga do prowadzenia życia monastycznego, jak tego przykład znajdujemy w Paulinie i jego żonie Terazji, ale także – przynajmniej teoretycznie, gdyż nie wiemy o nich nic pewnego – w Aperze i Amandzie.

Pośród prawie 500 listów omawianych 4 autorów znajdujemy zaledwie 7, które dotyczą tematyki powołania i zachęt do życia monastycznego. Skierowane są one do zaledwie trzech osób, które jednak są przykładem poważnych rozterek i problemów przy wkraczaniu na drogę życia monastycznego. Czy znaczy to, że inni problemów nie mieli? Z pewnością te trzy osoby są przykładem rozterek, przed którymi stawali adepci życia monastycznego na Zachodzie. Tu panowała zupełnie inna atmosfera od tej w Egipcie, czy we wschodniej części Imperium. Życie monastyczne nie było tak masowe i tak popularne. Ale z drugiej strony są to przykłady ludzi z wyższych sfer, przed którymi nie piętrzyły się problemy i wątpliwości związane z niskim statusem społecznym, brakiem majątku, czy zajmowanym stanowiskiem, ale raczej z tym, jak tego wszystkiego, wobec wymagań Chrystusa, się pozbyć. Na takie rozterki odpowiadają omówione powyżej listy. Niestety w zachowanych epistulariach posiadamy tylko takie przykłady osób pochodzących z wyższych sfer. Wynika to z pewnością z prostego faktu pochodzenia i pozycji nadawców listów oraz ich statusu majątkowego, które pozwalały na prowadzenie korespondencji, ale można domniemywać, że podobne problemy dotyczyły również warstw niższych, choć dla nich wstąpienie na drogę życia monastycznego mogło być traktowane jako nobilitacja i zapewnienie przyszłości.

Analiza prezentowanych listów wskazuje również na to, że wpisują się one w ustalenia dotyczące rozwoju monastycyzmu zachodniego. Lata ok. 339-435 są nazywane stuleciem inicjatorów i myślicieli³⁹. Omawiane listy są doskonałym na to przykładem – ich autorami są najwybitniejsze jednostki tego okresu; ich odbiorcy w pewien sposób szukają mistrza, kogoś kto ich ukierunkuje, albo też wskazany im został konkretny mistrz, który rozwiąże ich wątpliwości; w listach tych widać także pewnego rodzaju nieporadność i dopiero kształtowanie się idei monastycyzmu w konkretnych uwarunkowaniach naznaczonych zachodnim charakterem i temperamentem. W omawianych li-

³⁸ Por. J. Pałucki, *Małżeństwo drogą doskonalenia chrześcijańskiego na podstawie epistolografii św. Paulina z Noli*, VoxP 32 (2012) t. 57, 469-481.

³⁹ Por. Desprez, *Początki monastycyzmu*, s. 256.

stach ciekawe jest również to, że dwa najważniejsze, bo w sposób dosłowny zachęcające do podjęcia drogi życia monastycznego listy, są korespondencją pomiędzy osobami nieznającymi się – między Paulinem i Licencjuszem oraz między Hieronimem i Eksuperancjuszem. Zostali oni niejako postawieni wobec siebie poprzez działanie innych osób, ale jak stwierdzają w swych listach, zadzierzgnęli przez nie szczególną więź duchowej przyjaźni⁴⁰.

Powyższe listy są świadectwem ukazywania lepszego, doskonalszego życia. Nie ma odejścia od świata w sposób dosłowny, a jedynie swoiste „porzucenie” świata, a przede wszystkim głęboki wymiar eschatologiczny takiej decyzji. Jest głęboka nadzieja, że za porzucenie tego, co ziemskie, oczekuje na człowieka, podejmującego życie monastyczne, nagroda, która przewyższa ziemskie dobra. W obliczu marności świata, jego trosk i problemów, ukazywana jest z pewnością lepsza nadzieja.

SURER HOPE? ENCOUREGMENTS FOR TAKING UP A MONASTIC LIFE IN THE LATIN CHRISTIAN LETTERS OF THE 4TH AND 5TH CENTURY

(Summary)

The turn of the 4th and 5th centuries is a period of exuberant development of a monastic life in the West. This fact was also reflected in the correspondence of the authors of this period (Ambrose, Augustine, Jerome and Paulinus Nolenis of Nola), who are considered to be the fathers of the Western monasticism. Many people entered the path of life devoted to Christ voluntarily and without dilemmas, but there were also those who were encouraged to make this decision and yet they felt some resistance. Of this we can also find testimonies in the letters of the authors mentioned above. Among their nearly 500 letters, we find only seven that relate to the theme of calling and encouragement to the monastic life. They are directed to only three people (two soldiers and wealthy married couple), which, however, are an example of serious dilemmas and problems with entering the path of monastic life. The authors show in their letters arguments for taking up monastic life and ways of its implementation. The letters show a better and more perfect life. In letters there is no call for leaving the world in a literal way, but only a peculiar “abandonment” of the world, and above all a profound eschatological dimension of such a decision. There is a deep hope that for abandoning what is earthly, a reward that transcends earthly goods awaits for a man who undertakes a monastic life. In the face of the vanity of the world, its worries and problems, certainly a better hope is shown in the encouragements of the letters.

Key words: Augustine, Jerome, Paulinus of Nola, letters, hope, monastic life, world, richness, military service.

⁴⁰ Por. J. Pałucki, *Eklezjotwórcza funkcja przyjaźni w nauczaniu Paulina z Noli*, StWł 14 (2012) 88-104.

Słowa kluczowe: Augustyn, Hieronim, Paulin, listy, nadzieja, życie monastyczne, świat, bogactwo, służba wojskowa.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS, *Epistulae*, CSEL 34/1-2, 44, 57, ed. A. Goldbacher, Vienna 1895-1911, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Listy (1-75)*, Pelplin 1983.
 HIERONYMUS, *Epistulae*, t. 1-5, wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg: Św. Hieronim, *Listy*, ŻMT 54, 55, 61, 63, 68, Kraków 2010-2013.
 PAULINUS NOLENSIS, *Epistulae*, ed. G. Santaniello: Paolino di Nola, *Le lettere*, Testo latino con traduzione italiana a cura di G. Santaniello, t. 1-2, Nola 1992.

Opracowania

- BARDY G., *Un élève de saint Augustin: Licentius*, AnTh 14 (1954) 55-79.
 BIARNE J., *Les origines du monachisme en Occident*, Paris 1990.
 CARY P., *What Licentius Learned: A Narrative Reading of the Cassiciacum Dialogues*, „Augustinian Studies” 29 (1998) z. 1, 141-163.
 CLARKE A.K., *Licentius Carmen ad Augustinum ll. 45 seqq., and the Easter Vigil*, Studia Patristica 8, Berlin 1966, 171-175.
 COLOMBÁS G.M., *Il monachesimo delle origini*, t. 1, Milano 1990, 223-246.
 COURCELLE P., *Les lacunes de la correspondance entre saint Augustin et Paulin de Nole*, RĒA 53 (1951) z. 3, 253-300.
 DESPREZ V., *Początki monastycyzmu*, t. 2, *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efezkiego (431)*, tłum. J. Dembska, ŻM 22, Kraków 1999.
 LIENHARD T.J., *Paulinus of Nola and early western monasticism with a study of the chronology of his works and an annotated bibliography, 1879-1979*, Bonn 1977.
 LORENZ R., *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums in 4. Jahrhundert*, ZKG 77 (1966) 1-61.
 MADEC G., *L'Historicité des Dialogues de Cassiciacum*, RĒAug 32 (1986) 207-231.
 MUYS A.P., *De briefwisseling van Paulinus van Nola en Augustinus*, Hilversum 1941.
 PAŁUCKI J., *Eklezjotwórcza funkcja przyjaźni w nauczaniu Paulina z Noli*, StWł 14 (2012) 88-104.
 PAŁUCKI J., *Epistolografia Paulina z Noli (353-430). Adresaci oraz okoliczności powstawania listów*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa Księdza Franciszka Drączkowskiego*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 305-313.
 PAŁUCKI J., *Małżeństwo drogą doskonalenia chrześcijańskiego na podstawie epistolografii św. Paulina z Noli*, VoxP 32 (2012) t. 57, 469-481.
 PAŁUCKI J., *Świeccy adresaci listów Paulina z Noli*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 253-260.
 PENCO G., *Storia di monachesimo in Italia: dalle origini alla fine di Medioevo*, Milano 1983.
 RUGGIERO A., *San Paolino maestro di fede e di vita*, Napoli – Roma 1994.
 SCHANZER D., „*Arcanum Varronis iter*”: *Licentius's Verse Epistle to Augustine*, RĒAug 37 (1991) 110-143.
 STAROWIEYSKI M., *Początki monastycyzmu zachodniego*, WST 1 (1983) 258-283.
 WIPSYCKA E., *Wstęp*, w: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*. Św. Antoni Pustelnik, *Pisma*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1987, 31-54 (= Święty Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, red. E. Wipszycka, ŻM 35, Kraków 2008, 43-74).

ZELZER M., *De carmine Licentii ad Augustinum*, Diss. Breslau, Arnsberg 1915.

ZELZER M., *Vescovi e pastori alla luce delle lettere ambrosiane*, w: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, II, SEA 58, Roma 1997, 559-568.

Agnès BASTIT-KALINOWSKA*

***AQUILEIENSES CLERICI QUASI CHORUS BEATORUM
HABENTUR* (HIERONIM, *KRONIKA*, ROK 374).
PRZYKŁAD ŻYCIA RELIGIJNEGO DUCHOWNYCH
POD KONIEC IV WIEKU****

W pierwszych wspólnotach chrześcijańskich, dziewictwo dla królestwa Bożego, uważane za uprzywilejowaną drogę i charyzmat (por. Mt 19, 12; 1Kor 7, 29-38), praktykowane było zarówno przez kobiety jak i przez mężczyzn jako osobiste powołanie; było ono uznane przez Kościół i chronione przez biskupa, ale nie zinstytucjonalizowane w żaden sposób. Następnie, dziewice formowały – z pewnością od IV w. – w Kościele *ordo*, to znaczy grupę uznaną i poddaną bezpośrednio władzy biskupa. W niektórych zestawieniach, pojawiają się one obok wdów i innych *ordines* Kościoła. Jest możliwe, że od III w. niektóre dziewice prowadziły wspólne życie, ale były to odosobnione przypadki. Wspominane są za to przypadki wspólnego życia osób obu płci żyjących w celibacie, a także takich osób i duchowieństwa, która to praktyka była podejrzana o prowadzenie do nadużyć.

Jeśli chodzi o duchownych, to zjawiskiem powszechnym było, iż kandydaci do posługi kapłańskiej byli żonaci – zazwyczaj żyjący we wstrzemięźliwości po wychowaniu dzieci – nie było jednak czymś wyjątkowym, że niektórzy kandydaci zostawali duchownymi nie będąc wcześniej żonatymi, jak np. w II w. Meliton z Sardes („eunuch” dla Pana) a w III w. Cyprian (który w każdym razie nie ożenił się po swoim chrzcie), czy Korneliusz, o którym Cyprian mówi, że żył w „dziewiczej czystości” (*virginalis continentia*)¹, i oczywiście Orygenes. W tle wyświęconych kapłanów, spotykamy często model lewity, nie tylko ze względu na wstrzemięźliwość, ale także ze względu na niepodjęcie aktywności zawodowej oraz na praktykę wspólnej modlitwy w samym sanktuarium lub w jego pobliżu. Jeśli prawdą jest, że Chrystus poprosił swoich uczniów nie tylko o opuszczenie ziemskich dóbr („poła” – Mk 10, 29 i Mt 19, 29), ale także „domu, braci i sióstr, ojca, matki i dzieci” (Łk 18, 29 dorzuca jeszcze „żony”) – to ostatnie wyrzeczenie nie było wymagane, z wyjątkiem

* Prof. dr hab. Agnès Bastit-Kalinowska – maître de conférence Université de Lorraine (Metz), członek Institut Universitaire de France; e-mail: agnes.bastit@univ.lorraine.fr.

** Serdecznie dziękuje Pani Ewie Deskur-Kalinowskiej za pomoc językową przy redakcji tekstu.

¹ Cyprianus, *Epistula* 55, 8, 3, ed. Bayard (Chanoine): Cyprien, *Correspondance*, vol. 2, Les Belles Lettres, Paris 1925, 136.

czasowego, od żydowskich kapłanów-lewitów – Orygenes i Cyprian wnioskują z tego, że kapłani Kościoła powinni prowadzić życie trzeźwe i ubogie; biskup bowiem i jego współpracownicy są odpowiedzialni za służbę ołtarza, a zatem mają misję nieustannego dziękczynienia Bogu, ale także wstawiania się za powierzonym sobie ludem (*Tradycja Apostolska*, Orygenes)². Autor z którego badań korzystam w niniejszym opracowaniu, Enrico Cattaneo, podsumowując te wstępne rozważania dotyczące trzech pierwszych wieków, posuwa się do sugestii, że począwszy od IV w., to nie członkowie kleru czerpali swoją duchowość od mnichów, lecz na odwrót, to mnisi byli tymi, którzy radykalizowali duchowość duszpasterzy³.

W każdym razie, od połowy IV w. można zaobserwować zbliżenie między klerem a mnichami oraz pojawiającymi się formami życia apostolskiego, które świadomie przyjmują cechy monastyczne. Znany jest przypadek Bazylego z Cezarei, który w latach 60-tych IV w. przebył drogę od życia w klasztorze (poza miastem) do posługi biskupiej, zachowując częściowo swą duchowość i zwyczaje monastyczne, co jest jeszcze bardziej widoczne w przypadku Marcina z Tours na Zachodzie (koniec IV w.)⁴. W tym samym czasie, zgodnie ze świadectwem Ambrożego, Euzebiusz z Vercelli zaprowadził wspólnotę życia religijnego duchownych, którzy byli równocześnie mnichami i duszpasterzami, łącząc „posługę kapłańską” (*clericorum officia*) z monastycznym sposobem życia (*monachorum instituta*)⁵. Później (przełom IV i V w.) Paulin z Noli ze swoją żoną, otoczeni kilkoma bliskimi osobami, także połączy sprawowanie posługi kapłańskiej⁶ z życiem monastycznym we wspólnocie blisko sanktuarium w Noli; w tym samym czasie, Augustyn również, po wielu doświadczeniach, przyjmie model z Vercelli w swoim *monasterium clericorum*⁷.

W niniejszym opracowaniu chciałabym zwrócić uwagę na mało znany (oprócz znawców północno-wschodniej Italii w okresie późnego antyku⁸) eks-

² Por. E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, 133-144, zob. francuską wersję (aktualizowaną): *Les ministères dans l'Église ancienne*, Paris 2017, 113-122.

³ Por. tenże, E. Cattaneo, *Una lettura sacerdotale dei salmi*, „La civiltà cattolica” nr 3898 (2012) 4, 343-353.

⁴ Odnosnie Bazylego zob. A. Persić, *Basilio monaco e vescovo: una sola chiamata per tutti i cristiani*, w: *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del „giovane ricco”*, Studia Patristica Mediolanensia 14, Milano 1986, 160-207.

⁵ Ambrosius Mediolanensis, *Epistula extra coll.* 14, 71, ed. M. Zelzer, CSEL 82, Vienne 1982, 273.

⁶ Paulin od 395 mieszkał z żoną i kilkoma bliskimi w miejscu, które nazwał *monasterium* [*Epistula (Ad Severum)* 5, 15]. Biskupem Noli został dopiero ok. 410 r., prawdopodobnie po śmierci żony. Por. J.T. Lienhard, *Paulin de Nole*, DSp XII 592-602.

⁷ Possidius, *Vita Augustini* 5, PL 32, 37: „factus ergo presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit”; tamże 11, PL 32, 42: „cum sancto Augustino (episcopo) in monasterio Deo servientes et Ecclesiae Hipponensi, clerici ordinari coeperunt”.

⁸ Zob. R. Bratož, *Frühes Mönchtum in den Donau- und Balkanprovinzen. Eine Bestandsaufnahme*, w: *Acta congressus internationalis XIV archaeologiae Christianae*, a cura di R. Harreither – Ph. Pergola – R. Pillinger – A. Pülz, pars 1, Città del Vaticano – Wien 2006, 229-259; G. Penco,

peryment, dotyczący grupy kapłańsko-monastycznej gromadzącej się w latach 60-tych i 70-tych IV w. w Akwilei wokół kapłana Chromacjusza, który w roku 388 został biskupem tegoż miasta. Akwileja, znajdująca się na północno-wschodnim krańcu Italii, była miastem o strategicznym położeniu, w którym często przebywali cesarze; była ona ważnym ogniwem łączącym Zachód ze światem greckim, miastem posiadającym bardzo aktywny port handlowy na Adriatyku, do którego każdego tygodnia zawijały statki z Aleksandrii i Antiochii. W kontekście kościelnym, obecność dużej społeczności żydowskiej oraz otwarcie na Wschód powodowały, że Akwileja była miastem, w którym krzyżowały się różne prądy. To tu w roku 344 i w 346, w otoczeniu nowego biskupa miasta, Fortunata (biskup ok. 343-370), mieszkał Atanazy z Aleksandrii, zanim powrócił z drugiego wygnania. O ile Fortunat, poddawany niewątpliwie silnym naciskom i stykający się bezpośrednio z prądami ariańskimi na swoim terytorium, potępił w 355 r. Atanazego i w 357 r. podpisał z papieżem Liberiuszem kompromis proariański w Sirmium, to jego następca Walerian ok. 370 r. napisał niezwłocznie po swoim wyborze do Bazylego, aby wyrazić dla niego swój szacunek i wejść z nim w komunię. Grupa duchownych (członków kleru) związana z Walerianem, którą tu się zajmujemy, rozwijała się w podwójnym kontekście: ekspansji życia monastycznego oraz oporu przeciw różnym formom arianizmu.

Źródła dostarczające nam informacji o tym kręgu duchownych z Akwilei są nieliczne, ale pochodzą one z pierwszej ręki, stanowią bowiem świadectwa dwóch osób, które tam żyły i przez pewien czas należały do tego kręgu. Są to świadectwa Hieronima ze Strydonu oraz Rufina, pochodzących z miejscowości położonych niedaleko wielkiego miasta Akwilei.

Świadectwo Hieronima, zawarte w jego listach z roku 374, jest wyrażone także trochę później w *Kronice*, pisanej ok. 380 r., w której Hieronim odnosi się do trzech lat spędzonych w Akwilei ze swoim dawnym towarzyszem i przyjacielem Bonojuszem, od 370, gdy obaj w wieku 23 lat opuścili Trewir, w którym przebywali ok. trzech lat po studiach w Rzymie. Do przybycia do Akwilei zachęcili ich prawdopodobnie ich byli towarzysze studiów w stolicy imperium, młodzieńcy pochodzący z tego samego regionu: Rufin i Heliodor.

Ze świadectwa Rufina, którym chciałabym się zająć w pierwszej kolejności, wynika, że w czasie, gdy Hieronim i Bonojusz wyjechali doskonalić się w Trewirze, będącym wówczas rezydencją cesarską, Rufin dotarł do Akwilei, by tutaj odbyć formację katechumenatu i otrzymać chrzest. Oto tekst pocho-

La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours, w: *Saint Martin et son temps: mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule: 361-1961*, Studia Anselmiana 46, Roma 1961, 67-83; A. Persic, *Aquileia monastica. I primordi eremitico-martiriali e martiniani*, il „coro” cromaziano „di beati”, le idealità „terapeutiche” di Girolamo, w: *Cromazio di Aquileia: al crocevia di genti e religioni*, a cura di S. Piussi, Cinisello Balsamo 2008, 254-267; G. Spinelli, *Ascetismo, monachesimo e cenobitismo ad Aquileia nel secolo IV*, w: *Aquileia nel IV secolo*, „Antichità Alto-adriatiche” 22 (1982) 273-300.

dzący z *Apologii* (401 r.), którą Rufin napisał trzydzieści lat później, odnosząc się do krytyki Hieronima:

„Ja, tak jak wie i on sam (Hieronim) i jak wiedzą wszyscy, już prawie przed trzydziestu laty umieszczony w klasztorze (*monasterium*) oraz odrodzony przez łaskę chrztu, uzyskałem znanie wiary za pośrednictwem świętych mężów, Chromacjusza, Jowinusa i Euzebiusza, biskupów cieszących się największym rozgłosem i uznaniem w Kościołach Bożych, z których pierwszy [Chromacjusz] był wtedy kapłanem szczęsnej pamięci Waleriana, drugi [Jowinus] archidiaconem, a trzeci [Euzebiusz, młodszy brat Chromacjusza] diakonem i równocześnie ojcem dla mnie oraz nauczycielem zasad wiary. Oni przeto tak mnie nauczyl i tego się trzymam”⁹.

To, co Rufin chce szczególnie podkreślić, to autorytet całej trójki: Chromacjusz – Jowinus – Euzebiusz (których kolejność odpowiada zapewne nie tylko ich randze w Kościele, ale także ich wiekowi). Jeśli to diakon Euzebiusz, najmniej ważny z nich trzech, był odpowiedzialny za formację katechumenów, to w jego nauczaniu w nie mniejszym stopniu odbijał się autorytet biskupa Waleriana, którego Chromacjusz był bliskim współpracownikiem. Gdybyśmy dysponowali świadectwem samego tylko Rufina, nie zrozumielibyśmy dobrze związku między stwierdzeniem „umieszczony w klasztorze” a wzmianką o trzech duchownych. Z tego jednak, co pisze Hieronim, wynika, że ów „klasztor” nie jest czym innym niż domem, w którym Chromacjusz, Jowinus i Euzebiusz prowadzili wspólne życie monastyczne. Przy okazji możemy zauważyć, że odstęp trzydziestu lat we wspomnieniach Rufina może sprawiać, iż jego terminologia jest trochę anachroniczna. Moim zdaniem, Rufin używa terminu *monasterium* dla wygody, ponieważ w 401 r. słowo to oznaczało już wspólnotę oddającą się modlitwie i studiowaniu Pisma Świętego¹⁰.

Świadectwo Hieronima, mniej odległe w czasie, pozwala nam to sprecyzować. Ta swego rodzaju „wspólnota zakonna” w Akwilei w rzeczywistości nie zdołała zatrzymać tych młodych ludzi zafascynowanych ideałem monastycznym: Rufin opuszcza ją w 372 r., aby odwiedzić wspólnoty mnichów w Egipcie (podobnie jak to przed nim uczynił Bazyl), aby spotkać się z Makarym Wielkim, i by znaleźć się w końcu w katechetycznej szkole Dydy z Aleksandrii; Bonozjusz opuszcza ją w roku następnym, aby prowadzić ży-

⁹ Rufinus, *Apologia contra Hieronymum* I 4, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnholti 1961, 39: „Ego, sicut et ipse (Hier.) et omnes norunt, ante annos fere triginta iam in monasterio positus, per gratiam baptismi regeneratus, signaculum fidei consecutus sum per sanctos viros Chromatium, Jovinum et Eusebium, opinatissimos et probatissimos in Ecclesia Dei episcopos, quorum alter tunc presbyter beatae memoriae Valeriani, alter archidiaconus, alius diaconus simulque pater mihi et doctor symboli ac fidei fuit. Illi ergo sic mihi tradiderunt et sic teneo”, tłum. A. Smaroń, rewizja przekładu A. Caba: Św. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, ŻMT 29, Kraków 2004, 47-48.

¹⁰ A. Persić (*Aquileia monastica*, s. 260) przypuszcza, że pierwsza próba zorganizowania życia monastycznego w Akwilei została podjęta już za czasów biskupa Fortunata (w połowie IV w.); *monasterium* być może znajdowało się w niewielkiej odległości od miasta.

cie anachorety na niezamieszkałej wyspie na Adriatyku; Hieronim wyjeżdża w tym samym roku (373), niewątpliwie na krótko przed Bonozjuszem, aby dotrzeć do swojej samotni w pobliżu Antiochii w Syrii, gdzie w pewnym momencie dołączy do niego Heliodor, który jednak prędko wróci do północnej Italii i przyjmie obowiązki biskupa Altinum (niedaleko obecnej Wenecji), koło Akwilei.

Pierwsze listy ze zbioru korespondencji Hieronima, zestawione w porządku chronologicznym, adresowane są do jego bliskich z Akwilei lub regionu, poczynając od Rufina (nawet gdy ten ostatni opuścił już Akwileję)¹¹. Najważniejszy dla nas list, pochodzący najpewniej z 374 r., to list siódmy, w którym Hieronim oddaje swoją młodą i delikatną siostrę pod opiekę grupy przyjaciół i „braci” (użycie terminu *frater* w tych listach jest charakterystyczne dla świadomości braterstwa monastycznego u Hieronima). Zanim jednak Hieronim wyrazi swoją prośbę, jego *captatio benevolentiae* we wstępie listu jest żartem na temat „trójcy” utworzonej przez Chromacjusza, Jowinusa i Euzebiusza (w tej kolejności), zjednoczonych przez wzajemną miłość (*amor mutuus*), których ta miłość (*caritas*) łączy nie mniej niż natura (*natura*) wiąże dwoje¹² z nich, do tego stopnia, że są oni – na obraz trzech boskich osób – „Trzema w jednej osobie i jedną osobą w trzech”, co też pozwala ich korespondentowi napisać tylko jeden list do trzech odbiorców.

Wreszcie, w końcowym pozdrowieniu Hieronim pochwała grupę, do której jest ono skierowane, której odtwarza częściowo historię i przywołuje tło walki o ortodoksję nicejską:

„Wspólną matkę (która, równa wam w świętości (*sanctitate*), w tym was wyprowadza, że takich urodziła; i której żywot naprawdę może być złotym nazwanym) pozdrawiamy z czią, która jest wam znana; zarazem objąć należy tym pozdrowieniem wszystkie siostry, które zwyciężyły płęć i świat. One to, przygotowawszy pod dostatkiem oliwy do lamp, oczekują przybycia Oblubieńca. O, błogosławiony dom, w którym przebywają: Anna wdowa, dziewice-prorokini, bliźniak Samuel, wykarmiony w świątyni! O, szczęśliwe dachy, pod którymi widzimy matkę męczennicę otoczoną wkoło Machabeuszami-męczennikami. Bo aczkolwiek codziennie wyznajecie Chrystusa, gdy Jego przykazania zachowujecie, wy jednak do tej prywatnej chwały dołączyliście też publiczne i otwarte wyznanie, tak, że przez was z waszego miasta wykluczona została trucizna nauki ariańskiej”¹³.

¹¹ Por. St. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis*, Stuttgart 1992, 42-51.

¹² Tzn. Chromacjusza i Euzebiusza, którzy byli braćmi.

¹³ Hieronymus, *Epistula* 7, 6, ŻMT 54 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, t. 1-5], Kraków 2010, 19-19*: „Matrem communem, quae cum vobis sanctitate societur, in eo vos praevenit, quod tales genuit (cuius vere venter aureus potest dici) eo salutamus honore quo nostis; una quoque suscipiendas cunctas (is) sorores, quae sexum vicere cum saeculo, quae oleo ad lampadas largiter praeparato sponsi operiuntur adventum. O beata domus, in qua morantur Anna vidua, virgines prophetissae, geminus Samuel nutritus in templo. O tecta felicia,

Ten tekst otwiera przed nami wiele dróg. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na szczególny ton Hieronima w tymże 7. liście, ton zdystansowany i trochę humorystyczny w przesadnym wychwalaniu, nawet jeśli jest ono szczere, żarty względem „triady”, do której się zwraca: młody i błyskotliwy Hieronim zdaje się być jakby upojony świeżą wiedzą biblijną i pragnie pokazać ją swoim mistrzom – nie bez kilku zabawnych przeinaczeń.

Pierwsza obserwacja, jaka przychodzi na myśl to ta, iż wszyscy ludzie, których wspomina tu Hieronim, żyją (na sposób monastyczny) w domu rodzinnym Chromacjusza i Euzebiusza, a więc prawdopodobnie wewnątrz miasta, i niedaleko bazyliki powiększonej w połowie IV w. za Fortunata. Aluzja do Anny, wdowy (i prorokini) ze sceny ofiarowania Jezusa w świątyni, która zgodnie z ewangelia Łukasza 2, 36-37, „nie rozstawała się ze świątynią”, jak również odwołanie się dodatkowe do Anny, matki Samuela, z Pierwszej Księgi Królewskiej (wg LXX), której syn został „wykarmiony w świątyni” (por. 1Sm 3), wydają się w istocie sugerować, że matka – najprawdopodobniej wdowa – oraz dwaj jej synowie Chromacjusz i Euzebiusz mieszkali w pobliżu akwilejskiej świątyni, i że codziennie ją nawiedzali¹⁴. Hieronim pomija informację przekazaną w ewangelii przez św. Łukasza w odniesieniu do służebnicy Bożej Anny, która była „prorokinią”; Hieronim woli bowiem zachować to określenie dla „sióstr” w ich zgromadzeniu (*cunctae sorores*), które porównuje do czterech dziewic i prorokini, córek ewangelisty Filipa (por. Dz 21, 9). Aluzja do obfitości oliwy do lamp panien roztropnych oczekujących na Oblubieńca (por. Mt 25, 4) wskazuje na miejsce, jakie dawały modlitwie i niewątpliwie medytacji Pisma Świętego jako pokarm i podpora ich życia duchowego. Czy naprawdę Chromacjusz i Euzebiusz mieli cztery siostry? Czy także inne dziewice przyłączyły się do nich, aby razem z ich matką prowadzić wspólnie życie zakonne?

Z wyrażonej przez Hieronima pochwały tego „błogosławionego domu” możemy również wywnioskować, że Jowinus, archidiakon diecezji, mieszkał razem z rodziną Chromacjusza; oznaczało to w konsekwencji, że kapłani ci byli celibatariuszami. Odniesienie do „codziennego wyznania (wiary)”, które ofiarowują Chrystusowi, przestrzegając jego przykazań, zakłada przypuszczalnie praktykę rad ewangelicznych: ubóstwa (w postaci wspólnego użytkowania dóbr?), wstrzemięźliwości i posłuszeństwa. Wszyscy oni są, począwszy od triady złożonej z kapłana, archidiatona i diakona, bliskimi współpracownikami biskupa Waleriana; Hieronim nalega bowiem na to, by nie tylko adresaci jego listu lecz także Walerian (którego prosi za ich pośrednictwem) napisali do jego młodszej siostry, dodając jej odwagi. Z kolei, co do subdiakona Nice-

in quibus cernimus Machabaeorum coronis cinctam martyrem matrem. Nam licet quotidie Christum confiteamini, dum eius praecepta servatis, tamen ad privatam gloriam publica haec accessit vobis et aperta confessio, quod per vos ab urbe vestra Ariani quondam dogmatis virus exclusum est”.

¹⁴ Podobnie Paulin z Noli (*Carmen* 21, ed. W. Hartel, CSEL 30, Vindobonae 1894, 167, wiersz 316), który mieszkał w pobliżu sanktuarium św. Feliksa, nawiązał do przykładu Samuela.

asa i mnicha Chryzogona – mieszkających w Akwilei i będących adresatami dwóch listów z tego samego okresu, co list do Chromacjusza i jego bliskich – to nie wydaje się, by mieszkali oni razem z nimi, gdyż Hieronim nie prosi ich o przekazanie im pozdrowień. Powstaje więc pytanie: gdzie mieszkali Rufin, Hieronim, Bonozjusz (i być może Heliodor) w czasie ich pobytu w Akwilei? Czy należy myśleć, że posiadłość rodzinna matki Chromacjusza, podobnie jak posiadłość matki Bazylego w Annesis, została przekształcona w klasztor, na przykład w połowie szóstej dekady IV w.? Czy, wręcz przeciwnie, biorąc dosłownie określenie Rufina, należy przypuszczać, iż rzeczywiście istniał tam „klasztor” (*monasterium*) w ścisłym znaczeniu tego słowa, odrębny od domu Chromacjusza, lecz w takim razie, któż miałby tam mieszkać poza tymi młodymi ludźmi, wciąż nie bardzo doświadczonymi, których imiona znamy?

Nie należy również lekceważyć wmieszania tej grupy w konflikty religijne tych trudnych lat. O ile Fortunat zmieniał swoje nastawienie, to wydaje się, że Chromacjusz i jego otoczenie, podobnie jak następcą Fortunata biskup Walerian, pozostawali zawsze mocno przywiązani do wiary zgodnej z nauką Soboru Nicejskiego, i że reprezentowali swoje poglądy publicznie i skutecznie (bez wątplenia w 373 r.), mimo iż napotkali wcześniej na sprzeciw, a nawet byli prześladowani, jak to sugeruje porównanie matki Chromacjusza i jej dzieci z matką Machabeuszy ze swoimi synami¹⁵. Dlatego do prywatnego wyznania życia ewangelicznego dla Chromacjusza i jego bliskich dodaje się i jego apostołskie wyznanie wiary, albo poprzez jej głoszenie ludowi, albo, być może poprzez publiczną dyskusję ze zwolennikami arian.

Kolejne światło, choć bardzo skromne, na temat tej grupy rzuca Hieronim w swojej *Kronice*, będącej kontynuacją kroniki Euzebiusza z Cezarei. Hieronim ukończył ją w roku 380. Pod rokiem 374 napisał tam między innymi: „Duchowni w Akwilei uważani są za chór błogosławionych”¹⁶.

Należy zauważyć, że Hieronim nie mówi o „mnichach” (lub „klasztorze”), ale odnosi się najwyraźniej do wspólnego życia duchownych, którymi byli Chromacjusz, Jowinus i Euzebiusz, a razem z nimi być może jeszcze inni. To, że rozróżnia Hieronim te dwa style życia wynika z nieco późniejszej wskazówki (rok 377), którą daje w związku z dwoma, być może trzema, byłymi członkami kręgu z Akwilei:

„Florentyn, Bonozjusz i Rufin uważani są za wybitnych mnichów (*monachi*); Florentyn okazał tak wielkie miłosierdzie dla potrzebujących, iż został nazwany «ojcem ubogich»”¹⁷.

¹⁵ Matka siedem braci (2Mch 7) była „typem” Kościoła prześladowanego, por. L.F. Pizzolato – P. Somenzi, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Studia Patristica Mediolanensia 25, Milano 2005.

¹⁶ Hieronymus, *Chronicon*, rok 374, ed. R. Helm, GCS 47, Eusebius Werke 7, Berlin 1956, 240: „Aquileienses clerici, quasi chorus beatorum habentur”, tłum. własne

¹⁷ Tamże, rok 377, GCS 47, 248: „Florentinus et Bonosus (Bonosius) et Rufinus insignes mona-

Można z tego wnioskować, że dla Hieronima, duchowni z Akwilei i ich bliscy wiodą święte życie zapewne we wspólnocie, ale nie są „mnichami” w ścisłym znaczeniu tego słowa – w każdym razie nie są nimi zgodnie z etymologią tego słowa, odwołującą się do samotności i odsunięcia od życia świeckiego: aby tak naprawdę stać się „mnichem” w oczach Hieronima, trzeba, jak się wydaje, odłączyć się od grupy cenobitów i próbować osobistego doświadczenia, praktykując życie pustelnicze jak Bonozjusz, oddając się na służbę Pismu Świętemu jak Rufin (i Hieronim), bądź też wyświadczać miłosierdzie wobec potrzebujących, jak to w sposób heroiczny czynił Florentyn.

Jeśli chodzi o wyrażenie *chorus beatorum*, to wskazuje ono na harmonię życia wspólnego, opartą na „więzi” miłości (zob. *glutinum caritatis* lub *glutinum Christi* w listach Hieronima z tego okresu¹⁸). Pojęcie *chorus*, które przywołuje pierwotnie na myśl grecką poezję chóralną (Pindar), mającą charakter responsoryjny (dwa pół-chóry odpowiadają sobie nawzajem, a następnie łączą się ze sobą), wskazuje także na ważność modlitwy wspólnej, niewątpliwie śpiewanej, oraz na miejsce liturgii w życiu monastycznym, w całym jego niebiańskim, względnie anielskim wymiarze, oraz w wymiarze eschatologicznym, jak daje to do zrozumienia odwołanie się do przypowieści o pannach (dosł. dziewicach) czekających na przyjście Oblubieńca. Co do sposobu życia tych „chórów”, możemy przypuszczać, że to, co pisze Ambroży o wspólnocie z Vercelli, było prawdziwe również w Akwilei:

„[sprawiają] oni, że w dzień i w nocy rozbrzmiewają hymny – na tym bowiem polega życie anielskiej milicji: nieustannie uwielbiać Boga, modlić się i stać się miłym Panu przez częste modlitwy – oddają się oni lekturze [Pisma Świętego] i zajmują umysł nieustanną pracą”¹⁹.

Ostatni aspekt życia grupy duchownych z Akwilei nie jest w sposób wyraźny wspomniany przez Hieronima; został on jednak przywołany przez Ambrożego w odniesieniu do wspólnoty duchownych z Vercelli, wyłania się on także z tego wszystkiego, co wiemy skądinąd o Chromacjuszu i jego bliskich. Otóż studiowanie Pisma Świętego i, szerzej mówiąc, literatury chrześcijańskiej, zajmowało w tej grupie ważne miejsce. Widać to nie tylko w powołaniach, jakie zostały wzbudzone u Rufina i Hieronima podczas pobytu w Akwilei; ale

chi habentur, e quibus Florentinus tam misericors in egentes fuit, ut vulgo pater pauperum vocatus sit”, tłum. własne.

¹⁸ Słowo *chorus* pierwotnie służyło na oznaczenie zespołów filozoficznych, szczególnie w szkole epikurejskiej. Zob. J.-M. André, *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'empire*, w: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. 2: *Prinzipat*, hrsg. von W. Haase, Bd. 36, Philosophie, Wissenschaften, Technik, 1. Teilband, Philosophie, Historische Einleitung Platonismus, Berlin – New York 1987, 7.

¹⁹ Ambrosius Mediolanensis, *Epistula extra coll.* 14, 82, CSEL 82, 279: „*hymnis dies ac noctes personant*. Haec nempe angelorum militia est: semper esse in Dei laudibus, orationis crebris conciliare atque exorare Dominum, *student lectioni vel operibus continuis mentem occupant*”, tłum. własne.

widać to przede wszystkim w pismach samego Chromacjusza, świadczących o dobrej znajomości świętych tekstów, oraz w roli, jaką Chromacjusz, po objęciu urzędu biskupa, pełnił razem z biskupem Heliodorem z sąsiedniej diecezji Altinum względem tych dwóch uczonych, Rufina i Hieronima, prosząc ich o tłumaczenia oraz o komentarze do ksiąg biblijnych²⁰, tworząc stopniowo – w chwili, gdy barbarzyńskie inwazje zagrażały imperium i jego kulturze – bibliotekę chrześcijańską w języku łacińskim przeznaczoną do tego, aby przekazać Kościołowi Zachodniemu egzegetyczne i historyczne bogactwo greckiego chrześcijaństwa.

Reasumując, źródła, które udzielają nam informacji o grupie duchownych z Akwilei, pozostawiają nam więcej pytań, niż dają precyzyjnych odpowiedzi. Nie wiemy w szczególności, czy miejsce przebywania tych duchownych zasługiwało na miano *monasterium*, jakie zdaje mu się nadawać Rufin, i czy było ono otwarte także dla braci i sióstr nie należących do najbliższego otoczenia Chromacjusza. Tym niemniej jednak, ze źródeł tych wynika niezaprzeczalnie, że Chromacjusz, Jowinus i Euzebiusz, duchowni Kościoła w Akwilei wraz z matką Chromacjusza i Euzebiusza oraz ich siostrami prowadzili życie wspólne, które dzięki przestrzeganiu rad ewangelicznych stanowiło „codzienne wyznanie wiary”. Prawdopodobnie miało to miejsce w domu rodzinnym Chromacjusza, niedaleko bazyliki biskupiej, i zakładało możliwe połączenie między życiem „chóru błogosławionych” a działalnością apostolską, taką jak: przygotowanie katechumenów przez Euzebiusza, które potwierdza Rufin; publiczne nauczanie Chromacjusza, wspomniane przez Hieronima, a także poświadczony udział Chromacjusza u boku Waleriana i Ambrożego, w synodzie w Akwilei w 381 r., który odrzucił arianizm i przywrócił wiarę nicejską. Jest rzeczą pewną – jak świadczy o tym Ambroży, używając w odniesieniu do wspólnoty z Vercelli oksymoronu „miejscy mnisi (*in civitate monachi*)”²¹ – że istniał pewien rodzaj sprzeczności – ale uzupełniającej – między położeniem wspólnoty w samym sercu miasta, a wycofaniem się zeń, by przebywać z Bogiem; sprzeczności między publicznym wymiarem życia duszpasterzy „jak w jakimś teatrze (*velut in quodam theatro*) a stosowaniem, w ukryciu

²⁰ Oprócz komentarzy, o które Chromacjusz sam prosił Hieronima (do ksiąg Habakkuka i Jonasza) lub wraz z Heliodorem (do ksiąg Ozeasza, Amosa, Zachariasza i Księgi Królów), są też tłumaczenia, o które Chromacjusz prosił Hieronima: Księgi Kronik, Księg Tobiasza i Judyty oraz trzech ksiąg Salomona [Księgi Przysłów, Mądrości Syracha i Pieśni nad Pieśniami] (ta ostatnia praca była równocześnie dedykowana Heliodorowi). Wśród tłumaczeń, o które prosił Chromacjusz Rufina, można przytoczyć homilie Orygenesza o Księdze Jozuego oraz *Historię kościelną* Euzebiusza z Cezarei.

²¹ Ambrosius Mediolanensis, *Epistula extra coll.* 14, 66, CSEL 82, 270: „*versantes intra urbem abdicet usu urbis et conversatione*”.

(*in secreto*) praktyk ascetycznych”²². Temu właśnie powiązaniu życia monastycznego i apostolskiego, myśl Chromacjusza zawdzięcza, moim zdaniem, swą nadzwyczajną równowagę, która wydawała się jednak niewystarczająco radykalna dla Bonozjusza, Rufina i Hieronima, a w oczach tych dwóch ostatnich, niewystarczająco poświęcona nie tylko ascezie i modlitwie, ale także pogłębionej pracy intelektualnej. Jednakże, doświadczenia Vercelli i Akwilei, w ich oryginalności, zostały na nowo podjęte i uporządkowane przez Augustyna w Hipponie. Korzystając z tych doświadczeń, Augustyn ustalił reguły kanoników, których to reguł płodność na Zachodzie jest niezaprzeczalna.

AQUILEIENSES CLERICI QUASI CHORUS BEATORUM HABENTUR
(JEROME, *THE CHRONICLE*, AD 374).
AN EXAMPLE OF MONASTIC LIFE OF PRIESTS
TOWARDS THE END OF THE 4TH CENTURY

(Summary)

The end of the fourth century sees the emergence, in the West, of several experiences of monastic life in the city for the bishop and a part of his presbyterium (Eusèbe of Vercelli, Martin of Tours, Paulin of Nola, Augustin of Hippo). A similar attempt, around the priest Chromace of Aquileia (before his episcopate, and maybe even later), is documented by some testimonies of Jerome from Stridon and Rufin from Aquileia for the years 370s. These testimonies are the object of the present study.

Key words: monastic life, bishops and presbyterium, Aquileia, St Jerome.

Słowa kluczowe: życie monastyczne, biskupi i prezbiterzy, Akwileja, św. Hieronim.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistulae*, ed. M. Zelzer, CSEL 82, Vienne 1982.
AUGUSTINUS, *Sermo* 5, PL 40, 1242-1246.
CYPRIANUS, *Epistulae*, ed. Bayard (Chanoine): Cyprien, *Correspondance*, vol. 2, Les Belles Lettres, Paris 1925.
HIERONYMUS, *Chronicon*, ed. R. Helm, GCS 47, Eusebius Werke 7, Berlin 1956.
HIERONYMUS, *Epistulae*, ŻMT 54, 55, 61, 63 i 68 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, t. 1-5], Kraków 2010-2013.
PAULINUS NOLANUS, *Carmina*, ed. W. Hartel, CSEL 30, Vindobonae 1894.

²² Tamże 14, 71, GCS 82, 273, tłum. własne. Por. Augustinus, *Sermo* 5, PL 40, 1246: „ut solitaria etiam in civitate viventes habitare possemus in placito sancto”.

POSSIDIUS, *Vita Augustini*, PL 32, 33-66.

RUFINUS, *Apologia contra Hieronymum*, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnholti 1961, 29-123, tłum. A. Smaroń, rewizja przekładu A. Caba: Św. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, ŻMT 29, Kraków 2004, 45-150.

Opracowania

ANDRÉ J.-M., *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'empire*, w: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. 2: *Prinzipat*, hrsg. von W. Haase, Bd. 36, Philosophie, Wissenschaften, Technik, 1. Teilband, Philosophie, Historische Einleitung Platonismus, Berlin – New York 1987, 5-77.

BRATOŽ R., *Frühes Mönchtum in den Donau- und Balkanprovinzen. Eine Bestandsaufnahme*, w: *Acta congressus internationalis XIV archaeologiae Christianae*, a cura di R. Harreither – Ph. Pergola – R. Pillinger – A. Pülz, pars 1, Città del Vaticano – Wien 2006, 229-259.

CATTANEO E., *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997 = *Les ministères dans l'Église ancienne*, Paris 2017.

CATTANEO E., *Una lettura sacerdotale dei salmi*, „La civiltà cattolica” nr 3898 (2012) 4, 343-353.

LIENHARD J.T., *Paulin de Nole*, DS^p XII 592-602.

PENCO G., *La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours*, w: *Saint Martin et son temps: mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule: 361-1961*, Studia Anselmiana 46, Roma 1961, 67-83.

PERSIC A., *Aquileia monastica. I primordi eremitico-martiriali e martiniani, il „coro” cromaziano „di beati”, le idealità „terapeutiche” di Girolamo*, w: *Cromazio di Aquileia: al crocevia di genti e religioni*, a cura di S. Piusi, Cinisello Balsamo 2008, 254-267.

PERSIC A., *Basilio monaco e vescovo: una sola chiamata per tutti i cristiani*, w: *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del „giovane ricco”*, Studia Patristica Mediolanensia 14, Milano 1986, 160-207.

PIZZOLATO L.F. – SOMENZI P., *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Studia Patristica Mediolanensia 25, Milano 2005.

REBENICH St., *Hieronymus und sein Kreis*, Stuttgart 1992.

SPINELLI G., *Ascetismo, monachesimo e cenobitismo ad Aquileia nel secolo IV*, w: *Aquileia nel IV secolo*, „Antichità Altoadriatiche” 22 (1982) 273-300.

Ks. Mariusz SZRAM*

**WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE RUCHY
PARAMONASTYCZNE
NA PODSTAWIE *DIVERSARUM HERESEON LIBER*
FILASTRIUSZA Z BRESCII
ORAZ INNYCH KATALOGÓW HEREZJI**

Praktyki ascetyczne opisane w księgach Nowego Testamentu i stosowane w Kościele czasów apostoelskich, takie jak: post (por. Mk 2, 19-20; Dz 13, 2-3), jałmużna (por. Mt 6, 2-4; Jk 1, 27), nieustanna modlitwa (por. 1Tes 5, 17), życie w dziewictwie (por. Mt 19, 12), ubóstwo i wspólnota dóbr (por. Dz 2, 44; 4, 32) czy gotowość na przyjęcie męczeństwa (por. 2Kor 4, 11; 2Tm 4, 6), stały się koniecznymi elementami rozwijającej się w późniejszych stuleciach ascezy chrześcijańskiej¹. Legły one również u podstaw kwitnącego od końca III w. życia monastycznego, zarówno w formie anachoreckiej, jak i cenobickiej. Głównymi wyznacznikami ruchu mniszego były: wyrzeczenie się świata, życie w czystości i ubóstwie, poświęcenie się Bogu w samotności przez modlitwę, pracę i lekturę Biblii².

Ortodoksyjne formy ascezy unikały skrajnego rygoryzmu, zbliżając się bardziej lub mniej świadomie do wywodzącej się z filozoficznej tradycji platońsko-arystotelesowskiej zasady „umiarkowania” czy „złotego środka” (μεσότης), polegającej na zachowaniu umiaru i powstrzymywaniu się od skrajności³. Już na początku II w. Ignacy Antiocheński zalecał umiar i pokorę oso-

* Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram – profesor zwyczajny w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej Instytutu Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: m.szram@wp.pl.

¹ Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, tłum. J. Dembska, t. 1, ŻM 21, Tyniec – Kraków 1999, 131-135.

² Por. A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. S. Wirpszanka, t. 1, ŻM 37, Tyniec – Kraków 2006, 291-330.

³ Por. D. Zagórski, *Recepcja Arystotelesowskiego ideału „mesotes” w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji*, RT 51 (2004) nr 4, 5-42; tenże, *Jak posiadać, by nie przekroczyć miary? Realizacja ideału „mesotes” w posługiwaniu się dobrami materialnymi według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Historia świadectwem czasów*, red. W. Bielak – S. Tylus, Lublin 2006, 599-612; M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014, 12-14 i 205.

bom zachowującym wstrzemięźliwość⁴. Radykalizacji ascetycznych postaw mógł natomiast sprzyjać dominujący w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wzorzec pobożności męczeńskiej, skupiający się na naśladowaniu cierpiącego Chrystusa, uwarunkowany w dużym stopniu sytuacją historyczno-społeczną, w której istotną rolę odgrywały prześladowania wyznawców nowej religii⁵. Do rygoryzmu moralno-ascetycznego skłaniał także klimat polityczno-kulturowy chylącego się stopniowo ku upadkowi Cesarstwa Rzymskiego, zachęcający do podejmowania różnego rodzaju form ucieczki od świata (*fuga mundi*), niekiedy ocierających się o przesadę, a nawet dziwactwo⁶. Negatywną rolę odegrały również rozpowszechniające się od II w. dualistyczne systemy gnostyczne, deprecjonujące wartość materii i ciała ludzkiego⁷.

Pierwszy łaciński katalog herezji pióra biskupa Brescii Filastriusza – *Diversarum hereson liber*⁸, napisany kilka lat po *Panarionie* Epifaniasza z Salamininy i będący wzorem dla podobnego traktatu biskupa Hippony⁹, odnotowuje szereg ruchów ascetycznych, posuwających się do skrajnego rygoryzmu lub postępujących sprzecznie z przyjętymi w Kościele normami moralnymi. Ruchy te można określić jako paramonastyczne. Zbliżały się one do ortodoksyjnych grup monastycznych przez wspólnotową ascezę i oddzielenie się od świata, odróżniały się jednak od nich przesadnym rygoryzmem i brakiem spójnej reguły, a niekiedy także wyznawaniem błędnej doktryny. Celem artykułu jest przedstawienie wspomnianych ruchów na podstawie traktatu Filastriusza i porównanie go pod tym względem z innymi tego typu katalogami herezji wczesnochrześcijańskich¹⁰.

⁴ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpum* 5, 2. Zob. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1, s. 139-144.

⁵ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 10, 3. Zob. L. Bouyer – L. Dattrino, *La spiritualità dei Padri*, t. 3/A: *II-V secolo: martirio – verginità – gnosi cristiana*, Bologna 1984, 49-50.

⁶ Por. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, ŻM 38, Tyniec – Kraków 2006, 133-142.

⁷ Por. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1, s. 145-153; T. Špidlik – I. Gargano – V. Grossi, *Historia duchowości*, t. 3B: *Duchowość łacińskich Ojców Kościoła*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004, 291-294.

⁸ Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Roma 1991. Zgodnie z tym wydaniem zachowują pisownię terminu *heresis* zamiast *haeresis*.

⁹ Por. G. Bardy, *Le „De haeresibus” et ses sources*, w: *Miscellanea agostiniana: testi e studi*, ed. G. Morin – A. Casamassa, ed. G. Morin – A. Casamassa, t. 2, Roma 1931, 397-416; G. Banterle, *Introduzione*, w: Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, ed. Heylen – Banterle, s. 11; J. McClure, *Handbooks against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries*, JTS 30 (1979) 186-197.

¹⁰ Por. inne wczesnochrześcijańskie katalogi herezji: greckie (Epiphanius, *Panarion*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915; GCS 31, Leipzig 1922; GCS 37, Leipzig 1933; Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556; Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus*, ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 5, Berlin 1980) i łacińskie

1. Rygorystyczne ruchy ascetyczne w relacji Filastriusza. Opisane przez Filastriusza heretyckie ruchy paramonastyczne, charakteryzujące się zbyt daleko posuniętym rygoryzmem, można podzielić na dwie grupy¹¹. Pierwszą tworzą ugrupowania powstałe na podłożu gnostyckim, realizujące w skrajny sposób zasadę *fuga mundi*. Ich członkowie łączyli pogardę dla świata materialnego z lekceważeniem ciała w codziennej praktyce życiowej. Biskup Brescii wspominał o działających w Rzymie w bliżej nieokreślonym czasie patrycjachach, którzy potępiali ciało ludzkie jako stworzone przez szatana, co w konsekwencji prowadziło niektórych zwolenników tego ugrupowania nawet do dobrowolnego wydania siebie samych na śmierć¹². Najbardziej znanymi kontynuatorami wczesnego gnostycyzmu chrześcijańskiego byli założeni przez pochodzącego z Persji Manesa manichejczycy. Filastriusz podkreślił zależność ich nauczania od poglądów dwóch największych działaczy ruchu gnostyckiego II w.: Walentyna i Marcjona¹³. Biskup Brescii nie opisał życiowych praktyk manichejczyków, wspominali o nich jednak inni autorzy wczesnochrześcijańskich katalogów herezji: Teodoret z Cyru na gruncie greckim i Augustyn na gruncie łacińskim¹⁴. Biskup Hippony, znający manichejczyków z autopsji¹⁵, zwrócił uwagę, że sprzeciwiali się oni zawieraniu małżeństw i aktowi współżycia cielesnego, nie jedli mięsa i nie pili wina¹⁶.

Drugą grupę heretyckich rygorystycznych ruchów paramonastycznych opisanych przez Filastriusza tworzą ugrupowania uprawiające przesadną ascezę, wynikającą z błędnych przesłanek, najczęściej opartych na niewłaściwej, zbyt dosłownej egzegezie niektórych tekstów biblijnych. Można odnieść wrażenie, że Filastriusz uczciwie zrelacjonował duchowość i codzienne życie członków owych ugrupowań, nie popadając nadmiernie w inwektywę i nie oskarżając o wątpliwe praktyki. Być może, jego zdaniem, nie stanowiły one zbyt wielkiego zagrożenia, stąd łagodniejsze podejście i ocena ich zachowań.

Ruchy te różniły się stopniem radykalizmu w podejmowanej ascezie. Za najłagodniejsze i stosunkowo nieszkodliwe dla otoczenia należy uznać ugrupowania: tzw. „bezsandałowych”, przekonanych, że ludzie powinni chodzić bez obuwia, ponieważ Pan powiedział do Mojżesza: „Zdejm swoje sandały,

(Augustinus, *De haeresibus*, ed. R. Vander Plaetse – C. Beukers, CCL 46, Turnhout 1969, 266-345; Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, ed. A.C. Vega, PLS 4, Paris 1970, 1815-1820).

¹¹ Por. szczegółowe omówienie rygorystycznych i laksystycznych ugrupowań heretyckich przedstawionych w traktacie Filastriusza: M. Szram, *Rygoryzm i laksyzm moralny we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich na podstawie „Diversarum hereseon liber” Filastriusza z Brescii*, RT 64 (2017) z. 4, 35-51.

¹² Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 62.

¹³ Por. tamże 61.

¹⁴ Por. Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium* 26; Augustinus, *De haeresibus* 46.

¹⁵ Por. M. Dobkowski, *Augustyn i jego wiedza na temat manicheizmu*, „Studia Religiológica” 46 (2013) nr 1, 55-63.

¹⁶ Por. Augustinus, *De haeresibus* 46.

ponieważ ziemia, na której stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3, 5), a błogosławiony Izajasz wędrował w ten sposób przez 3 lata (por. Iz 20, 3)¹⁷; czy tzw. passalorynchitów, czyli milczących, praktykujących nieustanne zachowywanie ciszy¹⁸. O wiele niebezpieczniejsze dla życia zarówno wewnątrzkościelnego, jak i ogólnospołecznego, były zapewne inne opisane przez Filastriusza ruchy, propagujące nadmierną wstrzemięźliwość: aktywni w Pamfilii aerianie, zwani także enkratytami¹⁹, oraz działający w Galii, Hiszpanii i Akwitanii „poszczący”, okreśłani również mianem abstynentów²⁰. Oba ugrupowania praktykowały nie tylko skrajne ubóstwo i posty, ale także potępiały małżeństwo i nakłaniały małżonków do rozejścia się. Jeszcze większy lęk musieli budzić tzw. *circuitores*, czyli „wędrujący dookoła”, obchodzący ziemie północnej Afryki i zmuszający spotkanych ludzi, aby ich złupili, a nawet zabili, ponieważ pragną ponieść męczeństwo²¹.

Jan Damasceński, nawiązując do Epifaniasza, wspominał jeszcze o dwóch ugrupowaniach, których nie wymienił Filastriusz. Jedno z nich to sekta walezjan, mająca centrum swojej działalności w Bakacie, głównej wiosce w arabskiej Filadelfii. Skupiała ona eunuchów, którzy kastrowali zarówno swoich gości, jak i przypadkowych przechodniów²². Druga grupa rygorystów wspomnianych przez Jana Damasceńskiego, to działający w Egipcie hierakici, zakazujący małżeństwa i przyjmujący do swojej wspólnoty tylko ascetów, dziewice i wdowy²³.

2. Milczenie Filastriusza na temat mesalian. Budzi zdziwienie nieobecność w katalogu Filastriusza jednego z ugrupowań najbardziej rozpowszechnionych i obszernie opisywanych przez innych wczesnochrześcijańskich autorów katalogów herezji, mianowicie mesalian, zwanych także euchitami, czyli modłącymi się²⁴. Mesalianie przypisywali przesadną rolę modlitwie praktyko-

¹⁷ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 81.

¹⁸ Por. tamże 76; Augustinus, *De haeresibus* 63.

¹⁹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 72; Augustinus, *De haeresibus* 53; Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber* 20. Augustyn dodaje do ich postawy jeszcze elementy błędnego nauczania wprowadzone przez założyciela sekty – Aeriusza. Przyjął on niektóre tezy doktryny ariańskiej, a z żalu, iż nie został wyświęcony na biskupa głosił, że między biskupem i prezbiterem nie ma żadnej różnicy. Por. Augustinus, *De haeresibus* 53.

²⁰ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 84. Teodoret z Cyru podobne poglądy przypisuje Tacjanowi Syryjczykowi, uważając go także, podobnie jak jego zwolenników, za akwarian, ofiarujących podczas Eucharystii wodę zamiast wina. Por. Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium* 20.

²¹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 85. Nazywano ich także *circumcelliones* – „domokrażcami”, „wędrowcami”. Zob. Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber* 47. Augustyn dodaje, że byli oni nienawidzeni przez wielu donatystów, którzy odcinali się od wspólnoty z nimi. Por. Augustinus, *De haeresibus* 69.

²² Por. Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 58.

²³ Por. tamże 67.

²⁴ Por. Augustinus, *De haeresibus* 57. Zob. J. Gribomont, *Le dossier des origines du messa-*

wanej w ich wspólnotach. Zgodnie z przekazem Jana Damasceńskiego uważali, że każdy człowiek powinien usunąć ze swojego wnętrza szatana i przyjąć Ducha Świętego, co dokonuje się na sposób doświadczalny za pomocą zmysłów i tylko podczas indywidualnej modlitwy, a nie przez sakrament chrztu. Gardzili także pracą fizyczną i pomocą ludziom potrzebującym. Stanowili wizytówkę źle pojętego ascetyzmu, opartego na własnym wysiłku, z pominięciem łaski Bożej i sakramentów Kościoła²⁵.

Epifaniusz z Salaminy w *Panarionie* poświadczył obecność mesalian w Antiochii w latach 376-377 i scharakteryzował ich jako pielgrzymujących ascetów, nie posiadających żadnej własności, mieszkających na ulicach razem z kobietami i uchylających się od pracy²⁶. Powstanie mesalian próbowano wiązać z osobą wędrownego mnicha Symeona z Mezopotamii, działającego na przełomie IV i V w. Przypisuje się mu autorstwo tzw. *Asketikonu*, czyli podręcznika zasad mesalianów, oraz *Homilii duchowych*, przekazanych pod imieniem Makarego²⁷. Niektóre idee zawarte w powyższych homiliach poja-

lianisme, w: *Epektasis. Mélanges J. Daniélou*, éd. J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 611-625; tenże, *Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, StPatr 2 (1957) 400-415; C. Stewart, „Working the Earth of the Heart”: the Messalian Controversy in History Texts and Language to AD 431, Oxford 1991; K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998; A. Guillaumont, *Mesalianie*, tłum. S. Wirpszanka, w: *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, Źródła Monastyczne 38, Tyniec – Kraków 2006, 305; M. Szram, *Mesalianie – rygorystyczny ruch ascetyczny czy herezja doktrynalna?*, RT 65 (2018) z. 4, 15-28. Działalność mesalian wpisuje się w szersze zjawisko ruchu tzw. „uduchowionych” funkcjonujące w pierwotnym Kościele na terenie wschodniej części Cesarstwa. Por. A. Guillaumont, „Uduchowieni” i ich relacje z hierarchią kościelną w chrześcijaństwie wschodnim pierwszych wieków, tłum. S. Wirpszanka, w: tenże, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, s. 227-237.

²⁵ Por. Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 80.

²⁶ Por. Epiphanius, *Panarion* 80. Zob. Fitschen, *Messalianismus*, s. 23-24; Guillaumont, *Mesalianie*, s. 305-306.

²⁷ Por. M. Plested, *The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004. Antoine Guillaumont podkreślił, że fragmenty *Asketikonu* zostały przekazane w formie *Kephalaia* przez Tymoteusza z Konstantynopola i Jana Damasceńskiego, i wysunął podejrzenie, że nauka w nich zawarta mogła nie odpowiadać w pełni rzeczywistym poglądom mesalian, tym bardziej, że różne ugrupowania ruchu prawdopodobnie różniły się w szczegółach głoszonej doktryny. Por. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 316-317. Zob. Fitschen, *Messalianismus*, s. 219-237. Hermann Dörries doszedł do wniosku, że mimo pewnych podobieństw między głównymi poglądami mesalian i wskazówkami zawartymi w *Homiliach duchowych* Symeona/Makarego nauka ruchu różniła się w swoich najbardziej radykalnych poglądach od stanowiska autora homilii, które zostały przywłaszczone przez mesalian, a nie stanowiły programowego dzieła tego ruchu. Por. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978, 12. Zob. A. Jasiewicz, *Wstęp*, w: Pseudo-Makary / Symeon Egipski, *Homilia IV* (49). *Chrześcijanie powinni z gorliwością i roztropnością biec w wyścigu życia na arenie tego świata*, VoxP 30 (2010) t. 55, 903-904. Andrew Louth (*The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford 1981, 114) jest jednak odwrotnego zdania i uważa, że homilie są wytworem mesalian, a przypisanie ich autorstwa Symeonowi/Makaremu miało służyć możliwości wprowadzenia tych pism do środowiska ortodoksyjnego.

wiały się także w pismach ortodoksyjnych pisarzy, jak np. Grzegorz z Nyssy, i znalazły odzwierciedlenie w Bazyliańskiej koncepcji monastycyzmu²⁸.

W 431 r. Sobór Efeski potępił 18 reguł mesalianskich, opartych na wspomnianym wyżej *Asketikonie* Symeona²⁹. Ruch mesalian pozostawał jednak aktywny na terenie Azji Mniejszej przez cały V wiek i na początku VI stulecia³⁰. Jan Damasceński w ostatnim wczesnochrześcijańskim katalogu herezji z 1 poł. VIII w. poświęcił im wyjątkowo dużo miejsca³¹, podczas gdy opisy wszystkich innych herezji ujął w kilkuwierszowe hasła, co może świadczyć o aktywności ugrupowań mesalianskich jeszcze w okresie późnego antyku chrześcijańskiego. Tym bardziej niezrozumiały jest brak opisu tej herezji u Filastriusza.

Mesalianie byli skrajnie ascetycznym ugrupowaniem paramonastycznym, którego główną cechą rozpoznawczą stanowiła ciągła modlitwa indywidualna, uznawana nie tylko za środek nieodzowny, ale wręcz jedynie konieczny do zbawienia. Teodoret z Cyru w swoim dziele *O herezjach* napisał, że mesalianie nie podejmują żadnych prac i poświęcają większość czasu modlitwie³². Jan Damasceński podkreślił ich niechęć do modlitwy wspólnotowej w kościele i przekonanie, że wystarczy modlitwa we własnym domu³³. Augustyn z Hippony stwierdził, że uzasadniali oni biblijnie swoją postawę, powołując się na dwa teksty rozumiane dosłownie: „Trzeba zawsze modlić się i nie ustawać” (Łk 18, 1) oraz „Nieustannie się módlcie” (1 Tes 5, 7)³⁴. Biorąc pod uwagę fakt, że Filastriusz z Brescii krytykował wiele ugrupowań interpretujących literalnie większość tekstów Pisma Świętego, zwłaszcza starotestamentalnych, jego milczenie na temat mesalian jest tym bardziej zastanawiające.

Wszyscy autorzy wczesnochrześcijańskich katalogów herezji, a szczególnie Jan Damasceński, akcentowali skłonności mesalian do niezdrowego mistycyzmu. Członkowie ruchu uważali, że należy modlić się tak długo, aż poczuje się, że grzech i szatan, odczuwani jako dym, ogień, smok lub świnia z prosiętami, opuszczają duszę człowieka³⁵. Wychodzą one – jak stwierdza Teodoret – przez słuz z nosa i zbędne plwociny. Miały temu pomagać obłędne skoki i gesty w postaci udawania strzelania z łuku w kierunku demonów, co

²⁸ Por. J. Daniélou, *Gregoire de Nyse et le messalianisme*, RSR 48 (1960) 119-134; A. Kemmer, *Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius*, RBen 72 (1962) 278-306; J. Meyendorff, *St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity*, „St. Vladimir's Seminary Quarterly” 24 (1980) 219-234.

²⁹ Por. Fitschen, *Messalianismus*, s. 45-50.

³⁰ Por. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 309.

³¹ Por. Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 80.

³² Por. Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium* 4, 11. Zob. P. Canivet, *Théodoret et le messalianisme*, RM 51 (1961) 26-34.

³³ Por. Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 80.

³⁴ Por. Augustinus, *De haeresibus* 57.

³⁵ Por. Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 80.

sprawiło, że mesalianie zyskali przydomek „entuzjaści”³⁶. W miejsce szatana wchodzi do duszy również zmysłowo odczuwalny Duch Święty³⁷. Dusza mesalianina uwalnia się w ten sposób od namiętności i doznaje przeobóstwienia³⁸.

Mesalianie odrzucali pracę fizyczną, uważając ją za niegodną chrześcijanina. Jan Damasceński przekazał informację, że bezczynność mesalian była posunięta tak daleko, iż nie uznawali działalności na rzecz biednych, ponieważ taka postawa nie przystoi ludziom, którzy porzucili związek z ziemskim światem³⁹. Biernej postawie i niechęci do pracy charakteryzującej mesalian Epifaniusz z Salaminy przeciwstawił pozytywny przykład praktyki nieprzerwanej modlitwy wśród mnichów, która nie przeszkadzała im w równoczesnym wykonywaniu różnych prac⁴⁰.

Porzucenie zwyczajów obecnego świata obejmowało również odcięcie się od małżeństwa, nawet jeżeli zostało ono zawarte legalnie. Wręcz przeciwnie, mesalianie – zgodnie ze świadectwem Jana Damasceńskiego – zachęcali do rozwiązywania związków małżeńskich, a tych którzy porzucili rodziny przyjmowali do swojego ugrupowania⁴¹. Najbardziej spektakularnym przejawem rygoryzmu ascetycznego była praktykowana przez niektórych mesalian auto-kastracja⁴², zbliżająca ich do sekty walezjan, opisaną w *Diversarum hereseon liber* przez Filastriusza z Brescii⁴³.

Poglądy i praktyki ascetyczne mesalian nasuwają skojarzenia z ugrupowaniami uznającymi się za prawdziwy Kościół świętych, takimi jak montanizm czy donatyzm. Zawierają także elementy charakterystyczne dla gnostycyzmu. Członkowie ruchu uważali się za doskonałych, posiadających dodatkowe objawienie, czyli rodzaj gnozy, polegającej na zmysłowym odczuwaniu obecności Boga we własnej duszy⁴⁴.

Przedstawione powyżej rygorystyczne i niezgodne z ortodoksyjną duchowością chrześcijańską praktyki można byłoby potraktować jako swoisty przejaw niegroźnego dziwactwa, gdyby nie fakt, że zataczały one szerokie kręgi. Autorzy wczesnochrześcijańskich katalogów herezji wspominają o sze-

³⁶ Por. Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium* 4, 11.

³⁷ Por. Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 80.

³⁸ Mamy tu do czynienia z błędnym wykorzystaniem idei stoickiej „apathei”, popularnej we wczesnochrześcijańskiej ascezie monastycznej. Por. M. Kozera, *Ideale Ojców Pustyni. Pathos i apatheia*, Lublin 2000, 223-261.

³⁹ Por. Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 80.

⁴⁰ Por. Epiphanius, *Panarion* 80, 4. Zob. A. Guillaumont, *Modlitwa nieustanna w starożytnym monastycyzmie*, tłum. S. Wirpszanka, w: *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, s. 170-175.

⁴¹ Por. Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 80.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Sekta walezjan, mająca centrum swojej działalności w Bakacie, głównej wiosce w arabskiej Filadelfii, skupiała eunuchów, którzy kastrowali zarówno swoich gości, jak i przypadkowych przechodniów. Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 58.

⁴⁴ Por. Stewart, „Working the Earth of the Heart”, s. 68.

rokiem liczebnym, geograficznym i czasowym zasięgu działalności mesalian⁴⁵. W świetle powyższych faktów nieuwzględnienie tego ruchu w katalogu Filastriusza jest niezrozumiałe. Trudno traktować je jako przeoczenie, biorąc pod uwagę wspomnianą popularność mesalian, natomiast podejrzenie, że mógł nie traktować ich jako heretyków raczej nie wchodzi w grę, ponieważ jego rozumienie herezji było bardzo szerokie i uwzględniał w swoim katalogu o wiele łagodniejsze i mniej groźne ugrupowania.

Katalog herezji Filastriusza z Brescii, podobnie jak inne wczesnochrześcijańskie zbiory informacji na temat działających wówczas ruchów heterodoksyjnych, poświadcza istnienie ugrupowań cechujących się przesadnie rygorystyczną ascezą. Przekroczenie starożytnej zasady umiaru i błędne, przesadnie dosłowne rozumienie niektórych tekstów biblijnych, sytuowały te ruchy poza zdrowym nurtem monastycyzmu. Dla Filastriusza, który przez herezję rozumiał wszelki rodzaj błędu – zarówno doktrynalnego, jak moralnego – polegającego na odejściu od mądrości Bożej, powyższe ugrupowania zasługiwały na miano heretyckich. Wiele z tych nieortodoksyjnych ruchów paramonastycznych, opisanych przez Filastriusza i autorów innych katalogów herezji, powstało na bazie założeń gnostyckich i manichejskich. Szeroki zasięg zdobyły ugrupowania akcentujące przesadnie rolę modlitwy, wśród których prym wiedli mesalianie. Opisy ich działalności zajmują dużo miejsca we wczesnochrześcijańskich katalogach herezji, zwłaszcza u Jana Damasceńskiego. Filastriusz jednak z niezrozumiałych względów przemilczał działalność mesalian, co nakazuje z ostrożnością traktować historyczną wiarygodność jego dzieła o herezjach.

EARLY CHRISTIAN PARAMONASTIC MOVEMENTS
ON THE BASIS OF *DIVERSARUM HERESEON LIBER*
OF FILASTRIUS OF BRESCIA
AND OTHER CATALOGS OF HERESIES

(Summary)

The catalog of the heresies of Filastrius of Brescia, like other early Christian collections of informations about heterodox movements at the time, testifies the existence of groups characterized by excessively rigorous asceticism. Their description is the subject of the article. Most of these unorthodox paramonastic movements were based on the Gnostic and Manichean assumptions. The groups that accentuated the exaggerated role of prayer, among which the Messalians were the

⁴⁵ Por. Epiphanius, *Panarion* 80; Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus* 80.

leaders, have gained wide coverage. Descriptions of their activities take up a lot of space in the early Christian catalogs of heresies, especially in the case of John of Damascus. Filastrius, however, for some reason misguided the activity of the Messalians. This fact requires a careful treatment of the historical credibility of his work on heresies.

Key words: monasticism, asceticism, heresy, Filastrius of Brescia, Messalians.

Słowa kluczowe: monastycyzm, asceza, herezje, Filastriusz z Brescii, mesalianie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS, *De haeresibus*, ed. R. Vander Plaetse – C. Beukers, CCL 46, Turnhout 1969, 266-345.
- EPIPHANIUS, *Panarion*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915; GCS 31, Leipzig 1922; GCS 37, Leipzig 1933.
- FILASTRIUS BRIXIENSIS, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Milano – Roma 1991.
- JOANNES DAMASCENUS, *Liber de haeresibus*, ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 5, Berlin 1980.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistulae*, ed. P.-Th. Camelot, SCh 10, Paris 1969.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *De haeresibus liber*, ed. A.C. Vega, PLS 4, Paris 1970, 1815-1820.
- THEODORETUS CYRENSIS, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, Paris 1864, 335-556.

Opracowania

- BANTERLE G., *Introduzione*, w: Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Milano – Roma 1991, 9-18.
- BARDY G., *Le „De haeresibus” et ses sources*, w: *Miscellanea agostiniana: testi e studi*, ed. G. Morin – A. Casamassa, t. 2, Roma 1931, 397-416.
- BOUYER L. – DATTRINO L., *La spiritualità dei Padri*, t. 3/A: *II-V secolo: martirio – verginità – gnosi cristiana*, Bologna 1984.
- CANIVET P., *Théodore et le messalianisme*, RM 51 (1961) 26-34.
- DESPREZ V., *Początki monastycyzmu*, tłum. J. Dembska, t. 1, ŻM 21, Tyniec – Kraków 1999; t. 2, ŻM 38, Tyniec – Kraków 2006.
- DOBKOWSKI M., *Augustyn i jego wiedza na temat manicheizmu*, „*Studia Religiológica*” 46 (2013) nr 1, 55-63.
- DÖRRIES H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978.
- FITSCHEN K., *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer-geschichte*, Göttingen 1998.
- GRIBOMONT J., *Le dossier des origines du messalianisme*, w: *Epektasis. Mélanges J. Daniélou*, éd. J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 611-625.
- GRIBOMONT J., *Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, StPatr 2 (1957) 400-415.
- GUILLAUMONT A., „*Uduchowieni*” i ich relacje z hierarchią kościelną w chrześcijaństwie wschodnim pierwszych wieków, tłum. S. Wirpszanka, w: *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, ŻM 38, Tyniec – Kraków 2006, 227-237.

- GUILLAUMONT A., *Mesalianie*, tłum. S. Wirpszanka, w: *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, ŻM 38, Tyniec – Kraków 2006, 305-324.
- GUILLAUMONT A., *Modlitwa nieustanna w starożytnym monastycyzmie*, tłum. S. Wirpszanka, w: *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, ŻM 38, Tyniec – Kraków 2006, 165-177.
- GUILLAUMONT A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. S. Wirpszanka, t. 1, ŻM 37, Tyniec – Kraków 2006.
- JASIEWICZ A., *Wstęp*, w: *Pseudo-Makary / Symeon Egipski, Homilia IV (49). Chrzęścianie powinni z gorliwością i roztropnością biec w wyścigu życia na arenie tego świata*, VoxP 30 (2010) t. 55, 903-904.
- KEMMER A., *Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius*, RBen 72 (1962) 278-306.
- KOZERA M., *Idealy Ojców Pustyni. Pathos i apatheia*, Lublin 2000.
- LOUTH A., *Messalianism and Pelagianism*, StPatr 17 (1982) 127-135.
- LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford 1981.
- MCCLURE J., *Handbooks against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries*, JTS 30 (1979) 186-197.
- MEYENDORFF J., *St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity*, „St. Vladimir’s Seminary Quarterly” 24 (1980) 219-234.
- PLESTED M., *The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004.
- ŠPIDLIK T. – GARGANO I. – GROSSI V., *Historia duchowości*, t. 3B: *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin – K. Stopa, Kraków 2004.
- STEWART C., *„Working the Earth of the Heart”: the Messalian Controversy in History Texts and Language to AD 431*, Oxford 1991.
- SZRAM M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014.
- SZRAM M., *Mesalianie – rygorystyczny ruch ascetyczny czy herezja doktrynalna?*, RT 65 (2018) z. 4, 15-28.
- SZRAM M., *Rygoryzm i laksyzm moralny we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich na podstawie „Diversarum hereseon liber” Filastriusza z Brescii*, RT 64 (2017) z. 4, 35-51.
- ZAGÓRSKI D., *Jak posiadać, by nie przekroczyć miary? Realizacja ideału „mesotes” w posługiwaniu się dobrami materialnymi według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Historia świadectwem czasów*, red. W. Bielak – S. Tylus, Lublin 2006, 599-612.
- ZAGÓRSKI D., *Recepcja Arystotelesowskiego ideału „mesotes” w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji*, RT 51 (2004) nr 4, 5-42.

Ks. Paweł WYGRALAK*

ZNACZENIE WYGLĄDU ZEWNĘTRZNEGO DZIEWIC I MNICHÓW W FORMACJI DUCHOWEJ W KLASZTORACH GALII I HISZPANII (VI-VII W.)

Wstąpienie do klasztoru wiązało się z przyjęciem obowiązujących w nim zasad, które miały w pierwszym rzędzie wspomóc dziewice i mnichów w odnalezieniu bliskiej więzi z Jezusem Chrystusem. Cezary z Arles we wstępie do reguły dla dziewic pisał:

„Przebywając stale w klasztorze, proście w żarliwych modlitwach Syna Bożego, aby was nawiedził, tak abyście te wskazówki z pomocą Bożą zdołali zachować i potem mogli mówić z przekonaniem: Znalazliśmy Tego, którego szukała dusza nasza (por. Pnp 3, 4)”¹.

Donat natomiast, po zebraniu doświadczeń wcześniejszych ojców, jeszcze wyraźniej przedstawił wartość opracowanej reguły dla duchowego rozwoju dziewic. Dzięki zachowaniu wszystkich przepisów w niej zawartych dziewice będą mogły wyjść kiedyś z świecącymi lampami pełnymi oliwy na spotkanie przychodzącego Oblubieńca (por. Mt 25,6-10), a tańcząc będą mówiły: „znalazłam, którego szukała dusza moja” (Pnp 3, 4)². Izidor z Sewilli podkreślał natomiast, że droga mnicha do doskonałości jest drogą wąską i stromą³. Nie wszyscy twórcy reguł przedstawiali we wstępie motywację konieczności przestrzegania jej zasad, podkreślili jednak, że każdy wstępujący do klasztoru musi przestrzegać opisanych w regule zasad. I tak Fruktuoz pisał:

* Ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl.

¹ Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 1, ed. J. Courreau – A. de Vogüé, SC 345, Paris 1988, 170, tłum. M. Borkowska: *Reguła dla dziewic św. Cezarego biskupa*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 406.

² Por. Donatus Vesontionensis, *Regula ad virgines, Prologus*, PL 87, 274, tłum. B. Spieralska: *Reguła dla dziewic św. Donata, biskupa Vesontium*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, 603-606.

³ Por. Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum, wstęp*, w: *Santos Padres Españoles*, ed. J. Campos Ruiz, BAC 321, Madrid 1971, 90.

„Po miłości Pana i bliźniego, która jest więzią wszelkiej doskonałości i zwieńczeniem wszelakich cnót, nakazuje się, zgodnie z powszechną tradycją, aby zachowywać w klasztorach wszystko, co następuje”⁴.

Wydźwięk tych wstępnych wypowiedzi jest wspólny wszystkim twórcom reguł: uważali, że przestępujący próg klasztoru kandydaci do życia mniszego są zobowiązani do bezwzględnego zachowania wszystkich przepisów reguły. Jednocześnie, i to należy podkreślić, przewidywali sytuacje, np. poważna choroba, podeszły wiek, w których trudno będzie realizować wszystkie zalecenia reguł. Spośród wielu wskazań dla dziewcz i mnichów, twórcy reguł uznali za ważne dla duchowego rozwoju człowieka, oddającego się na służbę Bogu, również postawienie bardzo konkretnych wymagań dotyczących wyglądu zewnętrznego, tzn. stroju, zachowania, higieny ciała. Omówieniu tych wskazań i ich motywacji poświęcone jest niniejsze opracowanie. Podstawę stanowią reguły dla dziewcz i mnichów obowiązujące w klasztorach Galii i Hiszpanii w VI i VII w. przygotowane przez Cezarego z Arles († 542)⁵, Aureliana z Arles († 551)⁶, Ferreola z Uzès, († 581)⁷, Donata († ok. 670)⁸, Leandra z Sewilli († 599 lub 600)⁹, Izydora z Sewilli († 636)¹⁰, Fruktuoza z Bragi († 665)¹¹ oraz nieznanego autora dla klasztoru w Tarnat¹².

1. Znaczenie „habitu”. Ubiór mnicha i mniszki miał znaczenie dla duchowego rozwoju osób całkowicie poświęcających swoje życie Jezusowi. Dlatego przybywający do klasztoru kandydaci do życia mniszego przez pierwszy próbny okres swojej formacji chodzili w ubiorach świeckich. Z zasady trwało to cały rok, choć w gestii opata leżała możliwość zmiany długości okresu wstępnego. Po pozytywnej ocenie pierwszego okresu pobytu we wspólnocie kandydat był przyjmowany do wspólnoty. Autor reguły dla klasztoru Tarnateńskiego stwierdzał, że

⁴ Fructuosus Bracarenensis, *Regula monachorum*, w: *Santos Padres Españoles*, ed. J. Campos Ruiz, BAC 321, 137, tłum. P. Wygralak: *Świętego Fruktuoza Reguła mnichów*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, 1049.

⁵ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum*, Sch 345; tenże, *Regula monachorum*, Sch 398.

⁶ Por. Aurelianus Arelatensis, *Regula ad monachos*, PL 68, 385-397; tenże, *Regula ad virgines*, PL 68, 399-406.

⁷ Por. Ferreolus Ucetiensis, *Regula ad monachos*, PL 66, 959-976.

⁸ Por. Donatus Vesontionensis, *Regula ad virgines*, PL 87, 273-298.

⁹ Por. Leandrus Hispalensis, *De institutione virginum et contemptu mundi (Regula Sancti Leandri)*, w: *Santos Padres Españoles*, ed. J. Campos Ruiz, BAC 321, 21-76.

¹⁰ Por. Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum*, BAC 321, 90-125.

¹¹ Por. Fructuosus Bracarenensis, *Regula monachorum*, BAC 321, 137-162; tenże, *Regula monastica communis*, BAC 321, 172-208.

¹² Por. *Regula monasterii Tarnantensis*, PL 66, 977-986.

„skoro bowiem kandydat zasłużył sobie na inne szaty, poprzednie odzienie nie będzie do niego należało, aby zmiana zewnętrznego człowieka w pełni odpowiadała zmianie człowieka wewnętrznego”¹³.

A zatem poprzez zmianę ubioru i przyjęcie stroju mniszego, kandydat wskazywał na dokonującą się w nim wewnętrzną przemianę. Odtąd należał bowiem już do innego świata. Należy jednak stwierdzić, że taka motywacja zmiany ubioru kandydata po pozytywnie ocenionym czasie próby pojawia się w omawianych regułach niezmiernie rzadko. Cezary z Arles uważał, że kandydat nie może przyjąć szat zakonnych dopóty, dopóki nie pozbędzie się swego majątku, co było argumentowane słowami samego Chrystusa, który doskonałość łączył jednoznacznie w wyzbyciu się wszelkiej własności (por. Mt 19, 21)¹⁴.

Najczęściej używanym argumentem, stawianym przez twórców reguły przy opisywaniu sposobu ubierania się dziewczyc i mnichów, było praktykowanie cnoty ubóstwa. Biskup Arles przekonywał dziewczę, aby niczego, także odzieży, nie uważała za swoją własność¹⁵. Nakazywał, aby ich szaty były proste w kroju i w naturalnych kolorach, tzn. szare albo o barwie mlecznej, natomiast nigdy czarne¹⁶ albo lśniąco białe. Także Donat w swojej regule wymagał:

„Napominam szczególnie, aby jak już powiedziano, siostry nigdy nie używały szat lśniąco wybielanych ani z purpurowym obszyciem lub z futra bobrowego, ale tylko naturalnie białych lub mlecznych. Hafty, ozdoby, szaty purpurowe niech się nigdy nie znajdują w klasztorze”¹⁷.

Zatem kolory habitów powinny być naturalnymi barwami tkanin, z których zostały uszyte. Nie dopuszczano farbowania materiałów, z których szyto habit¹⁸, ani też zdobienia ich haftami czy obszyciami. Wszystko to uchodziło bowiem za wyraz zbytku. Przygotowanie takiego materiału, stosownie wszelkich ozdób wymagałoby znacznie większych nakładów finansowych, a więc sprzeciwiałoby się cnocie ubóstwa. Prostotą ubioru wyrażano nie tylko ubo-

¹³ Tamże I, PL 66, 979, tłum. B. Spieralska: *Regula Tarnateńska*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, 571.

¹⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula monachorum* 3.

¹⁵ Por. tenże, *Regula virginum* 17, Sch 345, 192.

¹⁶ Cezary z Arles nie dopuszcza czarnego koloru habitów dziewczyc, czyni to natomiast Aurelian, zaznaczając jednak, że ma to być czerń naturalna. Por. Aurelianus Arelatensis, *Regula ad virgines* 22, PL 68, 302.

¹⁷ Donatus Vesontionensis, *Regula ad virgines* 63, PL 87, 293, ŻM 50, 655. Por. P. Wygralak, *Uboństwo jako wymóg życia mniszego na podstawie reguł monastycznych Galii i Hiszpanii (VI-VII w.)*, w: *Ojcowie Kościoła o ubóstwie*, red. B. Częsz – P. Wygralak, Poznań 2013 = TPatr 10 (2013) 163-164.

¹⁸ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 44, Sch 345, 228; Aurelianus Arelatensis, *Regula ad monachos* 26, PL 68, 391; tenże, *Regula ad virgines* 22, PL 68, 402; Ferreolus Ucetienses, *Regula ad monachos* 32, PL 66, 970; *Regula monasterii Tarnantensis* 19, PL 66, 985.

stwo dziewic, ale także ich pokorę, skromność¹⁹, troskę o zachowanie cnoty czystości. Leander uważał, że strojenie się dziewic może przeszkadzać im w zachowaniu cnoty czystości. Wszak pokazując się w pięknym ubraniu, dziewica „ściąga na siebie wejrzenia młodzieńców. Chęć podobania się cudzym oczom jest właściwa kobietom lekkich obyczajów”²⁰. Skromny ubiór był również znakiem całkowitego oddania się na służbę Bogu, zgodnie z cytowanym przez Cezarego pouczeniem św. Pawła: „Żaden żołnierz Boży nie wikła się w światowe zabiegi, bo chce zadowolić tego, u którego przyjął służbę” (2Tm 2, 4)²¹. Ubóstwo dziewic wyrażało się również w fakcie, że ich stroje były przygotowane w klasztorze²². Trudno jest natomiast określić na podstawie dostępnych reguł czy dziewice w poszczególnych wspólnotach ubierały się jednakowo. Jeśli jednak założymy, że miały to być suknie proste w kroju, o naturalnych barwach, szyte w klasztorze, to z dużą dozą prawdopodobieństwa można postawić hipotezę, że były takie same dla wszystkich. Potwierdzeniem tej tezy mogłoby być wymaganie postawione przez Fruktuoza, który wprost wymagał, aby wszyscy mnisi ubierali się jednakowo²³. Wyrazem skromności dziewicy był również noszony przez nie welon oraz wiązana pod nim chusta. Niektórzy autorzy reguł określali nie tyle wygląd welonu, ile sposób w jaki ma być zakładana pod nim chusta. Miała być wiązana, tak aby zasłaniała niemal całe czoło a przede wszystkim włosy. Przepisy w tej materii były różne. Zalecano odległość od 2,5 cm do 9 cm nad brwiami²⁴.

Podobne wymagania odnośnie do ubioru stawiano mnichom. Izydor z Sewilli był przekonany, że zbyt wystawny ubiór może pociągnąć mnichów do rozwiązłości²⁵. Dlatego podkreślał, że głównym przeznaczeniem odzieży nie jest ozdoba człowieka, ale okrycie jego ciała. Nie znaczy to jednak, aby strój mnicha miał być niedbały i nie chroniący go przed zimnem. Musi być schludny, gdyż „zbyt niedbałe ubranie powoduje boleść serca lub rodzi grzech pychy”²⁶. Ta uwaga wydaje się bardzo interesująca. Wskazuje bowiem na dobrą

¹⁹ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 44, SC h 345, 228. J. Leclercq OSB (*Chrystus w oczach średniowiecznych mnichów*, tłum. M. Borkowska, ŻM 25, Kraków 2001, 85) uważa, że całkowite ubóstwo osób poświęcających swoje życie Bogu jest naśladowaniem kenozy Chrystusa.

²⁰ Por. Leandrus Hispalensis, *De institutione virginum et contemptu mundi*, BAC 321, 31, tłum. I. Gano: *O pouczeniu dziewic i o pogardzie świata świętego Leandra* (Reguła św. Leandra), w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, 937.

²¹ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 60, SC h 345, 244, ŻM 50, 431.

²² Por. tamże 44, SC h 345, 228. Warto podkreślić, że w omawianym okresie od osób konsekrowanych domagano się całkowitego wyrzeczenia się dóbr materialnych, czego zewnętrznym wyrazem była uboga szata dziewicy czy też mnicha. Wcześniej natomiast dopuszczano posiadanie majątku, mimo ślubowania życia dziewiczego. Taką możliwość dawał m.in. św. Ambroży (*De virginibus* 1, 62-63). Por. J.A. Ihnatowicz, *Najstarsze formy życia konsekrowanego i ich rola w Kościele dzisiaj*, w: *Vita consecrata. Życie ofiarowane Bogu i ludziom*, red. T. Rusiecki, Kielce 2002, 16.

²³ Por. Fructuosus Bracarenis, *Regula monachorum* VI, BAC 321, 146.

²⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 56, SC h 345, 240.

²⁵ Por. Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum* XII, BAC 321, 109.

²⁶ Tamże, tłum. I. Gano: *Księga reguły klasztornej*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50,

znajomość natury człowieka przez biskupa Sewilli i jego zmysł pedagogiczny. Wiedział on, że wymagania ascetyczne mają swoje granice, których nie wolno przekroczyć. Mogłoby to grozić zniechęceniem się mnicha. Dlatego też zapisał, że mnisi powinni w klasztorze

„okrywać się habitami (*pallium*), tak żeby byli godnie odziani, a mieli swobodę przy wykonywaniu pracy”²⁷.

Mnisi jednak, zdaniem niektórych twórców reguł, nie powinni z przesadą dbać o swoje habitę. Nie powinny one oznaczać zbyt ładnym zapachem, powinny być natomiast zawsze lekko przybrudzone. Według Ferrola uchroni to mnicha przed rozwiązłością i brakiem pokory²⁸. Trudno jest określić, jak często mnisi prali swoje ubiory. W regułach próżno szukać takich przepisów poza wskazaniem dla wspólnoty klasztoru Tarnateńskiego, gdzie przeor decydował, kiedy należy prać habit²⁹. Ponadto mnisi musieli zadowolić się otrzymanymi z polecenia opata ubraniami i nie mieli prawa prosić o dodatkowe rzeczy. Taka postawa była realizacją nauczania samego Chrystusa, który wymagał od swoich uczniów: „nie miejcie też po dwie suknie!” (Łk 9, 3).

W ten sposób mnich wyrzekał się wszelkiego zbytku. Nie znaczyło to, że w zimie mnisi nie mogli mieć dwóch tunik, ale chodziło o to, aby nie mieli niczego w nadmiarze³⁰. Izidor z Sewilli oraz Fruktuoz zawarli w swoich regułach szczegółowe wykazy odzieży przysługującej każdemu z mnichów. Biskup Sewilli uważał więc, że

„Śludzy Chrystusa zadowolą się trzema tunikami, dwoma habitami i jedną kukullą³¹. Poza tym otrzymają płaszcz ze skóry, krótki płaszcz z rękawami, buty i sandały. Tymi rzeczami się zadowolą i nie będą żądali więcej”³².

1012. Por. S. Torrales Tovar, *El habito monastico oriental y su adaptación en Hispania*, w: *Bizancio y la península ibérica: de la antigüedad tardía a la edad moderna*, ed. I. Pérez Martín – P. Bádenas de la Peña, Madrid 2004, 161.

²⁷ Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum* XII 1, BAC 321, 109, ŻM 50, 1013.

²⁸ Por. Ferreolus Ucetienses, *Regula ad monachos* 32, PL 66, 370.

²⁹ Por. *Regula monasterii Tarnantensis* 19, PL 66, 985.

³⁰ Por. Ferreolus Ucetienses, *Regula ad monachos* 14, PL 66, 964.

³¹ Kukulla (łac. *cuculla*) kawałek tkaniny, którym przykrywano głowę i ramiona. Zadaniem była ochrona przed słońcem, deszczem i zimnem. Z biegiem czasu jej forma zmieniała się. Dzisiaj terminem tym określa się długi, fałdzysty płaszcz z bardzo szerokimi rękawami używany wspólnie np. przez benedyktynów. Według Ewagriusza z Pontu był to symbol łaski Zbawiciela, jak również niewinności i prostoty, ponieważ kukulla była częścią stroju noszonego przez dzieci. Por. M. Daniluk, *Kukulla*, EK 10, 167. Izidor z Sewilli (*Etymologiae* XX, PL 82, 691) wspomina o jeszcze jednej szacie dla duchownych, którą nazywa *casula* od *casa*, czyli dom. Była to obszerna szata z kapturem okrywająca całego człowieka. Spełniała więc funkcję jakby domu czy też malej celi. Por. J. Superson SAC, *Penula, planeta, casula (do początku IX wieku)*, w: *Szata liturgiczna*, red. A. Sielepin CHR – J. Superson SAC, Kraków 2016, 55-56.

³² Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum* XII, BAC 321, 109, ŻM 50, 1013.

Natomiast według Fruktuoza mnichom wystarczą dwie szaty wierzchnie wykonane z wełny, jedna krótka peleryna, trzy tuniki, dwie koszule oraz według uznania spodnie, których nie noszono w innych znanych mu klasztorach. Ponadto każdy mnich otrzymywał sandały oraz dla chętnych buty, które można było nosić tylko w czasie chłódów, tj. od 1 listopada do 1 maja³³. Przydzielanie odzieży mnichom było obowiązkiem opata³⁴ lub odpowiedzialnego za przyodziewek brata, który ponadto miał obowiązek utrzymać odzież klasztorną w porządku, prać ją i cerować³⁵. Fruktuoz zaznacza, że każdy z mnichów ma otrzymać odpowiednią dla niego odzież³⁶. Jednocześnie tekst reguły pozwala stwierdzić z całą pewnością, że mnisi nie mieli ubrań przydzielonych na stałe do wyłącznego użytku. Dlatego też autor reguły przestrzegał:

„Niech nikt nie odważy się narzekać, kiedy widzi, że inny brat ubrał się w [niegdyś] jemu przydzielone rzeczy”³⁷.

Zatem zdarzało się z pewnością, że mnisi po oddaniu do prania używanej przez siebie odzieży otrzymywali ubranie, które przedtem nosił inny brat. Był to kolejny sposób praktykowania pokory i ewangelicznego ubóstwa. Podobne praktyki stosowano również w klasztorach żeńskich. Zdaniem Cezarego Arles mniszki nie powinny narzekać, jeśli przy zmianie odzieży otrzymają „coś gorszego niż nosiły przedtem”. Gdyby jednak okazało się, że nie potrafią przyjąć tej zasady z pokorą, powinny dokonać poważnej rewizji swojej duchowej postawy:

„same na tej podstawie osądzcie, ile wam jeszcze brakuje do owej świętej wewnętrznej ozdoby serca, skoro tak narzekacie na zewnętrzne stroje”³⁸.

Jednocześnie wiele zależało od przełożonych, którzy powinni traktować podległych im mnichów i mniszki indywidualnie. A więc i odzież należało przydzielać stosownie do ich potrzeb³⁹. Szczególnie dotyczyło to osób starszych, które trudniej znosiły na przykład zimno panujące w klasztorze⁴⁰. Izidor z Sewilli ustalił, że zgodnie z tradycją praktykowaną w pierwszej wspólnocie chrześcijan w Jerozolimie, w której: „wszystko mieli wspólne. [...] każdemu też rozdzielano według potrzeb” (Dz 4, 32.35), należy rozdzielać mnichom ubrania „w zależności od tego, czego wymaga wiek i stopień każdego”⁴¹.

W tekstach omawianych reguł problem używania przez mniszki i mnichów bielizny jest w zasadzie całkowicie pomijany. Jedynie Ferreol w swojej regule

³³ Por. Fructuosus Bracarensis, *Regula monachorum* XI, BAC 321, 150.

³⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula monachorum* 16.

³⁵ Por. Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum* XXI, BAC 321, 120.

³⁶ Por. Fructuosus Bracarensis, *Regula monachorum* XI, BAC 321, 151.

³⁷ Tamże, ŻM 50, 1064. Por. A. Viñayo González, *San Fructuoso de Braga. El hombre, el fundador, el santo*, Leon 1966, 60.

³⁸ Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 28, Sch 345, 206, ŻM 50, 418.

³⁹ Por. Leandrus Hispalensis, *De institutione virginum et contemptu mundi* XXVII, BAC 321, 69.

⁴⁰ Por. Fructuosus Bracarensis, *Regula monastica communis* VIII, BAC 321, 184.

⁴¹ Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum* XII, BAC 321, 109, ŻM 50, 1012.

porusza ten temat, zabraniając mnichom noszenia bielizny. Uważał bowiem, że w ten sposób dogadza się ciało, przez co zaczyna się ono przeciwstawiać duszy. Autor reguły w swojej argumentacji powołuje się na szereg fragmentów z listów św. Pawła⁴² i zaleca:

„Ktokolwiek zatem kocha owe życie, niech umartwia śmiertelne ciało, i dlatego niech w codziennej walce miazdzy je jakimiś twardymi więzami dyscypliny, jako zawsze bezbożnego buntownika, aby przeciwko duszy nie powstało umocnione najmniejszą nawet ulgą”⁴³.

Dla dobra duszy zatem, aby dyscyplinować ciało, osłabiać płynące z niego żądze, nie wolno mnichom nosić bielizny. Autorzy omawianych reguł dla dziewic nie dawali żadnych wskazań odnośnie do ich bielizny. Donat wymaga jedynie, aby mniszki spały

„odziane i przepasane, aby być zawsze gotowe do oficjum Bożego, aby na dany znak wstać bez chwili ociągania”⁴⁴.

Rodzaj noszonego przez mnicha ubioru mógł być również znakiem odbywanej przez niego pokuty. Stosowne przepisy zostały umieszczone przez Fruktuoza nie w opracowanych przez siebie regułach, ale w „pакcie”, w którym mnisi podpisywali swoje zobowiązania⁴⁵. Podobnych przepisów nie zawarto w innych regułach tego okresu, mimo że określano w nich niekiedy bardzo precyzyjnie rodzaj i czas trwania pokuty dla mniszek i mnichów winnych poważnych przewinień. Tak więc, zgodnie z treścią paktu, pokutujący mnich na czas przepisanej pokuty miał obowiązek nosić siermiężną suknię lub włosiennicę, miał być pozbawiony pasa i sandałów⁴⁶. Noszenie włosiennicy wykonanej z sierści koziej nawiązywało do przypowieści Pana Jezusa o sędzie ostatecznym zapisanej przez św. Mateusza (por. Mt 25, 32-33)⁴⁷.

A zatem przepisy dotyczące ubioru mniszek i mnichów służyły ich duchowej formacji, pomagając w realizacji cnoty ubóstwa i ucząc pokory. Przyjęcie

⁴² Ferreol powołuje się na następujące zdania św. Pawła: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch” (Ga 5, 17); „W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” (Rz 7, 23); „Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby odszedł ode mnie, lecz /Pan/ mi powiedział: Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali” (2Kor 12, 7); „Jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała – będziecie żyli” (Rz 8, 13). Por. Ferreolus Uctiensis, *Regula ad monachos* 31, ŻM 50, 549-550.

⁴³ Tamże 31, PL 66, 970, ŻM 50, 550.

⁴⁴ Donatus Vesontionensis, *Regula ad virgines* 65, PL 87, 293, ŻM 50, 656.

⁴⁵ Pakt (*pactum*) jest niewielkim dokumentem o charakterze prawnym znanym w monastycyzmie iberyjskim w okresie VII-XI w. W dokumencie tym o charakterze profesji składanej wobec biskupa lub opata określano zobowiązania mnichów, ale i obowiązki opata. Por. C.J. Bishko, *The pactual tradition in Hispanic monasticism*, w: *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, red. C.J. Bishko, London 1984, 1-42.

⁴⁶ Por. *Pactum*, BAC 321, 210.

⁴⁷ Por. Fructuosus Bracarenis, *Regula monastica communis* XIX, BAC 321, 207.

prostego i ubogiego habitu, rezygnacja z bogatego i ozdobnego ubioru było wyrazem wewnętrznej przemiany, przejścia ze „świata” do życia całkowicie poświęconego Bogu⁴⁸. Biskup Arles pouczał dziewice:

„Nie wyróżniajcie się strojem, ani się nie próbujcie podobać z ubrania, ale z obyczajów, jak przystoi waszemu powołaniu”⁴⁹.

Jednocześnie mnisi i mniszki, przyjmując habit, powinny sobie zdawać sprawę, że samo noszenie ubogiego stroju nie daje im gwarancji zbawienia. Ta prawda nie została wyrażona wyraźnie w omawianych regułach, ale z pewnością była uświadamiana przez przełożonych. Wyrazem tego są słowa Cezarego z Arles skierowane do mnichów w jednym z kazań:

„Jeśli nie będzie prawdziwej miłości i pokory, nie powinniśmy mieć nadziei ani spodziewać się zbawienia tylko ze względu na suknię zakonną, abyśmy nie byli jak groby pobielane”⁵⁰.

2. Zachowanie dziewicy i mnicha jako wyraz wewnętrznego uporządkowania. W wielu regułach ich autorzy zawarli wskazania dotyczące zachowania się mnichów i dziewic, a więc śmiechu, spojrzenia, a nawet sposobu chodzenia.

Problem śmiechu na twarzach ludzi oddanych Boga pojawia się zarówno w regułach dla dziewic, jak i dla mnichów. Twórcy reguł uważali, że ani mnich, ani mniszka nie powinni się śmiać, a tym bardziej żartować. W klasztorze Tarnateńskim zabraniano mnichom opowiadania jakichkolwiek żartów, wszystkiego co mogłoby stać się źródłem śmiechu dla innych braci⁵¹. Ferreol wymagał, aby mnisi powstrzymywali się od śmiechu. W ten sposób będą naśladować samego Zbawiciela. Ewangelie bowiem mówią o płaczu Chrystusa, ale ani razu nie wspominają, aby się śmiał⁵². A ponadto wiele tekstów biblijnych wskazuje na wyższość smutku nad śmiechem. Autor reguły sięga więc do Księgi Przysłów 14,13: „Serce się smuci i w śmiechu, a boleść jest końcem radości”; do Księgi Kohelecia 7,3-4: „Lepszy jest smutek niż śmiech, bo przy smutnym obliczu serce jest dobre. Serce mędrców jest w domu żałoby, a serce głupców w domu wesela”⁵³. A ponadto mnich, który zbyt często się śmieje i żartuje wskazuje tym samym na brak duchowej dojrzałości. Jest więc podobny do celnika, który zajmuje się żartami i kpinami⁵⁴. Leander poświęcił osob-

⁴⁸ Por. Caesarius Arelatensis, *Ad sanctimoniales epistula* 2. Por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, 152.

⁴⁹ Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 22, SCH 345, 198, ŻM 50, 415.

⁵⁰ Tenże, *Sermo* 233, 7, CCL 104, 929, tłum. J. Piłat: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, ŻM 2, Kraków 1994, 101.

⁵¹ Por. *Regula monasterii Tarnantensis* 13, PL 66, 982.

⁵² Por. Ferreolus Ucetienses, *Regula ad monachos* 24, PL 66, 967.

⁵³ Por. tamże, PL 66, 967-968, ŻM 50, 543-544.

⁵⁴ Por. tamże, PL 66, 968.

ny rozdział swojej reguły problemowi śmiechu w postawie dziewicy. Zachęca w nim mniszki do trwania w Bożej radości, która, zgodnie z nauczaniem św. Pawła (por. Ga 5, 22), jest owocem ducha. Ale jednocześnie śmiech mniszki odsłania jej wnętrze, gdyż

„oblicze człowieka jest jakby zwierciadłem serca: nie śmieje się swawolnie ta, która nie jest swawolna w sercu”⁵⁵.

„Nie będzie ona śmiała się bezwstydnie, jeśli jej serce będzie czyste”⁵⁶.

Ponadto śmiech dziewicy może świadczyć o jej próżnym sercu⁵⁷. Także Donat w długim katalogu postaw i uczynków, które zasługują na nagrodę albo karę w dniu sądu, przestrzega dziewice przed pustymi wypowiedziami, które pobudzałyby do śmiechu, a także przed nazbyt częstym i głośnym śmiechem⁵⁸. Odpowiedzialność za słowo i powaga jest dla Donata ważna, skoro znajduje się na jedenastym spośród wskazanych przez niego dwunastu stopni pokory, po których ma wspinać się każda dziewica. Autor reguły zapisał:

„Jedenasty stopień pokory: jeżeli mniszka, gdy nawet otworzy usta, mówi powoli i bez śmiechu, pokornie i z powagą, ale w sposób przemyślany i nie nazbyt krzykliwy, bo jest napisane: *Mędrca poznaje się po kilku słowach*”⁵⁹.

Dwunasty, najwyższy stopień pokory osiąga ta mniszka, która zawsze, zarówno w kaplicy, jak i w ogrodzie, w czasie podróży i gdziekolwiek by się znalazła, zawsze ma „spuszczoną głowę i oczy skierowane ku ziemi”⁶⁰. Taka zewnętrzna postawa powinna wynikać z jej głębokiego przekonania o swojej grzeszności i konieczności stanięcia przed, jak to ujął Donat, „strasliwym Sądem”. Wzorem dla mniszki jest ewangeliczny celnik, który także ze spuszczonymi ku ziemi oczyma mówił: „Panie, ja grzeszny, nie jestem godzien podnieść oczu moich ku niebu” (Por. Łk 18,13), oraz psalmista mówiący: „Jestem zgębiony, nad miarę pochylony (Ps 38[37], 7-9)”⁶¹. Autor reguły obiecuje każdej mniszce, która osiągnie dwanaście stopni pokory, że

„dojdzie wkrótce do tej miłości Boga, która *doskonala usuwa lęk* (1J 4, 18). I co poprzednio tylko z obawy wypełniała, tego wszystkiego będzie teraz przestrzegała bez żadnego trudu, z przyzwyczajenia, niejako w sposób naturalny, już nie ze strachu przed piekłem, lecz z miłości do Chrystusa”⁶².

⁵⁵ Leandrus Hispalensis, *De institutione virginum et contemptu mundi* XXI, BAC 321, 60, ŻM 50, 965.

⁵⁶ Tamże, BAC 321, 59, ŻM 50, 965.

⁵⁷ Por. tamże, BAC 321, 60.

⁵⁸ Por. Donatus Vesontionensis, *Regula ad virgines* 3, PL 87, 276; 46, PL 87, 287.

⁵⁹ Tamże 47, PL 87, 287, ŻM 50, 640-641.

⁶⁰ Tamże 48, PL 87, 287, ŻM 50, 641.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Tamże, ŻM 50, 641.

Zatem powaga mniszki, opanowanie wzroku i języka są wyrazem doskonałego wypracowania cnoty pokory, co ostatecznie całkowicie przemienia sposób realizacji powołania do życia w dziewictwie. Odkąd bowiem opanuje swoje spojrzenie, nie będzie w jej życiu już miejsca na jakikolwiek lęk i strach przed piekłem. Dziewica będzie czyniła wszystko tylko i wyłącznie z miłości do Chrystusa.

Według Leandra dziewczina powinna mieć oblicze nie tylko poważne, ale nawet smutne, zgodnie z pouczeniem Apostoła Jakuba: „Śmiech wasz niech się w smutek obróci” (Jk 4, 9), a przede wszystkim samego Zbawiciela, który wyraźnie powiedział, iż błogosławieni są ci, którzy płaczą, gdyż to oni doznają pocieszenia⁶³. A ponadto łzy, które są wyrazem tęsknoty, powinny pojawiać się na obliczu dziewicy wyrażając jej żal, że jeszcze nie jest godna i gotowa do pełnego zjednoczenia z Oblubieńcem, Jezusem Chrystusem. Taka postawa zostanie z całą pewnością przez Niego wynagrodzona, o czym biskup Sewilli zapewnia dziewice:

„Zaprawdę, niebieski Oblubieniec przyjmie cię z weselem i miłością, jeśli przekona się o twojej gorącej tęsknocie za Nim. Jeśli będziesz opłakiwała Jego nieobecność, On pocieszy cię swoją obecnością”⁶⁴.

Tak więc łzy tęsknoty za Chrystusem, jedynym Oblubieńcem dziewicy, zapewnią jej radość wieczną.

Asceza spojrzenia służyła również zachowaniu cnoty czystości. Autor reguły dla klasztoru Tarnateńskiego przykładął dużą wagę do opanowania wzroku, szczególnie w czasie pobytu mnicha poza murami klasztoru. Był bowiem przekonany, że niewłaściwe spojrzenie, podobnie jak dotyk i afekt, może wzbudzić w mnichu pożądliwość. I choć zadawał sobie sprawę, że nie sposób poza klasztorem ustrzec się spotkania z kobietami, to jednak przestrzegał przed jakąkolwiek formą zwracania na nie uwagi. Uświadamiał mnichów, że niewłaściwe spoglądanie na kobietę jest wyrazem braku skromności w sercu, a więc świadczy o braku opanowania cnoty czystości⁶⁵. Fructuoz nakazywał wprost mnichom, aby zawsze kierowali wzrok tylko przed siebie⁶⁶.

Podobne wskazania zostały zawarte w regule dla dziewczic przez Cezarego z Arles. Przestrzegał je przed pożądlwym wpatrywaniem się w mężczyzn. Świadczyłoby to z całą pewnością o braku opanowania cnoty skromności. Szczególną uwagę zwracał na możliwość fałszywej postawy dziewczicy, która ma o swojej pobożności nazbyt pozytywną opinię: „nie mówcie, że dusze macie skromne, gdy oko świadczy o nieskromnym sercu”⁶⁷. Również Donat, który w swojej regule wzorował się na biskupie Arles, mocno podkreślał zna-

⁶³ Por. Leandrus Hispalensis, *De institutione virginum et contemptu mundi* XXI, BAC 321, 60.

⁶⁴ Tamże XXI, BAC 21, 60-61, ŻM 50, 966.

⁶⁵ Por. *Regula monasterii Tarnantensis* 18, PL 66, 984.

⁶⁶ Por. Fructuosus Bracarensis, *Regula monachorum* VI, BAC 321, 146.

⁶⁷ Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 23, Sch 345, 198, ŻM 50, 415.

czenie opanowania wzroku dla zachowania czystości. Skromność spojrzenia dziewicy świadczy o jej duchowej dojrzałości, ale również zapobiega zgorszeniu innych. Autor reguły ostrzegał dziewice:

„Niech też ta, która bez prostoty serca na mężczyzn patrzy, nie sądzi, że nikt tego nie zauważy. Bo właśnie widzą ją dobrze, choć ona o tym nie wie”⁶⁸,

i jednocześnie uświadamiał im, że choćby nikt z ludzi nie dostrzegł takiego spojrzenia, to Bóg widzi to z pewnością⁶⁹.

W niektórych regułach można znaleźć również wskazania dotyczące sposobu poruszania się mnichów. Fruktuoz wymagał, nie podając niestety żadnej motywacji, aby mnisi chodzili cicho, nie czyniąc hałasu. Nie wolno im też było biegać⁷⁰. W regule klasztoru Tarnateńskiego zostały zawarte bardzo dokładne wskazania dotyczące sposobu poruszania się mnichów poza murami klasztoru:

„Gdy zaś wychodzicie w klasztor, idźcie zawsze razem. Gdy z Bożą opieką dojdziecie do miejsca, do którego się wybraliście, niech całe braterskie zgromadzenie stoi razem. W sposobie chodzenia, w postawie, w całym ruchu ciała, niech nic nie robi niestosownego wrażenia, niech nic nie obraża wzroku patrzących, lecz starajcie się, aby wasz wygląd odpowiadał waszej świętości”⁷¹.

Zatem sposób poruszania się mnicha miał być świadectwem jego świętości wobec napotykanych przechodniów. Uwagę zwraca również przepis zakazujący opuszczania klasztoru w pojedynkę. Mnisi mogli wychodzić tylko w towarzystwie innych współbraci i powinni trzymać się razem przez cały czas aż do powrotu do klasztoru, co z pewnością miało uchronić ich przed grzechem.

3. Dopuszczalne formy troski o ciało. Twórcy reguł wyznaczali dziewczynom i mnichom granice troski o własne ciało. Określali więc przepisy regulujące zasady odżywiania się oraz osobistej higieny. W zasadzie wszystkie omawiane reguły wskazują na konieczność ograniczania się w rodzaju spożywanych pokarmów oraz ich ilości. Izydor z Sewilli uświadamiał mnichom, że

„nie należy posilać ciała aż do nasycenia, ażeby przypadkiem nie ucierpiał na tym duch, bo z sytego żołądka łatwo może zrodzić się rozwiązłość cielesna”⁷².

Z zasady z menu wykluczone było mięso, z wyjątkiem drobiu podawanego tylko chorym i starszym. Spożywano dania jarskie⁷³. Często ilość posiłków

⁶⁸ Donatus Vesontionensis, *Regula ad virgines* 50, PL 87, 288, ŻM 50, 643.

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Por. Fructuosus Bracarensis, *Regula monachorum* VI, BAC 321, 146.

⁷¹ *Regula monasterii Tarnantensis* 17, PL 66, 984, ŻM 50, 587.

⁷² Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum* IX, BAC 321, 105, ŻM 50, 1018.

⁷³ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 71, Sch 345, 268; tenże, *Regula monachorum* 24; Aurelianus Arelatensis, *Regula ad monachos* 51, PL 68, 393; Aurelianus Arelatensis, *Regula ad*

uzależniano od okresu liturgicznego. Szczególne obostrzenia zalecano w czasie Wielkiego Postu⁷⁴. Św. Leander w swojej regule, stawiając wymagania dotyczące wyżywienia, opisał nawet idealny wygląd mniszki. Jego zdaniem „Dziewica ma być tylko zdrowa, ale nie silna, powinna mieć twarz bladą, a nie rumianą”⁷⁵. Dla autora reguły było oczywiste, że dziewice powinny być skoncentrowane przede wszystkim na trosce o rozwój życia duchowego. Wszystko inne, również wygląd zewnętrzny, powinno być temu celowi podporządkowane. Dziewice też w żadnym wypadku nie powinny stosować jakichkolwiek form troski o upiększenie swego wyglądu. Leander uważał, że jest to fałszowanie swego wyglądu. Tak czynią jedynie kobiety zameżne, które chcą oszukać „męża cudzą pięknnością, a nie własną”, aby w konsekwencji wzbudzić w nim pożądlivość. Biskup Sewilli jednoznacznie negatywnie oceniał takie działania tych kobiet:

„Popełnia ona potrójne cudzołóstwo: umysłem, ponieważ wymyśla takie oszustwo; ciałem, ponieważ zmieniała wygląd przez szminkę; szatami, ponieważ wonięją zapachem cudzym, nie własnym. Dziewica nieświadoma jest takich występów, ma płęć, lecz nie zna jej wymagań; zapomniała o słabości niewieściej, wykazuje męską surowość i słabą płęć umocniła cnotą”⁷⁶.

Dziewica powinna zatem dbać przede wszystkim o umocnienie swojej cnoty, a w trosce o ciało ma upodobnić się do mężczyzn: „Staranie o ciało, płynące ze zmysłowości, należy uważać za występne”⁷⁷. Z tego też tytułu twórcy reguł ograniczali możliwość korzystania z kąpeli. Można jej było zażywać jedynie ze względów zdrowotnych, natomiast nigdy ze względu na płynącą z niej przyjemność lub troski o urodę⁷⁸. Donat dawał dziewczom w tej materii nieco więcej możliwości. Wyrażał zgodę na kąpiel chorych mniszek. Natomiast uważał, że nie można jej zabronić, ale należy ograniczyć jej częstotliwość dla zdrowych dziewcz, przede wszystkim młodych⁷⁹. Cezary z Arles w sformułowanych przez siebie przepisach posunął się nawet tak daleko, że upoważniał przełożoną do wydania dziewczynie nakazu kąpeli, o ile wymagał tego stan jej zdrowia. Jednocześnie nie dopuszczał możliwości zgody na kąpiel z powo-

virgines 34, 35, PL 608, 403; Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum* IX, BAC 321, 105; Leandrus Hispalensis, *De institutione virginum et contemptu mundi* XXIV, BAC 321, 65.

⁷⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 67, Sch 345, 258; tenże, *Regula monachorum* 22, 24; Aurelianus Arelatensis, *Regula ad virgines* 43, PL 68, 406; Donatus Vesontionensis, *Regula ad virgines* 76, PL 87, 297.

⁷⁵ Leandrus Hispalensis, *De institutione virginum et contemptu mundi* XXIV, BAC 321, 65, ŻM 50, 971. Por. P. Wygralak, *Praktyka postu w klasztorach wizygockiej Hiszpanii w VI – VII wieku. Analiza reguł zakonnych*, w: *Spiritus Sanctus et Ecclesia*, red. P. Wygralak, Poznań 2015, 40.

⁷⁶ Leandrus Hispalensis, *De institutione virginum et contemptu mundi*, BAC 321, 33-34, ŻM 50, 939.

⁷⁷ Tamże XX, BAC 321, 59, ŻM 50, 964.

⁷⁸ Por. tamże XX, BAC 321, 59; Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 31, Sch 345, 210.

⁷⁹ Por. Donatus Vesontionensis, *Regula ad virgines* 12, PL 87, 279-280.

du czyjegoś kaprysu⁸⁰. Należy jeszcze wspomnieć, że wymagania dotyczące kąpieli określili także twórcy reguł dla mnichów. Izidor z Sewilli dopuszczał możliwość kąpieli mnichów jedynie w dwóch przypadkach: dla zdrowia i po nocnej polucji. Nie wolno było natomiast „pod pozorem choroby używać kąpieli w celu umycia ciała”⁸¹. Podobnie zakazana była pielęgnacja twarzy. Mogłoby to bowiem doprowadzić do rozwiązłości. Uważał bowiem biskup Sewilli, że „nie jest czysty duchem ten, kto zbyt dba o ciało lub porusza się nieprzystojnie”⁸². Dla Fruktuoza natomiast zbyt dbałość mnicha o wygląd zewnętrzny mogłaby świadczyć o próżności⁸³. Mnisi nie powinni również nosić długich włosów. Wszyscy w klasztorze, ponieważ mają jedno powołanie, powinni też nosić tak samo przyszyte włosy⁸⁴.

Twórcy omawianych reguł byli przekonani, że zewnętrzny wygląd mnicha i dziewicy świadczy o ich wewnętrznej postawie oraz dojrzałości w praktykowaniu fundamentalnych dla życia mniszego i dziewiczego cnót ubóstwa, czystości, a także posłuszeństwa. Stawiali więc wysokie wymagania odnośnie do ubioru osób całkowicie Bogu poświęconych, także ich zachowania się, troski o ciało. Skromny strój, jednakowy dla wszystkich członków wspólnoty był wyrazem cnoty ubóstwa i pokory. Cnota czystości natomiast miała wyrażać się w ascezie wzroku i ograniczeniu troski o ciało. Poddanie się woli opata co do czasu zmiany, a nawet prania habitów, czy też pozwolenia na kąpiel, kształtowało w członkach wspólnoty cnotę posłuszeństwa.

THE IMPORTANCE OF THE OUTWARD APPEARANCE OF NUNS AND MONKS IN SPIRITUAL FORMATION IN THE MONASTERIES OF GAUL AND SPAIN (6TH-7TH CENTURIES)

(Summary)

The article discusses the influence of the way of the monastic dress code on helping nuns and monks stay on their spiritual path during formation. The focus

⁸⁰ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 31, Sch 345, 210. W stosowanych obostrzeniach odnośnie do kąpieli twórcy reguł w VI i VII w. nie byli odosobnieni. Czynili to także ich poprzednicy. Pisał o tym już św. Ambroży, a wcześniej jeszcze Klemens Aleksandryjski, który dopuszczał kąpiel w przypadku kobiety dla zdrowia i dla czystości, natomiast w przypadku mężczyzn jedynie dla zdrowia.

⁸¹ Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum* XXII, BAC 321, 123, ŻM 50, 1026.

⁸² Tamże XII, BAC 321, 110, ŻM 50, 1013.

⁸³ Por. Fructuosus Bracarensis, *Regula monachorum* VIII, BAC 321, 148.

⁸⁴ Por. Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum* XII, BAC 321, 110.

of the study are the rules for nuns and monks developed in the 6th and 7th centuries in Gaul and Spain. The authors of the rules were convinced that the very strict requirements regarding the clothing, as well as the behavior, of consecrated persons, serve the practice of seeking virtue through poverty, obedience and humility. It was required that all the inhabitants of a monastery should wear simple habits with natural colors that no one could consider to be their property. Attention was also paid to the asceticism of sight and the way of walking, which served to preserve the virtue of purity. For the same reason, one was not allowed to take too many baths, except in the case of disease. The whole life of the celibate nuns and monks should be focused on the caring for the development of their spiritual life, and not on the pursuit of external appearance. The humble acceptance of poor attire, temperance in care for the body, and the ability to exercise self-control his eyesight, testified to the spiritual maturity of the nun and the monk.

Key words: ancient rules of monks, habit, poverty, humility, obedience, chastity, asceticism.

Słowa kluczowe: starożytne reguły zakonne, habit, ubóstwo, pokora, posłuszeństwo, czystość, asceza.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AURELIANUS ARELATENSIS, *Regula ad monachos*, PL 68, 385-397, tłum. B. Spieralska: *Reguła dla mnichów św. Aureliana*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 467-492.
- AURELIANUS ARELATENSIS, *Regula ad virgines*, PL 68, 399-406, tłum. B. Spieralska: *Reguła dla dziewic św. Aureliana*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 493-512.
- CAESARIUS ARELATENSIS, *Regula virginum*, ed. J. Courreau – A. de Vogüé, Sch 345, Paris 1988, tłum. M. Borkowska: *Reguła dla dziewic świętego Cezarego biskupa*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 405-443.
- CAESARIUS ARELATENSIS, *Regula monachorum*, ed. J. Courreau – A. de Vogüé, Sch 398, Paris 1994, tłum. M. Borkowska: *Reguła dla mnichów*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 451-460.
- DONATUS VESONTIONENSIS, *Regula ad virgines*, PL 87, 273-298, tłum. B. Spieralska: *Reguła dla dziewic św. Donata, biskupa Vesontium*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 603-666.
- FERREOLUS UCETIENSES, *Regula ad monachos*, PL 66, 959-976, tłum. B. Spieralska: *Reguła św. Ferreola*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 523-563.
- FRUCTUOSUS BRACARENSIS, *Regula monachorum*, ed. J. Campos Ruiz, w: Santos Padres Españoles, BAC 321, Madrid 1971, 137-162, tłum. P. Wygralak: *Świętego Fruktuoza Reguła mnichów*, *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 1049-1076.
- FRUCTUOSUS BRACARENSIS, *Regula monastica communis*, ed. J. Campos Ruiz, w: Santos Padres Españoles, BAC 321, Madrid 1971, 172-208, tłum. A. Strzelecka: *Reguła*

- wspólna, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 1077-1118.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Regula monachorum*, ed. J. Campos Ruiz, w: Santos Padres Españoles, BAC 321, Madrid 1971, 90-125, tłum. I. Gano: *Księga reguły klasztornej*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 993-1029.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, PL 82, 73-728.
- Pactum, ed. J. Campos Ruiz, w: Santos Padres Españoles, BAC 321, Madrid 1971, 208-211, tłum. A. Strzelecka: *Pakt*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 1119-1123.
- LEANDRUS HISPALENSIS, *De institutione virginum et contemptu mundi (Regula Sancti Leandri)*, ed. J. Campos Ruiz, w: Santos Padres Españoles, BAC 321, Madrid 1971, 21-76, tłum. I. Gano: *O pouczeniu dziewic i o pogardzie świata świętego Leandra (Regula św. Leandra)*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 927-982.
- Regula monasterii Tarnantensis*, PL 66, 977-986, tłum. B. Spieralska: *Reguła Tarnateńska*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, 569-593.

Opracowania

- BISHKO C.J., *The pactual tradition in Hispanic monasticism*, w: *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, red. C.J. Bishko, London 1984, 1-42.
- DANILUK M., *Kukulla*, EK X 167-168.
- IHNATOWICZ J.A., *Najstarsze formy życia konsekrowanego i ich rola w Kościele dzisiaj*, w: *Vita consecrata. Życie ofiarowane Bogu i ludziom*, red. T. Rusiecki, Kielce 2002, 11-60.
- KŁOCZOWSKI J., *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964.
- LECLERCQ J., *Chrystus w oczach średniowiecznych mnichów*, tłum. M. Borkowska, ŻM 25, Kraków 2001.
- SUPERSON J., *Penula, planeta, casula (do początku IX wieku)*, w: *Szata liturgiczna*, red. A. Sielepin – J. Superson, Kraków 2016, 43-63.
- TORRALES TOVAR S., *El habito monastico oriental y su adaptación en Hispania*, w: *Bizancio y la península ibérica: de la antigüedad tardía a la edad moderna*, ed. I. Pérez Martín – P. Bádenas de la Peña, Madrid 2004, 155-163.
- VIÑAYO GONZÁLEZ A., *San Fructuoso de Braga. El hombre, el fundador, el santo*, Leon 1966.
- WYGRALAK P., *Praktyka postu w klasztorach wizygockiej Hiszpanii w VI-VII wieku. Analiza reguł zakonnych*, w: *Spiritus Sanctus et Ecclesia. Opuscula Bogdano Czesz septuagenario dedicata*, red. P. Wygralak, Poznań 2015, 33-43.
- WYGRALAK P., *Ubóstwo jako wymóg życia mniszego na podstawie reguł monastycznych Galii i Hiszpanii (VI-VII w.)*, w: *Ojcowie Kościoła o ubóstwie*, red. B. Czesz – P. Wygralak, Poznań 2013 = TPatr 10 (2013) 154-170.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI*

REGUŁA MISTRZA O WYBORZE I NAUCZANIU OPATA

Rodzące się w Kościele pierwszych wieków klasztory, których inicjatorem i założycielem był św. Pachomiusz, domagały się reguł określających zasady życia ich członków. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje anonimowe dzieło, od IX w. zwane *Regula Magistri*¹. Najkrócej można o nim powiedzieć, że jest starożytnym zbiorem praw monastycznych. Cechą charakterystyczną tego utworu jest bez wątpienia jego długość w porównaniu chociażby z *Regułą* św. Benedykta². Ciekawy jest też układ zawartych w niej rozdziałów. Mają one mianowicie formę pytań i odpowiedzi. Po *Interrogatio discipulorum*, będącym jednocześnie tytułem każdego rozdziału, następuje odpowiedź Pana podana przez Mistrza (*Respondit Dominus per magistrum*), która stanowi treść poszczególnych rozdziałów³.

Bardzo długo, bo prawie do wybuchu II wojny światowej uważano *Regułę Mistrza* za wywodzącą się z *Reguły* św. Benedykta. Dopiero mnich z benedyktyńskiego klasztoru w Solesmes, niejaki Augustyn Genestout stwierdził,

* Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski – Kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: czybo@amu.edu.pl.

¹ Zazwyczaj spotykamy dosyć zwięzłe i podobne do siebie charakterystyki *Reguły Mistrza*, zwłaszcza w doniesieniu do jej autorstwa oraz wpływu na *Regułę* św. Benedykta. Por. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III-VIII)*, Kraków 1993, 167-168; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, 71-72.

² Badający od wielu lat *Regułę Mistrza* Adalbert de Vogüé (*Wstęp*, w: „*Reguła Mistrza*”, „*Reguła*” św. Benedykta, ŻM 40, Kraków 2006, 23) twierdzi, że jest ona „dwa razy dłuższa niż większość starożytnych reguł zgromadzonych w *Codex Regularum* Benedykta z Aniane”. Należy nadmienić, że benedyktyn Vogüé (1924-2011) żyjący w Burgundii w opactwie La Pierre-Quivire opublikował wiele artykułów, studiów i komentarzy na temat *Reguły Mistrza* i *Reguły* św. Benedykta. Opracował także krytycznie wydania dwóch wspomnianych *Reguł*. Ojciec T. Dąbek („*Reguła Mistrza*” a „*Reguła*” św. Benedykta, w: ŻM 40, 53-55)), który dokonał przekładu *Reguły Mistrza* uważa niektóre badania Vogüé za zbyt jednostronne i nie zawsze zgadza się z jego tezami, jak chociażby z głębszą zależnością doktrynalną między jedną i drugą *Regułą*.

³ Wspomniany Adalbert de Vogüé uważa, że istnieje pewne podobieństwo *Reguły Mistrza* z *Regułą* św. Bazylego Wielkiego. Rufin przekładając tę drugą na łacinę wprowadził także podział na *Interrogationes et Responsiones*. Zbliży je także obszerność (42 strony *in-folio* *Reguły* Bazylego, 66 natomiast *Reguły Mistrza*). Ponadto Vogüé (*Wstęp*, s. 24) twierdzi, że „koncepcja Mistrza, by jeszcze bardziej rozwinąć własną legislację, jak również nadać jej formę dialogu, powstała prawdopodobnie w trakcie lektury tekstu Bazylego”.

że *Regula Mistrza* była źródłem dla *Reguły św. Benedykta*, a nie odwrotnie, jak do tej pory utrzymywano. Tego samego zdania był hiszpański benedyktyn Mateo del Alamo⁴. Według Genestouta Mistrz żył w początkach V w., między 500 a 530 r., w Dacji, na południe od Rzymu, w otoczeniu Nicetasa z Remezjany⁵. Dalsze lata przyniosły kolejne publikacje, w których wykazywano prawdziwość tezy Genestouta⁶.

Nie znamy autora *Reguły Mistrza*. Był nim prawdopodobnie opat niewielkiego klasztoru, bo liczącego dwudziestu sześciu mnichów, który pozostawał pod wpływami Rzymu. Dokładna lektura *Reguły* pozwala określić jej autora jako człowieka niezwykle starannego, dokładnego, biorącego pod uwagę najdrobniejsze szczegóły życia mogące wydarzyć się w kierowanej przez niego wspólnotie. Przeznaczona była dla jednego konkretnego klasztoru⁷.

Wspomniane zostało, że klasztor, dla którego napisana została *Regula Mistrza* był niewielki. Mieszkała w nim wspólnota składająca się z dwóch dziesiątek mnichów mających pod dwóch przełożonych (*praepositi*), opata (*abbas*) oraz bezpośrednio mu podlegającego szafarza (*cellarius*). Najważniejszy oczywiście w tej grupie osób był opat, zwany niekiedy nauczycielem (*Abbas, doctor*)⁸. Wynikało to z tego, że nauczał i kierował klasztorem określonym mianem „szkoły służby Pańskiej (*Dominici schola servitii*)”⁹. Opat jako najważniejsza osoba w całej strukturze monastycznej nie tylko nauczał braci i był dla nich mistrzem, ale uważano go za ustanowionego dla wspólnoty przez samego Boga. Kilka rozdziałów *Reguły* zawiera bezpośrednie wskazania odnoszące się do sposobu wyboru opata¹⁰ i najistotniejszych zadań¹¹, jakie do niego należały. Dlatego też tylko ta problematyka stanie się przedmiotem niniejszego opracowania¹².

1. Wybór i usuwanie opata. Podejmując najpierw temat wyboru opata przez poprzednika, musimy od razu zaznaczyć, że przypomina on przyjęte zasady przy wyborze papieża w pierwszych latach VI wieku¹³. Odpowiednie

⁴ Por. M. Alamo, *La Règle de S. Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître*, RHE 34 (1938) 739-745.

⁵ Por. A. Genestout, *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît*, RAM 21 (1940) 51-112.

⁶ Chodzi tutaj m.in. o następujące opracowania: P.B. Corbett, *The Latin of the Regula Magistri*, Louvain 1958; A. de Vogüé, *La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961; tenże, *Études sur la Règle de saint Benoît*, Vie monastique 34, Bellefontaine 1996, 473-495.

⁷ Por. M. Starowieyski, *Regula Mistrza. Wprowadzenie*, w: *Starożytne Reguły Zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980, 157.

⁸ Por. *Regula Magistri* XC 40, PL 88, 1040, tłum. T.M. Dąbek, ŻM 40, Kraków 2006, 340.

⁹ Tamże, *Thema* 45, PL 88, 952, ŻM 40, 90.

¹⁰ Chodzi tutaj o rozdziały XCII-XCIV.

¹¹ O zadaniach opata mówią rozdziały II-VI *Reguły Mistrza*.

¹² W całym tekście *Reguły Mistrza* spotykamy bardzo wiele odniesień do opata, chociażby różnego rodzaju upomnień i zaleceń kierowanych pod adresem braci.

¹³ Por. Vogüé, *Wstęp*, s. 47.

przepisy regulujące ten proces znajdują się w końcowej części *Reguły Mistrza*, zaraz za zasadami określającymi przyjmowanie do wspólnoty tych, którzy pragnęli wstąpić do klasztoru. W trzech przedostatnich rozdziałach mowa jest o wyborze opata (XCII-XCIV). *Reguła* mówi o podwójnym sposobie, w jakim może się to dokonać. Należy zaznaczyć, iż nie czynili tego mieszkańcy klasztoru, tylko żyjący opat wyznaczał swojego następcę. Był to pierwszy sposób, w jaki dokonywano wyboru. Poprzedzony był jednak dosyć skrupulatną procedurą. Polegała ona na swoistym „konkursie o pierwsze miejsce”¹⁴. Chodziło o wywołanie zdrowego współzawodnictwa, które nie było rozumiane jako wyścig o władzę, co raczej pożyteczne dla dusz zakonników zabieganie o długotrwałą wierność w cnocie. Mieszkańcy klasztoru zdawali sobie sprawę z tego, o czym zresztą często informował ich opat, że przed swoją śmiercią wybierze on swojego następcę. Będzie nim ten, kto okaże się najbardziej wierny regule, stąd też wspomniane współzawodnictwo nie miało nic wspólnego z negatywnym pojmowaniem tego słowa. Chodziło bardziej o ustawiczną troskę braci, by ciągle postępować w dobrym i nieustannie doskonalić swoje życie. Dlatego *Reguła* uwrzażliwiała opata, by wybierając swojego następcę miał na względzie, czy będzie on w stanie wypełnić nałożone na niego obowiązki, ponieważ „jeżeli ktoś najpierw nie będzie we wszystkim doskonałym uczniem, nie będzie mógł być godnym Mistrzem”¹⁵.

W *Regule* mowa jest też o konieczności unikania przez opata wyznaczania sobie wcześniej pomocnika, który mógłby wydawać się mieszkańcom klasztoru za wybranego z góry następcę¹⁶. Dlatego powinien kolejno każdemu kazać siadać ze sobą do stołu, stawać przy sobie w kaplicy i rozpoczynać psalmy. Dzięki temu uniknie się wynoszenia wyznaczonej osoby nad pozostałymi braćmi a zaszczerpi w nich przekonanie, że „zaszczytny urząd będzie obiecany tym, którzy postępują dobrze i święcie”¹⁷. Każdy zatem miał szansę, by zostać wybranym na opata, bez wcześniejszego przyrzeczenia tego komukolwiek bądź też wyraźnego faworyzowania kogokolwiek. Liczyła się przede wszystkim świętość życia oraz starania wszystkich w klasztorze, by okazywali się „coraz lepszymi w dobrej gorliwości i pragnieniu zaszczytu”¹⁸. Z jednej strony

¹⁴ *Regula Magistri* XCII 7-10, PL 88, 1045, ŻM 40, 353-354: „[...] zawsze powinien opat mówić wszystkim braciom: Bracia i synowie moi, kto z was to wypełni, by słuchając we wszystkim Bożych przykazań i we wszystkim będąc posłusznym regule, okazać się podobnym do moich czynów, ktokolwiek osiągnie to, że wypełni czynami moją naukę, ktokolwiek swoje obyczaje podda poprawie i będzie postępował nie w swojej własnej woli i osądzie, lecz w posłuszeństwie Bogu przeze mnie”.

¹⁵ Tamże XCII 32, PL 88, 1046, ŻM 40, 355.

¹⁶ Por. tamże XCII 1-2, PL 88, 1045, ŻM 40, 353: „Opat powinien się strzec, by czasem nie ustanowił sobie kogoś na drugim albo trzecim miejscu. Dlaczego? Aby, gdy nikogo nie wyniesie i nie da mu zaszczytnego miejsca i gdy obieca, że po sobie zaszczytne miejsce wyznaczy temu, kto święcie postępuje, na pewno sprawi, że wszyscy skłonią się do dobrych uczynków i pokory”.

¹⁷ Tamże XCII 41, PL 88, 1046, ŻM 40, 355.

¹⁸ Tamże XCII 51, PL 88, 1046, ŻM 40, 356.

wspomniane pragnienie osiągnięcia zaszczytnego miejsca we wspólnocie nie musiało być czymś negatywnym, co raczej mobilizującym do wierności przepisom reguły oraz okazywania Bogu i opatowi tego co dobre i święte. Z drugiej jednak strony współzawodnictwo mogło wprowadzać do życia mnichów wyraźne wypaczenie w ich ascezie. Bracia wiedzieli, że któryś z nich zostanie wybrany na opata, dlatego uprawiane przez nich cnoty były z myślą o ludzkim „sukcesie”, do tego dozorowane przez drugiego człowieka. Mogło zatem zabraknąć w ich postawach autentycznego, niezakłamanego postępowania opartego o prawdziwą pobożność¹⁹.

Zadanie wyboru następcy nie było zatem sprawą łatwą. Opat musiał bowiem być uważnym obserwatorem a jednocześnie dobrym psychologiem, by przekonać się, czy sposób postępowania poszczególnych mnichów był szczery. Miał zwłaszcza brać pod uwagę, „kto spośród różnych w zawodach okazał się wyższym w zachowaniu zasad życia i doskonalszym w życiu zakonnym”²⁰. Z czysto ludzkiego punktu widzenia można jednak mieć wątpliwości, na ile taki wybór był właściwy, przede wszystkim zaś wtedy, gdy opat był już w „słusznym” wieku a jego rozeznanie odnoszące się do postaw zakonników było mocno osłabione przez lata życia, a co za tym idzie, związane z nimi wszelkie dolegliwości. O tego typu trudnościach *Regula* nie wspomina, można jedynie mieć pewność, iż opierano się na głębokim przekonaniu, że wyborem opata kierował sam Bóg, człowiek natomiast pozostawał jedynie narzędziem w Jego rękach. Wydaje się, że takie przeświadczenie towarzyszyło opatowi, ponieważ w chwili wyboru swojego następcy zapewniał, iż to Trójca Święta skłoniła go do takiego a nie innego wyboru²¹.

Autor *Reguły* dokładnie też relacjonuje, w jaki sposób ma przebiegać ustanowienie wybranego kandydata. Kiedy stary opat poczuje zbliżającą się śmierć lub poważnie zachoruje²², powinien zwołać całą wspólnotę i od razu wypowiedzieć wobec niej imię swojego następcy, bądź wziąć go za rękę i wyznać, że spośród wszystkich „w zachowywaniu wszelkich nakazów Bożych, to jest w milczeniu, w posłuszeństwie, we wierze, w pokoju, w łasce, w cierpliwości, w dobroci, w prostocie, w czujności, w trzeźwości, w umiarkowaniu, w czystości, zawsze był lepszym”²³ od pozostałych. Ustupający opat zapewniał też wspólnotę, że brat ten wybrany zostaje na pasterza całej wspólnoty na mocy Bożego postanowienia oraz jego świadectwa, należy zatem przyjąć tę decyzję jako wolę samego Boga²⁴.

¹⁹ Por. Vogüé, *Wstęp*, s. 47. Ten sam autor pokazuje w jednym ze swoich opracowań, że mimo wielu mankamentów odnoszących się do tzw. pedagogicznych wynalazków Mistrza, które zawarł w swojej *Regule*, bilansu tego monumentalnego dzieła nie można uznać za całkowicie negatywny; por. A. de Vogüé, *Faut-il mettre le Maître en enfer?*, CCist 57 (1995) 132-145.

²⁰ *Regula Magistri* XCII 72, PL 88, 1046, ŻM 40, 358.

²¹ Por. tamże XCII 77, PL 88, 1047, ŻM 40, 358.

²² Por. tamże XCIII 56, PL 88, 1048, ŻM 40, 363.

²³ Tamże XCII, 78-82, PL 88, 1047, ŻM 40, 358.

²⁴ Por. tamże XCIII 1-5, PL 88, 1047-1048, ŻM 40, 359.

Od momentu przedstawienia wspólnocie wybranego na urząd opata następowało jego ustanowienie w uroczystym obrzędzie. W *Regule* czytamy, że „po tym natychmiast wszyscy pomodlą się i wezwie się zwierzchnika kościoła i świadectwo jego urzędu duchownego”²⁵. Pierwszym zatem aktem była wspólna modlitwa mnichów i prośba skierowana do miejscowego biskupa, by z racji pełnionego urzędu przewodniczył ustanowieniu nowego opata. Następnie biskup wpisywał w spisach opatów imię nowo wybranego zaraz po imieniu jego poprzednika (*mutato episcopi manu nomine eius in abbatis honorem, in diptico post nomen prioris eius*) i odprawiał Mszę św. w intencji nowego opata. *Reguła* zastrzega też, by za życia poprzedniego opata imię jego wymieniać jako pierwsze, nowego zaś jako drugie. Chodziło zapewne o wspomnienie imienia opata w modlitwie eucharystycznej²⁶. Po zakończonej Mszy św. ustępujący z urzędu opat oraz wszyscy członkowie zakonnego zgromadzenia, w obecności biskupa i towarzyszących mu osób²⁷ przekazywali znak pokoju nowemu opatowi (*data ei a priore pace, vel subsequente congregatione*). Następnie poprzedni opat podawał mu do ręki regułę (*tradat ei in manum regulam*), klucze od spiżarni (*petitas claves a cellario*) oraz spis „wszystkich rzeczy i narzędzi, i ksiąg, i wszystkich ruchomości i świadectwa wszystkich rzeczy przyniesionych przez poszczególnych braci”²⁸. Obrzęd ten przypominał przekazanie całej własności klasztoru na ręce nowego opata. Towarzyszyło temu pouczenie wypowiedziane przez ustępującego opata, który uzasadniał, co oznacza wspomniane przekazanie reguły, kluczy i majątku zakonnego. Gdy idzie o regułę, opat zwracał się do nowego opata w takich słowach:

„Weź, bracie, jako prawo Boże tę regułę, przez którą będziesz przedstawiał życie wieczne tym, którzy jej przestrzegają, a zapowiadał wieczny sąd tym, którzy ją lekceważą. Tu dusza zwycięża lub ginie, tu traci się życie albo zachowuje. Na podstawie tego Bóg rozliczy cię z nadzoru nad duszami, których strzeżesz”²⁹.

Opat uświadamiał swojego następcę, że ciąży na nim odpowiedzialność za wspólnotę, zwłaszcza zaś za uczenie jej członków wiernego przestrzegania zakonnej reguły. Od tego bowiem zależeć będzie ich przyszłość: szczęście

²⁵ Tamże XCIII 6, PL 88, 1048, ŻM 40, 359.

²⁶ Por. tamże XCIII 8-10, PL 88, 1048, ŻM 40, 359: „Niech duchowny odprawi Mszę przy ołtarzu w kaplicy, składając Ofiarę za tego brata. Jeżeli jednak opat jeszcze nie umrze i jeszcze nie zostanie zabrany spośród żywych, wtedy (imię nowego opata wymieni się) po imieniu starszego. Albowiem potem, gdy imię zmarłego przejdzie między spoczywających (w pokoju), będzie się pisało imię nowego na pierwszym miejscu”.

²⁷ *Reguła* wymienia ich dosyć enigmatycznie. Raz czytamy, że „wezwe się zwierzchnika kościoła tej okolicy i świadectwo jego urzędu biskupiego” (tamże XCIII 6, PL 88, 1048, ŻM 40, 359), innym razem, że chodzi o „wszystkich członków urzędu duchownego” (tamże XCIII 11, PL 88, 1048, ŻM 40, 360).

²⁸ Tamże XCIII 13, PL 88, 1048, ŻM 40, 360.

²⁹ Tamże XCIII 15-18, PL 88, 1047-1048, ŻM 40, 360.

oglądania Boga, bądź też skazanie siebie na potępienie za ignorowanie przepisów reguły.

O podobnej odpowiedzialności mówił opat swojemu następcy w odniesieniu do tego, co stanowiło majątek klasztoru:

„Z tego spisu stada będziesz musiał po mnie zdać sprawę na sądzie Bożym. Pamiętaj, pamiętaj, bracie, pamiętaj, że «komu więcej powierzono, tym więcej od niego żądać będą» (Łk 12, 48) i bądź już gorliwy i nie myśl, że jesteś bezpieczny od paszczy żarłocznego wilka i przyszłych zasadzek diabelskich przeciw twemu stadu”³⁰.

Niezwyczajnie wymowne jest trzykrotne powtórzenie słowa „pamiętaj” (*memento*). Sprawia ono wrażenie ojcowskiej troski o następcę, ale stanowiło też wyraźne ostrzeżenie, by w żaden sposób nie lekceważyć odpowiedzialności związanej z przejmowanym urzędem. Mądre i uczciwe gospodarowanie dobrami materialnymi było równie ważne jak zachowywanie zakonnej reguły.

Kolejnym aktem wprowadzenia nowego opata w urząd było nałożenie na niego płaszcz (*pallium*), który do tej pory był własnością poprzedniego opata, ucałowanie jego ręki i wejście wraz z całą wspólnotą, która od tej chwili stała się jego własnością, do kaplicy³¹. Następnie „stojąc na miejscu poprzednika po odmówieniu przez kapłana modlitwy za niego”, nowy opat podchodził do ołtarza i składał „na nim regułę, którą otrzymał”³². Potem odmawiano werset psalmu: „Umocnij, Boże, to co zdziałałeś w nas” (Ps 68[67], 29), z modlitwą „Chwała” oraz wykonywano śpiew. Po śpiewie nowy opat wraz z całą wspólnotą zakonną leżał na posadzce kaplicy krzyżem czemu towarzyszyła modlitwa. Kiedy wstał całował kolana biskupa³³ (*osculetur genua sacerdotis*), ten zaś podnosił go i przekazywał mu znak pokoju (*erigatur ei ad pacem*). Podobny gest czynił biskup i nowy opat w odniesieniu do uczestników uroczystości. Przekazywali „znak pokoju wszystkim z urzędu biskupiego, potem przełożonym i całemu zgromadzeniu”³⁴. Według zapisu zawartego w *Regule*: „i tak zakończy się (uroczystość zgodnie) z dyscypliną”³⁵, był to ostatni obrzęd, poprzez który ustanawiano nowego opata. Można jednak odnieść wrażenie, iż dalsze przepisy także należały do tego, co nazwalismy liturgicznym wprowadzeniem w urząd opata. Nowy opat oddawał bowiem osobiście klucze szafarzowi (*tradens claves manu sua cellario*), modlił się ze wszystkimi, prosił biskupa o błogosławieństwo (*petita benedictione*) i siadał na katedrze poprzednika (*in cathedra sedeat praedecessoris*). Następnie przełożeni

³⁰ Tamże XCIII 19-22, PL 88, 1048, ŻM 40, 360.

³¹ Por. tamże XCIII 27-29, PL 88, 1048, ŻM 40, 361.

³² Tamże CXIII 29-30, PL 88, 1048, ŻM 40, 361.

³³ W *Regule* jest mowa o kapłanie, chodziło jednak o biskupa, ponieważ dalej jest mowa o przekazaniu znaku pokoju „wszystkim z urzędu biskupiego” (tamże XCIII 34, PL 88, 1048, ŻM 40, 361), co z całą pewnością oznacza osoby towarzyszące biskupowi.

³⁴ Tamże XCIII 35, PL 88, 1049, ŻM 40, 361.

³⁵ Tamże XCIII 36, PL 88, 1049, ŻM 40, 361.

i pozostali członkowie wspólnoty całowali mu kolana (*omnes eius genua osculentur*). Po tym geście oddania i wzajemnej miłości nowy opat podchodził do leżącego jeszcze na ziemi poprzednika, całował jego kolana (*osculatur genua eius*), składał mu pokłon i prosił go o przekazanie mu znaku pokoju (*porrigatur ad pacem ei*)³⁶.

Opat mógł faktycznie objąć powierzony mu urząd dopiero po śmierci poprzednika. Za jego życia nie wolno mu było wykonywać żadnej funkcji związanej z zaszczytem, który go spotkał. Miał okazywać jedynie gorliwość w przestrzeganiu reguły, skromność oraz głęboką pokorę³⁷. Nie oznacza to jednak odsunięcia go od wszystkich przywilejów opata. Uznawany był od tej chwili za drugiego, ponieważ wybrał go Bóg, opat ten wybór potwierdził, biskup zaś go ustanowił³⁸. Dlatego miał zajmować miejsce w chórze naprzeciw opata i przewodniczyć w kaplicy odmawiającym psalmy, po nim też spożywał Eucharystię i traktowany był w klasztorze jako najważniejszy po opacie³⁹. W razie zaś nieobecności opata, miał „prawo poprawiać występki braci i karać przez wyłączenie”⁴⁰. Pełnił zatem funkcję zastępcy nieobecnego opata.

Wybranie i ustanowienie nowego opata nie oznaczało jeszcze, że mógł być on pewny swojego urzędu. W razie bowiem wykonywania funkcji zastępcy opata, gdy ten udał się w podróż, a okazał się jej niegodny przez pychę, niedbałość, nieprzestrzeganie przepisów reguły i brak należytej pokory, mógł zostać pozbawiony powierzonego mu zaszczytu. Procedura w takim przypadku była stosunkowo prosta. Uznany za niegodnego opat podlegał karze wyłączenia przez wykreślenie jego imienia ręką biskupa ze spisu opatów. Otrzymywał też niższe miejsce w hierarchii klasztornej, czyli nie mógł stawać, jak do tej pory, przy boku opata, opat zaś rozpoczynał poszukiwania nowego kandydata, lepszego od tego, który został usunięty⁴¹.

Autor *Reguły Mistrza* brał także pod uwagę drugą możliwość wyboru opata. Zachodziła ona wówczas, gdy urzędujący opat nagle umierał i nie zdążył wyznaczyć swojego następcy. Przepis pod tym względem był jednoznaczny i wyraźny. Nikt nie mógł dokonać wyboru samego siebie, ponieważ byłby to nie tylko brak pokory, ale także możliwość zaistnienia niebezpieczeństwa rozłamu w klasztorze:

„Aby ktoś biorąc następstwo według własnego sądu, nie pobudził wszystkich do buntu i walka grup o władzę uczyniłaby zamieszanie w domu pokoju i obróciła go w pole bitwy”⁴².

³⁶ Por. tamże XCIII 37-39, PL 88, 1049, ŻM 40, 361-362.

³⁷ Por. tamże XCIII 43-55, PL 88, 1049, ŻM 40, 362-363.

³⁸ Por. tamże XCIII 62, PL 88, 1049, ŻM 40, 363.

³⁹ Por. tamże XCIII 63-65, PL 88, 1049-1050, ŻM 40, 363-364.

⁴⁰ Tamże XCIII 66, PL 88, 1050, ŻM 40, 364.

⁴¹ Por. tamże XCIII 69-90, PL 88, 1050, ŻM 40, 364-366.

⁴² Tamże XCIV 5, PL 88, 1051, ŻM 40, 367.

Reguła poleca, by wyborem zajął się biskup. Wyznaczał on innego opata, który zamieszkiwał przez trzydzieści dni pośród braci jako ich przełożony i obserwował każdego brata⁴³. Czas ten potrzebny był do tego, by rozeznąć, który z zakonników byłby najbardziej odpowiedni i najlepiej nadawał się na funkcję opata. Po upływie trzydziestu dni, w obecności biskupa, duchowieństwa oraz całego zgromadzenia, wybierający opata składał „przysięgę na najświętszą Ewangelię, iż nikt nie przekupił go przyrzeczeniami lub pochlebstwami, lecz to, co znalazł dla tej sprawy Bożej, w całości ogłosi”⁴⁴. Dopiero po tym zapewnieniu i wskazaniu kandydata można było ustanowić go przełożonym nad wspólnotą według wyżej już omówionego sposobu.

2. Sposób nauczania opata. Jaki powinien być opat? Pytanie to zadaje w *Regule* uczeń Mistrzowi, na które otrzymuje w miarę wyczerpującą odpowiedź. Już w pierwszym zdaniu Mistrz podkreśla z naciskiem, iż opat „w klasztorze zastępuje Chrystusa”, co wynika z samego określenia go słowem opat, czyli ojciec (łac. *abbas*, aram. *abba*)⁴⁵. Jest on dla swoich uczniów nie tylko przełożonym, ale przede wszystkim ojcem, podobnie jak każdy chrześcijanin, zgodnie ze słowami św. Pawła, jest przybranym dzieckiem Boga i może zwracać się do Niego „Abba, Ojcze” (por. Rz 8, 15). Z powodu porównania do samego Chrystusa, według autora *Reguły*, „opat nie powinien niczego uczyć (*docere*), ani postanawiać (*constituere*), ani rozkazywać (*iubere*), co by wykraczało poza przykazania Pańskie”⁴⁶. Jego nauczanie musi zatem mieścić się całkowicie w granicach nauki zawartej w Ewangelii i nie może wymagać od czegoś, co byłoby jej zaprzeczeniem. Ten jakże ważny postulat można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, jako ostrzeżenie przed groźbą zniekształcenia doktryny Kościoła i przekazywanie jej mnichom w fałszywym świetle. Po drugie zaś, autor *Reguły* przestrzega, by stawiane mieszkańcom klasztoru wymagania były zgodne z tym, czego od swoich uczniów żąda Chrystus. Zarówno polecenia, jak i nauka przekazywana przez opata winny „rozsiewać w duszach uczniów zaczyn Bożej sprawiedliwości”⁴⁷, co oznaczało budowanie w ich sercach Królestwa Bożego.

Jak ważna jest poprawna nauka w klasztorze, świadczą słowa Mistrza o odpowiedzialności opata za nauczanie i posłuszeństwo uczniów. Dlatego autor *Reguły* z takim naciskiem podkreśla, zwracając się do opata, by zawsze pamiętał, „że na strasliwym sądzie Bożym zda sprawę z obojga: ze swego nauczania i z posłuszeństwa uczniów (*doctrinae suae, vel discipulorum obedientiae*)”⁴⁸. Dodaje też, iż „jeśli kiedykolwiek uszczerbek pożytku znajdzie

⁴³ Por. tamże XCIV 6-8, PL 88, 1051, ŻM 40, 367-368.

⁴⁴ Tamże XCIV 9, PL 88, 1051, ŻM 40, 368.

⁴⁵ Por. tamże II 1, PL 88, 955, ŻM 40, 100.

⁴⁶ Tamże II 4, PL 88, 955, ŻM 40, 100.

⁴⁷ Tamże II 5, PL 88, 955, ŻM 40, 100.

⁴⁸ Tamże II 6, PL 88, 955, ŻM 40, 100.

Ojciec rodziny w owcach, to wina będzie przypisana pasterzowi”⁴⁹. Odpowiedzialność opata bywała jednak pomniejszona a nawet stawiał się on całkowicie wolny od jakiegokolwiek winy w przypadku, gdy mnisi okazywali się nieposłuszni względem niego, mimo że gorliwie ich nauczał i napominał⁵⁰. Oni sami mieli ponieść surową karę śmierci wiecznej za to, że byli „owcami opornymi wobec starań pasterza”⁵¹.

Z tego, co do tej pory zostało powiedziane, sformułować można konkretny wymóg stawiany opatowi. Powinien on przede wszystkim odznaczać się prawością w nauczaniu i rozwijać u swoich uczniów posłuszeństwo względem Boga. Musiał czynić to gorliwie, by nikt nie zarzucił mu w tym względzie opieszałości bądź też zaniedbań. Opat był tym, który kierował „szkołą służby Pańskiej (*Dominici schola servitii*)”⁵². *Reguła* dokładnie też określa, czego opat powinien nauczać braci. Znajdujemy w niej swoisty katalog mądrości, które należało zaszczerpieć uczniom, cnót, które musieli rozwijać i wreszcie przedkłada niejako spis grzechów, których powinni się wystrzegać⁵³. Wszystko to zaś nazwane zostało „świętą sztuką (*ars sancta*)”, której opat zobowiązany był uczyć uczniów w klasztorze określonym jako „pracownia (*monasterii officina*)”⁵⁴.

Zadanie nauczania zostaje w *Regule* dosyć szczegółowo sprecyzowane i omówione. Ma ono przybrać podwójne niejako oblicze, mianowicie poprzez słowo i przykład życia. Autor *Reguły* zachęca nawet opata do tego, by drugi sposób dominował nad pierwszym: „niech więcej czynami niż słowami (*factis amplius quam verbis*) uczy wszystkiego dobrego i świętego”⁵⁵. Mistrz nie ogranicza się tylko do takiego stwierdzenia, ale wyjaśnia, co ma na myśli mówiąc o nauczaniu słowem i przykładem:

„Niech uczniom pojętnym przykazania Pańskie słowami przedkłada (*mandata Domini proponat*), a tym którzy są twardego serca i prostakom niech nakazy Boże w swych czynach objawia (*factis suis divina praecepta monstret*). Niech jego czyny uczą, że nie należy robić tego wszystkiego, co jako naganne uczniom swoim przedstawił, aby nie okazał się godnym potępienia ten, który głosił kazania dla innych”⁵⁶.

⁴⁹ Tamże II 7, PL 88, 955, ŻM 40, 100.

⁵⁰ Por. tamże II 8-9, PL 88, 955, ŻM 40, 100-101: „Jeśli natomiast pasterz okazał wszelką gorliwość względem trzody niespokojnej i nieposłusznej, jeśli na wszelki sposób usiłował uleczyć ich chore postęпки, to będzie na sądzie Pańskim niewinny i Panu powie z Prorokiem: «Sprawiedliwości Twojej w mym sercu nie ukryłem, prawdę Twoją i zbawienie głosiłem, oni mnie zaś zlekceważyli i wzgardzili» (Ps 40[39], 11; Iz 1, 2)”.

⁵¹ Tamże II 10, PL 88, 955, ŻM 40, 101.

⁵² Tamże *Thema* 45, PL 88, 952, ŻM 40, 90.

⁵³ Por. Vogüé, *Wstęp*, s. 25.

⁵⁴ *Regula Magistri* II 52, PL 88, 956, ŻM 40, 105. Wspomniany katalog mądrości stanowią cztery rozdziały III-VI, PL 88, 957-959, ŻM 40, 106-116.

⁵⁵ Tamże II 12, PL 88, 955, ŻM 40, 101.

⁵⁶ Tamże II 12-13, PL 88, 955, ŻM 40, 101.

Z tekstu wynika, że we wspólnocie klasztornej spotkać można było różnych mnichów. Jedni okazywali się otwarci na głoszone nauki zawarte w Bożym słowie i przyjmowali je jako polecenia samego Boga, by zgodnie z nimi prowadzić życie mnicha. Inni zaś, określani przez Mistrza niezwykle dosadnie jako „twardego serca” (*duris corde*) i „prostacy” (*simplicites*), mieli z pewnością ogromne trudności nie tylko z wsłuchiowaniem się w nauki opata, lecz także z wcielaniem ich w życie. Mistrz poleca więc, by tych nie tyle uczyć słowem, które i tak nie przyniesie upragnionego skutku, co raczej przykładem życia. Opat powinien przede wszystkim pokazywać, że sam żyje głoszonymi przez siebie słowami. Nie wolno też zapominać opatowi, że słowo Boże nie odnosi się tylko do słuchających, ale zwłaszcza do tych, którzy je proklamują. Mistrz przestrzega, że kiedy zapomina się o tym, wówczas można usłyszeć skargę Boga wyrażoną w psalmie: „Czemu ty opowiadasz o mojej sprawiedliwości, a usta twoje czemu mówią o moim przymierzu? Ty zaś znienawidziłeś karność” (Ps 50[49], 16-17). Do takich głosicieli odnoszą się też słowa Chrystusa, który zarzuca swoim uczniom, że dostrzegają źdźbło w oku swego brata, belki natomiast we własnym nie widzą (por. Mt 7, 3)⁵⁷.

Do tematu nauczania autor *Reguły* powraca kilkakrotnie. W jednym z fragmentów radzi opatowi, by zawsze stosował się do wskazówek św. Pawła mówiącego: „Upominaj, proś i gań (2Tm 4, 3)”⁵⁸. Cytując Apostoła Narodów, Mistrz wyjaśnia, w jaki sposób należy interpretować owe rady. Według niego opat winien mieć przede wszystkim na względzie kogo naucza i musi dostosować swoje postępowanie do okoliczności:

„niech przeplata pochwały groźbami, niech raz okazuje surowość nauczyciela, raz znowu dobroć ojca. A więc powinien surowiej upominać niekarnych i niespokojnych; posłusznych zaś, łagodnych i cierpliwych prosić, aby postępowali w dobrym”⁵⁹.

Z dzisiejszego punktu widzenia powyższa metoda wydaje się być trudna a nawet niemożliwa do przyjęcia, ponieważ tak naprawdę prowadzi do całkowicie odwrotnego skutku. Okazywanie surowości wobec słabych duchowo i nieposłusznych powoduje strach u wychowanków i sprzyja temu, że ich postępowanie stanie się nieszczerze. Taki jednak sposób wychowania, oparty na karności, spotkać można prawie we wszystkich starożytnych regułach zakonnych: groźby i straszenie karami za jakiekolwiek wykroczenia w klasztorach.

3. Najważniejsze pouczenia kierowane do opata. Autor *Reguły* zwraca uwagę na kilka ważnych przymiotów, czy też cech, jakimi powinien charakteryzować się opat, o których mówi w kierowanych do niego pouczeniach. Chodzi mianowicie o równe traktowanie wszystkich mnichów. Dlatego Mistrz

⁵⁷ Por. tamże II 14-15, PL 88, 955-956, ŻM 40, 101.

⁵⁸ Tamże II 23, PL 88, 956, ŻM 40, 102.

⁵⁹ Tamże II 24-25, PL 88, 956, ŻM 40, 102.

przestrzega opata: „Niech nikogo w klasztorze nie wyróżnia. Niech nie kocha jednego więcej niż drugiego”⁶⁰. Zaleca jeszcze więcej mówiąc, że powinien zastąpić im rodziców, czyli być dla nich „jak matka miłująca jednakowo wszystkie swe dzieci i jak ojciec okazujący im jednakową dobroć”⁶¹. Taki sposób traktowania mnichów przez opata jak swoich synów wynika, zdaniem autora *Reguły*, z odnoszenia się do nas przez Boga. On bowiem nie robi różnicy między ludźmi (por. Rz 2, 11), wszyscy jesteśmy jednym w Chrystusie (por. Ga 3, 28), co więcej, „pod jednym Panem pełniemy jednakową służbę wojskową”⁶². Mimo to Mistrz nie jest do końca konsekwentny, ponieważ przewiduje pewne odejście od sformułowanej wyżej zasady jednolitego traktowania mieszkańców klasztoru. Jest zdania, że większa miłość należy się temu, kto „jest lepszy przez dobre uczynki”⁶³. Swoje racje uzasadnia tym, że Bóg daje przykład takiego postępowania względem ludzi: „O tyle tylko Bóg nas wyróżnia, o ile okazujemy się lepsi od innych dzięki dobrym uczynom i pokorni”⁶⁴.

Mówiąc o przymiotach, jakimi winien charakteryzować się opat *Reguła* wskazuje także na pokorę. Nie może on wywyższać się i pokazywać, że jest od innych lepszy. Autor *Reguły* przypomina ewangeliczną scenę, w której Jezus stawia przed apostołami dziecko i mówi, że kto chce być pierwszy powinien stać się tak mały i pokorny jak ono (por. Mt 18, 2-4)⁶⁵. Z pokorą wiąże się jeszcze jedna ważna umiejętność, której domaga się od opata *Reguła*. Czytamy w niej następujące polecenie:

„Przeto cokolwiek opat nakaże czynić uczniom ze względu na Boga (*pro Deo agendum*), on sam powinien najpierw to czynić, aby we wszystkim, co nakaże, członki naśladowały to, do czego prowadzi je głowa”⁶⁶.

Powyższy przekaz wydaje się jasny. Opatowi nie wolno stawiać mnichom wymagań, które były dla niego obce. On sam jako najwyższy przełożony w klasztorze powinien je osobiście przeżyć i doskonale wypełniać. W ten sposób stawał się dla swoich uczniów prawdziwym nauczycielem, który pokornie podchodził do wszelkich nakazów nakładanych na braci i sam był w stanie stwierdzić, czy są możliwe do wykonania. Mowa jest oczywiście o nakazach „ze względu na Boga”, co można rozumieć, że chodzi tutaj o takie wymagania, które prowadzą mnicha do świętości i doskonałości.

W *Regule* spotykamy też przepis dotyczący tego, by opat pamiętał o odpowiedzialności przed Bogiem za sprawowany przez niego urząd. Nie wolno mu zapominać „kim jest (*quod dicitur*)” i „jaki mu tytuł przysługuje (*plus ab eo*

⁶⁰ Tamże II 16, PL 88, 956, ŻM 40, 101.

⁶¹ Tamże II 31, PL 88, 956, ŻM 40, 103.

⁶² Tamże II 19, PL 88, 956, ŻM 40, 102.

⁶³ Tamże II 17, PL 88, 956, ŻM 40, 102.

⁶⁴ Tamże II 20, PL 88, 956, ŻM 40, 102.

⁶⁵ Por. tamże II 26-28, PL 88, 956, ŻM 40, 102-103.

⁶⁶ Tamże II 29, PL 88, 956, ŻM 40, 103.

exigitur)”⁶⁷. Jest przede wszystkim ojcem dla wspólnoty i „podjął się kierowania duszami”, stąd też „winien przygotować się do zdania z nich rachunku”⁶⁸. Chodzi tutaj oczywiście o sąd Boży, przed którym stanie po swojej śmierci i niezależnie od liczby braci, „których miał pod swoją opieką”, za każdego będzie rozliczany przed Panem. Autor *Reguły* niezwykle jasno określa stopień odpowiedzialności opata przed Bogiem. Musi być zawsze

„przezornym Mistrzem (*cautus magister*), aby wszystko, co rozkazuje (*ut omnia quae imperat*), czego naucza (*omnia quae docet*), co poprawia (*omnia quae emendat*), okazywało się zgodne z przykazaniami Bożymi uczącymi sprawiedliwości (*de praeceptis Dei, iustitia dictante, monstrentur*), aby nie zostało potępione na przyszyłym sądzie”⁶⁹.

Wierność ewangelicznym zasadom została zdecydowanie podkreślona w *Regule*, stanowi ona jednocześnie obronę opata na sądzie Bożym. Może być spokojny o ocenę stawianych przez niego we wspólnocie wymagań, jeżeli nie stały one w sprzeczności z Bożym Prawem.

Odpowiedzialność opata nie ogranicza się jednak wyłącznie do powierzonych mu ludzi, lecz także odpowie on kiedyś przed Bogiem za swoje czyny. Dwukrotnie w *Regule* zostało podkreślone, że „będzie musiał zdać sprawę z własnego życia (*redditur de suis sollicitus*)”⁷⁰. Może być jednak spokojny o swoją przyszłość, „jeżeli przez swoje napomnienia służył innym do uwolnienia się z błędów”⁷¹. Dzięki takiej postawie może liczyć na wyzwolenie się od własnych wad i grzechów.

Ostatnie pouczenie, na jakie wskazuje *Regula* w związku z opatem dotyczy sposobu podejmowania decyzji w sprawach odnoszących się do klasztoru. Ma czynić to nie w pojedynkę, ale wszelkie przedsięwzięcia powinien konsultować z braćmi. *Regula* nie ogranicza wspomnianej rady do określonej grupy osób, ale wyraźnie precyzuje, iż opat „powinien zasięgać rady wszystkich (*omnium quaeratur consilium*)”⁷². Uzasadnia to w ten sposób, że wielość opinii sprawia większy komfort dla opata, który może wybrać najlepszą z nich. Poza tym, klasztor nie stanowi własności opata, „ale rzecz klasztorna należy do wszystkich i (zarazem) nie należy do nikogo (*res monasterii omnium est, et nullius est*)”⁷³. Trudność tej wypowiedzi polega na tym, że zawiera ona nielogiczny sposób rozumowania i sprawia wrażenie wzajemnego wykluczania się. Autor *Reguły* interpretuje ten zapis w ten sposób, że klasztor „należy do wszystkich, bo zachowując kolejność, bracia w klasztorze kolejno wypełniają

⁶⁷ Tamże II 32, PL 88, 956, ŻM 40, 103.

⁶⁸ Tamże II 33, PL 88, 956, ŻM 40, 103.

⁶⁹ Tamże II 37-38, PL 88, 956, ŻM 40, 104.

⁷⁰ Tamże II 39, PL 88, 956, ŻM 40, 104; II 34, PL 88, 956, ŻM 40, 103.

⁷¹ Tamże II 40, PL 88, 956, ŻM 40, 104.

⁷² Tamże II 44, PL 88, 956, ŻM 40, 104.

⁷³ Tamże II 48, PL 88, 956, ŻM 40, 104-105.

wszystkie obowiązki i nawzajem oczekują tego od innych”⁷⁴. Chodzi tutaj zwłaszcza o poszczególne funkcje spełniane we wspólnotcie, które czynią ich współodpowiedzialnymi za to wszystko, co dzieje się w klasztorze. Bracia podejmując *per turnum* zadania w klasztorze służą nie tylko innym braciom, ale też podejmują odpowiedzialność za to wszystko, co się w nim znajduje. Z wyjaśnieniem spotykamy się też w przypadku drugiej części niejasnego zdania, mianowicie, co należy rozumieć przez to, że klasztor nie należy do nikogo. Otóż nie należy do nikogo, ponieważ „w klasztorze nikt nie domaga się od braci, by uznawano coś za jego szczególną własność, niczego nie uważa za swoje ani nie narzuca własnej woli”⁷⁵. Prawdziwa wspólnota traktuje wszystko, co stanowi klasztor i co się w nim znajduje jako należące do wspólnoty, nikt zaś nie może uznawać czegokolwiek za należące do niego.

Rozwiązanie, by pytać o radę wszystkich, wydaje się być niebezpieczne, chociażby w sytuacji, kiedy mamy do czynienia z dużą ilością braci w klasztorze. Pytanie wszystkich o radę mogło bowiem prowadzić do nieuporządkowanej dyskusji i przedstawiania swoich racji jako najlepszych rozwiązań. Wydaje się, iż autor *Reguły* przewidział tego rodzaju trudność i dlatego zamieścił przepis, że „bracia nie powinni przemawiać z własnej inicjatywy lub z własnej woli, lecz z polecenia i nakazu opata winni podawać swoje rady”⁷⁶. Nie było zatem mowy o zabieraniu głosu przez braci w klasztorze, kiedy nie zostali zapytani i brakowało wyraźnego przyzwolenia ze strony opata.

Mogła jednak zaistnieć jeszcze jedna trudność, mianowicie opat nie był usatysfakcjonowany z żadnej podanej mu przez braci rady. Wówczas *Reguła* poleca, by opat „zdając się na własny sąd, postanowił to, co zechce i jest rzeczą właściwą, aby członki postępowały według uznania głowy”⁷⁷. Nie wolno zapominać, iż w klasztorze wszyscy pozostawali pod władzą opata, on też podejmował decyzje w oparciu o przedstawiane mu rady, tak samo czynił, kiedy ich brakowało bądź też wydawały mu się niewłaściwe. Mimo wzywania braci na radę i pytania ich o zdanie w kwestiach klasztoru, niezależnie od podjętych decyzji, wspólnota zakonna zawsze musiała okazać się posłuszna decyzjom opata.

Podsumowując należy podkreślić, że *Reguła Mistrza* zawierała niezwykle precyzyjne przepisy odnoszące się do opata sprawującego najwyższą i najważniejszą władzę w klasztorze. Ciekawa jest długa procedura wyboru opata. Dokonywał jej poprzednik, kiedy intuicyjnie wyczuwał zbliżającą się śmierć bądź też poważnie zachorował. Obserwowanie braci, dopingowanie ich w zdobywaniu cnót i doskonałości życia sprawiały wrażenie rywalizacji,

⁷⁴ Tamże II 49, PL 88, 956, ŻM 40, 105.

⁷⁵ Tamże II 50, PL 88, 956, ŻM 40, 105.

⁷⁶ Tamże II 43, PL 88, 956, ŻM 40, 104.

⁷⁷ Tamże II 47, PL 88, 956, ŻM 40, 104.

która z jednej strony mogła wydawać się pożyteczna, ponieważ prowadziła do utrwalania w sobie świętości. Stanowiła bowiem czynnik motywujący, aby pilnie i pokornie wypełniać Bożą naukę oraz żyć zgodnie z regułą klasztorną. Z drugiej zaś stawała się niebezpieczna, gdyż istniało realne zagrożenie pojawienia się pośród braci ludzkiej zazdrości, asceza zaś mogła być przez mieszkańców wypaczona i pojmowana wyłącznie w kategoriach osiągnięcia ludzkiego sukcesu, nie zaś narzędzia prowadzącego mnicha do doskonałości.

Po dokonanych wyborze kandydat był wprowadzany na urząd opata przez miejscowego biskupa w specjalnym obrzędzie liturgicznym. W *Regule* spotykamy również przepisy odnoszące się do ewentualnego usunięcia ustanowionego już opata, który za życia poprzednika okazał się człowiekiem mało pokornym i niewłaściwym na tym urzędzie. *Reguła* mówi też, co należy zrobić w przypadku nagłej śmierci opata, który nie zdążył dokonać wyboru swojego następcy.

Drugi ważny temat, jaki pojawia się na kratach *Reguły Mistrza* w związku z osobą opata dotyczył funkcji nauczania. Opat był dla braci przede wszystkim mistrzem, zwłaszcza gdy chodziło o przekazywaną żywymi słowami naukę. Za najważniejszy jednak w tym nauczaniu autor *Reguły* uznał przykład życia opata, jego wierność przepisom reguły klasztornej, ciągle ćwiczenie się w cnotach i zaletach, unikanie grzechów. Dzięki pielęgnowaniu tych zalet mógł być prawdziwym nauczycielem w „szkole służby Pańskiej”, jaką był klasztor.

Reguła Mistrza dostarcza też opatowi konkretnych rad w formie pouczeń, jakim człowiekiem winien być on we wspólnocie. Za najważniejsze z nich uznano pokorę, dalej równe traktowanie braci, następnie świadomość odpowiedzialności za innych oraz za siebie, i w końcu kolegialne zarządzanie klasztorem, które objawiało się w pytaniu wszystkich członków wspólnoty o zdanie. Ostateczną jednak decyzję we wszystkich kwestiach zawsze podejmował opat.

CHOOSING AND TEACHING OF THE ABBOT IN THE RULE OF THE MASTER

(Summary)

The monasteries which were raised in the Church in first centuries demanded rules stating life of their members. The initiator and founder of these monasteries was saint Pashomius. It's noteworthy to remind anonymous work which were made in ninth century called The Regula Magistri. This extensive ancient opus containing collection of monastic rules written by author of unknown name, was created in about fifth century south of Rome. Nowadays, we assume that The Regula Magistri became a model for the rule of Saint Benedict. The Rule of the Master was written for the monastery where the leading role was up to Abbot. He was the one who was preaching, teaching and he, indeed, was a master for his dis-

ciples. Several chapter of this monumetal work is dedicated to the rules and procedures of choosing the abbot. It also contains list of the most important tasks which belonged to his office – these are the subject of this study. What's interesting is that, the new abbot was being elected by his predecessor when he sensed that he is going to die shortly or serious ill makes him incapable of continuing his tasks. Abbot was looking after his brothers and encouraged them to acquire virtues. This kind of challenge could seem useful, because it was the motivating factor to, fulfill God's will with dignity and humble, and also to life by the abbey's rules. On the other hand, it could also had been dramatic, because the ascetic way of life sometimes was understood only in human succes category. The candidate was introduced on his duty by local bishop in special liturgical rite. There were also rules dedicated to possibly removal of the abbot, who – when his predecessor still lived – seemed to be unhumble and improper man for this office. The Rule also contains special instruction for the situation, when abbot dies in sudden death and had not decided who would have been his successor. The author of the Master's Rule also draws attention to the manner of teaching conducted by the Abbot. The most important was the testimony of life, fidelity to the binding rules, exercising in virtues and avoiding sins. The Rule of the Master teach the Abbot, that he should be humble, treat the brothers equally, be responsible for the others and for himself, and ask as all brother for the opinion in issues relating to the monastery.

Key words: abbot, the Rule, teaching, choice, humility, monastery.

Słowa kluczowe: opat, reguła, nauczanie, wybór, pokora, klasztor.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Regula Magistri, PL 88, 943-1052, tłum. T.M. Dąbek: *Reguła Mistrza*, w: „*Reguła Mistrza*”. „*Reguła*” św. Benedykta, ŻM 40, Kraków 2006, 65-371.

Opracowania

ALAMO M., *La Règle de S. Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître*, RHE 34 (1938) 739-745.

CORBETT P.B., *The Latin of the Regula Magistri*, Louvain 1958.

DĄBEK T.M., „*Reguła Mistrza*” a „*Reguła*” św. Benedykta, w: „*Reguła Mistrza*”. „*Reguła*” św. Benedykta, ŻM 40, Kraków 2006, 51-64.

GENESTOUT A., *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît*, RAM 21 (1940) 51-112.

KANIOR M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III-VIII)*, Kraków 1993.

KŁOCZOWSKI J., *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003.

STAROWIEYSKI M., *Reguła Mistrza. Wprowadzenie*, w: *Starożytne Reguły Zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980, 156-160.

VOGÜÉ A. DE, *Études sur la Règle de saint Benoît*, Vie monastique 34, Bellefontaine 1996, 473-495.

VOGÜÉ A. DE, *Faut-il mettre le Maître en enfer?*, CCist 57 (1995) 132-145.

VOGÜÉ A. DE, *La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961.

VOGÜÉ A. DE, *Wstęp*, w: „Regula Mistrza”. „Regula” św. Benedykta, ŻM 40, Kraków 2006, 23-49.

Oleksandr KASHCHUK*

SOPHRONIUS, A MONK OF PALESTINE, AND MIAENERGISM. THE TENSION BETWEEN EXACTNESS AND AMBIGUITY

The Pact of Union between Chalcedonians and Miaphysites was promulgated in Alexandria in 633. The document maintained that the unity of Christ's person manifested itself in the unity of his activity: the one and the same Christ and Son operated divine and human acts by one divine-human (θεανδρική) operation, according to St. Dionysius¹. That was an official proclamation of Miaenergism.

Approximately at the time when the Pact was accepted, the Arabs began to invade Byzantine territories. Consequently, the need for religious unity among the Byzantine provinces turned to be a desperate necessity in this situation. In response, Emperor Heraclius (610-641) and Patriarch Sergius (610-638) advanced the doctrine of Miaenergism-Miathetism as a basis for ecclesiastical unity². Unexpectedly for the Emperor and the Patriarch, the most explicable reaction to Miaenergism came not from the Miaphysites but from the Chalcedonian circle, represented by the monk Sophronius (c. 560-638)³, who was raised in the tradition of Palestinian monasticism.

The aspects of Miaenergism polemics are manifold. Some scholars, like Marek Jankowiak, François-Marie L  thel, and Demetrios Bathrellos, attempted to examine the confrontation mainly from the theological perspective⁴. For

* Oleksandr Kashchuk Ph.D. – Assistant Professor in the Department of History of the Middle Ages and Byzantium at the Faculty of History of Lviv Ivan Franko National University and Assistant Professor in the Department of Theology at the Faculty of Philosophy and Theology of Lviv Ukrainian Catholic University; e-mail: oleks_andr@ucu.edu.ua.

¹ Cf. *Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 598, 19-22.

² Cf. J.M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford – New York 2010, 10; G. Morgan, *Byzantium*, Aylesbury 2007, 74-75.

³ Cf. W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 2008, 348.

⁴ Cf. M. Jankowiak, *The Invention of Dyothetism*, StPatr 63 (2013) 335-342; F.-M. L  thel, *Th  logie de l'agonie du Christ. La libert   humaine du Fils de Dieu et son importance sot  riologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Th  logie Historique 52, Paris 1979; D. Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, New York 2004.

Richard Price the confrontation appears to be rather a dispute over words than over theology⁵. Cyril Hovorun classified the problem as having both political and theological character⁶. Phil Booth associated the problem with the principle of the ecclesiastical *oikonomia*⁷.

The purpose of this article is to inquire into the essence of the dispute between Sophronius of Jerusalem and Sergius of Constantinople and to understand whether other matter that goes beyond theology and politics could also be covered in dispute. The first part of the paper will present the Palestinian monasticism, which was the cradle for Sophronius' formation, as a bastion of Chalcedonianism. The second part of this article will focus on the essence of Sophronius' reaction to Miaenergism. Consequently, the third part will display the Constantinopolitan standpoint regarding this theological issue.

1. The Palestinian monasticism as a bastion of Chalcedonianism.

During the first decades of the fifth century, at the time the controversy arose over Christ's person, the Christological position prevailing in Palestine was closer to theology of Alexandria than to that of Antioch. The convergence with Alexandria was also a political necessity for the strategy of Juvenal, the Patriarch of Jerusalem (c. 422-458), who was seeking recognition of patriarchal status for Jerusalem⁸. Initially, Juvenal and monastic groups were opposed to the *Tome* of Leo. The Patriarch attended the so-called "robber-council" of Ephesus (449). He even voted for the rehabilitation of Eutyches (c. 380 - c. 456) and pronounced the deposition of Ibas of Edessa (c. 435-457). Ultimately, at Chalcedon, the Patriarch complied, because the status of the Patriarchate for Jerusalem and Juvenal's position itself was at risk. The Palestinian bishops followed the standpoint of Juvenal. Their tactic did not imply indifference to the doctrinal formulations: the Palestinian bishops asked for an explanation of the *Tome* of Leo⁹. Accordingly, the Patriarch of Jerusalem and the Palestinian bishops adopted the Chalcedonian Christology immediately after the Council of Chalcedon (451).

Nevertheless, the majority of population and monastic groups in Palestine remained adherents of Miaphysitism. They resisted Juvenal's decision. As

⁵ Cf. R. Price, *Monotheletism: A Heresy or a Form of Words?*, StPatr 48 (2010) 221-232.

⁶ Cf. C. Hovorun, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden – Boston 2008; idem, *Controversy on Energies and Wills in Christ: Between Politics and Theology*, StPatr 48 (2010) 217-220.

⁷ Cf. Ph. Booth, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the end of Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2014, 218-219.

⁸ Cf. L. Perrone, 'Rejoice Sion, Mother of all Churches': Christianity in the Holy Land during the Byzantine Era, in: *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, ed. O. Limor – G.G. Stroumsa, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 5, Turnhout 2006, 165.

⁹ Cf. E. Honigsmann, *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5 (1950) 233-234 and 240-247; Perrone, 'Rejoice Sion, Mother of all Churches', p. 165-166.

a result of opposition, from the beginning of 452 until August of 453 the See was usurped by Theodosius until the Emperor reinstated Juvenal¹⁰. At that time, the only religious centre in the whole Palestinian desert which accepted Chalcedon was St. Euthymius' laura. Its resistance marked the beginning of support for Chalcedon among the monasteries of Palestine¹¹. Generally, the orientation towards Chalcedon during the next decades was unfriendly. Juvenal's successor, Anastasius I (458-478), accepted the *Encyclical* of Basiliscus (475-476) which anathematized Chalcedon¹². Patriarch Martyrius (478-486) in his turn decided that the basis to unify the monks of the desert should be Zeno's *Henotikon* (482)¹³, which did not attach importance to Chalcedon¹⁴.

A clear support for Chalcedon developed in Palestine at the end of the fifth century, after the death of the Miaphysite archimandrite, Marcianus (492). The pro-Chalcedonian monks Sabas and Theodosius became archimandrites; the former – of the lauras and the Anachorets, the latter – of the Cenobites. The monks, led by them, were determined to support the Christology of Chalcedon. Likewise, the official church leaders – Patriarch Elias (494-516) and Patriarch John (516-524) – were defenders of the dyophysite Christological doctrine¹⁵. In the course of time the dogma of Chalcedon found its supporters in a new generation of theologians: Nephalius, John of Caesarea, John of Scythopolis, and Leontius of Jerusalem. Their theological ideas were officially supported at the second Council of Constantinople (553). Moreover, the particular status of Jerusalem and the Holy Land within the Christian world significantly influenced self-consciousness of the Palestine Christians. The holy places themselves were regarded as a warrant of the true Christianity. In this way, the Palestinian Chalcedonianism became a bastion of Byzantine Orthodoxy¹⁶.

¹⁰ Cf. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, p. 237, 247-253 and 255-259; Perrone, 'Rejoice Sion, Mother of all Churches', p. 166-167.

¹¹ Cf. J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314-631*, New York 1996, 183-185; Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, p. 250; Perrone, 'Rejoice Sion, Mother of all Churches', p. 167. The information on the reasons for Palestinian Christianity to be loyal to Chalcedon see Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, p. 191-199.

¹² Cf. Evagrius, HE III 4-5, ed. J. Bidez – L. Parmentier, London 1898, 100-106. See Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, p. 188.

¹³ Cf. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, p. 188.

¹⁴ Cf. Evagrius, HE III 14, ed. Bidez – Parmentier, p. 111-114. See S. Bralewski, *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim. Historyczno-teologiczne aspekty podziałów w kościołach wschodnich*, in: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, ed. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 218-219.

¹⁵ Cf. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980, 144-145 and 155-168; J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995, 289-290. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, p. 189-190; Perrone, 'Rejoice Sion, Mother of all Churches', p. 168.

¹⁶ Cf. Perrone, 'Rejoice Sion, Mother of all Churches', p. 168-171; idem, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, p. 169-171.

The theological tradition cherished by the pro-Chalcedonian monks of Palestine influenced the monk Sophronius and his friend John Moschus (c. 550-619). They lived for a lengthy period of time in the New Laura and in the Monastery of Theodosius. Both of them were counselors to the Chalcedonian Patriarchs of Alexandria – Eulogius (581-610) and John the Almsgiver (610-619) – in their struggle against the Miaphysites¹⁷. Moreover, John Moschus and Sophronius were not only counselors to John the Almsgiver but friends¹⁸. He himself was regarded by Maximus the Confessor (c. 580-662) as one of the first opponents to Miaenergism, maintained by the Miaphysite monk George Arsas, who expressed his doctrine in the letter to Sergius of Constantinople¹⁹. The promotion of Miaenergism, thus, appeared to be a challenge for the Palestinian monk Sophronius, because the doctrine of one operation was perceived in Palestine as a threat for dyophysitism.

2. Sophronius' reaction to Miaenergism. As a result of wars in the seventh century there were huge numbers of refugees who fled from the eastern provinces to the western territories of the Empire²⁰. Among them was a large number of monks; Sophronius might have been one of them²¹. At the time of promulgation of Cyrus' Pact of Union (633) the monk has already sojourned in Alexandria²². Sophronius did not agree with the idea of the single operation in Christ. He had a meeting with Cyrus at Alexandria shortly after the proclamation of the Pact²³. Cyrus failed to convince Sophronius of the rightness of policy concerning the Union²⁴.

¹⁷ Cf. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, p. 348.

¹⁸ Cf. P. Allen, *Life and Times of Maximus the Confessor*, in: *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, 7.

¹⁹ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 332B - 333A.

²⁰ Cf. A. Cameron, *The Eastern Provinces in the 7th Century A.D. Hellenism and The Emergence of Islam*, in: *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ: Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, ed. S. Said, Leiden – New York – København – Köln 1991, 292; Allen, *Life and Times*, p. 3-4.

²¹ On the fall of Jerusalem to the Persians and its consequences to monasteries in the context of the flight of Sophronius and his companion Moschus see Booth, *Crisis of Empire*, p. 94-127 and 151. The information on the flight of monks to Constantinople, Rome, the Egyptian and Libyan deserts or any other location in the face of Persian invasion see in P. Hatlie, *A Rough-Guide to Byzantine Monasticism in the Early Seventh Century*, in: *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris – Dudley 2002, 205-208 and 219-220; Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, p. 51 and 54.

²² Cf. Ch. Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, *Théologie Historique* 20, Paris 1972, 75-76; Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, p. 348.

²³ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 538, 8 - 540, 3. B. Markesinis (*Les débuts du monoenergisme. Rectifications concernant ce qui s'est passé entre Cyrus d'Alexandrie, Serge de Constantinople et S. Sophrone de Jérusalem*, *AnBol* 133:2015, 7-10 and 17) argues for the trustworthiness of Sergius' relation in the letter to Honorius.

²⁴ Cf. Markesinis, *Les débuts du monoenergisme*, p. 11.

In 633 Sophronius travelled to Constantinople to protest in person before Patriarch Sergius²⁵. The monk brought to Sergius the letter in which Cyrus gave his version of the recent dispute between himself and Sophronius²⁶. The reason for the letter was the refusal of Sophronius to accept the Miaenergist formula²⁷. In this way, the Pact of Unity, concluded in Alexandria, initiated the controversy.

Patriarch Sergius noticed that the confrontation between adherents and opponents of Miaenergism had started to spread. The Patriarch decided that this discussion, which, in his opinion, was a superfluous dispute over the phrases should be put aside. In June of 633 Sergius issued *Psephos*, according to which the terms *one activity* and *two activities* were not to be used²⁸. According to Basile Markerinis, Sergius accepted personally this decision²⁹. The Patriarch's document, thus, was issued as the response to the confrontation and it should not be treated as the point of departure for it. Our conclusions differ from the statement of F.-M. L  thel, who maintained that the *Psephos* initiated the first stage of the controversy³⁰.

Patriarch Sergius communicated his resolution to the figures most concerned with the discussion³¹. First of all, he immediately wrote the letter to Cyrus³², in which he announced his decision that he had forbidden any discussion on one or two operations in Christ³³. After that Sergius communicated his verdict to Sophronius, still present in Constantinople, first orally³⁴, and then, at his request, in a letter; Sophronius, it seems, had assured Sergius that he

²⁵ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 540, 4-8; Honorius, *Epistula ad Sergium*, ACO II/2,2, 548, 8-11.

²⁶ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 540, 4-7.

²⁷ Cf. Markesinis, *Les débuts du mono  nergisme*, p. 11. The traces of the letter concerning the refusal of Sophronius are found in ACO (ACOII/1, 240, 31 - 242, 1). See Markesinis, *Les débuts du mono  nergisme*, p. 16. Sergius sent to Honorius the exact copies of the documents relating to the affairs, as an appendix to his letter. See Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 546, 19-25. Cf. Markesinis, *Les débuts du mono  nergisme*, p. 17.

²⁸ Venance Grumel (1890-1967) states, that this document was a synodal dogmatic decree. Cf. *Le Patriarcat Byzantin*, Série I: *Les Regestes Des Actes Du Patriarcat de Constantinople* 280 (279), vol. 1: *Les Actes des Patriarches*, fasc. 1: *Les Regestes de 381 a 715*, ed. V. Grumel, Paris 1972, 287, p. 218 (further – Grumel, *Regestes*). The text of the document is not preserved. It is probably hinted in Sergius' *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 546, 7-17. Cf. also ibidem, ACO II/2,2, 542, 1-7 and 544, 16-22.

²⁹ Cf. Markesinis, *Les débuts du mono  nergisme*, p. 11-12.

³⁰ Cf. L  thel, *Théologie de L'Agonie du Christ*, p. 19.

³¹ Cf. Markesinis, *Les débuts du mono  nergisme*, p. 12-13.

³² Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 540, 22 - 542, 1. Most of this letter to Cyrus is preserved in the *Epistula ad Honorium*. See Markesinis, *Les débuts du mono  nergisme*, p. 12.

³³ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 542, 1-7.

³⁴ Cf. ibidem, ACO II/2,2, 544, 16-18.

agreed to his decision³⁵. The letter from Sergius to Sophronius was certified by Pope Honorius in his *Epistula I ad Sergium*, wherein he said that he had received the copy of this letter³⁶. Finally, the Patriarch reported his resolution in the letter addressed to Emperor Heraclius, but from this report we have only a summary³⁷.

Unexpectedly, Sophronius was elected the Patriarch of Jerusalem (633/634-638) at the end of 633 or at the beginning of 634³⁸. Ph. Booth claims that Sophronius' election to the Patriarchate came about with imperial approval³⁹. The election to the Patriarchate crystallized Sophronius' primary standpoint: on the one hand, he did not wish to put aside his views in this sphere; on the other hand, they could not be ignored. After Sophronius had become a Patriarch, he held a synod in Jerusalem⁴⁰. He expressed his Christology in the *Synodical letter*⁴¹.

a) The unity of hypostasis in diversity of natures. The point of departure in the letter was the Trinitarian profession of faith. Sophronius preaches one principle (ἀρχήν) of one Divinity, one activity (ἐνέργειαν), one intent (βούλησιν), one will (θέλησιν), one motion (κίνησιν)⁴². Neither anything created (κτιστόν), nor servile (δοῦλον), nor introduced (ἐπεΐσακτον) is there in Trinity⁴³. Then the Patriarch proceeded to the profession of the unity of Christ's person in diversity of natures: Christ is one composed hypostasis in two natures⁴⁴, as a consequence of the union of two elements – divinity and humanity⁴⁵. This statement is close in tenor to the Chalcedonian formula and to the Cyrillian Christology. The Patriarch also claims that Christ is incarnate Logos⁴⁶ and applies the phrase of Cyril *one incarnate nature of God the Logos*⁴⁷.

³⁵ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 544, 19-22.

³⁶ Cf. Honorius, *Epistula ad Sergium* ACO II/2,2, 548, 11-12. See. Markesinis, *Les débuts du monoenergisme*, p. 17-18.

³⁷ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 546, 7-17. See Markesinis, *Les débuts du monoenergisme*, p. 13.

³⁸ Ch. Schönborn (*Sophrone de Jérusalem*, p. 91) maintains that Sophronius became the Patriarch of Jerusalem at the beginning of 634.

³⁹ Cf. Booth, *Crisis of Empire*, p. 234.

⁴⁰ Cf. Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, p. 91.

⁴¹ Cf. *Synodicon Vetus* 131, ed. and English transl. J. Duffy – J. Parker, CFHB 15, Washington 1979, 110.

⁴² Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum*, ACO II/2,2, 424, 20 - 426, 2.

⁴³ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 428, 17-18.

⁴⁴ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 436, 13-14: “ὑπόστασις ... σύνθετος, καὶ ἐν δυσὶν ... φύσεσιν”.

⁴⁵ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 434, 21-22: “ἐκ δύο γὰρ φύσεων ἔσχε τὴν ἔνωσιν θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος καὶ ἐν δυσὶ τελείαις ἐγνωρίζετο φύσεσι, θεότητι τε καὶ ἀνθρωπότητι”. See *Introduction*, in: *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy. The ‘Synodical Letter’ and Other Documents*, ed. and transl. P. Allen, Oxford – New York 2009, 37.

⁴⁶ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 436, 12-13.

⁴⁷ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 436, 16-17: “«μίαν τοῦ θεοῦ λόγου φύσιν» ἐπ’ αὐτοῦ «σεσαρκωμένην» δοξάζομεν”.

Sophronius stressed the fullness of Christ's natures: Christ is perfect in both divinity and humanity⁴⁸. In respect to divinity He is consubstantial with the Father, and in respect to humanity He is consubstantial with His Mother and humankind⁴⁹. Christ assumed the flesh, consubstantial with humankind, and the soul, which possessed reason and was of the same stock as human souls, as well as the mind like the human minds⁵⁰. The flesh and the Logos came together in one person in the moment of conception. Neither division, nor mutability, nor confusion is possible in the person of Christ. Accordingly, the properties of both natures were preserved in Christ⁵¹. The Logos was incarnate without change and the flesh, which possessed soul and mind, was deified (ἀμεταβλήτως τεθέωται) without change⁵². Sophronius repudiates the views of Nestorius (division of natures) and Eutyches (confusion of natures)⁵³, as well as of Apollinaris and Dioscorus⁵⁴. In this way, the Patriarch represented himself as a neo-Chalcedonian theologian, having made combination of the Chalcedonian and the Alexandrian Christology⁵⁵.

b) From the diversity of natures to the diversity of operations. On the basis of Christ's unity in diversity of natures, Sophronius developed his teaching concerning Christ's activity: each nature possesses its operation as an essential and natural element⁵⁶. Each of the two operations proceeds from its essence and nature and each operation is performed according to the properties of the nature⁵⁷. Each natural operation (φυσικὴν ... ἐνέργειαν) corresponds to its nature⁵⁸, so that each operation is congenial to and befitting each nature (φίλην καὶ πρόσφορον)⁵⁹. The Patriarch maintains that Christ as God has the same intent (ἔστιν ὥσπερ τῆς αὐτῆς βουλῆς) and the same essence (οὐσί-ας) as the Father and the Spirit, and through this intent He performs divine operation (θεικὴν ἐνέργειαν)⁶⁰. In the same way Christ as a man performed human acts with human motions⁶¹. The distinction of operations is a warranty of the distinction of natures: only from the distinction of operations are

⁴⁸ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 438, 16-17.

⁴⁹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 438, 18-19.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 432, 5-7.

⁵¹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 436, 18-19 and ACO II/2,2, 434, 16 - 436, 3.

⁵² Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 436, 4-5.

⁵³ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 436, 3-9.

⁵⁴ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 436, 17-18.

⁵⁵ Cf. *Introduction*, in: *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*, p. 36-37.

⁵⁶ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 444, 21 - 446, 1: "τῆς ἑκατέρας φύσεως ἑκατέραν ἴσμεν ἐνέργειαν, τὴν οὐσιώδη λέγω καὶ φυσικὴν καὶ κατάλληλον".

⁵⁷ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 444, 20 - 446, 3. See also *ibidem*, ACO II/2,2, 446, 1-2: "ἐξ ἑκάστης προΐοδσαν οὐσίας καὶ φύσεως κατὰ τὴν ἐμπεφυκυῖαν αὐτῇ φυσικὴν καὶ οὐσιώδη ποιότητά".

⁵⁸ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 446, 16-18 and 3-4.

⁵⁹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 448, 7.

⁶⁰ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 430, 15-18.

⁶¹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 450, 11-12: "ἀνθρωπίναις κινήσεσιν ἐποίει καὶ ἔπραττεν". See also *ibidem*, 450,8-12.

recognized the natures and their properties⁶². Sophronius strongly refutes the claims on the same indistinguishable from each other operation of Christ⁶³.

The Patriarch makes distinction of Christ's operations not only from the point of view of Christ's ontology but also from the point of view of soteriology. He proves that the human operation in Christ was necessary element because of the *oikonomia* of salvation. Although Christ is God, He assumed human attributes in order to save humans by his passions⁶⁴. So Christ assumed all human properties and infirmities, and willed to suffer and to perform everything that was befitting human nature in order to dissolve characteristics of human vitiated condition: passible, mortal and corruptible element⁶⁵. So Christ assumed the human operation. The faculty of human operation embraces all human experiences, such as eating and drinking, walking and growing, sleeping and fatigue, and pain of the body et cetera⁶⁶. Christ was like human beings in all natural aspects which do not involve sin⁶⁷: he was subject to human natural and blameless passions⁶⁸ in order that he might cleanse like with like and rescue kin by kin⁶⁹. In this way, the Patriarch recalls the Christology of Gregory of Nazianzus (329-390): what was not assumed, could not be healed⁷⁰. Sophronius seems also to emphasize the other aspect of Christ's salvific work, namely Christ's activity as a model: Christ willed to suffer, to act and to operate humanly in order to help those who contemplate him (τοὺς ὁρῶντας ὠφελεῖν ἐψηφίζετο)⁷¹.

c) The communion of the operations and the principle of activity. Patriarch Sophronius stresses that each nature operates and works according to its properties, but in communion with the other nature (μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας)⁷². Each operation works in cooperation with the other (συνέργεια);

⁶² Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 446, 19-21.

⁶³ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 446, 13-14: "οὐδὲ μίαν καὶ μόνην αὐτῶν τὴν ἐνέργειαν λέγομεν ἢ οὐσιώδη καὶ φυσικὴν καὶ παντελῶς ἀπαράλλακτον".

⁶⁴ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 450, 12-14: "θεὸς γὰρ ἦν ὁ ταῦτα πάσχειν σαρκικῶς ἀνεχόμενος, καὶ σφῶν ἡμᾶς τοῖς οἰκείοις παθήμασι καὶ βραβεύων ἡμῖν δι' αὐτῶν τὴν ἀπάθειαν".

⁶⁵ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 452, 1-2: "τὸ παθητὸν ἡμῶν καὶ θνητὸν καὶ φθαρτὸν καταλέλυκε". See also *ibidem*, ACO II/2,2, 450, 14 - 452, 2.

⁶⁶ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 448, 15 - 450, 8.

⁶⁷ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 434, 9-11.

⁶⁸ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 450, 18-19 and ACO II/2,2, 458, 6-8.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 432, 9-10.

⁷⁰ Cf. Gregorius Nyssenus, *Epistula* 101,7, PG 37, 181C - 184A: "Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται".

⁷¹ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 450, 15.

⁷² Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 442, 14-16. See also *ibidem*, ACO II/2,2, 444, 4-7: "εἰ δύο τὰς κοινῶς ἐνεργοῦσας μορφὰς δογματίζομεν ἐκάστην κατὰ τὴν ἐαυτῆς φυσικὴν ιδιότητα, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ Χριστὸν τὸν τὰ ὑψηλὰ καὶ πτωχὰ φυσικῶς ἐργαζόμενον κατὰ τὴν ἐκάστης τῶν δυοῖν αὐτοῦ φύσεων φυσικὴν καὶ οὐσιώδη ποιότητα λέγομεν".

the cooperation is without separation or confusion⁷³, so that each operation is corresponding to the other (κατάλληλον)⁷⁴ and at the same time preserves its individual properties⁷⁵: the Logos operates acts which befit the Logos in communication with the body, and the body performs acts which befit the body in communication with the Logos⁷⁶. The divinity of the incarnate Christ never operated without the body, and the body never performed activity without the divinity⁷⁷.

d) The communion of operations and the unity of Christ's hypostasis.

Concerning the activity of both operations, Sophronius refers to Christ as the agent of His common activity according to his single hypostasis⁷⁸. Although the two natures operate their properties⁷⁹, the acts flow (προϊέναι)⁸⁰ from one and the same hypostasis of Christ⁸¹. The one and the same Christ perfectly operates both (ἐνεργεῖν τὰ ἐκάτερα)⁸² – divine and human acts⁸³. From Christ proceeded (προβαλλόμενος) naturally the two operations inseparably and without confusion⁸⁴: in respect to the divine nature, He performed divine signs (τὰς θεοσημείας εἰργάζετο) and in respect to the human nature – He performed human deeds (τὰ ταπεινὰ παρεδέξατο)⁸⁵. One and the same Christ thus performed miracles and suffered passions⁸⁶.

⁷³ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 446, 2-3: “ἀμέριστον ὁμοῦ καὶ ἀσύγχυτον τῆς θατέρας οὐσίας συνεπαγομένην συνέργειαν”.

⁷⁴ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 444, 21 - 446, 1: “τῆς ἐκατέρας φύσεως ἐκατέραν ἴσμεν ἐνέργειαν, τὴν οὐσιώδη λέγω καὶ φυσικὴν καὶ κατάλληλον”.

⁷⁵ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 444, 10-13: “Μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἐκάστη φύσις τὸ ἴδιον ἔπραττε καὶ τὴν διαίρεσιν φεύγουσα καὶ τὴν τροπὴν οὐ γινώσκουσα καὶ τὴν διαφορὰν πρὸς τὴν θατέραν φυλάττουσα καὶ τὴν κοινωνίαν καὶ σύνθεσιν ἀδιάλυτον καὶ ἀρραγὴ διασώζουσα”.

⁷⁶ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 442, 15-18.

⁷⁷ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 442, 2-4 and 454, 7-11.

⁷⁸ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 442, 18-20 and ACO II/2,2, 444, 8-9.

⁷⁹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 444, 4-7: “εἰ δύο τὰς κοινῶς ἐνεργούσας μορφὰς δογματίζομεν ἐκάστην κατὰ τὴν ἐαυτῆς φυσικὴν ιδιότητα, ἀλλ’ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ Χριστὸν τὸν τὰ ὑψηλὰ καὶ πτωχὰ φυσικῶς ἐργαζόμενον κατὰ τὴν ἐκάστης τῶν δυοῖν αὐτοῦ φύσεων φυσικὴν καὶ οὐσιώδη ποιότητα λέγομεν”.

⁸⁰ The word προϊέναι means *go forward, proceed, advance*. Cf. Lampe, p. 1145.

⁸¹ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 442, 18-20.

⁸² Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 444, 14-15.

⁸³ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 440, 18-20: “τὰ ἐκατέρας φυσικῶς οὐσίας εἰργάζετο κατὰ τὴν ἐκάτερα προσοῦσαν οὐσιώδη ποιότητα, ἥ καὶ φυσικὴν ιδιότητα”. See also *ibidem*, ACO II/2,2, 442, 1-2: “τὰ ἐκατέρας ἐντελῶς κατεργάζετο φύσεως”; ACO II/2,2, 454, 13-14: “ὁ πάσαν ἐξ αὐτοῦ προφέρων ἐνέργειαν, θεῖαν τε καὶ ἀνθρώπειαν”. Cf. *Introduction*, in: Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy, p. 38.

⁸⁴ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 448, 1-10.

⁸⁵ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 454, 18-19. See also *ibidem*, ACO II/2,2, 458, 6: “ἀληθῶς ὑπελθὼν τὰ ὑμέτερα ἔργα καὶ πάθη”.

⁸⁶ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 442, 8-10. See P. Parente, *Usa e significato del termine Θεοκίνητος nella controversia monotelitica*, REB 11 (1953) 244.

Although the whole activity of Christ, which is divine and human, cannot be separated from the same subject⁸⁷, the unity of Christ's activity is associated with the single principle of activity⁸⁸, namely the Logos⁸⁹. Sophronius claims that the humanity of Christ was controlled by His divine will and acted not *when natural and fleshly motions wished to be moved naturally to activity*⁹⁰. Even natural human experiences and affects were subjected to His divine volition: Christ, when He willed, granted to His human nature the occasion to operate and suffer the experiences proper to it⁹¹. He assumed human experiences when and to what extent He willed. He yielded to the things which brought the sufferings, and to sufferings themselves, which were effected in accordance with nature⁹². Accordingly, it was God who suffered in the flesh and He saved humans with his own sufferings⁹³. In this way Christ was a steward of human passions and acted not merely as a steward but also as a governor⁹⁴. Therefore, Christ's human works surpassed the works of a mere human being⁹⁵. The concept of humanity being moved by divinity is thus present in Sophronius' Christology⁹⁶.

Sophronius, in some passages, seems to admit slightly that Christ possessed human volition, which was always in accord with his divine will. The Patriarch claimed that the Son emptied himself completely by a will that was

⁸⁷ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 456, 3-5. Sophronius applies to Pseudo-Iustinus' *Expositio rectae fidei*, PG 6, 1232A: "πάσαν μὲν ἐνέργειαν οὐκ ἂν τις χωρίσαι τῆς μιᾶς υἰότητος".

⁸⁸ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 454, 17-20.

⁸⁹ Cf. Parente, *Usò e significato del termine Θεοκίνητος*, p. 244-245; *Introduction*, in: *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*, p. 38-39.

⁹⁰ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 450, 14-17. See also *ibidem*, ACO II/2,2, 450, 16: "οὐχ ὅτε αἱ φυσικαὶ κινήσεις καὶ σαρκικαὶ κινεῖσθαι φυσικῶς πρὸς ἐνέργειαν ἤθελον".

⁹¹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 450, 8-9: "ἐδίδου γὰρ, ὅτε καὶ ἤθελε, φύσει τῇ ἀνθρωπεΐᾳ καὶ ρὸν ἐνεργεῖν καὶ πάσχειν τὰ ἴδια". See *Introduction*, in: *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*, p. 39.

⁹² Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 452, 9-10: "συγχωρεῖν αὐτὸς τοῖς τὰ πάθη προσφέρουσι τοῖς τε παθήμασιν αὐτοῖς κατὰ φύσιν ἐνεργουμένοις ἐπένευσεν". According to Sophronius, Christ assumed human experiences voluntarily and not under necessity (οὐ γὰρ ἀκουσίως ... ἢ ἀναγκαστῶς), although He submit to them in a natural and a human manner and performed them with human motions. Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 450, 10-12.

⁹³ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 450, 12-13. See also *ibidem*, ACO II/2,2, 450, 14-16.

⁹⁴ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 452, 3-5: "ταμίας γὰρ ἦν αὐτὸς ἐαυτῷ παθῶν ἀνθρωπίνων καὶ πράξεων, καὶ οὐ μόνον ταμίας, ἀλλὰ καὶ πρύτανις". See Parente, *Usò e significato del termine Θεοκίνητος*, p. 244-245. On the meaning of the concept expressed by the words ταμίας and πρύτανις see Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 138-141. The scholar explains that these terms mean that Christ was ultimate source of the operations, from where and by which they are distributed and provided, as well as directed and controlled.

⁹⁵ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 452, 5-6: "ὕπὲρ ἀνθρώπου αὐτοῦ τὰ ἀνθρώπινα".

⁹⁶ Cf. Parente, *Usò e significato del termine Θεοκίνητος*, p. 245.

both his Father's and his own (ὅλον ἑαυτὸν κενώσας πατρικῶ καὶ οἰκεῖ ὦ θελήματι)⁹⁷; Christ descended to wretched people with free will and by the intent of the Father (ἐκουσίῳ θελήματι καὶ θεοῦ βουλήσει)⁹⁸. Nevertheless, these statements are ambiguous. On the one hand, they might mean that Christ's human will was in accordance with the will of the Father; but on the other hand, they might indicate the common divine will of the Father and the Son. Therefore, Sophronius' standpoint concerning Christ's human volition is not clear. The Patriarch is more expressive in respect to Christ's divinity as an absolute principle of activity.

When Sophronius asserted that the human nature acted only by an act of divine will and not *when natural and fleshly movements wished to be moved naturally to operation*⁹⁹, he seems to claim that the human operation of Christ was deprived of volitional aspect. It leads to the conclusion that the concept of *operation* implies only the process of activity and the mode of its expression, but not to the internal impulse of activity. The Patriarch thus did not take into consideration the volitional aspect of human operation, and, as it was observed by M. Jankowiak, he did not indicate the interconnection between Miaenergism and Miathetism¹⁰⁰.

e) The communion of operations as a warranty of divine-human operation. Sophronius makes distinction of the three kinds of operations in Christ: the operations befitting God, the operations befitting man, and others concerning both God and man at the same time, which are of medium disposition¹⁰¹. The Patriarch further proceeds to the more accurate statement that the latest kind of operation corresponds to the common divine-human operation, which is not the single operation, but the distinctive operation of another kind. This operation is of another grade than those: it has both the divine and human characteristics at the same time. In this context, Sophronius refers to Pseudo-Dionysius (V-VI century), who, according to the Patriarch, through the phrase *divine-human operation* fully expressed the operations of each nature¹⁰². Consequently, for Sophronius, it is possible to talk of one common operation only if the existence of both divine and human operations

⁹⁷ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 432, 4-5.

⁹⁸ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 430, 13-15.

⁹⁹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 450, 16: "οὐχ ὅτε αἱ φυσικαὶ κινήσεις καὶ σαρκικαὶ κινεῖσθαι φυσικῶς πρὸς ἐνέργειαν ἤθελον".

¹⁰⁰ Cf. Jankowiak, *The Invention of Dyothelitism*, p. 338. The *Synodicon Vetus* (131, ed. Duffy – Parker, p. 110) wrongly asserts that Sophronius proclaimed two operations and two wills of Christ.

¹⁰¹ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 456, 11-15: "καὶ αἱ μὲν αὐτῶν εἰσιν θεοπρεπεῖς, αἱ δὲ οὕτω πάλιν ἀνθρωποπρεπεῖς, αἱ δὲ μέσην τινα τάξιν ἐπέχουσιν ὡς ἔχουσαι τὸ θεοπρεπεῖς ἐν ταυτῷ καὶ ἀνθρώπινον, ταύτης δὲ φαμεν τῆς δυνάμεως καὶ «τὴν κοινὴν καὶ θεανδρικὴν» λέγομεν «ἐνέργειαν», οὐ μίαν ὑπάρχουσαν, ἀλλ' ἑτερογενῆ καὶ διάφορον".

¹⁰² Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 456, 17-18: "ἐκάστης οὐσίας καὶ φύσεως ἐκάστην ἐντελῶς δηλοῦσαν ἐνέργειαν".

in Christ is acknowledged. Otherwise, the divine-human operation will be only the single operation which is inadmissible. When Sophronius rejected the idea of a single combined operation emanating from the God-Logos incarnate, he followed the orientation of some pro-Chalcedonian authors¹⁰³.

In his statement on different grades of operations, Sophronius takes into consideration different aspects of Christ's hypostasis. When the Patriarch originated from the harmonious co-existence of natures in unique hypostasis, he taught of one operation in Christ: the common divine-human operation was perceived as a manifestation of Christ's whole activity, which flows from His unity. When the point of departure was diversity of natures, Sophronius emphasized two operations.

The afore-given analysis indicates that the Patriarch builds his theory in respect to operations trying to be strongly loyal to Chalcedonian expressions interpreted in the light of a Cyrillian Christology. Sophronius positions himself as a theologian loyal to Chalcedon and to Cyril, as well as an adversary of all the misinterpretations of Cyrillian Christology and all the unions concluded by their adherents¹⁰⁴. The Patriarch's Chalcedonianism is manifested in his terminological precision strongly analogous to Pope Leo's understanding of Christ. Sophronius' faithfulness to Cyril demonstrates his stress on the unity of Christ's person and his activity, which was expressed in the Cyrillian terminology. In this way, on the one hand, the Patriarch applies to Leo's duality of natures and their operations; but, on the other hand, he applies Cyril's singleness of subject in Christ's activity. According to Leo, the Logos performs what belongs to the Logos, and the flesh accomplishes what is proper to the flesh¹⁰⁵, but they perform their activity in communion with each other¹⁰⁶. According to Cyril, Christ manifests a single operation (μία ν τε καὶ συγγενῇ [...] τὴν ἐνέργειαν) which proceeds from the incarnate Logos¹⁰⁷; Christ operated at the same time divinely and humanly as one subject¹⁰⁸.

¹⁰³ Cf. Ch. Lange, *Miaenergetism – A New Term for the History of Dogma?*, StPatr 63 (2013) 333. See also O. Kashchuk, *Logos-Sarx Christology and the Sixth-Century Miaenergetism*, VoxP 37 (2017) t. 67, 197-223.

¹⁰⁴ Cf. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica*, ACO II/2,2, 466, 11 - 486, 16.

¹⁰⁵ Cf. Leo Magnus, *Epistula* 28, 4, PL 54, 767A-B: "Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est". See also idem, *Sermo* 54, 2, PL 54, 319C.

¹⁰⁶ Cf. idem, *Epistula* 165, 6, PL 54, 1163B: "Verbi et carnis una persona sit, quae inseparabiliter atque indivise communes habeat actiones, intelligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates, et sincerae fidei contemplatione cernendum est, ad quae provehatur humilitas carnis, et ad quae inclinetur altitudo Deitatis: quid sit quod caro sine Verbo non agit, et quid sit quod Verbum sine carne non efficit". See also ibidem, PL 54, 1163B-C: "Sine Verbi enim potentia nec conciperet Virgo nec pareret, et sine veritate carnis obvoluta pannis infantia non jaceret".

¹⁰⁷ Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* IV 2, PG 73, 577C-D: "δία τῆς ἀφῆς τῆς ἁγίας σαρκὸς, μία ν τε καὶ συγγενῇ δι' ἁμφοῖν ἐπιδείκνυσσι τὴν ἐνέργειαν". Cf. Lange, *Miaenergetism*, p. 329.

¹⁰⁸ Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta in Epistolam ad Hebraeos*, PG 74, 1005B: "πῶς οὐκ

The scholars like C. Hovorun and D. Bathrellos claim that Sophronius sometimes regarded Christ as the subject of the human and divine actions, and other times he regarded the natures as the subjects of their proper actions¹⁰⁹. Moreover, D. Bathrellos confesses that Sophronius does not explain how these subjects should be distinguished¹¹⁰. Ph. Booth derived a more general conclusion: the Patriarch attributed the operations both to the natures and to the person of the Logos; in this aspect Sophronius' position is ambiguous but nevertheless unequivocal in its refutation of Miaenergism¹¹¹.

Our conclusion in this aspect differs from that of the above-mentioned scholars. In our opinion, Sophronius' Christology in the aspect of operations is not consistent. He did not manage to combine Chalcedonian and Cyrillian Christology in this sphere. Sophronius maintains that Christ is wholly God and wholly man with human reason and mind. Accordingly, as God, Christ performed divine operations and divine volition; as a man, He performed human operations, yet the Patriarch does not admit human volition, which is an inalienable element of the human mind. In this way, the Logos was the subject of Christ's activity and the humanity appeared to be only an instrument subordinated to the Logos: the human flesh, though it was animated with the soul, which possessed reason and mind, was always controlled by the will of divinity. Thus the humanity was not the subject of Christ's human activity in the strict sense of the word. Sophronius did not take into consideration the volition of humanity of Christ and he has not yet convincingly grounded his dyenergist Christology.

3. Patriarch Sergius' reaction to Sophronius' opposition. At the close of 633, or at the beginning of 634, Sergius wrote a letter to Pope Honorius (625-638) to inform him of the situation at hand and to explain the doctrinal problems¹¹². Sergius mentioned the Union, which Cyrus, encouraged by the Emperor, concluded with the adherents of Eutyches and Dioscoros, Severus and Julian¹¹³. Sergius stated that until now, he had not received Sophronius' *Synodica*¹¹⁴. This indicates that Patriarch Sergius presented non-convincing arguments to reach an agreement with Sophronius and was not certain concerning his position; therefore, Sergius decided to act ahead and without clear evidence.

ἐνήργηκε θεϊκῶς τε ἅμα καὶ ἀνθρωπίνως ὁ αὐτὸς ὑπάρχων καὶ ὡς ἐν ἐνὶ θεός τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος"; idem, *Thesaurus* 24, PG 75, 393D and 400A-B. See G. Kalantzis, *Single Subjectivity and the Prosopic Union in Cyril of Alexandria and Theodore of Mopsuestia*, *StPatr* 48 (2010) 61.

¹⁰⁹ Cf. Bathrellos, *The Byzantine Christ*, p. 179-180; Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 142.

¹¹⁰ Cf. Bathrellos, *The Byzantine Christ*, p. 180.

¹¹¹ Cf. Booth, *Crisis of Empire*, p. 237.

¹¹² Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 534, 1 - 546, 25. See also Grumel, *Regestes*, 291, p. 219-220.

¹¹³ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 536, 15 - 538, 7.

¹¹⁴ Cf. ibidem, ACO II/2,2, 538, 9-10.

Sergius mentioned that Sophronius, who recently became the patriarch of Jerusalem, had been present in Alexandria and had opposed the statement on one operation of Christ and had also maintained the view of two operations¹¹⁵; he also insisted on removing the phrase *one operation* after the concluding the Pact¹¹⁶. Sergius in his letter argued before the Pope that owing to the Pact the name of Pope Leo and the Council of Chalcedon were acknowledged by the Church of Alexandria and its provinces¹¹⁷. Moreover, Sergius kept claiming that this dispute was only over words, but the Pact itself was a very significant achievement. Sergius asserted also that according to Cyrus, as the author of the Pact of Union, the Fathers for the sake of salvation would have been satisfied to hear of an agreement in analogous situation without undermining the accuracy of the dogma of the Church. Moreover, some of the Fathers applied the phrase *one operation*¹¹⁸. Sergius stated also that Sophronius had not managed to supply the testimonies of the Fathers on the existence of the two operations in Christ¹¹⁹.

Then Sergius, in order to avoid contention and the arising of a new heresy, made efforts to silence the dispute over the words (λογομαχία). He wrote to Cyrus that after the Pact the phrases either *two operations* or *one operation* should not be proposed¹²⁰. The phrase *one operation* (μῆς ἐνεργείας φωνήν), though was used by some of the Fathers, still is alien to many Christians and confuses their ears¹²¹. Likewise, the mention of the two operations scandalizes many people on the grounds that such a phrase was not uttered by the Church teachers¹²². Sergius asserts that the well-trying phrases of the Fathers and the synodical definitions, which were not occasionally expressed by the Fathers, but exactly in this context, and which were unambiguous should be applied¹²³. The expression *two operations*, according to the Patriarch, was not uttered by the Fathers, therefore the teaching on two operations cannot be exposed as the dogma of the Church¹²⁴. Sergius addressed also the Emperor that there is no need to scrutinize this question but the well-trying terms of the Fathers should be retained¹²⁵. Such position of the Patriarch was a mere simplification of the issue.

Patriarch Sergius maintains that instead of mention of one or two operations, it is necessary to confess, as the holy Synods teach, that one and the

¹¹⁵ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 538, 8-14.

¹¹⁶ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 540, 6-8.

¹¹⁷ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 540, 7-13.

¹¹⁸ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 538, 15 - 540, 2.

¹¹⁹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 540, 14-19.

¹²⁰ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 540, 19 - 542, 3.

¹²¹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 542, 7-9.

¹²² Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 542, 11-16.

¹²³ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 544, 9-13: “τετριμμέναις μάλλον τῶν ἁγίων πατέρων φωναῖς καὶ συνοδικῶς ὠρισμέναις”.

¹²⁴ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 544, 12-16.

¹²⁵ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 546, 10-12.

same Son operates both divine and human acts. The whole of Christ's activity is befitting God and man and proceeds without division from one and the same incarnate Logos and is to be referred to one and the same Logos¹²⁶. Sergius thus emphasized the oneness of subject in Christ and pointed that his understanding of Christ's activity was Logos-centric. Sergius expressed the same idea in the second letter to Cyrus, written after the synod in Alexandria (633) but before the letter to Honorius: therein Sergius used the phrase *one operation* in respect to Christ's activity¹²⁷. Nevertheless, to root his teaching in patristic tradition, Sergius in the letter to Cyrus and in the letter to Honorius, refers to the known passage of Pope Leo that *both natures operate what is proper to them in communion with each other*¹²⁸. He seems to stress Leo's phrase *in communion with each other* as indicating to union.

D. Bathrellos draws attention that according to the text edited by Giovanni Domenico Mansi (1692-1769), Sergius in his second epistle to Cyrus cites the formula of Leo using the dative case instead of the nominative for the words *both natures* (ἐκατέρᾳ μορφῇ)¹²⁹. It means that Christ performs his acts by each of the two natures in communion with the other. So Christ is clearly the subject of the actions and the natures become merely the instruments through which Christ performs the actions. Thus, the divine works and the human works are performed through the single operation.

a) From simplification to Miathetism. Patriarch Sergius proceeded from the question of operation to the question of volition. For Sergius, talking of two operations leads to the conclusion that there are two wills in mutual conflict (δύο ... θελήματα ἐναντίως πρὸς ἀλλήλα ἔχοντα), so that while God the Logos wills (θέλοντος) to perform salutary passion, his human nature opposes and resists His will. Accordingly, this indicates that the two willing subjects are contrary (δύο ... τοῦναντία θέλοντας)¹³⁰. For it is impossible that in the one and the same subject (ὑποκειμένῳ) subsist the two contrary wills at the same time (δύο ἅμα καὶ κατὰ ταυτὸν <ἐναντία> ὑφεστάναι

¹²⁶ Cf. ibidem, ACO II/2,2, 542, 4-7: "ἐνεργεῖν ... τάτε θεῖα καὶ ἀνθρώπινα, καὶ πᾶσαν θεωπρεπὴ καὶ ἀνθρωποπρεπὴ ἐνέργειαν ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου Θεοῦ λόγου ἀδιαιρέτως προΐεναι, καὶ εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀναφέρεσθαι". See also ibidem, ACO II/2,2, 546, 13-15.

¹²⁷ Cf. idem, *Epistola II ad Cyrum*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berolini 1984, 136, 36-38: "καὶ τὸν αὐτὸν ἓνα Χριστὸν ἐνεργεῖν τὰ θεωπρεπὴ καὶ ἀνθρώπινα, μιᾷ ἐνεργείᾳ. πᾶσα γὰρ θεῖα τε καὶ ἀνθρωπίνη ἐνέργεια ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου λόγου προήρχετο".

¹²⁸ Cf. ibidem, ACO II/1, 136, 38 - 138, 12; idem, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 546, 15-17. See Leo Magnus, *Epistula* 28, 4, PL 54, 767A-B: "Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est".

¹²⁹ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistola II ad Cyrum*, Mansi X 973C. The critical edition of R. Riedinger (ACO II/1, 138, 1) cites the formula of Leo in the proper form. See Bathrellos, *The Byzantine Christ*, p. 178-179.

¹³⁰ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 542, 11-16.

θελήματα)¹³¹. In this way Sergius clearly conjoins the operation to the will. Such a tactic laid the basis for Miathetism: if the two operations imply that the two wills are contrary to each other, then there must be only one operation and one will in Christ.

The conviction concerning the single will in Christ is associated with the idea that Christ's humanity was absolutely controlled by the Logos. According to Sergius, the flesh (or body) of Christ, that is His human nature, never separately and of its own impulse performed the natural motions in opposition to the will of the Logos hypostatically united to it, but whenever and however and to whatever extent God the Word himself willed it¹³². The Logos thus is an absolute principle of Christ's activity – divine and human.

Patriarch Sergius makes an analogy between the status of the human body being ruled by the rational and spiritual soul on the one hand and the status of the human condition of Christ being ruled by his divinity on the other hand. Such hypothesis has some inconsistencies. It deprives Christ's human nature of the act of a rational soul and of the act of a human free will, and as a result, of its internal motions, since according to Sergius, the human nature of Christ was wholly moved by God (θεοκίνητον)¹³³. Christ's humanity, thus, was only a passive element¹³⁴. In this way Sergius refutes the internal impulse of human nature in Christ since it would lead to the opposition in Christ. Accordingly, the Patriarch could not admit that Christ had human will.

Sergius refers to the fragment of Gregory of Nyssa (c. 335-394), who claimed that Christ operated passions through the human nature, because divinity does operate through body, so the passion belongs to flesh and the operation to divinity¹³⁵. Sergius' arguments are not convincing, since Gregory of Nyssa did not build his assertion in this context: his purpose was to argue that neither the pre-existent Logos had properties of the flesh, nor the flesh had properties of divinity. Moreover, Sergius is contrary to his own proposition to use the phrases uttered in a proper context. Thus, the Patriarch was not

¹³¹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 542, 16-17. See also *ibidem*, ACO II/2,2, 542, 5-7 and ACO II/2,2, 542, 12-13.

¹³² Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 542, 18-21: “κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ ἡνωμένου αὐτῇ καθ’ ὑπόστασιν θεοῦ λόγου τὴν φυσικὴν ... ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ’ ὅποτε καὶ οἷαν καὶ ὅσιν αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἐβούλετο”. See Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 149.

¹³³ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 542, 21 - 544, 3: “καὶ, σαφῶς εἰπεῖν, ὃν τρόπον τὸ σῶμα τὸ ἡμέτερον ἡγεμονεύεται, καὶ κοσμεῖται, καὶ τάττεται ὑπὸ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ἡμῶν ψυχῆς, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ ὅλον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ σύγκριμα ὑπὸ τῆς αὐτοῦ τοῦ λόγου θεότητος ἀεὶ καὶ ἐν πάσιν ἀγρόμενον θεοκίνητον ἦν, κατὰ τὸν Νύσσης Γρηγόριον”.

¹³⁴ Cf. P. Parente, *Uso e significato del termine Θεοκίνητος*, p. 243.

¹³⁵ Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* 6, PG 45, 713A = ACO II/2,2, 544, 6-8: “ἐνεργεῖ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ θεότης διὰ τοῦ περὶ αὐτὴν σώματος τὴν τοῦ παντὸς σωτηρίαν, ὡς εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, τοῦ δὲ Θεοῦ τὴν ἐνέργειαν”.

consistent in his Christology in respect of Christ's volition and he has not convincingly grounded his miaenergist Christology.

Sophronius and Sergius in effect expressed the same belief in one activity of Christ: human activity of Christ, defined by Sophronius as human operation was regarded by Sergius as natural human motions. Both Patriarchs claimed that human acts of Christ were controlled by his divinity. Accordingly, the dispute was not over Christology. The difference between the teaching of both Patriarchs, thus, seemed to consist in the sphere of terminology¹³⁶. Sergius, indeed, attempted to convince that it was a mere discussion over phrases. Nevertheless, the arguments of the Patriarch were not convincing. Sergius often applied to *well-trying doctrine* of the Fathers, but he did not refer to precise patristic testimonies. His statement that the Fathers did not talk of two operations, because it would have led to the two wills, does not correspond to the testimonies themselves. For example, Ambrose (337-397) claimed that there is another will of God and another will of human being in Christ¹³⁷; to the human nature of Christ befits human will¹³⁸. According to Augustine (354-430), Christ as a genuine human being also had human motions of the soul¹³⁹; the humanity of Christ was endowed with a will. Augustine comments that Christ's Prayer in Gethsemane is a proof of His human will¹⁴⁰. Although the contexts of the fourth-century Latin and the seventh-century Greek inquiry into the question of the will were different, nevertheless the testimonies of the above-mentioned Latin fathers had value as an argument during the Miathelite controversy¹⁴¹.

Sergius' insistence on the prohibition of the dispute reveals that he might be conscious of the insufficiency of his arguments and of the adequateness

¹³⁶ Cf. Price, *Monothelism*, p. 223; Booth, *Crisis of Empire*, p. 218.

¹³⁷ Cf. Ambrosius Mediolanensis, *De fide* II 7, 52, PL 16, 570B: "Una ergo voluntas, ubi una operatio; in Deo enim voluntatis series operationis effectus est. Sed alia voluntas hominis, alia Dei". See also ibidem II 7, 53, PL 16, 570C: "Suscepit ergo voluntatem meam, suscepit tristitiam meam. [...] Mea est voluntas quam suam dixit; quia ut homo suscepit tristitiam meam, ut homo locutus est; et ideo ait: Non sicut ego volo, sed sicut tu vis (Mt 26, 39)".

¹³⁸ Cf. ibidem II 5, 45, PL 16, 568C - 569A: "Eousque autem hominem, quem veritate corporis demonstrabat, aequabat affectu, ut diceret: «Sed tamen non sicut ego uolo, sed sicut tu uis» (Mt 26, 39)".

¹³⁹ Cf. Augustine, *De civitate Dei* XIV 9, 21, ed. E. Hoffmann, CSEL 40/2, Lipsiae 1900, 21, 12-14: "Neque enim, in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus adfectus". See also ibidem, CSEL 40/2, 21, 5-22.

¹⁴⁰ Cf. idem, *Epistula* 130, 14, 26, ed. Al. Goldbacher, CSEL 44, Lipsiae 1904, 71, 4-9: "nam et huius modi exemplum praebeuit nobis ille mediator, qui cum dixisset: Pater, si fieri potest transeat a me calix iste, humanam in se voluntatem ex hominis susceptione transformans continuo subiecit: Verum non quod ego volo, sed quod tu vis, pater. Unde merito per unius oboedientiam iusti constituuntur multi".

¹⁴¹ Cf. J. Börjesson, *Augustine on the Will*, in: *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, p. 217-219.

of the arguments of the adversaries. Therefore he preferred to smother the discussion than to deepen it. The *Psephos* appears to indicate that Sergius did not wish to enter into discussions which would inevitably have revealed the real doctrinal inconsistency. The Patriarch, thus, changed his tactics expressed in the letter to Cyrus of 626, wherein he claimed that it is necessary to follow the dogmas of the Fathers, not only according to their idea (ἔννοιαν) but also according to the phrases (φωναίς)¹⁴².

Such an approach to the concept of Christ's activity is oversimplification of the issue. The Patriarch's new tactics to appease the discussion initiated a prolonged and ardent misunderstanding concerning human operation and will in Christ: it resulted in the ambiguity and the lack of precision. Sergius seemed to be ready to sacrifice the doctrinal precision for the sake of ecclesiastical union. Our conclusions here both agree and argue with the conclusions of F.-M. L  thel. The scholar makes the distinction between the Byzantine Miathetism, the Miaphysite Miathetism, and the Miathetism of propaganda. The *Psephos* of Patriarch Sergius is regarded by the scholar as an expression of the Byzantine Miathetism. For F.-M. L  thel, the Miathetism of Sergius at this stage was absolutely irreproachable from the point of view of Orthodoxy. Nevertheless, in our opinion, it is impossible to draw any certain conclusions on the basis of *Psephos*, because the text of the document is not preserved. Moreover, Sergius' Miathetism was not irreproachable from the point of view of Orthodoxy, since he deliberately did not admit the other state of human will apart from will contaminated with the sin of Adam, which has an inclination to be contrary to the will of God. Accordingly, the *Psephos* initiated another version of Miathetism, namely that of propaganda which, in opinion of F.-M. L  thel, attached importance mainly to the affirmation of a single will, not being preoccupied with the doctrinal coherence¹⁴³. Patriarch Sergius' Miathetism, thus, was not convincing and coherent doctrine.

For Sophronius, the exactness in terminology appears to reflect the principle of loyalty to Chalcedon. While he was at Constantinople, he agreed to the proposition of Patriarch Sergius to appease the dispute over words. After Sophronius had come to Palestine, where the consciousness of loyalty to Chalcedon flourished, he returned to the precision of Chalcedonian terminology. He was inclined to regard the Alexandrian Pact of Union as the doctrinal compromise.

From the *Libellus* of Stephanus of Dora we know that Stephanus was sent by Sophronius to Rome to convince the Pope of the danger of the new doctrine through letter and personally¹⁴⁴. After Sophronius' emissaries had met the Pope,

¹⁴² Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Cyrum*, ACO II/2,2, 528, 24 - 530, 20.

¹⁴³ Cf. L  thel, *Théologie de L'Agonie du Christ*, p. 26-27.

¹⁴⁴ Cf. Stephanus Dorensis, *Libellus*, ACO II/1, 40, 13-17. The more information on the mission see ibidem, ACO II/1, 40, 11 - 42, 20.

they promised that their Patriarch would stop proclaiming *two operations* if Cyrus would stop talking of one operation¹⁴⁵. That was the chance to silence the confrontation. It reveals that Sophronius was not the ardent adherent of *two operations*, but he was the decisive adversary of *one operation*, which he perceived as the threat for Chalcedonian Orthodoxy. Nevertheless, the agreement was not kept.

Immediately after 633 the tension between Sergius' ambiguity and Sophronius' exactness in terminology turned to be a significant crisis¹⁴⁶, which was a part of a sociocultural problem of the Byzantine world. The tension cannot be explained only within the framework of theology and politics. This issue needs further well-grounded analysis.

(Summary)

The scholars who examined the Miaenergist confrontation focused their attention on the different aspects of the controversy. The purpose of the article is to understand whether the sociocultural matter could also be covered in confrontation between Sophronius of Jerusalem and Sergius of Constantinople. Sophronius' views were formed in the circle of the Palestinian monasticism, which was strongly loyal to the verbal confession of two-nature Chalcedonian Christology. Accordingly, he expressed his protest against the statement on one operation in Christ. In response, Sergius of Constantinople developed his tactics in order to defend the stance of the Church and Court of Constantinople. As a result, a significant tension between the both Patriarchs arose.

SOPHRONIUSZ, MNICH PALESTYŃSKI, WOBEC MONOENERGIZMU. NAPIĘCIE MIĘDZY PRECYZJĄ A DWUZNACZNOŚCIĄ

(Streszczenie)

Autorzy, którzy badali spór wokół chrystologicznej doktryny monoenergetyzmu, zwrócili uwagę na różne aspekty kontrowersji. Celem artykułu jest zrozumienie czy kwestia społeczno-kulturowa może być również przedmiotem konfrontacji między Sofroniuszem z Jerozolimy a Sergiuszem z Konstantynopola. Poglądy Sofroniusza zostały uformowane w tradycji monastycyzmu palestyńskiego, który był wierny wobec dosłownego wyznania chalcedońskiej chrystologii dwóch natur. W związku z tym wyraził on swój protest przeciwko stwierdzeniu o jednym działaniu w Chrystusie. W odpowiedzi Sergiusz z Konstantynopola opracował swoją taktykę, aby bronić stanowiska Konstantynopolitańskiego Koś-

¹⁴⁵ Cf. Honorius, *Epistula II ad Sergium*, ACO II/2,2, 624, 16-20.

¹⁴⁶ Cf. George of Resh'aina, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor* 7-16, transl. S. Brock, AnBol 91 (1973) fasc. 3, 315-317.

ciola i rządu. W konsekwencji powstało napięcie między dwoma patriarchami. Artykuł analizuje szczegóły konfrontacji..

Key words: Sophronius of Jerusalem, Sergius of Constantinople, Miaenergism, Miathetism, Church.

Słowa kluczowe: Sofroniusz z Jerozolimy, Sergiusz z Konstantynopola, monoenergizm, monoteletyzm, Kościół.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De fide*, PL 16, 549A - 726D.
 AUGUSTINUS, *De civitate Dei* (Libri XIV-XXII), ed. E. Hoffmann, CSEL 40/2, Lipsiae 1900.
 AUGUSTINUS, *Epistulae* (124-184A), ed. Al. Goldbacher, CSEL 44, Lipsiae 1904.
 CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Commentarii in Joannem*, PG 73 (libri I-VI); PG 74, 9A - 104C (fragmenta librorum VII et VIII); PG 74, 105A - 756C (libri IX-XII).
 CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Fragmenta in Epistolam ad Hebraeos*, PG 74, 953A - 1005C.
 CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Thesaurus*, PG 75, 24A - 656D.
 CYRUS, *Epistula II ad Sergium*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 592, 6 - 594, 15.
 EVAGRIUS, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez - L. Parmentier, London 1898.
 GEORGE OF RESH'AINA, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, transl. S. Brock, AnBol 91 (1973) fasc. 3, 299-346.
 GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, PG 45, 709A - 1122B.
 GREGORIUS NYSSENUS, *Epistulae*, PG 37, 21A - 388B.
 HONORIUS, *Epistula ad Sergium*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 548, 1- 558, 8.
 HONORIUS, *Epistula II ad Sergium*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 620, 20 - 624, 20.
Le Patriarcat Byzantin, Série I: Les Regestes Des Actes Du Patriarcat de Constantinople 280 (279), vol. 1: *Les Actes des Patriarches*, fasc. 1: *Les Regestes de 381 a 715*, ed. V. Grumel, Paris 1972.
 LEO MAGNUS, *Epistulae*, PL 54, 581-1218.
 LEO MAGNUS, *Sermones*, PL 54, 137-463.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 288-353.
 PSEUDO-IUSTINUS, *Expositio rectae fidei*, PG 6, 1207A - 1240D.
Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 594, 17 - 600, 20.
 SERGIUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Epistula ad Cyrum*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 528, 1 - 530, 24.
 SERGIUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Epistula ad Honorium*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 534, 1- 546, 25.
 SERGIUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Epistola II ad Cyrum*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berolini 1984, 134, 31 - 138, 37.
 SOPHRONIUS HIEROSOLYMITANUS, *Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 410, 13 - 494, 9.
 STEPHANUS DORENSIS, *Libellus*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berolini 1984, 38, 4 - 46, 36.
Synodicon Vetus, ed. and English transl. J. Duffy - J. Parker, CFHB 15, Washington 1979.

Literature

- ALLEN P., *Life and Times of Maxius the Confessor*, in: *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, 3-18.
- BATHRELLOS D., *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, New York 2004.
- BINNS J., *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314-631*, New York 1996.
- BOOTH PH., *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the end of Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London.
- BÖRJESSON J., *Augustine on the Will*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen and B. Neil, Oxford 2015, 212-234.
- BRALEWSKI S., *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim. Historyczno-teologiczne aspekty podziałów w kościołach wschodnich*, in: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, ed. T. Wolińska – P. Filipeczak, Warszawa 2015, 177-229.
- CAMERON A., *The Eastern Provinces in the 7th Century A.D. Hellenism and The Emergence of Islam*, in: *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ: Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, ed. S. Said, Leiden – New York – København – Köln 1991, 287-313.
- FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 2008.
- HATLIE P., *A Rough-Guide to Byzantine Monasticism in the Early Seventh Century*, in: *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris – Dudley 2002, 205-226.
- HONIGMANN E., *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5 (1950) 209-279.
- HOVORUN C., *Controversy on Energies and Wills in Christ: Between Politics and Theology*, StPatr 48 (2010) 217-220.
- HOVORUN C., *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, The Medieval Mediterranean 77, Leiden – Boston 2008.
- HUSSEY J.M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford – New York 2010.
- Introduction*, in: *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy. The 'Synodical Letter' and Other Documents*, ed. and transl. P. Allen, Oxford – New York 2009, 3-64.
- JANKOWIAK M., *The Invention of Dyothelitism*, StPatr 63 (2013) 335-342.
- KALANTZIS G., *Single Subjectivity and the Prosopic Union in Cyril of Alexandria and Theodore of Mopsuestia*, StPatr 48 (2010) 59-64.
- KASHCHUK O., *Logos-Sarx Christology and the Sixth-Century Miaenergism*, VoxP 37 (2017) t. 67, 197-223.
- LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1969.
- LANGE CH., *Miaenergetism – A New Term for the History of Dogma?*, StPatr 63 (2013) 327-333.
- LÉTHEL F.-M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Théologie Historique 52, Paris 1979.
- MARKESINIS B., *Les débuts du monoénergisme. Rectifications concernant ce qui s'est passé entre Cyrus d'Alexandrie, Serge de Constantinople et S. Sophrone de Jérusalem*, AnBol 133 (2015) 5-22.
- MORGAN G., *Byzantium*, Aylesbury 2007, 74-75.
- PARENTE P., *Uso e significato del Θεοκίνητος nella controversia monotelitica*, REB 11 (1953) 241-251.
- PATRICH J., *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995.

- PERRONE L., *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.
- PERRONE L., *Rejoice Sion, Mother of all Churches': Christianity in the Holy Land during the Byzantine Era*, in: *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, ed. O. Limor – G.G. Stroumsa, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 5, Turnhout 2006, 139-171.
- PRICE R., *Monotheletism: A Heresy or a Form of Words?*, *StPatr* 48 (2010) 221-232.
- SCHÖNBORN CH., *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, *Théologie Historique* 20, Paris 1972.

Ks. Andrzej UCIECHA*

TEOLOGICZNE PODSTAWY MONASTYCZNEJ MISTYKI NESTORIAŃSKIEJ (SYRO-ORIENTALNEJ) W LISTACH JANA Z DALIJATA

W jednym z Listów Jan z Dalijata tak opisuje swoje doświadczenie mistyczne i trudności w ludzkim poznawaniu Bożych tajemnic:

„Pióro spala się (ܡܕܢܐ) w sile Twego ognia, o Jezu, i moja prawa dłoń wstrzymała się w pisaniu. Moje oczy płoną (ܕܠܗܘܐ) w promieniach Twojego piękna. [...] Mój duch zachwycił się cudownością, którą sprawiłeś, i dlatego uważam siebie jakbym nie istniał. Płomień zapłonął w moich kościach i źródła trysnęły wodą na moje ciało, aby nie zostało pochłonięte. O, piecu oczyszczający, w którym Rzemieślnik oczyścił swoje stworzenie! O, szato światła, którą nasza wola zdarła z nas, a którą teraz jesteśmy na nowo odziani w ogień! Pozwól mi, mój Panie, dać to, co święte Twoim dzieciom. Nie daję tego psom, ale tym, którzy kochają Ciebie, daję perły (ܕܡܝܢܐ), które wydobywam z Twojego łona (ܕܡܝܢܐ), o chwalebne Morze (ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ)! I nie rzucam ich między świnię, aby ich nie podeptały nogami (por. Mt 7, 6)”¹.

Autor próbuje opisać stan wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem. W jego relacji intensywność mistycznego doświadczenia obejmuje całego człowieka, zarówno jego ciało, jak zmysły i inteligencję (duch). Eksponowane reakcje cielesne przenikają się z duchowymi, tworząc jedną uporządkowaną kompozycję. W jej fizyczno-psychicznej strukturze spotykają się elementy wydawać by się mogło wykluczające się, gdy mistyk uświadamia sobie bezradność ludzkiego przekazu Bożych tajemnic. Autor sugestywnie przekonuje, że w konfrontacji z rzeczywistością transcendentną pozostaje jedynie przerwać

* Ks. dr hab. Andrzej Uciecha, prof. UŚ – profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl.

¹ Joannes de Dalyatha, *Epistula* 4, 6, ed. M. Hansbury: *The Letters of John of Dalyatha*, Texts from Christian Late Antiquity 2, Piscataway 2006, 27, tłum. własne. W opracowaniu wykorzystano to wydanie krytyczne. Należy wspomnieć wcześniejsze opracowanie źródłowe – ed. R. Beulay: *La Collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, PO 39, fasc. 3 (180), Turnhout 1978.

relację. Ma on całkowitą świadomość swojej poznawczej ograniczoności², a mimo to dalej prowadzi swój ułomny przekaz. Dyskurs mistyka na temat wewnętrznych przeżyć staje się istotnym elementem samego mistycznego fenomenu. Determinacja w kontynuacji opisu wbrew ludzkiej logice wynika z poczucia obowiązku trwania w nieustannej adoracji Boga³ i naśladowania Mistrza. Co więcej, poziom świadomości tej chrystologicznej imitacji wzrasta wraz z pragnieniem oczyszczającej przemiany (w wodzie i ogniu). Mistrz intensywniej doświadcza swojej ułomności, tym wyższy osiąga stan oczyszczenia i tym bardziej czuje się przynaglony do udziału w niekończącej się aktualizacji dzieła „Rzemieślnika”. Ta soteriologiczna bosko-ludzka komunikacja wymaga jednak zachowania roztropności, zgodnie z ewangeliczną przestrożą, aby cennych pereł nie rzucać przed świnie. Okazuje się, że prezentowana teologia mistyki nie jest zawieszona w chmurach nieosiągalnych idei, ale „chodzi po ziemi”. Należy zauważyć, że w swoim mistycznym przekazie Autor wykorzystuje obraz perły (ܡܠܚܡܬܐ), który jest ulubionym porównaniem stosowanym w dziełach wczesnosyryjskich ojców, Afrahata Persa⁴ i Efrema Syryjczyka⁵. W naszym przedłożeniu pragniemy przybliżyć mało znane w kręgu polskiej patrologii postać i dzieło nestoriańskiego autora cytowanego fragmentu. Zarys kontekstu historyczno-teologicznego ułatwi zrozumienie treściowej zawartości jego mistycznego nauczania, z którego pragniemy przeanalizować interesujące wątki, ukryte w wyrażeniach „pamięć o Bogu” (ܡܠܚܡܬܐ ܕܡܪܝܬܐ) i „świat zmienności” (ܡܠܚܡܬܐ ܕܡܠܚܡܬܐ).

1. Autor i jego dzieło. Autorem zacytowanej modlitwy uwielbienia jest Jan z Dalijata, znany także pod imionami Jan Saba lub Starzec⁶. Ten nesto-

² Por. tenże, *Epistula* 41, ed. Hansbury, s. 188-189: „Now you see my foolishness!” (ܡܠܚܡܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܠܚܡܬܐ); tenże, *Epistula* 50, 3, ed. Hansbury, s. 235.

³ Por. tenże, *Epistula* 50, 2, ed. Hansbury, s. 233.

⁴ Por. Aphraates, *Demonstratio* 22, 26, ed. J. Parisot: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 1045, 26 - 1048, 7, tłum. własne: „Jeśli więc zapyta o te kwestie, które są zbyt trudne dla niego, [wtedy] mądrzy tłumacze, którzy badają naukę, gdy będzie ich dziesięciu, opowiedzą mu o dziesięciu twarzach/obliczach jednego słowa, i otrzyma to, co jest w stanie [przyjąć], aby z powodu tego, czego nie jest w stanie [przyjąć], nie kpił sobie z mędrców. Słowo Boże bowiem jest podobne do perły (ܡܠܚܡܬܐ): z każdej strony, gdy ją obracasz, jest piękna”. Zob. A. Uciecha, *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszdoda z Merw i Teodora Bar Koni. Zarys problematyki*, VoxP 37 (2017) t. 67, 675-676.

⁵ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus de fide* 81 (*De Margarita* I), 1, ed. E. Beck, CSCO 154, *Scriptores Syri* 73, Louvain 1955, 248, tłum. własne: „Pewnego dnia, moi bracia, wziąłem perłę. I spostrzegłem w niej, synowie królestwa, symbole, obrazy i typy tego Majestatu. I stała się źródłem. I ugasiłem pragnienie tajemnicami Syna. Refren: Błogosławiony jest ten, który porównał królestwo Najwyższego do perły. I położyłem ją, moi bracia, na mojej dłoni, aby lepiej ją zbadać. I zabrałem się do przyglądania się jej z jednej strony. Ale ona miała swoje oblicze na każdej stronie. Podobnie obserwujemy Syna, Tego, którego [tajemnicy] nie można zgłębić, ponieważ On jest całkowitym światłem”. Zob. Uciecha, *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata*, s. 677.

⁶ Por. B. Colless, *Yohannan of Dalyatha (8th centur.)*, w: *The Gorgias Encyclopedic Dictionary*

riański mistyk urodził się ok. 690 r. w wiosce Ardamut w ziemi Bet Nuhadra (obecnie w północno-zachodnim Iraku) blisko gór Kurdystanu⁷. W lokalnym kościele studiował Pismo Święte, liturgię i pisma Ojców, przygotowując się do podjęcia życia monastycznego. Wstąpił do klasztoru Mar Yuzadak w górach Qardu blisko Turcji, gdzie przebywał siedem lat. Następnie za pozwoleniem przełożonych udał się w góry Daljata i żył tam jako pustelnik. O tych górach wspomina tylko raz w pięknej biblijnej metaforze⁸. Przed śmiercią (780/786) z powodu osłabienia organizmu wrócił do Qardu i został przełożonym wspólnoty mnichów. Jest autorem m.in. *Listów* i *Kazań*. W tych pierwszych zwraca się do anonimowych adeptów ascezy monastycznej na różnym poziomie wtajemniczenia i stara się opisać osobiste doświadczenia życia mistycznego w odpowiedzi na ich pytania⁹. Zbiór 51 listów zawiera bogaty materiał z zakresu teologii duchowości nestoriańskiej: w studium psychologiczne wplecione są modlitewne hymny¹⁰ ku czci Trójcy Świętej. Wydaje się, że kolejność tych listów jest dowolna; trudno zauważyć w niej logiczne uporządkowanie. Najprawdopodobniej Autorowi nie zależało na pisaniu podręcznika mistyki, ani na systematycznym wykładzie. Sam zresztą często podkreśla okazjonal-

of the Syriac Heritage, ed. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2011, 441-442; Jéusudenah, Évêque de Baçrah [AU: Ishō'dēnah, Bp of Basra], *Liber castitatis*, ed. J.-B. Chabot: *Le Livre de la Chasteté*, Rome 1896, 55-56; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, 225-226; *Bibliotheca hagiographica orientalis*, ediderunt Socii Bollandiani, Subsidia Hagiographica 10, Bruxellis 1910, 114 [510]. W. Wright (*A Short History of Syriac Literature*, London 1894, 109-110, nota 1) podaje kilka analiz filologicznych przydomka Jana; w jednej z nich pojawia się wersja „Jan z żylakami”.

⁷ Bet Nuhadra (Beth-Nouhadra) to dzisiaj uniwersyteckie miasto Dohuk w irackim Kurdystanie.

⁸ Por. Joannes de Dalyatha, *Epistula* 37, 2, ed. Hansbury, s. 155.

⁹ Por. tenże, *Epistula* 1, 2, ed. Hansbury, s. 5, tłum. własne: „Mój mistrzu, ojcie świętych”; tenże, *Epistula* 50, 1, ed. Hansbury, s. 233, tłum. własne: „Mój bracie, prosileś mnie, abym ci napisał...”. Por. R. Beulay, *Jean de Dalyatha*, DSp VIII 449-452; Z. Pałubska, *Jan Saba, Jan z Daljata*, zw. *Starcem*, EK VII 931.

¹⁰ Por. Joannes de Dalyatha, *Epistula* 42, *Modlitwa*, ed. Hansbury, s. 191, tłum. własne: „O, Chryste, Oceanie miłosierdzia! Niech ten brud, który mnie pokrywa, oczyści się w Tobie, aby moja szata lśniła świętością Twojej światłości. I aby okrył mnie obłok Twojej ukrytej chwały i ukrytych tajemnic (ܐܪܡܝܐ)”; tenże, *Epistula* 31, 2, ed. Hansbury, s. 135, tłum. własne: „Chwała Tobie, który jednoczysz kochających Go, aby oni mogli być jedno z Nim w Jego Ojcu”; tenże, *Epistula* 38, 3, ed. Hansbury, s. 161, tłum. własne: „O, Boże nasz, jakże cudowne są Twoje tajemnice (ܐܝܬܐܝܬܐܝܬܐ) i któż może je zgłębić (ܐܝܬܐܝܬܐܝܬܐ)”; tenże, *Epistula* 51, 2, ed. Hansbury, s. 245, tłum. własne: „Błogosławiony ten, kto wpatruje się w Ciebie nieustannie, o Raju, który ukazujesz mi siebie we mnie! O, drzewo życia, Ty rozpalasz moje serce (ܠܠܗ) w każdej chwili pragnieniem Ciebie i zmieniasz moje oblicze mocą Twojej miłości. Ty trzymasz mojego ducha (ܐܝܬܐܝܬܐܝܬܐ) w zachwycie w promieniach Twojego piękna. Błogosławiony jest ten, kto szuka Ciebie zawsze w sobie. I to z Niego płynie życie dla jego rozkoszy. Błogosławiony jest ten, kto w swoim sercu (ܠܠܗ) nieustannie nosi pamięć (ܐܝܬܐܝܬܐܝܬܐ) o Tobie, dlatego to jego dusza (ܐܝܬܐܝܬܐܝܬܐ) jest upojona twoją słodyczą. Błogosławiony ten, kto wpatruje się w Ciebie nieustannie w swoim wnętrzu. Jego serce (ܠܠܗ) jest rozświetlone tak, że widzi to, co ukryte. Błogosławiony ten, kto szuka Ciebie w sobie samym (ܐܝܬܐܝܬܐܝܬܐ), to jego serce (ܠܠܗ) rozgrzewa się Twoim ogniem a jego ciało i kości płoną w oczyszczającym pragnieniu (ܐܝܬܐܝܬܐܝܬܐ)”.

ną inspirację chwywania za pióro, którą była potrzeba rozwiania wątpliwości jego korespondentów¹¹. Zdaniem Zofii Pałubskiej styl Jana jest chaotyczny, co miałyby zdradzać brak wykształcenia¹². Tytuły listów zostały nadane najprawdopodobniej przez innego autora¹³.

W historii badań życia i dzieł Jana Saby należy wspomnieć problem wątpliwości, jakie powstały w jednoznacznej identyfikacji jego osoby. Źródłem zamieszania stały się odkrywane od XV w. różnorodne manuskrypty, w których imię Jan z przydomkiem Starzec mogło być kojarzone albo z osobą Jana bar Penkaje albo z osobą Jana z Dalijata. Zwolennicy przeciwstawnych interpretacji przedstawiali źródłowe argumenty¹⁴. Zdaniem Briana Collessa Jan z Dalijata i Jan bar Penkaje mogą być jedną i tą samą osobą¹⁵. Obecnie dominuje opinia, zgodnie z którą Jana Sabę identyfikuje się z Janem z Dalijata¹⁶.

2. Kontekst historyczno-teologiczny. Mistyczna doktryna Jana z jej specyfiką trynitarną i chrystologiczno-pneumatologiczną jest istotnym elementem osiągnięć tworzących „złoty wiek” w rozwoju literatury wschodnio-syryjskiej od VI do VIII wieku¹⁷. Do grona czołowych przedstawicieli tego okresu zaliczają się także: Abraham z Natpar (VI w.), Martyrius Sahdona (VII w.), Dadisho Qatraya (VII w.), Izaak z Niniwy (VII w.), Symeon Taibuta (VII-VIII w.) i Józef Hazzaya. Jak wyjaśnić pojawienie się w stosunkowo krótkim okresie czasu tak wielu mistrzów życia duchowego? Czy wspólne cechy ich doktryny są jedynie wynikiem zbiegu okoliczności, czy można je uznać za przejaw programowo i świadomie działającej „szkoły”? Zagadnienie precyzyjnej charakterystyki tego zjawiska pozostaje ciągle przedmiotem dyskusji¹⁸.

¹¹ Por. tenże, *Epistula* 25, 1, ed. Hansbury, s. 11. Charakter argumentacji zastosowanej przez Jana w *Listach* przybliża termin *ܬܗܘܝܬܗ* (*tahwaythā*) tłumaczony jako *demonstratio*. Zob. A. Uciecha, *ܬܗܘܝܬܗ* (*tahwaythā*) jako metoda egzegetyczna w pismach *Afrahata*, perskiego Mędrca, BPTH 8 (2015) fasc. 1, 65-80.

¹² Por. Pałubska, *Jan Saba*, s. 931.

¹³ Przykładowo List 37 nosi tytuł *O braku pocieszenia* (*ܐܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܐܝܬܐ ܕܡܕܢܐ*), por. ed. Hansbury, s. 155; ed. Beulay, s. 43.

¹⁴ Wnikliwe studium historii badań nad lustracją osoby Jana Saby przeprowadził R. Beulay, *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, ParOr 8 (1977-1978) 87-116.

¹⁵ Por. B.E. Colless, *The biographies of John Saba*, ParOr 3 (1972) nr 1, 61-63; J. Jansma, *Projet d'édition du K^etābā d'rēš mellē de Jean bar Penkayé*, OrSyr 8 (1963) 87-106; A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde*, I: *Westsyrische Originalurkunden*, CSCO 307, Subsidia 35, Louvain 1970, 344-345.

¹⁶ Por. Beulay, *Précisions touchant*, s. 87-116; M. Starowieyski, *Jan z Dalijata*, SWP 115.

¹⁷ W badaniach historii nestoriańskiego monastycyzmu termin „złoty wiek literatury wschodnio-syryjskiej” obejmuje różny przedział czasowy. Por. H. Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, Cistercian Studies Series 175, Kalamazoo (Mi) 2000; V. Berti, *Le Débat sur la Vision de Dieu et la Condamnation des Mystiques par Timothée Ier: La perspective du patriarche*, w: *Les mystiques syriaques*, éd. A. Desreumaux, Études Syriaques 8, Paris 2011, 151.

¹⁸ Por. S. Chialà, *Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?*, w: *Les mystiques syriaques*, s. 63-78. Bogatą bibliografię historii badań specyfiki i przyczyn zadziwiającego rozwoju

Kolejna uwaga wprowadzająca ma charakter metodologiczny i wydaje się konieczna w próbie prawidłowego zrozumienia istoty duchowości nestoriańskiej, jej rozwoju i wpływu, jaki wywarła na późniejsze epoki i wielkich mistyków. Otóż należy pamiętać, że nurt mistyczny pojawił się w duchowości nestoriańskiej na początku VII w., gdy tymczasem owa duchowość istniała już i rozwijała się wcześniej. Nurt ten nie ma charakteru jednorodnego. Silne oddziaływanie aleksandryjskiej tradycji teologicznej rodziło opór w Kościele nestoriańskim. Pierwotna duchowość syryjska wyrażała się przede wszystkim w ascezie i surowych praktykach pobożnych, natomiast akcentowanie doświadczenia wizji Boga w wewnętrznym duchowym oświeceniu budziło podejrzliwość. Jądem sporu między tymi dwoma ujęciami była kwestia widzenia Boga. O wadze konfliktu może świadczyć stanowisko, jakie pod koniec VIII w. zajął Tymoteusz I. Na synodzie w 790 r. zwołanym przeciwko mistykowi, oskarżanemu o mesalianizm (Jan z Dalijata, Jan z Apamei i Józef Hazzaya)¹⁹ ten patriarcha Ktezyfontu i Bagdadu oświadczył, że człowieczeństwo Chrystusa nie jest w stanie widzieć Jego bóstwa²⁰.

W teologii nestoriańskiej centralnym punktem była transcendencja Boga i jej obrona przed wszelkim zmieszaniem z tym, co stworzone i ograniczone. Konsekwencje radykalnej przepaści w komunikacji między naturą ludzką i boską w osobie samego Chrystusa przechodziły w sposób oczywisty na duchowość świętych i determinowały ich ograniczone możliwości zjednoczenia z Bogiem²¹. Należy jednak zaznaczyć, że w trudne kontrowersje mistycznego oglądania Boga Jan potrafił wprowadzić wątki pozytywne. Jako ortodoksyjny nestorianin odrzucał możliwość oglądania Boskiej natury (ܕܡܠܟܐ ܕܥܠܐ), identyfikowanej jako transcendentna Istota Ojca, natomiast akceptował realność kontemplacji chwały Bożej (ܕܡܠܟܐ ܕܡܬܬܐܠܐ), rozumianej jako blask niewidzialnej natury. Wydaje się, że Jan z Dalijata jest jedynym wśród wszystkich

teologii duchowości w okresie od VI do VIII w. w środowisku syro-orientalnym znajdziemy w opracowaniu G. Kessel – K. Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Eastern Christian Studies 11, Leuven 2011, 13-16; B.E. Colles, *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, Cistercian Studies Series 216, Kalamazoo (Mi) 2008.

¹⁹ Por. Berti, *Le Débat sur la Vision de Dieu*, s. 151-176; M. Starowieyski, *Jan z Apamei [w Syrii lub Mezopotamii]*, SWP 111; H. Labourt, *De Timotheo I, Nestorianorum patriarcha (728-823), et christianorum orientalium condicione sub caliphis Abbasidis: accedunt XCIX ejusdem Timothei definitiones canonicae, e textu Syriaco inedito latine redditae*, Paris 1904, 20; M. Kmosko, *Praefatio-Caput IV. Res gestae messalianorum inter nestorianos*, w: *Liber graduum*, PSyr 1/3, Paris 1926, CXXX.

²⁰ Por. A. Mingana, *Early Christian Mystics*, Woodbrooke Studies 7, Cambridge 1934, syr. 289-290, ang. 21; O. Braun, *Zweit Synoden des Catholikos Timotheo I*, OC 2 (1902) 304-308; A. Treiger, *Could Christ Humanity see his Divinity? An Eight Century Controversy between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East*, „Journal of the Canadian Society for Syriac Studies” 9 (2009) 3-21.

²¹ Por. R. Beulay, *Originalité de Jean Dalyatha dans la spiritualité syro-orientale*, w: *Le Monachisme Syriaque du VII^e siècle à nos jours*, vol. 1, Patrimoine Syriaque. Actes du colloque 6, Antélias (Liban) 1999, 142.

mystyków, nie tylko syro-orientalnych, który starał się wyjaśnić to rozróżnienie w kontekście biblijnym myśli św. Pawła: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2Kor 3, 18) i „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2Kor 4, 6). Chwała Boża widoczna jest i możliwa do ujżenia na obliczu Chrystusa, natura Boska zaś nie może być widoczna. W swoim oryginalnym ujęciu mistyki Jan odkrywa dialektyczne relacje między tymi dwoma wymiarami boskości: naturą i chwałą. Zadanie wytyczenia granicy między nimi wydaje się niemożliwe, gdyż trudno uchwycić moment transformacji Boskiej natury, czyli transcendencji i nieskończoności Boga w chwałę Bożą, w której Bóg dostosowuje się do możliwości człowieka. Wejście w tajemnicę chwały Bożej jest procesem nieustannym i nie ogranicza się tylko do doczesności. Możliwe, że w tym punkcie teologii mistycznej Jan przejął intuicję przebóstwienia i nieograniczonego postępu w poznawaniu Bożych tajemnic Grzegorza z Nyssy, próbując wyjaśniać Pawłowe „coraz bardziej jaśniejąc”²². W duchowym procesie nieustannego rozwoju granica między tymi atrybutami boskości stale się przesuwana ku nieskończonej głębi boskiej natury. Bóg pozwala kontemplować ustawicznie blask swojej chwały. To niekończące się odkrywanie Boga i przekraczanie, a raczej przesuwanie, granicy poznania, rodzi zachwyt w człowieku. Jan mówi o ciemności, która staje się coraz bardziej jasna, i o świetle, które gaśnie coraz bardziej. Jednak zarówno w świetle, jak i w ciemności człowiek rozpoznaje Boże zaproszenie, gdyż źródłem tego duchowego rozwoju jest Duch Święty, ożywcze Tchnienie Ojca.

Drogą, która prowadzi do tego mistycznego doświadczenia jest modlitwa serca²³. Jan nie używa dosłownie tego wyrażenia, ale chętnie cytuje biblijne teksty podkreślające znaczenie wnętrza i serca człowieka w jednoczeniu się

²² Por. Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, ŻMT 43, Kraków 2007. Zob. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003; S. Strękowski *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach do Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 2006.

²³ Por. Joannes de Dalyatha, *Epistula 13, O pokorze i posłuszeństwie* (ܩܕܝܫܐ ܕܥܝܠܐ ܕܕܝܐܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܕܝܐܠܐ), ed. Hansbury, s. 266, tłum. własne: „Nieustannie wysławiaj swoim sercem i we wszystkie twoje dzieła włączaj pamięć o twoim Stwórcy (ܕܝܐܠܐ ܕܝܐܠܐ)”; tenże, *Epistula 19*, ed. Hansbury, s. 270, tłum. własne: „Przed wszystkim i we wszystkim przestrzegam cię, abyś nie pozwolił umierać życiu, to znaczy aby twoje serce (ܕܠܒܐ) nigdy nie było pozbawione pamięci o twoim Panu (ܕܝܐܠܐ ܕܝܐܠܐ)”; tenże, *Epistula 22*, ed. Hansbury, s. 273, tłum. własne: „Błogosławiony jest ten, kto zawsze myśli o Bogu, a Bóg mu zawsze będzie przypominał (ܕܝܐܠܐ) o tym, o czym pamięć (ܕܝܐܠܐ) nie wspomina w jego umyśle (por. 1Kor 2, 9)”.

z Bogiem: Mt 5, 8²⁴; Łk 17, 21²⁵; J 7, 38²⁶; Rz 8, 9²⁷; 1Kor 3, 16²⁸; 2Kor 4, 6²⁹; Ef 1, 18³⁰; 2P 1, 19³¹. Oprócz konfrontacyjnych elementów względnej kontestacji oficjalnej nauki Kościoła nestoriańskiego w strukturze oryginalnej myśli Mistyka z Dalijata można dostrzec wyraźne wpływy Pseudo-Makarego³², Pseudo-Dionizego Areopagity³³, Ewagriusza z Pontu i wspomnianego już Grzegorza z Nyssy³⁴. Jan zasymilował bogactwo teologii duchowości tych mistrzów, zwłaszcza „pneumatyczne nachylenie” charakterystyczne dla mistyki Pseudo-Makarego. Instrumentami jego twórczej adaptacji tego dziedzictwa były intuicyjna zdolność oddzielania tego, co istotne, od tego, co tylko przypadkowe, umiejętność selekcjonowania danych i ich waloryzacji na podstawie własnego doświadczenia, sztuka aplikacji trafnych porównań i terminologii pełnej paradoksów³⁵.

Należy także pamiętać, że w dziełach syro-orientalnych mistyków nie występuje termin „doświadczenie mistyczne”. Ekwivalentem tego określenia jest wyrażenie „działanie/moc Ducha Świętego (ܐܚܕܐܢܐ)”³⁶, które w pismach Pseudo-Makarego oddaje greckie pojęcie „ἐνέργεια”³⁷. Przypomnijmy, że mistycy wschodnio-syryjscy nie znają określenia „modlitwa serca”, chętnie zaś używają innego wyrażenia, któremu warto się przyjrzeć bliżej.

²⁴ Por. tenże, *Epistula* 14, 2, ed. Hansbury, s. 69.

²⁵ Por. tenże, *Epistula* 39, 1, ed. Hansbury, s. 163.

²⁶ Por. tenże, *Epistula* 51, 2, ed. Hansbury, s. 245.

²⁷ Por. tenże, *Epistula* 39, 2, ed. Hansbury, s. 165.

²⁸ Por. tenże, *Epistula* 44, 3, ed. Hansbury, s. 213.

²⁹ Por. tenże, *Epistula* 12, 4, ed. Hansbury, s. 59.

³⁰ Por. tenże, *Epistula* 47, 1, ed. Hansbury, s. 223.

³¹ Por. tenże, *Epistula* 44, 2, ed. Hansbury, s. 211. Zob. R. Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Théologie historique 83, Paris 1990, 143.

³² Wpływ „wyczulenia symbolicznego” (*sensibilité symbolique*) Pseudo-Makarego na swoistą obrazowość wypowiedzi Jana z Dalijata sygnalizuje N. Khayyat, *La liturgie mystiques des Moines syro-orientaux*, w: *Le Monachisme Syriac. Aux premiers siècles de l'Eglise, II^e - début VII^e siècle*, vol. 1, Patrimoine Syriac. Actes du colloque 5, Antélias (Liban) 1998, 244, nota 4.

³³ Polycarpe Sherwood (*Influence du Pseudo-Denys en Orient*, DSp III 286-288) minimalizuje wpływ Pseudo-Dionizego Areopagity na syro-orientalną teologię mistyczną. Por. É. Des Places, *La Préparation du Platonisme Médiéval. Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité*, w: tenże, *Études platoniciennes 1929-1979*, Leiden 1981, 379; Jean de Dalyatha, *Les Homélies I-XV*, ed. Nadira Khayyat, Sources syriaques, Antélias (Liban) 2007.

³⁴ Por. Y. de Andia, *Introduction*, w: Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms Divins I-IV*, ed. Y. de Andia, SCh 578, Paris 2016, 168-169; Colles, *The Wisdom of the Pearlers*, s. 21-39.

³⁵ Por. Beulay, *Originalité de Jean Dalyatha*, s. 141-147; tenże, *Doit-on, avec les Syro-Orientaux, considérer la vie monastique comme la condition nécessaire de l'expérience mystique?*, w: *Le Monachisme Syriac. Aux premiers siècles de l'Eglise, II^e - début VII^e siècle*, s. 235-241.

³⁶ Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 2, Oxonii 1901, 2776-2777: ܐܚܕܐܢܐ – „operatio”, „efficientia”, „activitas”.

³⁷ Por. Pseudo-Macarius, *Homiliae* 7, 3, 18, ed. V. Desprez, SCh 275, Paris 1980, 122; 7, 6, 39, SCh 275, 134; 12, 2, 42, SCh 275, 170; 16, 3, 10, SCh 275, 186; Lampe, s. 470-472, s.v. ἐνέργεια, ἡ, activity, operation, performance, actuality.

3. „Pamięć o Bogu” (ܠܡܢܐ ܕܡܢܐܠܐ). W bogactwie wielowątkowej mistyki Jana Saby zwraca uwagę interesujący fenomen, ukryty w często pojawiającym się określeniu „pamięć o Bogu” (ܠܡܢܐ ܕܡܢܐܠܐ). To hasło pochodzenia greckiego (μνήμη θεοῦ) posiada bogatą tradycję: używane przez stoików, znane z opisu ascezy terapeutów Filona Aleksandryjskiego, pomyślnie zaadaptowane w chrześcijańskiej literaturze monastycznej (Ewagriusz z Pontu, Bazyli Wielki, Teodoret z Cyru, Pseudo-Makary, Abba Marek, Abba Izajasz)³⁸. Uwzględniając stylistyczną różnicę ujęcia między *Listami* a *Kazaniami*, wydaje się bardziej celowe zbadanie znaczenia i zakresu tego wyrażenia używanego w bardziej personalnym dyskursie *Listów*.

W jaki sposób Jan z Dalijata interpretuje zjawisko „pamięć o Bogu”? Jakie wątki teologiczne i antropologiczne składają się na ten zagadkowy element mistycznego doświadczenia?

„Uświęcaj swoją duszę dzięki pamięci o Nim (ܡܢܐܠܐ). Przyozdabiaj/oczyszczaj (ܠܡܢܐ) siebie dzięki oglądaniu Go. Jednocz się z Nim w ogniu Jego miłości: dzięki temu On sam ukaże się tobie i uraduje ciebie Jego widzeniem (ܡܢܐܠܐ). To ona [miłość] sprawi, że On zamieszka w twojej duszy ze swoim Ojcem i swoim Duchem (por. J 14, 17.23). To ona [miłość] sprawi, że ty sam staniesz się jakby obrazem Jego samego (ܚܕܐ ܕܡܢܐܠܐ) i na wszystkie strony będziesz widział wyraźnie. Dzięki niej będziesz stąpał w głębinach, a w jej świetle ujrzysz najwyższe nieba. To ona wypełni ciebie tajemnicami Ducha i objawi ci niestworzone światło, i wskaże ci jak w nim kroczyć (por. 1J 1, 7; Ps 89, 16). Dzięki niej to wszystko, co jest w tobie, będzie promieniować blaskiem. I to wszystko, co jest przed tobą, zajaśnieje światłem. Ona uczyni cię królem zamiast niewolnikiem i położy wszystkich twoich nieprzyjaciół pod twoje stopy, abyś [po nich] stąpał. To ona uwieńczy twój rozum wieńcem wręczanym na koniec biegu (por. 2Tm 4, 7-8), i w poruszeniach twojego rozumu ukaże się kontemplacja Świętej Trójcy. Dlatego zakończmy te nasze słowa w tym schronieniu wszystkich światów. Niech On będzie uwielbiony ponad wszystko. Amen”³⁹.

Pojęcie „pamięć o Bogu” ma tutaj znaczenie pozytywne⁴⁰ i oznacza przemieniającą modlitwę nakierowaną ku Bogu obecnym w duszy człowieka modlącego się. Mistyk z Dalijata nie mówi wprost ani o memoryzacyjnej strategii powtarzania modlitewnych wezwań, ani o dyscyplinie oddechu, ale akcentuje walor interioryzacji modlitwy. Proces ten przebiega w kilku etapach. Na

³⁸ Por. Beulay, *Originalité de Jean Dalyatha*, s. 145-146.

³⁹ Joannes de Dalyatha, *Epistula* 15, 10, ed. Hansbury, s. 81, tłum. własne.

⁴⁰ W nauczaniu mistycznym Ewagriusza z Pontu pamięć (ἀπὸ τῆς μνήμης), tak jak zmysły i samopoczucie (κράσις) człowieka, jest także narzędziem podstępnego działania demonów, por. Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 4, PG 79, 1204D, tłum. L. Nieścior: Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 18, Kraków 20072, 332-333.

wstępie należy skierować duchowy wzrok, inaczej ducha, który jest witalną siłą ukrytą w głębi każdej osoby do wnętrza, w którym przebywa Bóg. Główną siedzibą „pamięci o Bogu” jest ludzkie serce. To centrum duchowości człowieka rejestruje bodźce intelektualne i emocjonalne. W sercu człowieka przebywa Duch Święty i tam spotyka on Boga⁴¹. W całej tradycji syro-orientalnej serce człowieka jest punktem kontaktowym między ciałem i duszą. Ukierunkowane działanie wzroku oznacza skupienie wszystkich elementów ludzkiej istoty w stanie najwyższej czujności. Dzięki swojej dynamicznej zdolności duch przechodzi na drugi etap modlitwy. Mistyk doświadcza spokoju i błogości, chociaż duch pozostaje jeszcze jakby w przedsionku serca. Drzwi uchylają się stopniowo i z wnętrza wyłania się blask chwały Bożej. To na tym poziomie rozpoczyna się nieustanny proces wyrażony przez św. Pawła słowami „coraz bardziej jaśniejąc”. Ciasne i ograniczone ludzkie wnętrze przechodzi metamorfozę i powiększa swoją duchową przestrzeń w miarę jak coraz bardziej spotyka/ogląda Boga. Proces duchowej percepcji przyspiesza i modlący się osiąga kolejny poziom otwarcia na dotychczas niezauważane bodźce. Kulminacyjnym momentem procesu interioryzacji modlitwy jest duchowa przemiana całego człowieka i możliwość kontemplacji tajemnic Trójcy Świętej.

W strukturze duchowego życia mnicha Jan z Dalijata wyszczególnia trzy stopnie działania Ducha Świętego: na pierwszym etapie realna i subtelna pomoc Ducha Świętego pozostaje ukryta, a realizuje się w praktykach ascetycznych. Na drugim stopniu Jego działanie rodzi usposobienie odpoczynku i pocieszenia. W końcu mistyk stopniowo doświadcza cudownych wizji i objawień, w których ogląda blask chwały Bożej i sam tą chwałą promienieje.

W koncepcji duchowości wschodnio-syryjskiej doświadczenie mistyczne zarezerwowane było dla mnichów, zwłaszcza eremitów. Prawdopodobnie ten ekskluzywizm miał swoje źródło w mocno akcentowanym dualizmie trosk doczesnego świata i wolności doświadczenia duchowego i w uwrażliwieniu na ciągle żywe w Mezopotamii i niebezpieczne zwłaszcza dla monastycyzmu tendencje gnostyckie. Dla wschodnich Syryjczyków doświadczenie mistyczne uwarunkowane było wymaganiem życia w samotności, a prawdziwym chrześcijaninem był mistyk⁴². Jakie zdanie ma w tej kwestii Jan z Dalijata?

Ten kto nie zobaczył w sobie samym blasku Bożej chwały, powie Saba, „ciągle przebywa pośród zmarłych”⁴³. Mistyk z Dalijata podkreśla bezmiar miłości Boga i Jego łaskowości względem człowieka. Dlatego ubolewa nad faktem, że tak niewielu dostrzega niezliczone znaki, w których Bóg objawia

⁴¹ Por. ed. Hansbury, s. 232, nota 3. Komentarz na temat Chrystusowego polecenia modlitwy „w izdebce” (Mt 6, 6), zob. Aphraates, *Demonstratio* 4, 10, ed. J. Parisot: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, 157, 10 - 160, 19, tłum. A. Uciecha: *Afrat, O modlitwie (Demonstratio quarta. De oratione*, PSyr 1, 137-182), ŚSHT 43 (2010) fasc. 1, 39. Por. P. Brock, *Spirituality of the Heart in Syriac Tradition*, Harp 1 (1988) 93-115.

⁴² Por. A. Guillaumont, *Syriaque (Spiritualité)*, DS p XIV 1430.

⁴³ Por. Joannes de Dalyatha, *Epistula* 2, 7, ed. Hansbury, s. 17.

swoją chwałę⁴⁴. To ograniczenie nie wynika z Bożej obojętności na ograniczoność ludzkiej percepcji, ale z dobrowolnego wyboru człowieka.

W wyrażeniu „pamięć o Bogu” (ܐܡܪܝܢ ܕܡܝܬܐ) Jan zawarł następujące mistyczne treści: nieustanne skupienie na Bogu⁴⁵, wdzięczną chwałę⁴⁶, czystą intencję w rozeznawaniu⁴⁷, medytację z wykorzystaniem wyobrażeń⁴⁸. Zdaniem Roberta Beulaya najbardziej oryginalne znaczenie pojęcia „pamięć o Bogu” ukrywa się w prostym działaniu polegającym na nieustannym poszukiwaniu Boga w głębi serca i niezmiennym wpatrywaniu się (ܐܝܬܐ) w Niego bez końca⁴⁹. „Pamięć o Bogu” (ܐܡܪܝܢ ܕܡܝܬܐ) oznacza stałe wpatrywanie się w Niego⁵⁰.

4. „Świat zmienności” (ܐܠܡܢܐ ܕܐܠܡܢܐ). W mistyce Jana z Dalijaty „pamięć o Bogu” (ܐܡܪܝܢ ܕܡܝܬܐ), czyli nieustanne wpatrywanie się w Boga i poszukiwanie Go w głębi serca, jest koniecznym warunkiem w procesie rozwoju wrażliwości mistycznej. Na drodze realizacji tego ambitnego postulatu stają różne przeszkody. Jan odpowiada na pytanie swojego mistrza duchowego, który interesował się wewnętrzną kondycją swojego ucznia. W mistycznych kontaktach z Bogiem największą przeszkodą jest wszelka zmienność, brak stałości (ܐܠܡܢܐ)⁵¹. Jan wnikliwie charakteryzuje bolesne doświadczenie wewnętrznego rozdarcia. Mistyk raz jest pełny życia, innym razem znowu „śmierć walczy ze mną w moich członkach”. Raz pokonuje swoje namiętności, innym razem to demony śmierci zwyciężają. Raz ucieka od ludzi i jednoczy

⁴⁴ Por. tenże, *Epistula* 5, 4, ed. Hansbury, s. 36.

⁴⁵ Por. tenże, *Epistula* 50, 1, ed. Hansbury, s. 233, tłum. własne: „Mój bracie, proszę mnie, abym ci napisał na temat tej kontemplacji Boga (ܐܡܪܝܢ ܕܡܝܬܐ). Ja jednak nie rozumiem twojej prośby. To, co dotyczy nieustannej pamięci o Nim (ܐܡܪܝܢ ܕܡܝܬܐ), wiem, myślenie o nim (ܡܝܬܐ) zawsze powstaje w twoim sercu ku twojej radości (ܕܠܥܝܢܐ), dla zniszczenia namiętności (ܐܠܡܢܐ) i myśli (ܐܠܡܢܐ). Jeśli szukasz wyjaśnień (ܐܠܡܢܐ) na temat oglądania Go (ܡܝܬܐ ܐܝܬܐ), jestem pewny, że twoje zrozumienie zostało rozświetlone widzeniem Jego chwały (ܡܝܬܐ ܐܝܬܐ) i przekroczyło wszelką potrzebę [udzielania] wskazówek (ܐܠܡܢܐ)”.

⁴⁶ Por. tenże, *Epistula* 4, 1, ed. Hansbury, s. 21, tłum. własne: „Uwolnij twoją duszę (ܐܠܡܢܐ) od namiętnych myśli. Jak oni [samotni] są płonącym ogniem (ܐܠܡܢܐ ܐܝܬܐ), nieustannie szukający Boga, podobnie też niech będzie twoje spojrzenie nieustannie skierowane na Niego w uwielbieniu Go (ܡܝܬܐ ܐܝܬܐ) bez końca w twoim sercu (ܐܠܡܢܐ)”. Określenie ܐܠܡܢܐ – aniołowie zob. L. Costaz, *Syriac – French – English – Arabic Dictionary*, Beyrouth 19862, 200.

⁴⁷ Por. Joannes de Dalyatha, *Epistula* 13, 19, *O pokorze i posłuszeństwie*, ed. Hansbury, s. 267-271.

⁴⁸ Por. tenże, *Epistula* 50, 2, ed. Hansbury, s. 233.

⁴⁹ Por. Beuley, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, s. 126.

⁵⁰ Por. Joannes de Dalyatha, *Epistula* 50, 6, ed. Hansbury, s. 235, tłum. własne: „Jeśli moc oglądania Boga nie jest wystarczająca, niech człowiek trwa w nieustannej pamięci (ܐܡܪܝܢ ܕܡܝܬܐ) tak, aby jego duch (ܡܝܬܐ) skupił się w sobie dzięki pamięci o Bogu (ܐܡܪܝܢ ܕܡܝܬܐ) a jego wzrok (ܐܝܬܐ) był [skierowany] na Niego”.

⁵¹ Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 1, Oxonii 1879, 1290: ܐܠܡܢܐ – „variatio, mutatio”.

się z Jedynym (ܐܠܗܐ ܕܡܠܟܐ), innym razem miesza się z wszystkimi. Z powodu uciążliwej zmienności trudno jest Mistykowi nazwać i opisać wewnętrzny stan. Wyraża zdziwienie, dlaczego to Duch Życia (ܕܡܝܬܐ ܕܚܝܐ) pozwala na gnębiące mnicha ataki śmierci. Tenże Duch działa całkowicie celowo: chce w ten sposób przestrzec mnicha przed „zachłystywaniem się oddechem śmierci”⁵². Wewnętrzna zmienność oznacza destabilizację w procesie oczyszczającego rozświeclania duszy w Chrystusie, czyli w „odblasku Bożej chwały” (por. Hbr 1, 3). Powstają wtedy komplikacje w odkrywaniu ukrytych tajemnic Ducha⁵³.

„Jednak dlatego, że żyjemy w świecie zmienności (ܕܠܡܝܬܐ ܕܚܝܐ) i z powodu chwilowych nieszczęść, pokus i upominającego działania Opatrzności (ܕܡܝܬܐ ܕܚܝܐ ܕܡܠܟܐ), czasem pamięć o Bogu (ܕܡܠܟܐ ܕܡܝܬܐ) zostaje usunięta z naszego serca, a nasza dusza (ܕܡܝܬܐ) traci Jego wizję (ܕܡܝܬܐ) i zapominamy myśleć o Nim (ܕܡܠܟܐ ܕܡܝܬܐ). Wtedy potrzebne są wskazówki (ܕܡܠܟܐ ܕܡܝܬܐ) jak wrócić do pamięci o Bogu (ܕܡܠܟܐ ܕܡܝܬܐ) i do oglądania Go (ܕܡܠܟܐ ܕܡܝܬܐ). Sam jestem słaby i chcę przekazać wskazówki tym, którzy jak ja są słabi, aby dzięki nim mogli silnie wzrastać w chwale Władcy nad wiekami (ܕܡܠܟܐ ܕܡܝܬܐ)”⁵⁴.

Rzetelność relacji Mistyka świadczy o tym, że opisuje on własne doświadczenie duchowe wypracowane latami. Osiągnięcie wewnętrznej stabilizacji nie jest stanem, który zdobywa się raz na zawsze, lecz raczej usposobieniem, które można utracić. Doczesność jest zmienna i wypełniona różnymi nieszczęściami. Mnich traci wtedy „pamięć o Bogu”. Saba podejmuje wątek nawrócenia, w którym ważną rolę gra świadectwo autorytetu. Wskazówki doświadczonego mentora i jego obecność wydają się niezbędne, aby przywrócona została możliwość oglądania „Władcy nad wiekami” i to nie tylko w doczesności, ale przede wszystkim w wieczności. Istotnym elementem duchowej rewitalizacji osłabionej wrażliwości mistycznej jest pokora i świadomość ludzkiej słabości.

W artykule podjęto próbę zarysowania konturów teologii mistycznej nestoriańskiego mnicha Jana z Dalijata (Jan Saba lub Starzec) żyjącego na przełomie VII i VIII w. na pograniczu dzisiejszej Turcji i Iraku. Jego twórczość zawarta w *Listach* i *Kazaniach* wpisuje się w osiągnięcia „złotego wieku” chrześcijańskiej literatury wschodnio-syryjskiej. Zgodnie z prawdami nestoriańskiej ortodoksji Saba odrzucał możliwość oglądania Boskiej natury, którą to naturę identyfikował z transcendentną Istotą Ojca, natomiast akceptował realność kontemplacji chwały Bożej rozumianej jako blask i odbicie niewidzialnej natury. Jan z Dalijata jako jedyny wśród wszystkich mistyków starał się wyjaśnić to rozróżnienie w biblijnym kontekście myśli św. Pawła (2Kor 3, 18; 4, 6). W analizach

⁵² Por. Joannes de Dalyatha, *Epistula* 37, 1, ed. Hansbury, s. 155.

⁵³ Por. tenże, *Epistula* 1, 1, ed. Hansbury, s. 4.

⁵⁴ Tenże, *Epistula* 50, 2, ed. Hansbury, s. 233, tłum. własne.

treściowej zawartości jego mistycznego nauczania zasygnalizowano wątki ukryte w wyrażeniach „pamięć o Bogu” (ܐܡܠܟܐ ܕܡܝܬܐ) i „świat zmienności” (ܐܠܡܘܬܐ ܕܠܚܐ). Nieustanne wpatrywanie się w Boga i poszukiwanie Go w głębi serca jest koniecznym warunkiem w procesie rozwoju wrażliwości mistycznej. Uderza psychologiczna głębia religijnych postulatów Jana. W ludzkiej duszy to serce jest miejscem zjednoczenia z Bogiem, podobnym do tego, jakim było „Święte Świętych” w przybytku. Jan przekazuje swoje duchowe doświadczenia, chociaż ma świadomość ułomności i ograniczoności w ludzkiej komunikacji Bożych tajemnic. Przedstawione opracowanie stanowi zaproszenie do dalszych badań nad nestoriańską teologią mistyczną Jana z Dalijata.

THEOLOGICAL FUNDAMENTS OF THE NESTORIAN (EAST SYRIAN) MONASTIC MYSTICISM IN THE LETTERS OF JOHN OF DALYATHA

(Summary)

The article attempts to draw an outline of the mystic theology of the Nestorian monk John of Dalyatha (John Saba, „the Elder”), who lived at the border of what is now Turkey and Iraq at the turn of the 7th and the 8th centuries. His literary output consists of the letters and the homilies and belongs to the „golden age” of the East Syrian Christian literature. In line with the Nestorian Orthodoxy, John Saba denied the perception of the God’s nature, which was identified by him with the transcendent nature of Father. He accepted, however, a contemplation of God’s glory, understood as a radiance and a reflection of the invisible nature. John of Dalyatha was the only mystic who attempted to explain this distinction in the light of ideas of St. Paul (2Cor 3:18 and 4:6). The subject of the current analysis is the idea behind the expressions „remembrance of God” (ܐܡܠܟܐ ܕܡܝܬܐ) and „the world of changeability” (ܐܠܡܘܬܐ ܕܠܚܐ). Unceasing looking at the God, and searching for Him deep into the heart is necessary for the development of mystical sensitivity. The psychological depth of John’s religious programme is striking. In the human soul, the heart is the place of a union with the God, as it was in „the Holy of Holies”. John conveys his spiritual experience, although he is fully conscious of imperfect means through which man can communicate the mysteries of God.

Key words: John of Dalyatha, Nestorianism, Syrian monasticism, East Syrian mysticism.

Słowa kluczowe: Jan z Dalijata, nestorianizm, monastycyzm syryjski, mistyka syro-orientalna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- APHRAATES, *Demonstrationes*, ed. J. Parisot: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², PSyr 2, Paris 1907, 1980², tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O modlitwie (Demonstratio quarta. De oratione)*, PSyr 1, 137-182), ŚSHT 43 (2010) fasc. 1, 31-44.
- EPHRAEM SYRUS, *Hymnus de fide* 81 (*De Margarita* I), ed. E. Beck, CSCO 154, Scriptorum Syri 73, Louvain 1955, 248-251, tłum. niemieckie E. Beck, w: *Des Heiligen Ephraem des Syrers „Hymnen de Fide”*, CSCO 155, Scriptorum Syri 74, Louvain 1955, 211-213.
- EVAGRIUS PONTICUS, *De malignis cogitationibus*, PG 79, 1200-1233, tłum. L. Nieścior: Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 18, Kraków 2007², 332-333.
- GREGORIUS NYSSENUS, *In Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, ŻMT 43, Kraków 2007.
- JÉSUSDENAH, Évêque de Baçrah [AU: Ishō'dēnah, Bp of Basra], *Liber castitatis*, ed. J.-B. Chabot: *Le Livre de la Chasteté*, Rome 1896.
- JOANNES DE DALYATHA, *Epistulae*, ed. R. Beulay: *La Collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, PO 39, fasc. 3 (180), Turnhout 1978; ed. M. Hansbury: *The Letters of John of Dalyatha*, Texts from Christian Late Antiquity 2, Piscataway 2006.
- JOANNES DE DALYATHA, *Homiliae I-XV*, ed. N. Khayyat: Jean de Dalyatha, *Les Homélies I-XV*, Sources syriaques, Antélias (Liban) 2007.
- PSEUDO-MACARIUS, *Homiliae*, ed. V. Desprez, SCh 275, Paris 1980.

Opracowania

- ALFEYEV H., *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, Cistercian Studies Series 175, Kalamazoo (Mi) 2000.
- BERTI V., *Le Débat sur la Vision de Dieu et la Condamnation des Mystiques par Timothée I^{er}: La perspective du patriarche*, w: *Les mystiques syriaques*, éd. A. Desreumaux, Études Syriaques 8, Paris 2011, 151-176.
- BRAUN O., *Zweit Synoden des Catholikos Timotheo I*, OC 2 (1902) 304-308.
- BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922.
- BEULAY R., *Doit-on, avec les Syro-Orientaux, considérer la vie monastique comme la condition nécessaire de l'expérience mystique?*, w: *Le Monachisme Syriaque. Aux premiers siècles de l'Eglise, II^e - début VII^e siècle*, vol. 1, Patrimoine Syriaque. Actes du colloque 5, Antélias (Liban) 1998, 235-241.
- BEULAY R., *Jean de Dalyatha*, DSp VIII 449-452.
- BEULAY R., *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Théologie historique 83, Paris 1990.
- BEULAY R., *Originalité de Jean Dalyatha dans la spiritualité syro-orientale*, w: *Le Monachisme Syriaque du VII^e siècle à nos jours*, vol. 1, Patrimoine Syriaque. Actes du colloque 6, Antélias (Liban) 1999, 141-147.
- BEULAY R., *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, ParOr 8 (1977-1978) 87-116.

- Bibliotheca hagiographica orientalis*, ediderunt Socii Bollandiani, Subsidia Hagiographica 10, Bruxellis 1910.
- BROCK P., *Spirituality of the Heart in Syriac Tradition*, „Harp” 1 (1988) 93-115.
- CHIALÀ S., *Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?*, w: *Les mystiques syriaques*, éd. A. Desreumaux, Études Syriaques 8, Paris 2011, 63-78.
- COLLESS B.E., *Yohannan of Dalyatha (8th centur.)*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S.P.Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2011, 441-442.
- COLLESS B.E., *The biographies of John Saba*, ParOr 3 (1972) nr 1, 45-63.
- COLLESS B.E., *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, Cistercian Studies Series 216, Kalamazoo (Mi) 2008.
- COSTAZ L., *Syriac – French – English – Arabic Dictionary*, Beyrouth 1986².
- ECKMANN A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.
- JANSMA J., *Projet d'édition du K^ctābā d'rēš mellē de Jean bar Penkayé*, OrSyr 8 (1963) 87-106.
- KESSEL G. – PINGGÉRA K., *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Eastern Christian Studies 11, Leuven 2011.
- KHAYYAT N., *La liturgie mystiques des Moines syro-orientaux*, w: *Le Monachisme Syriaque. Aux premiers siècles de l'Eglise, II^e - début VII^e siècle*, vol. 1, Patrimoine Syriaque. Actes du colloque 5, Antélias (Liban) 1998, 243-249.
- KMSKO M., *Praefatio-Caput IV. Res gestae messalianorum inter nestorianos*, w: *Liber graduum*, PSyr 1/3, Paris 1926, CXXX-CXXXV.
- LABOURT H., *De Timotheo I, Nestorianorum patriarcha (728-823), et christianorum orientalium condicione sub caliphis Abbasidis: accedunt XCIX ejusdem Timothei definitiones canonicae, e textu Syriaco inedito latine redditae*, Paris 1904.
- LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978.
- MINGANA A., *Early Christian Mystics*, Woodbrooke Studies 7, Cambridge 1934.
- PALUBSKA Z., *Jan Saba, Jan z Daljata, zw. Starcem*, EK VII 931.
- PLACES É. DES, *Études platoniciennes 1929-1979*, Leiden 1981.
- SHERWOOD P., *Influence du Pseudo-Denys en Orient*, DSp III 286-318.
- Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 1971.
- STREKOWSKI S., *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarnej i antropologii w „Homiliach do Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 2006.
- Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 1-2, Oxonii 1879-1901.
- TREIGER A., *Could Christ Humanity see his Divinity? An Eight Century Controversy between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East*, „Journal of the Canadian Society for Syriac Studies” 9 (2009) 3-21.
- UCIECHA A., *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszdoada z Merw i Teodora Bar Koni. Zarys problematyki*, VoxP 37 (2017) t. 67, 673-688.
- UCIECHA A., *ܬܗܘܝܬܗ (taḥwāyṭhā) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca*, BPTH 8 (2015) fasc.1, 65-80.
- WRIGHT W., *A Short History of Syriac Literature*, London 1894.
- VÖÖBUS A., *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde, I: Westsyrische Originalurkunden*, CSCO 307 i 317, Subsidia 35 i 38 Louvain 1970.

SŁOWO I OBRAZ W KULTURZE BIZANTYŃSKIEJ

Anna KOTŁOWSKA*

DIALOG FILOZOFII Z HISTORIA: ZAGADKOWY WSTĘP DO HISTORII POWSZECHNEJ TEOFILAKTA SIMOKATTY

W zachowanej tradycji rękopiśmiennej tekst *Dialogu Filozofii z Historią* występuje przed obszernym spisem treści i tekstem głównym *Historii powszechnej* (Οἰκουμένης ἱστορία). Ponieważ spis treści jest z pewnością nieautentyczny i został dodany znacznie później (o czym pisaliśmy w innym miejscu¹), zatem można przyjąć, iż pierwotnie tekst dialogu poprzedzał bezpośrednio tekst główny. Ten swoisty wstęp odautorski, napisany w dość mętnym stylu, jest bardzo zwięzły: obejmuje zaledwie piętnaście akapitów, na które złożyło się kilkadziesiąt zdań. Nie odwołuje się przy tym do tekstu głównego, lecz stanowi samodzielną treściowo i kompozycyjnie całość. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przedstawienie przesłania, ukrytego za metaforą wstępu, oraz wskazanie jego hipotetycznych adresatów.

Uczeni, którzy dotychczas analizowali i tłumaczyli *Historię powszechną*, jedynie zdawkowo wspominali o *Dialogu* we wstępnych partiach swoich opracowań, koncentrując się na podkreśleniu jego autentyczności mimo zaskakującej formy². Niniejszy tekst jest samodzielnym doń komentarzem, proponującym określoną drogę interpretacji. Dotychczas posiadamy jeszcze dwie tego typu prace: dawny, powszechnie cytowany, artykuł Theodora Nissena (1873-1946)³ oraz niedawny przekład litewski z komentarzem pióra Tatjana Aleknienė⁴, tłumaczki i komentatorki Platona.

* Dr hab. Anna Kotłowska, prof. UAM – profesor nadzwyczajny w Pracowni Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: anna.kot@amu.edu.pl.

¹ Por. A. Kotłowska – Ł. Różycki, in collaboration with Andreas Gkoutzioukostas, *De Historiarum indice Theophylacti Simocattae falso attributo observationes selectae*, „Res Gestae” 5 (2017), w druku.

² Theophylaktos Szimokattész, *Világtörténelem*, Ford., a bevezetést és a jegyzeteket írta: T. Olajos, Magyar Őstörténeti Könyvtár 26, Budapest 2012, 23-24; *The History of Theopylact Simocatta*, An English Translation with Introduction and Notes by M. and M. Whitby Oxford 1986, 40-45; Theophylaktos Simokates, *Geschichte*, über. und erl. von P. Schreiner, Bibliothek de Griechischen Literatur 20, Stuttgart 1985, 13-14.

³ Por. Th. Nissen, *Das Prooemium zu Theophylakts Historien und die Sophistik*, „Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher” 15 (1939) 3-13.

⁴ Por. T. Aleknienė, *Istorijos teatrai: Filosofijos ir Istorijos pokalbis Teofilakta Simokato*

Rzeczą fundamentalną dla właściwego odczytania *Dialogu* jest zrozumienie znaczenia personifikacji *Filozofii*, na co wcześniejsi komentatorzy nie zwracali należytej uwagi. Koncepcja powyższa ma pradawną tradycję, przy czym ujęcia grecko- i łacińskojęzyczne nie różnią się w sposób istotny⁵. Została też ona schrystianizowana, przeistaczając się ostatecznie w ideę *Sofii*⁶, ale – i to pierwszy istotny wniosek – Teofilakt pozostaje całkowicie na płaszczyźnie klasycznej. Nie jest to oczywiste, gdyż mógł on sięgnąć chociażby do Grzegorza z Nazjanzu dla którego filozofia, umieszczona w jednoznacznie chrześcijańskim kontekście, została wszakże tradycyjnie zdefiniowana jako wiedza (ἐπιστήμη) na temat wszelkich rzeczy boskich i ludzkich, której naturą jest prawda (ἀλήθεια)⁷. Nurt platoński personifikuje *Filozofię*, używając terminów εἶδωλον i πρόσωπον. W *Vita Isidori* Damaskiosa znajdziemy anegdotę jak to młody Izydor, gdy po raz pierwszy ujrzał Proklosa, wykrzyknął, że widzi τὸ φιλοσοφίας τῶ ὄντι πρόσωπον, i ta konstatacja miała mu sprawić wielką radość (εὐφραίνεται)⁸. Co zatem powoduje, że rozpoznajemy w kimś ową personifikację? Są to, mianowicie, nierozłącznie z nią związane, dyspozycje etyczne (ἄρηται). Platon w *Fajdrosie* jako cechy duszy prawdziwie pięknej wymienia δικαιοσύνη i σωφροσύνη⁹. Powtarza je Plotyn¹⁰, dodając jeszcze rzecz bardzo ważną – *Prawdę* (ἀληθῆ). Ἐπιστήμη zawsze pojawia się na końcu tych charakterystyk¹¹. Jest zdolnością nabytą dzięki przejściu wcześniejszej formacji etycznej. Kulturze łacińskiej przyswoi te koncepcje Cyce-

„Istorijos Ižangoje”, „Literatūra” 46 (2008) nr 3, 23-40. W tym miejscu chciałabym podziękować Pani Tatjanie Aleknienę za udostępnienie tekstu [list z 19.01.2018].

⁵ Por. W.E. Helleman, *Penelope as Lady Pilosophy*, „Phoenix” 49 (1995) 283-302; P. Courcelle, *Le personnage de Philosophie dans la littérature latine*, „Journal des Savants” (1970) nr 4, 209-252; tenże, *Le visage de Philosophie*, REA 70 (1968) 110-120.

⁶ Literatura na ten temat zapełniłaby niejedną bibliotekę, niemniej warto wspomnieć niedawną monografię Zofii A. Brzozowskiej, *Sofia. Upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyjsko-słowiańskiej*, Byzantina Lodziensia 24, Łódź 2015.

⁷ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* XXX 20, 15-16, ed. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978, 268 (= PG 36, 129A-B). Jest to niemal dosłowne powtórzenie Filona z Aleksandrii (*De congressu eruditionis gratia* 79, ed. P. Wendland, w: Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, vol. 3, Berolini 1898, 88, 2).

⁸ Damascius, *Vita Isidori* Fragm. 129, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967, 111.

⁹ Plato, *Phaedrus* XXX-XXXI 250B-251A, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 2, Lipsiae 1914, 230-231. Warto zauważyć, iż podobny zabieg personifikacji, tym razem σωφροσύνη, dokonuje cesarz Julian, widząc jej ucieleśnienie w cesarzowej Euzebiei († 360) w: Iulianus Imperator, *Ad honorem Eusebiae imperatricis* II [III] 14, 45-58, 123a-c, ed. J. Bidez, w: Julien (L'Empereur), *Oeuvres complètes*, t. 1, 1^{re} partie: *Discours de Julien César*, Paris 1932, 97. Por. M.P. García Ruiz, *Significado de σωφροσύνη (αὐτή) en el 'Encomio a Eusebia' de Juliano*, „Emerita” 80 (2012) nr 1, 69-87.

¹⁰ Por. Plotinus, *Enneades* I 6, 4-6, ed. R. Volkman: Plotinus, *Enneades*, vol. 1, Lipsiae 1883, 88, 30 - 92, 28.

¹¹ Por. Plato, *Phaedrus* XXVIII 247D-E, rec. Hermann, vol. 2, s. 227-228; tenże, *Meno* XXII-XXV 87C-89A, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 3, Lipsiae 1901, 324-325.

ron, określając filozofię jako *facies honesti*¹². Ἀρηται są niezbędne do tego, by filozofia – „wcielona wiedza” (θεορία σωματωθείσα, jak pisze Teofilakt w dwunastym akapicie *Dialogu*) naprawdę mogła się stać „umiłowaniem mądrości”.

Powyższe refleksje wstępne były niezbędne do tego, by móc właściwie odczytać metaforykę, kryjącą się w narracji *Dialogu*. Inicjatorką rozmowy jest *Filozofia*, która zwraca się do *Historii* – nazywając ją przy tym córką (θυγάτηρ) – z prośbą, by ta pomogła jej rozwiązać problem tak trudny, że czuje się jak w labiryncie¹³. Przysłowiowość tego wyrażenia jest powszechnie rozumiała i przywołuje równie mocną scenę z Dantego:

„Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita”¹⁴.

Tu ciemny las, tam labirynt jednoznacznie wskazują na zagubienie w sytuacji moralnie ambiwalentnej, gdy potrzebujemy wiarygodnego przewodnika: Wergiliusza albo Ariadny. Dla Teofilakta Ariadną, która zapewnia „nić zrozumienia” (μίτος τῆς σαφήνειας), jest właśnie *Historia*. Σαφήνεια – według nauki stoików, którzy wszakże jedynie uporządkowali wcześniejszą tradycję w tym zakresie – to jedna z ἀρηται wypowiedzi: jej jasność i klarowność, która odpowiada za zrozumienie przekazu¹⁵. Definicja powyższa nie uległa później zmianie i dlatego możemy spotkać we wczesnej egzegezie biblijnej takie sformułowania jak „ἰκανῶς [...] σεσαφηνίσθαι”¹⁶. *Historia* oczywiście się zgadza, mówiąc o pragnieniu wiedzy o wszystkim co piękne słowami Kallimacha¹⁷ i z szacunkiem nazywając *Filozofię* „królową wszystkiego” (πάντων

¹² Cicero, *De officiis* I 5, 15, rec. C. Atzert, w: Cicero, *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 48, Lipsiae 1963, 6, 18.

¹³ Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 1, ed. C. de Boor – P. Wirth: Theophylactus Simocatta, *Historiae*, Stutgardiae 1972, 20, 4-7.

¹⁴ Dante Alighieri, *La divina commedia, Inferno* I 1, 1-3, ed. C.F. Fontana: Dante Alighieri, *La divina commedia*, Vita e Pensiero, Milano 1950, 39.

¹⁵ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 59, ed. by R.D. Hicks: Diogenes Laertius, *Lives of eminent Philosophers*, vol. 2, LCL 185, Cambridge (Mass.) – London 1925, 168: „σαφήνεια δὲ ἐστὶ λέξις γνωρίμως παριστάσα τὸ νοούμενον”.

¹⁶ Makarios Magnes, *Apokritikos* II 7, 13 hrsg. von U. Volp: Makarios Magnes, *Apokritikos: Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, TU 169, Berlin – Boston 2013, 18.

¹⁷ Wyrażenie „τῷ Κυρηναίῳ δοκεῖ” z pewnością odwołuje się do słynnego kierownika Biblioteki Aleksandryjskiej (tak Pfeiffer, który umieścił to sformułowanie pod numerem 620 swoich *Fragmenta* – Callimachus, *Fragmenta* 620, ed. R. Pfeiffer: Callimachus, [Works], vol. 1, Oxonii 1949, 421). Teofilakt używa tego sformułowania jeszcze raz w swych *Quaestiones physicae* (1, ed. L. Massa Positano, w: Teofilatto Simocatta, *Questioni naturali*, Collana di Studi Greci 23-24, Napoli 1965, 13, 7-8). Powoływanie się na autorytet Kallimacha było popularne w późnym antyku, por. np. Julian w liście do Alypiusa (Iulianus Imperator, *Epistulae* 10 (30), 403d, coll. I. Bidez – F. Cumont: Iulianus Imperator, *Epistulae, leges, poemata, fragmenta varia*, Paris – London 1922, 13, 4), kiedy porównuje jamby Hipponaksa do poezji Safony (ὕμνος – nie jest jasne, czy ce-

βασιλεία). Klio jest przecież jedną z dziewięciu Muz, służek *Filozofii*, szczególnie odpowiedzialną za – jak to niezwykle trafnie wyraził w swej korespondencji Seneka¹⁸ – *sensus communis*, „wymiar wspólnotowy”. Aulus Gellius w *Nocach attyckich* zachował przydatny w kontekście niniejszych rozważań fragment komedii Afraniusza *Krzesło* (*Sella*). W poł. II w. prz. Chr. Afraniusz tworzył togaty, tzn. komedie, których fabuła umieszczona była w realiach rzymskich. Znane są 43 tytuły jego sztuk, jednak żadna nie zachowała się w całości, a na ok. dwieście zidentyfikowanych fragmentów składa się mniej więcej 430 wersów¹⁹. Z interesującej nas sztuki *Krzesło* posiadamy dwa fragmenty, których szerszy kontekst jest nie do ustalenia. Niemniej, fakt ten nie rzutuje na bieżącą analizę. Fragment ów brzmi następująco:

„Vsús me genuit, máter peperit Mémoria,
Sophiám vocant me Grái, vos Sapiéntiam”²⁰.

Memoria czyli, „pamięć o przeszłości”, jest zatem nieodzownym elementem wspólnotowego, społecznego wymiaru *Mądrości*, a jej „naukową”, by tak rzec, reprezentantką jest Klio – *Historia*. Podkreślanie roli pamięci nie jest niczym nowym. Już Heraklit nauczał, że „będziemy żyć w prawdzie (ἀληθεύομεν), jeśli będziemy mieli świadomość pamięci (μνήμη), w przeciwnym razie będziemy błdzić (ψευδόμεθα)”²¹. W naukach szkoły pitagorejskiej, przekazanych przez Jamblicha, znajdziemy passus o „zbawczej roli pamięci (μνήμη), dzięki której możliwa jest nauka (διδασκόμενα τε καὶ φραζόμενα)”²².

Cóż to zatem jest za problem tak poważny, że nawet *Philosophia, vero omnium mater artium*²³, potrzebuje pomocy? Już sam termin grecki:

sarz miał tu na myśli także poezję w metrum jambicznym, czy tylko o „tematyce”, która dominuje w jambach: G. Agosti, *Late Antique Iambics and Iambike Idea*, w: *Iambic Ideas: Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*, ed. by A. Cavarzere – A. Aloni – A. Barchiesi, Lanham 2001, 219-255, spec. 222-230; T. Hawkins, *Iambic Poetics in the Roman Empire*, Cambridge 2014, 271-273), przytacza na jego temat opinię „poety z Cyrene”, co oznacza bezsprzecznie Kallimacha. Dlatego nie możemy przyjąć alternatywnej hipotezy, wskazującej na Arystypa (tak wszakże T. Alekniené, *Istorijos teatrai*, s. 25, ze względu na prezentowaną przez nią tezę, iż jest to zawołowana aluzja do kręgu sokratejskiego). Filozof ten był mało znany i nie uważano go za autorytet w kulturze późnoantycznej.

¹⁸ Por. Seneca, *Epistulae ad Lucilium* VI 2(54), 7, ed. O. Hense, w: Seneca, w: Seneca, *Opera quae supersunt*, vol. 3, Lipsiae 1914, 166. 16-24. W akapicie kończącym ten list zamieszczona została także metafora labiryntu, jako zagubienia drogi życiowej, miotania się.

¹⁹ Por. E. Skwara, *Historia komedii rzymskiej*, Warszawa 2001, 140-143.

²⁰ Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XIII 8, 3, ed. C. Hosius: Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, vol. 2, Lipsiae 1903, 62, 10-11.

²¹ Por. Herakleitos, *Fragmenta* 12 A 16 (60), hrsg. von H. Diels, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechische und Deutsch*, vol. 1, 3. Aufl., Berlin 1912, 75, 33-34.

²² *Pythagoreische Schule*, 45 D 1 (282), hrsg. von Diels, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, s. 361, 25-26.

²³ Cicero, *Tusculanae disputationes* I 16, 64, rec. M. Pohlenz, w: Cicero, *Scripta quae supersunt omnia*, fasc. 44, Lipsiae 1918, 249, 15-16.

διὰ πόρημα, budzi uzasadnione zainteresowanie. Jest bardzo rzadki, spotykany niemal wyłącznie w pismach filozoficznych Perypatu (np. tytuł traktatu Teofrasta z Eresos, Περὶ τῶν ἀπλῶν διαπορημάτων α')²⁴ i jego komentatorów (np. Aleksandra z Afrodyzji²⁵, Michała z Efezu²⁶). Nie ulega wątpliwości, że to, iż Teofilakt go użył, było zabiegiem ewidentnie celowym, mającym przykuć uwagę odbiorcy i uczulić na to, że problem jest niezwykle trudny do rozwiązania, a zarazem jest to problem najwyższej wagi. W najdłuższej w całym *Dialogu* jednolitej wypowiedzi, niejasnej, poprzerywanej mętnymi aluzjami i mitologicznymi metaforami, *Filozofia* wyjawia wreszcie istotę problemu: jak pisać prawdę w czasach politycznego przesilenia? Wyraża to wszystko językiem mitu, mówiąc o „tyraniu z Kalydonu”, „Cyklopie”, „pijanym Centaurze”, pod którymi to inwektywami kryje się Fokas, stojący w roku 602 na czele wojskowego zamachu stanu²⁷. Dobór owych inwektyw nie jest przypadkowy. Pierwsza, „tyran z Kalydonu”, symbolizuje bezbożność: Artemida zesłała potwornego dzika, gdyż Ojneus, król Kalydonu, lekceważąco zapomniał o złożeniu dlań ofiary²⁸. Z bestią tą musieli się później zmagać herosi greccy, przybyli z całej Hellady²⁹, a pamięć o tym polowaniu przetrwała tysiąclecia, uwieczniona chociażby na obrazie Rubensa³⁰. Druga inwektywa, „Cyklop”, oddaje dzikość i wręcz nieludzki charakter, czego symbolicznym apogeum było ludożerstwo Polifema³¹, przedstawiciela najdzikszego z trzech gatunków Cyklopów. Wreszcie trzecia, „pijany Centaur”, to brak umiarkowania, a więc bezwzględne przeciwieństwo σωφροσύνη, gdy oddajemy się naszym zmysłom bez opamiętania, niczym Centaury, które znane były z tego,

²⁴ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* V 46, ed. by R.D. Hicks: Diogenes Laertius, *Lives of eminent Philosophers*, vol. 1, LCL 184, Cambridge (Mass.) – London 1909, 494.

²⁵ Por. Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* IX 2, 584 (p. 1053 b 9), ed. M. Hayduck: *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. 1, Berolini 1891, 612, 10. *Diaporema* jako zagadnienie, czym jest jedno: „τί ἐστὶ τὸ ἐν καὶ πῶς δεῖ περὶ αὐτοῦ λαβεῖν”.

²⁶ Por. Michael Ephesius, *In librum de animalium motione commentarium* 150^v 20 (p. 699 a 12), ed. M. Hayduck: Michael Ephesius, *In libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu commentaria*, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. 22/2, Berolini 1904, 108, 8. *Diaporema* jako zagadnienie, co jest źródłem ruchu: „ὅφ' οὗ τὸ πᾶν κινεῖται”.

²⁷ Por. Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 4, ed. de Boor – Wirth, s. 20, 15-19.

²⁸ Por. Homerus, *Ilias* IX 533-546, ed. W. Leaf: Homer, *The Iliad*, vol. 1, Amsterdam 1960², 410-411.

²⁹ Por. Apollodorus, *Bibliotheca* I 8, 2, ed. by J.G. Frazer, w: Apollodorus, *The Library*, vol. 1, LCL 121, London – New York 1921, 64 i 66.

³⁰ Nie ma potrzeby (jak M. and M. Whitby, *comm. ad loc.*) sugerować tu pomyłkę Teofilakta i pomieszanie z dzikiem z Erymantu, którego schwytanie było jedną z prac Heraklesa, albowiem heros ten (*alter ego* Herakliusza, por. niżej) był też powiązany z Kalydonem, m.in. przez Dejanirę, por. Apollodorus, *Bibliotheca* II 7, 5, ed. Frazer, vol. 1, s. 256; Bacchylides, *Epinikion* V 156-169, post B. Snell ed. H. Maehler, w: Bacchylides, *Carmina cum fragmentis*, Leipzig 1970, 21.

³¹ Por. Homerus, *Odyssea* IX 287-293, ed. ed. G. Dindorf, editio quarta cur. C. Hentze, pars 1: *Odyssea I-XII*, Lipsiae 1925, 141.

że po winie kompletnie nie panowały nad sobą. Dwa z nich, Folos i Chejron, zdobyły sławę właśnie dlatego, że były inne od pozostałych, takich jak np. Nessos, który próbował zgwałcić Dejanirę i przyczynił się do strasznej śmierci Heraklesa³². Sposób życia Chejrona w okresie bizantyńskim często był elementem dyskursywnym: tak Grzegorz z Nazjanzu podkreśla, że Bazyli Wielki zdobył światowe wykształcenie, nie żyjąc przy tym na sposób Centaura, „wychowawcy bohaterów”³³ (ἡρώων διδάσκαλον)³⁴. Blisko pół tysiąca lat później nawiąże do tych słów Teodor ze Stoudios w pochwie Platona z Sakkoudion, podkreślając, że Platon żył właśnie tak, jak Chejron, ale się z tego powodu nie wywyższał³⁵. Zachowanie Centaurów to wręcz antyteza słynnej maksymy delfickiej μηδὲν ἄγαν, o której godny naszego najwyższego szacunku Plutarch z Cheronei pisał, że stanowiła dlań osobiście najważniejszą zasadę postępowania³⁶.

Kiedy ludzie pokroju Fokasa przejmują rządy w państwie, normalne funkcjonowanie *Filozofii* przestaje być możliwe. „Anytos zabija Sokratesa” – tak podsumowuje to Teofilakt, akcentując w ten sposób miarę upadku³⁷. Nazywa też Anytosa Trakiem, czyniąc tym samym aluzję do uzurpatora jeszcze bardziej czytelną³⁸. Fundamentalną rzeczą, kontynuuje *Filozofia*, jest teraz zachowanie wiarygodności (πίστις) w czasach zamętu, gdy zwodzą nas „fałszywe wyobrażenia okropnych rzeczy (φαντασία τις τερατισμάτων)”³⁹. Zauważ-

³² Por. Sophocles, *Trachiniae* 555-561, ed. R.D. Dave, w: Sophocles, *Tragoediae*, vol. 2, Leipzig 1979, 25.

³³ Np. Jazona: Pindarus, *Pythia* IV 101-116, ed. H. Maehler, w: Pindarus, *Carmina cum fragmentis*, pars 1: *Epinicia*, Leipzig 1971, 82; Apollonius Rhodius, *Argonautica* I 33, rec. R. Merkel, Lipsiae 1913, 2; Achillesa: tamże I 553-558, rec. Merkel, s. 18 (o tym, jak ważny był to mit dla wykształcenia się toposu doskonałego nauczyciela, por. L. Guerrini, *Infanzia di Achille e sua educazione presso Chirone*, „Studi Miscellanei” 1:1958-1959, 43-53), czy Aristajosa: Apollonius Rhodius, *Argonautica* II 508-510, rec. Merkel, s. 60. Żona Chejrona miała na imię Chariklo, a matką jego była Filyra, córka Okeanosa.

³⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratios* XLIII 12, 9, ed. J. Bernardi, SCh 384, Paris 1992, 140.

³⁵ Por. Theodorus Studita, *Oratio XI: Laudatio S. Platonis Hegumeni* 33, PG 99, 837A. Powiązanie między dwoma utworami wykrył Byron MacDougall (*Living images and authors of virtue: Theodore of Stoudios on Platon of Sakkoudion and Gregory of Nazianzus on Basil*, ByZ 110:2017, nr 3, 691-712, spec. s. 699), który podkreśla, iż mamy tu do czynienia z dyskusją nad najlepszym modelem wychowawczym.

³⁶ Por. Plutarchus, *De E apud Delphos* 7, 387 F, rec. W.R. Paton – M. Pohlenz – W. Sieveking, w: Plutarchus, *Moralia*, vol. 3, Leipzig 1972, 8: „τάχα δὴ μέλλως εἰς πάντα τιμήσειν τὸ «μεδὲν ἄγαν» ἐν Ἀκαδημαίᾳ γενόμενος”. Por. Pausanias, *Graeciae descriptio* X 24, 1, rec. F. Spiro, vol. 3: *Libros IX et X et indicem continens*, Lipsiae 1903, 168, 17-19: „οὗτοι οὖν οἱ ἄνδρες ἀφικόμενοι ἐς Δελφοὺς ἀνέθεσαν τῷ Απόλλωνι τὰ δόμενα Γνώθι σαυτὸν καὶ Μεδὲν ἄγαν”.

³⁷ Por. Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 5, ed. de Boor – Wirth, s. 20, 23.

³⁸ Por. W.E. Kaegi – A. Kazhdan, *Phokas*, w: *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, New York – Oxford 1991, 1666; *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 3B, ed. J.R. Martindale, Cambridge 1992, 1030-1032.

³⁹ Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 3, ed. de Boor – Wirth, s. 20, 14-15.

my przy tym, że grecka φαντασία nie ma wiele wspólnego z naszymi mniej lub bardziej niewinnymi „fantazjami”, które są co najwyżej przedmiotem zainteresowania psychologii. Pierwotna φαντασία to fałsz⁴⁰, przeciwieństwo prawdy, a zatem uderzenie w samo serce helleńskiej etyki; zagrożenie, które może zniszczyć *Filozofię*.

Zaskakujące jest to, że *Historia* ostatecznie nie daje odpowiedzi na pytanie *Filozofii*, problem pozostaje nierozwiązany⁴¹. Językiem zaś mitu informuje, że po prostu miała szczęście, gdyż ponownie doszło do przewrotu, a władzę przejął Herakliusz (co dobrze oddaje lapidarnie sformułowana aluzja do mitu, w myśl której „Herakles wyprowadził Alkestis”⁴²) i przywrócił „bezwartunkową wolność słowa (παρησία ἀκίνδυνος)”⁴³, jako „wielki arcykapłan i władca całego świata zamieszkałego”⁴⁴. Pierwsze sformułowanie ma podwójny i łatwy do rozszyfrowania przez ówczesnych sens: z jednej bowiem strony nawiązuje do podobieństwa imion Heraklesa i Herakliusza, z drugiej zaś odwołuje się do niezwyklej popularności Eurypidesa w Bizancjum⁴⁵ i przywodzi na

⁴⁰ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 177, ed. Hicks, vol. 2, s. 284.

⁴¹ Por. Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 9-10, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 9-17.

⁴² Tamże 9, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 11-12. Jest to przewrotna aluzja do słów Feresy, ojca Admeta: Euripides, *Alkestis* 625-626, rec. A. Nauck, w: Euripides, *Tragoediae*, vol. 1, Lipsiae 1913, 25.

⁴³ Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 10, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 17.

⁴⁴ Tamże 8, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 6-7. W przeciwieństwie do wyżej wspomnianych tłumaczy Teofilakta (T. Olajos, P. Schreiner, M. and M. Whitby), należy chyba jednak odrzucić przypuszczenie, że jest to odwołanie do patriarchy Sergiusza (610-638; dla M. Whitby’ego, który próbuje tę hipotezę uzasadnić, przesłanką jest patronat patriarchy nad Jerzym z Pizydii (*comm. ad loc.*). Nigel G. Wilson (*Scholars of Byzantium*, London 1983, 59-60) natomiast sugerował, że wyrażenie „βῆμα τε προτέθεικεν εὐμενῶς ἰδρυμένον” (Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 10, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 16-17) oznacza stanowisko wykładowcy dla Teofilakta, uzyskane dzięki patriarsze. Powyższa wypowiedź ma jednak wysoki stopień ogólności („But the wording of a sentence about the patriarch suggests that he had created a teaching post, perhaps for the historian himself” – tamże, s. 59) i wydaje się nadużyciem z gatunku *petitio principii*, albowiem fragment powyższy jest wysoce metaforyczny i taki – jedyny wówczas – wtór osobisty, klóciłby się z resztą narracji, która jest na innym poziomie dyskursu, a poza tym nie ma żadnych dowodów na takie postępowanie Sergiusza. Słowa te nie klócą się w żaden sposób z bizantyńską sakralizacją władzy cesarskiej i stanowią zarazem współczesne zrównoważenie ideowe wcześniej wspomnianego mitu, por. J.D. Frendo, *History and Panegyric in the Age of Heraclius: The Literary Background to the Composition of the „Histories” of Theophylact Simocatta*, DOP 42 (1988) 144-145; Alekniéné, *Istorijos teatrai*, s. 26-27 (ta ostatnia autorka nie jest do końca zdecydowana na takie rozwiązanie i z wahaniem opowiada się za Sergiuszem). Niewątpliwie obie identyfikacje są teoretycznie możliwe, ale z perspektywy logiki narracji wydaje się, że identyfikacja z Herakliuszem jest bardziej prawdopodobna. Konkludując, musielibyśmy wiedzieć coś więcej o poczynaniach Sergiusza pod rządami Fokasa, bądź o jego relacjach z Teofilaktem, aby zaaprobować tę identyfikację.

⁴⁵ Por. B. Baldwin, *Euripides in Byzantium*, w: *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, ed. by J.R.C. Cousland – J.R. Hume, Mnemosyne Supplements 314, Leiden – Boston 2009, 433-443. Za bardzo wymowny przykład może służyć σύγκρισις twórczości Eurypidesa i Jerzego z Pizydii, którą sporządził Michał Psellos (*De Euripide et Georgio Pisida*

myśl jego tragedię *Alkestis*, opartą na dobrze znanym micie. Dramat ten, jak wiadomo, wystawiono po raz pierwszy w roku 438 prz. Chr. i jest to najstarsza z zachowanych sztuk tego tragediopisarza, za którą otrzymał drugą nagrodę⁴⁶. Jednak w gruncie rzeczy podobieństwo to jest dość powierzchowne i można odnieść wrażenie, że cytując *Alkestis* Teofilakt myślał o niej tak, jak Fajdros w dialogu Platona⁴⁷, a nie jak Eurypides. Drugie wyrażenie, *παρρησία*, pochodzące z języka politycznego demokracji ateńskiej⁴⁸, w szerszym aspekcie oznacza wolność wypowiedzi w dramacie (stąd też później Owidiusz oddał ten termin przez *libertas*: „hoc mihi libertas hoc pia lingua dedit”⁴⁹, dając tym dowód poszerzenia się jego znaczenia na całokształt wypowiedzi artystycznej, por. też znakomite „μετὰ παρρησίας λέξω” Filona z Aleksandrii⁵⁰). Zostało ono wzmocnione przez Teofilakta dwiema metaforami mitologicznymi⁵¹:

iudicium, ed. A. Colonna, w: *Atti dell'VII Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Palermo, 3-10 aprile 1951*, vol. 1: *Filologia, letteratura, linguistica, storia, numismatica*, Studi Bizantini e Neoellenici 7, Roma 1953, 16-21; tenże, *The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius*, ed. by A.R. Dyck, Foreword by H. Hunger, Byzantina Vindobonensia 16, Wien 1986, 40-50). W przytaczanych tam przez Psellosa egzemplach *Alkestis* się nie pojawia.

⁴⁶ *Alkestis*, córka Peliasa, dobrowolnie odeszła do Hadesu zamiast męża, Admeta, któremu groziła śmierć za znieważenie Artemidy, por. A. Lesky, *Alkestis. Der Mythos und das Drama*, Wien – Leipzig 1925 (dzieło klasyczne); tenże, *Tragedia grecka*, tłum. M. Weiner, Kraków 2006, 330-341 (tam też starsza literatura). W ostatnich dziesięcioleciach komentarze twórczo rozwinęły oraz przeobraziły myśl A. Lesky’ego (7 VII 1896 – 28 II 1981), której główną zasługą było przezwyciężenie wizji *Alkestis* jako melodramatu, i są zgodne – mimo różności uzasadnień – że heroiczny czyn tej kobiety, paradoksalnie jedynie podkreśla jej przedmiotowość. W Bizancjum sztuka ta była jeszcze bardziej popularna niż obecnie, np. w XII w. Nikefor Basilakes w *Progymnasmata* nawiązuje do *Alkestis* (w. 585) w kontekście użycia adiektiwu *ὀψικοῦμον* – Nicephorus Basilaca, *Progymnasmata* 55, 72, ed. A. Pignani: Niceforo Basilace, *Progimmasmi e monodie*, Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 10, Napoli 1983, 227. Z kolei Konstantyn Stilbes w 55-wersowym poemacie na śmierć przedwcześnie zmarłego ucznia (prawdopodobnie Stefana Heksapterygosa, zm. 1200) stosuje metaforę „Αἰδου γὰρ ὁμείβει φάρυγξ” – Constantinvs Stilbes, *Versvs seplvrales in discipvlvm* 12, rec. J. Diethart – W. Hörandner: Constantinvs Stilbes, *Poemata*, Monachii – Lipsiae 2005, 3. Por. Euripides, *Alcestis* 461-462, rec. Nauck, s. 20: „ἀμείψαι ψυχᾶς ἐξ ἑΑἰδα”.

⁴⁷ Por. Plato, *Symposium* VII 179D, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 2, Lipsiae 1914, 148: „ἐνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνῆσκειν ὥσπερ Ἀλκήστis”. Teofilakt miał w sercu uproszczony obraz z platońskiej *Uczty*: *Alkestis* była dla niego idealnym przykładem samopoświęcenia z miłości. Następnie zaś wprowadził Heraklesa ze sztuki, którą doskonale znał, a w dodatku syn Alkmeny przydał mu się do roli wybawiciela doskonałej kobiety-zbawiciela, czyli cierpiącej ojczyzny. Postać w oryginalnym trzeciorzędna (Herakles) stała się dla Teofilakta pierwszorzędną. Powyższe pomieszczenie obrazów pokazuje, jak Bizantyńczycy korzystali z tradycji, traktując ją jako użyteczny słownik metafor, ale niekiedy nie rozumieli, że poszczególne narracje mogą mieć odmienny sens w różnych źródłach.

⁴⁸ Por. tenże, *Respublica* VIII 11, 557B, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 4, Lipsiae 1911, 248: „καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται”.

⁴⁹ Ovidius, *Epistula Sapphus* [XV: *Sappho Phaoni*] XV 68, ed. R. Ehwald, w: Ovidius, *Epistulae*, vol. 1, Lipsiae 1916, 175.

⁵⁰ Philo Alexandrinus, *De sacrificiis Abelis et Caini* 35, ed. L. Cohn, w: Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, vol. 1, Berolini 1896, 216, 14.

⁵¹ Por. Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 14, ed. de Boor – Wirth, s. 22, 8.

Historia – w tym nowym okresie wolności – będzie już mówić swobodnie, niczym „pieśni Syren” (Σειρηναίων ἀφηγήματα) oraz „Ocean wiedzy i Tetyda słów (Ὠκεανὸς γὰρ τῆς ἐπιστήμης ἔφους καὶ λόγων Τηθύς)”⁵². Syreny symbolizują zarówno piękno formy jak i siłę zawartej w tekście treści, która jawi się wręcz jako nieodparta moc słowa⁵³. Za tą mocą i pięknem podąża bezmiar wiedzy, symbolizowany przez przestwór wód świata, i dopiero razem tworzą one przekaz, którego siła perswazji przekona każdego, a wyrazem tego jest Tetyda (Τηθύς), córka Uranosa i Gai, żeńska partnerka Okeanosa⁵⁴. Odpowiedź powyższa, a zarazem cały dialog, zostaje zamknięta – trzeba przyznać dość zaskakującym – wersem *Odysei*, odnoszącym się do wyspy czarodziejki Kirke, Ajai⁵⁵. Wydaje się, że zakończenie to należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Pierwsza to zakamuflowane ostrzeżenie, w myśl którego nie wolno poddać się wpływom fałszu i propagandy, lecz należy wydostać się z owej krainy ułudy i czarów, jaką była wyspa Ajaja, gdzie nic – poza samą Kirke – nie było prawdziwe. Druga natomiast to zamknięcie mitycznego *cre-scendo*: dialog zaczyna się metaforą labiryntu, kluczowe *exempla* degeneracji moralnej należą do najstarszej, przedtrojańskiej warstwy fabularnej, a odpowiedź kończąca dialog, podana jest już słowami największego autorytetu, słowami Poety, które chronologicznie należą do warstwy potrojańskiej. W tej przemyślanej kompozycji nie ma nic przypadkowego.

Mimo tego, że przywrócono wolność *Filozofii*, wcześniej „ostracyzmowanej z Królewskiego Portyku”⁵⁶, że znowu można – jak w dawnych Atenach⁵⁷

⁵² Tamże 15, ed. de Boor – Wirth, s. 22, 10-11.

⁵³ Por. A. Kotłowska, *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyńczyków*, Poznań 2013, 198-209.

⁵⁴ Homerus, *Ilias* XIV 201, ed. Leaf, vol. 2, s. 80; XIV 302, ed. Leaf, vol. 2, s. 88.

⁵⁵ Por. Homerus, *Odysea* X 195, ed. Dindorf, pars 1, s. 156. Każdy, kto chciałby bliżej zrozumieć istotę wyspy, powinien, zanim zacznie studiować obszerne tomy komentarzy do eposu, zapoznać się z krótkim, lecz niezwykle erudycyjnym i konkretnym tekstem Eduarda Schwyzera (15 II 1874 - 3 V 1943) – *Die Insel der Morgenröte*, w: tenże, *Kleine Schriften*, hrsg. von R. Schmitt, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaften 45, Innsbruck 1983, 498-499).

⁵⁶ Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 5, ed. de Boor – Wirth, s. 20, 21. Bardzo znacząca aluzja, odnosząca się zarówno do Portyku w Atenach, jak i w Konstantynopolu, znajduje się w: Agathias Myrinaeus, *Historiae* III 4, rec. R. Keydell, CFHB 2 (Series Berolinensis), Berolini 1967, 84, 12-20. Por. Aleknienė, *Istorijos teatrai*, s. 26.

⁵⁷ Por. odniesienie do cykad (Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 10, ed. de Boor – Wirth, s. 21, 14), które wprost nawiązuje do: Thucydides, *Historiae* I 6, 3, ed. O. Lutsch: Thucydides, *Historiae*, vol. 1: *Libri I-II*, Lipsiae 1954, 15, 26-29. Nie należy lekceważyć tej wzmianki, jak to uczynił A.J. Toynbee (14 IV 1889 - 22X 1975) – *Greek Historical Thought: From Homer to the Age of Heraclius*, introduction and translation by A.J. Toynbee, with two new pieces newly translated by G. Murray, Mentor Book 431, New York 1964, 95), ale też nie ma potrzeby, jak Joseph D. Frendo (*History and Panegyric in the Age of Heraclius*, s. 150), widzieć w niej aluzję do hojności Herakliusza, która miałaby jakoby umożliwić napisanie *Historii*. Raczej, wraz z innymi odniesieniami do dawnych Aten, cykady mają symbolizować wolność twórczą w najlepiej do tego przystosowanym społeczeństwie, por. symbolikę cykady: Kotłowska, *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyńczyków*, s. 84-86.

– usiąść pod platanem i rozmawiać, to konkluzja nie jest, niestety, optymistyczna⁵⁸. Ozdrowieńczy ratunek nie przychodzi bowiem z wewnętrznej siły *Historii*, lecz z niezależnego ośrodka zewnętrznego: nowego kierownictwa państwa. Podsumowując, *Dialog Filozofii z Historią* to z lekka tylko zawołana apologia własnego zachowania sprzed kilkunastoma laty, a także próba ucieczki od jednoznacznych pytań o fakty, o własną biografię, od zakwalifikowania, dość mimo wszystko poniżającego, jako „pisarz dworski” nowej władzy, poprzez obiektywizację czasu i charakteru bieżącej publikacji⁵⁹. A wszystko to wyrażone językiem tradycyjnej *paidei*, co miało ową obiektywizację wzmocnić, nadając przesłaniu pozory uniwersalizmu poprzez pozabawienie ich konkretyzacji współczesności.

*DIALOGUE BETWEEN HISTORY AND PHILOSOPHY:
A MYSTERIOUS INTRODUCTION
TO THEOPHYLACTUS SIMOCATTES' HISTORY*

(Summary)

The paper seeks to propose an interpretation of *Dialogue between History and Philosophy* – prefatory to Simocattes' *History*. In the author's opinion, this brief text deprived of literary value, provides for Theophylactus' peculiar attempt to justify his actions and behavior during the usurpation of Phokas (602-610). Vague mythological metaphors were meant to divert attention from certain biographical facts and to redirect the discussion to the sphere of universal reflections on the rules of power, thereby releasing Theophylactus from potential liability. Therefore, the *Dialogue* should be understood as a text of an apologetic nature, written from authors' personal perspective. Such interpretation differs from the

⁵⁸ Por. Theophylactus Simocatta, *Philosophiae et historiae dialogus* 13, ed. de Boor – Wirth, s. 22, 3. Por. Plato, *Phaedrus* III-IV, 229A-230B, rec. Hermann, vol. 2, s. 204-206; Cicero, *De oratore* I 7-8, 28-29, ed. K. Kumaniecki, w: Cicero, *Scripta quae supersunt omnia*, fasc. 3, Leipzig 1969, 12, 6-19. O kontynuacji symboliki platanu w literaturze łacińskiej, por. M. Billerbeck, *The Tree of Atedius Melior (Statius, Silvae II, 3)*, w: *Studies in Latin Literature and Roman History IV*, ed. C. Deroux, Collection Latomus 196, Bruxelles 1986, 528-536.

⁵⁹ Jest to odmienna perspektywa od tej, reprezentowanej przez Theodora Nissena (*Das Prooemium zu Theophylakts Historien und die Sophistik*, s. 12), który, w całym swym tekście podkreślając i zbierając skrzętnie retoryczną stylistykę, uznawał, że dialog jest skierowany bezpośrednio do cesarza Herakliusza. Tę myśl zradikalizował J.D. Frendo (*History and Panegyric in the Age of Heraclius*, s. 149), sugerując, jakoby utwór powstał na potrzeby „new regime's official political propaganda”. Bardziej wyważony był w swym poglądzie Herbert Hunger (9 XII 1914 - 9 VII 2000) (*Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, 314-315), który nie negując bynajmniej centralnej postaci Herakliusza („Reverenz vor seinem kaiserlichen Herrn und Auftraggeber (?) Herakleios indirekt und zugleich 'gelehrt' zum Ausdruck zu bringen”), przyznaje jednak, że przesłanki powstania dialogu były osobiste.

few previous ones which, although scarce, have excessively highlighted rhetorical aspects of the text, suggesting even that it has been written at a request of the new government.

Key words: Theophylactus Simocattes, prooemium, personification of Philosophy, Phokas (Roman emperor, 602-610), Heraclius (Roman emperor, 610-641).

Słowa kluczowe: Teofilakt Simokatta, prooemium, personifikacja Filozofii, Fokas (cesarz rzymski, 602-610), Herakliusz (cesarz rzymski, 610-641).

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AGATHIAS MYRINAEUS, *Historiae*, rec. R. Keydell, CFHB 2 (Series Berolinensis), Berlin 1967.
- ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, Commentaria in Aristotelem graeca, vol. 1, Berolini 1891.
- APOLLODORUS, *Bibliotheca*, ed. with an English translation by J.G. Frazer: Apollodorus, *The Library*, vol. 1, LCL 121, London – New York 1921.
- APOLLONIUS RHODIUS, *Argonautica* (ad cod. ms. Laurentianum), rec. R. Merkel, Lipsiae 1913.
- AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, post M. Hertz ed. C. Hosius, vol. 1-2, Lipsiae 1903.
- BACCHYLIDES, *Carmina cum fragmentis*, post B. Snell ed. H. Maehler, Leipzig 1970.
- CALLIMACHUS, [Works], vol. 1: *Fragmenta*, ed. by R. Pfeiffer, Oxonii 1949.
- CICERO, *De officiis*, rec. C. Atzert, w: Cicero, *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 48: *De officiis. De virtutibus*, Lipsiae 1963, 1-123.
- CICERO, *De oratore*, ed. K. Kumaniecki, w: Cicero, *Scripta quae supersunt omnia*, fasc. 3, Leipzig 1969.
- CICERO, *Tusculanae disputationes*, rec. M. Pohlenz, w: Cicero, *Scripta quae supersunt omnia*, fasc. 44, Lipsiae 1918.
- CONSTANTINVS STILBES, *Poemata*, rec. J. Diethart – W. Hörandner, Monachii – Lipsiae 2005.
- DAMASCIUS, *Vita Isidori*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967.
- DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia*, a cura di C.F. Fontana, Vita e Pensiero, Milano 1950.
- DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, ed. with English translation by R.D. Hicks: Diogenes Laertius, *Lives of eminent Philosophers*, vol. 1-2, LCL 184-185, Cambridge (Mass.) – London 1925.
- EURIPIDES, *Alcestis*, , rec. A. Nauck, w: Euripides, *Tragoediae*, vol. 1, Lipsiae 1913, 1-42.
- Greek Historical Thought: From Homer to the Age of Heraclius*, introduction and translation by A.J. Toynbee, with two new pieces newly translated by G. Murray, Mentor Book 431, New York 1964.
- GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Orationes*, 27-31, introduction, éd. critique, trad. et notes par P. Gailly, avec la collaboration de M. Jourjon, SCh 250, Paris 1978; 42-43, introduction, éd. critique, trad. et notes par J. Bernardi, SCh 384, Paris 1992.
- HERAKLEITOS, *Fragmenta* (12), hrsg. von H. Diels, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechische und Deutsch*, vol. 1, 3. Aufl., Berlin 1912, 67-113.
- HOMERUS, *Ilias*, ed. W. Leaf: Homer, *The Iliad*, vol. 1-2, , Amsterdam 1960².
- HOMERUS, *Odyssea*, pars 1: *Odyssea I-XII*, ed. G. Dindorf, editio quarta cur. C. Hentze, Lipsiae 1925.

- IULIANUS IMPERATOR, *Epistulae, leges, poemata, fragmenta varia*, coll. I. Bidez – F. Cumont, Paris – London 1922.
- Iulianus Imperator, *Opera omnia*, texte établi et traduit par J. Bidez : Julien (L'Empereur), *Oeuvres complètes*, t. 1, 1^{re} partie: *Discours de Julien César*, Paris 1932.
- MAKARIOS MAGNES, *Apokritikos*, hrsg. von U. Volp: *Apokritikos: Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, TU 169, Berlin – Boston 2013.
- MICHAEL EPHESIUS, *In libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu commentaria*, ed. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. 22/2, Berolini 1904.
- MICHAEL PSELLUS, *De Euripide et Georgio Pisida iudicium*, ed. A. Colonna, w: *Atti dell' VII Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Palermo, 3-10 aprile 1951*, vol. 1: *Filologia, letteratura, linguistica, storia, numismatica*, Studi Bizantini e Neoellenici 7, Roma 1953, 16-21; *The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius*, ed. By A.R. Dyck, Foreword by H. Hunger, Byzantina Vindobonensia 16, Wien 1986.
- NICEPHORUS BASILACA, *Progymnasmata*, testo critico, introduzione, traduzione a cura di A. Pignani: Niceforo Basilace, *Progimnasmata e monodie*, Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 10, Napoli 1983.
- OVIDIUS, *Epistula Sapphus* [XV: *Sappho Phaoni*], ed. R. Ehwald, w: Ovidius, *Epistulae*, vol. 1, Lipsiae 1916, 173-179.
- PAUSANIAS, *Graeciae descriptio*, rec. F. Spiro, vol. 3: *Libros IX et X et indicem continens*, Lipsiae 1903.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De congressu eruditionis gratia*, ed. P. Wendland, w: Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, vol. 3, Berolini 1898, 72-109.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De sacrificiis Abelis et Caini*, ed. L. Cohn, w: Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, vol. 1, Berolini 1896, 202-257.
- PINDARUS, *Carmina cum fragmentis*, post B. Snell ed. H. Maehler, w: Pindarus, *Carmina cum fragmentis*, pars 1: *Epinicia*, Leipzig 1971.
- PLATO, *Meno*, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 3, Lipsiae 1901, 316-362.
- PLATO, *Phaedrus*, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 2, Lipsiae 1914, 202-270.
- PLATO, *Respublica*, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 4, Lipsiae 1911, 1-318.
- PLATO, *Symposium*, rec. C.F. Hermann, w: Plato, *Dialogi*, vol. 2, Lipsiae 1914, 139-201.
- PLOTINUS, *Enneades*, ed. R. Volkman, vol. 1, Lipsiae 1883.
- PLUTARCHUS, *De E apud Delphos*, rec. W.R. Paton – M. Pohlenz – W. Sieveking, w: Plutarchus, *Moralia*, vol. 3, Leipzig 1972, 1-24.
- Pythagoreische Schule* (45), hrsg. von H. Diels, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechische und Deutsch*, vol. 1, 3. Aufl., Berlin 1912, 344-374.
- SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, ed. O. Hense, w: Seneca, *Opera quae supersunt*, vol. 3: *Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*, Lipsiae 1914.
- SOPHOCLES, *Trachiniae*, ed. R.D. Dave, w: Sophocles, *Tragoediae*, vol. 2, Leipzig 1979, 1-54.
- TEOFILATTO SIMOCATA, *Questioni naturali*, a cura di L. Massa Positano, *Collana di Studi Greci* 23-24, Napoli 1965.
- THEODORUS STUDITA, *Oratio XI: Laudatio S. Platonis Hegumeni*, PG 99, 804A - 849A.
- THEOPHYLACTUS SIMOCATTA, *Historiae*, ed. C. de Boor, editionem correctiorem curavit explanationibusque recentioribus adornavit P. Wirth, Stuttgartiae 1972; ed. An English Translation with Introduction and Notes by M. and M. Whitby: [Theophylactus Simocatta] *The „History” of Theophylact Simocatta*, Oxford 1986; über. und erl. von P. Schreiner: Theophylaktos Simokates, *Geschichte*, Bibliothek der Griechischen Literatur 20, Stutt-

gart 1985; Ford., a bevezetést és a jegyzeteket írta: T. Olajos: Theophylaktosz Szimokatész, *Világtörténelem*, Magyar Östörténeti Könyvtár 26, Budapest 2012.
THUCYDIDES, *Historiae*, ed. O. Luschkat, vol. 1: *Libri I-II*, Lipsiae 1954.

Opracowania

- AGOSTI G., *Late Antique Iambics and Iambike Idea*, w: *Iambic Ideas: Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*, ed. by A. Cavarzere – A. Aloni – A. Barchiesi, Lanham 2001, 219-255.
- ALEKNIENÉ T., *Istorijos teatrai: Filosofijos ir Istorijos pokalbis Teofilakta Simokato „Istorijos Ėangoje”*, „Literatūra” 46 (2008) nr 3, 23-40.
- BALDWIN B., *Euripides in Byzantium*, w: *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, ed. by J.R.C. Cousland – J.R. Hume, Mnemosyne Supplements 314, Leiden – Boston 2009, 433-443.
- BILLERBECK M., *The Tree of Atedius Melior (Statius, Silvae II, 3)*, w: *Studies in Latin Literature and Roman History IV*, ed. C. Deroux, Collection Latomus 196, Bruxelles 1986, 528-536.
- BRZOZOWSKA Z.A., *Sofia. Upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*, Byzantina Lodziensia 24, Łódź 2015.
- COURCELLE P., *Le personnage de Philosophie dans la littérature latine*, „Journal des Savants” (1970) nr 4, 209-252.
- COURCELLE P., *Le visage de Philosophie*, REA 70 (1968) 110-120.
- FREND J.D., *History and Panegyric in the Age of Heraclius: The Literary Background to the Composition of the „Histories” of Theophylact Simocatta*, DOP 42 (1988) 143-156.
- GARCÍA RUIZ M.P., *Significado de σωφοσύνη (αὐτή) en el ‘Encomio a Eusebia’ de Juliano*, „Emerita” 80 (2012) nr 1, 69-87.
- GUERRINI L., *Infanzia di Achille e sua educazione presso Chirone*, „Studi Miscellanei” 1 (1958-1959) 43-53.
- HAWKINS T., *Iambic Poetics in the Roman Empire*, Cambridge 2014.
- HELLEMAN W.E., *Penelope as Lady Philosophy*, „Phoenix” 49 (1995) 283-302.
- HUNGER H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.
- KAEGI W.E. – KAZHDAN A., *Phokas*, w: *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, New York – Oxford 1991, 1666.
- KOTŁOWSKA A. – RÓŻYCKI Ł., in collaboration with A. GKOUTZIOUKOSTAS, *De Historiarum indice Theophylacto Simocattae falso attributo observationes selectae*, „Res Gestae” 5 (2017) [w druku].
- KOTŁOWSKA A., *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyńczyków*, Poznań 2013.
- LESKY A., *Alkestis. Der Mythos und das Drama*, Wien – Leipzig 1925.
- LESKY A., *Tragedia grecka*, tłum. M. Weiner, Kraków 2006.
- MACDOUGALL B., *Living images and authors of virtue: Theodore of Stoudios on Platon of Sakkoudion and Gregory of Nazianzus on Basil*, ByZ 110 (2017) nr 3, 691-712.
- NISSEN Th., *Das Prooemium zu Theophylakts Historien und die Sophistik*, „Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher” 15 (1939) 3-13.
- SCHWYZER E., *Die Insel der Morgenröte*, w: tenże, *Kleine Schriften*, hrsg. von R. Schmitt, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaften 45, Innsbruck 1983, 498-499.
- SKWARA E., *Historia komedii rzymskiej*, Warszawa 2001.
- The Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. J.R. Martindale, vol. 3B, Cambridge 1992.
- WILSON N.G., *Scholars of Byzantium*, London 1983.

Marek WILCZYŃSKI*

ROMA CAPTA!
– UWAGI NA TEMAT RELACJI O ZDOBYCIU RZYMU
W 410 I 455 R. W DZIELACH WYBRANYCH AUTORÓW
PÓŹNOANTYCZNYCH

Zdobycie Rzymu przez Alaryka, króla Wizygotów (ok. 370 - 410/411, król od 395) oraz o prawie pół wieku późniejsze zajęcie i zrabowanie Wiecznego Miasta przez Gejzeryka, króla Wandalów i Alanów († 25 I 477, król od 428) to wydarzenia, które w tradycji historycznej i podręcznikach do nauczania historii zajmują ważne miejsce jako wydarzenia przełomowe i spektakularne. Na ogół informacje na ten temat są dość ogólnikowe. Działania Alaryka sprowadzane są do trzeciego oblężenia i zajęcia Rzymu w 410 r., pomija się natomiast oblężenie z 408 r., zakończone złożeniem przez Miasto okupu, oraz oblężenie z 409 r., kiedy król Wizygotów nie tylko zajął Rzym i przebywał w nim dłużej niż w 410 r., ale jeszcze wykreował własnego cesarza Priskusa Atallusa († po 416, uzurpator w 409 i 414-415) i sam pełnił przy jego boku funkcję głównodowodzącego wojsk cesarskich w stopniu magistra militum. W znakomitej większości podręczników całkowitym milczeniem pomija się trzecie zdobycie i złupienie Rzymu w 472 r. przez patrycjusza Rycymera († 18 VIII 472), oblegającego w Mieście swego władcę, cesarza Antemiusza (ok. 420 - 11 VII 472, cesarz od 467). Zapewne to ostatnie wydarzenie jako element wojny domowej różni się od dwóch poprzednich grabieży Rzymu dokonanych przez barbarzyńców, choć było chyba najbardziej brzemienne w skutki. Pozostawiając je na boku zajmijmy się w przedstawionym tekście omówieniem i porównaniem wydarzeń lat 408-410 oraz 455.

Zajęcie Rzymu w 410 i 455 r. relacjonowano w licznych dziełach historycznych. Od razu można odrzucić relacje rocznikarskie, których autorzy ograniczyli się jedynie do podania samej informacji o zdobyciu i złupieniu Miasta oraz mniej lub bardziej ścisłego datowania tego wydarzenia. Interesujące są jedynie dzieła autorów opisujących szerzej fakty, a czasem także komentujących przebieg wydarzeń. Nie jest też intencją autora tego artykułu przeprowadzanie skrupulatnej analizy źródłowej z ustalaniem wzajemnej zależności

* Prof. dr hab. Marek Wilczyński – Kierownik Katedry Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; e-mail: wilczynski.m@wp.pl.

poszczególnych relacji (choć oczywiście czasem będzie to konieczne), ponieważ tego typu zadanie przekracza ograniczone ramy artykułu i wymagałoby raczej monografii. Celem jest zestawienie i porównanie różnych sposobów opisu i komentowania jednego i drugiego *sacco di Roma* w relacjach narracyjnych twórców późnoantycznych rzymskiego Zachodu i Wschodu.

1. „Adest Alaricus” 408-410 rok¹. Św. Augustyn z Hippony (13 XI 354 - 28 VIII 430) pozostawił jako pierwszy bardzo obszerny komentarz i nieco skromniejszą relację dotyczące wydarzeń 410 r. Jak wiadomo afrykański Ojciec Kościoła skonfrontował się z oskarżeniami ze strony pogan, widzących przyczynę upadku *Imperium* w odrzuceniu protekcji starych bogów i oddanie się pod protekcję Chrystusa². Św. Augustyn, polemizując z tymi poglądami zarówno w swym fundamentalnym dziele *De civitate Dei*, jak i w kazaniach głoszonych w afrykańskich kościołach, głównie koncentruje się na interpretacji wydarzeń, a nie na ich opisie³. Wydaje się zresztą, że przynajmniej na poziomie najważniejszych faktów relacje o wydarzeniach w Rzymie w roku 410 były słuchaczom i czytelnikom św. Augustyna wystarczająco dobrze zna-

¹ Problem zdobycia Rzymu w 410 r. budził i budzi ogromne zainteresowanie wśród badaczy i wyliczenie ogromnej ilości publikacji mu poświęconych jest niemożliwe, ale dla zainteresowanych tematem warto podać kilka ważnych najnowszych monografii, w których obłożeniu Rzymu prowadzonym przez Alaryka poświęcono istotne fragmenty: H. Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, 3. Aufl., München – Wien 1990, 163-166; M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001, 146-161; T. Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos (395-408)*, Marburg 2004, 240-259; P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2006, 260-274; G. Kampers, *Geschichte der Westgoten*, Paderborn – München 2008, 103-104; G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West*, Cambridge 2007, 212-217; A. Demandt, *Die Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, 2. Aufl., München 2008, 112-116; I. Hughes, *Stilicho. The Vandal Who Saved Rom*, Barnsley 2010, 150-223; M.A. McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367 – 455*, Oxford 2013, 177-197; Ch. Delaplace *La fin de l'Empire romain d'Occident. Rome et les Wisigoths de 382 à 531*, Rennes 2015, 127-150; M. Kulikowski, *Wojny Rzymu z Gotami od III wieku do Alaryka*, Oświęcim 2015, 135-145.

² Obszernie poglądy elit pogańskich na przyczyny i ewentualny sposób zażegnania kryzysu *Imperium* omówił A. Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 1984, 45-55.

³ Kazimierz Obrycki (Augustyn, *Kazanie: O zniszczeniu miasta Rzymu*, tłum. i oprac. K. Obrycki, WST 12:1999, 159) słusznie zauważa, że św. Augustyn poruszając temat zdobycia Rzymu przez Wizygotów w kazaniach wygłaszanych w Hipponie i Kartaginie w 410 i 411, oraz w *De civitate Dei* nie skupiał się na opisie wydarzeń, lecz tematem wszystkich tych wystąpień „było, nie samo przedstawienie upadku Rzymu, co raczej moralna i duchowa ocena tych wydarzeń”. Należy założyć, że słuchacze biskupa Hippony posiadali już przed wysłuchaniem jego kazań wiedzę o tym, co stało się w Rzymie, a nawet o związanych z tymi faktami dyskusjach pomiędzy poganami a chrześcijanami. Nie trzeba było więc zapoznawać ich z tym co się stało, ale raczej wytłumaczyć, dlaczego Bóg dopuścił do takiego rozwoju wypadków i odeprzeć zarzuty pogan twierdzących, że dawni bogowie nie dopuściliby do tej miary nieszczęścia.

ne. Augustynowe komentarze nawiązują do trzeciego oblężenia Rzymu z roku 410, pomijając prawie zupełnie wydarzenia dwóch poprzednich lat⁴. Szczególnie ignorowanie drugiego oblężenia może dziwić, ponieważ Alaryk po wykreowaniu uzurpacji Atallusa żywił poważne zamiary zajęcia Afryki w imieniu wspieranego przez siebie imperatora, co stanowiło poważne zagrożenie dla biskupa Hippony i jego wiernych. Gdyby planowany desant wizygocki pod wodzą zaufanego Alarykowego wodza Drumasa (IV/V w.) doszedł do skutku to możliwe, że św. Augustyn o 20 lat wcześniej zmierzyć by się musiał z grozą barbarzyńskiego oblężenia.

Bezpośrednim, pisanym na gorąco i zarazem obszernym komentarzem jest *De excidio urbis Romae*⁵. Św. Augustyn potwierdza, że Miasto zostało zajęte i ograbione, a jego mieszkańcy byli narażeni na cierpienia, poniżenia, a nawet śmierć, jednak jego zdaniem wszystkie te wydarzenia w porównaniu z nieszczęściami znanymi z historii rzymskiej lub z Biblii nie są niczym szczególnym. Nie można z pełnym spokojem stwierdzić, że nic się nie stało, ale w porównaniu do innych plag, które w przeszłości dotyczyły ludzkość wcale nie są to wydarzenia tragiczne. Co więcej, Bóg potraktował Rzym stosunkowo łagodnie. Paganie drwili, nawiązując do opowieści o Sodomie i Gomorze i pytali, czy w Rzymie brakło pięćdziesięciu sprawiedliwych, z uwagi na których Pan mógł powstrzymać nieszczęście. Św. Augustyn przypomina jednak, że Sodoma została zrównana z ziemią bezpowrotnie, a w Rzymie ocalało bardzo wielu, którzy w dodatku po odejściu Gotów powrócili do swych domostw, czego o żadnym mieszkańcu Sodomy powiedzieć nie można. Ci zaś, którzy schronili się w rzymskich kościołach, żadnej szkody nie ponieśli⁶. Dalej zapytuje, czy niedole mieszkańców Miasta w jakimkolwiek stopniu porównać można do strasznych cierpień Hioba?⁷ Bóg okazał Rzymianom miłosierdzie ocalając wielu, mimo licznych grzechów mieszkańców starej stolicy, a tym bardziej łaskawy był dla ludu Konstantynopola, który w czasach cesarza Arkadiusza (ok. 377 - 1 V 408, cesarz od 19 I 383) za sprawą przekonywujących kaznodziejów w porę odrzucił grzechy i pokutował, dzięki czemu miasto nie poniosło strat, a barbarzyńcy od niego odeszli⁸. Rzym został przez Boga surowiej skarcony,

⁴ Listy do Italiki (Augustinus, *Epistula* 99, PL 33, 364-365) i Wiktoryna (Augustinus, *Epistula* 111, PL 33, 422-427) zawierają krótkie nawiązania do pierwszego oblężenia w 408 r. W drugim z listów św. Augustyn szerzej porusza problem nieszczęść i zła, jakie w związku z najazdem barbarzyńców trapi ziemię Italii, Galii i Hiszpanii. Nie zapomina przy tym jednak wspomnieć, że także w odległej od tych miejsc Hipponie nie panuje spokój, bowiem choć nie sięgają po nią barbarzyńcy, to jednak stale zagraża jej kler donatystyczny i zbrodnie *circumcelliones* (Augustinus, *Epistula* 111, 1, PL 33, 422). Jak widać nie tylko jego wierni, ale czasami i on sam skupiał się na lokalnych, a nie imperialnych problemach.

⁵ Por. Augustinus, *De excidio urbis Romae* (*De Urbis excidio sermo*), PL 40, 715-723.

⁶ Por. tamże II 2, PL 40, 717-718; V 5, PL 40, 720-721.

⁷ Por. tamże III 3, PL 40, 718-719.

⁸ K. Obrycki (Augustyn, *Kazanie: O zniszczeniu miasta Rzymu*, s. 168, nota 41) sądzi, że chodzi tu o wydarzenia z 395 r., kiedy pod murami Konstantynopola Alaryk rokował z Rufinem, a stąd

ale wielu mieszkańców zbiegło, licznych oszczędzono, a kościoły były miejscem ocalenia⁹. W *De civitate Dei* nawiązania do zajęcia Rzymu występują w wielu miejscach. Po wskazaniu absurdalności oskarżeń pogan¹⁰ św. Augustyn przypomina, że w czasach pogaństwa spadały na Rzym liczne klęski, mimo rzekomej opieki bóstw¹¹. Nieporównanie więcej senatorów rzymskich padło od proskrypcji sullzańskich¹² niż od miecza Gotów w roku 410. Dopiero nadejście chrześcijaństwa i szczęśliwe rządy cesarzy Konstantyna Wielkiego (27 II 272 - 22 V 337, cesarz od 25 VII 306) i Teodozjusza Wielkiego (11 I 346 - 17 I 395, cesarz od 19 I 379) przyniosły ulgę w cierpieniach i choć nie uwolniły od klęsk (*vide* Rzym w 410 r.), to jednak skutki ich zdecydowanie złagodziły. Wyrazem szczególnej łaski Bożej i wielkim zwycięstwem Rzymian było pokonanie Radagaisa († 23 VIII 406)¹³, dzikiego poganina, który nie oszczędziłby nikogo, podczas gdy chrześcijanin Alaryk pozwolił ocaleć tak wielu. Św. Augustyn nie bagatelizuje zdobycia Rzymu w 410 r., ale wykazuje jasno, że wydarzenie to było częścią Bożego planu, przy czym Stwórca obszedł się z Rzymianami stosunkowo łagodnie.

Na gruncie historycznym komentarze św. Augustyna rozwinął Paweł Orozjusz (383 - 418/423?). Przyjmuje się, że Orozjusz otrzymał od Augustyna zadanie, by w swoim dziele historycznym ukazać słuszość tez wyrażonych w *De civitate Dei* z perspektywy historycznej i wskazać, że nieszczęścia podobne wydarzeniom 410 r. zdarzały się wcześniej i nie tylko były podobne, ale nawet dużo straszniejsze i godne pożałowania, tym bardziej im dalsze były od czasów chrześcijańskich. *Tempora christiana* miały przynieść ludzkości znaczne złagodzenie cierpień. Logika historii wykląda się też w liczbach: np. 10 plag egipskich porównywane jest z 10 prześladowaniami chrześcijan. Podobnie jak Babilon padł po 1164 latach istnienia, tak i Rzym został złupiony przez Alaryka w 1164 lata *ab Urbe condita*. Pokojowe panowanie Augusta wiąże się z zapoczątkowaniem czasu chrześcijańskiego (*tempora christiana*)

ruszyli na Trację, Macedonię i Grecję, i dopiero interwencja Stilichona (360 lub 365 - 22 lub 23 VIII 408) ocaliła Konstantynopol. Uważam, że można to interpretować inaczej, tym bardziej, że o Stilichonie w latach 395-398 da się powiedzieć wiele, ale nie to, że ocalił Konstantynopol. Sam św. Augustyn pisze tak ogólnie, że nie można jednoznacznie ustalić o jakie wydarzenia mu chodzi. Jednak zarówno upomnienia kaznodziei, jak i wzmianka o ogniu w mieście i zamiarze opuszczenia go, a potem o cudownym ocaleniu może pasować też do wydarzeń z lat 400-401, czyli do rewolty Gainasa.

⁹ Por. Augustinus, *De excidio urbis Romae* VII 8, PL 40, 722-723.

¹⁰ Por. tenże, *De civitate Dei* I 29, rec. E. Hoffmann, CSEL 40/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1899, 51, 23 - 52, 2.

¹¹ Por. tamże II 3, CSEL 40/1, 62, 18 - 63, 1; III 17-27, CSEL 40/1, 135, 20 - 154, 24.

¹² Por. tamże III 28, CSEL 40/1, 155, 23-28.

¹³ Na temat przebiegu i znaczeniu najazdu Radagaisa por. J.W.P. Wijnendaele, *Stilicho, Radagaissus, and the So-Called „Battie of Faesulae” (406 CE)*, „Journal of Late Antiquity” 9 (2016) nr 1, 267-284. Por. też Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 187-201 i 260-274; Hughes, *Stilicho. The Vandal Who Saved Rom*, s. 150-167; Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, s. 367-370.

i od Augusta świat przygotowywany jest do pełnej chrystianizacji. *Imperium Romanum*, które staje się przestrzenią rozwoju chrześcijańskiego dzieła zbawienia¹⁴, tworzy ramy, w których ma nastąpić spełnienie czasu chrześcijańskiego, czyli paruzja i nadejście Królestwa Bożego. Podobnie jak św. Augustyn opisując czasy przedchrześcijańskie ukazuje Orozjusz całą gamę nieszczęść, a od czasu panowania Augusta dostrzega postępującą poprawę. Jak zatem wytłumaczyć wydarzenia roku 410? Jak najbardziej optymistycznie: Alaryk i jego Goci postrzegani są jako karzące narzędzie Opatrzności, które niesie zbawienną karę i napomnienie. W tym kontekście należy zastanowić się nad tym, w jakim znaczeniu Orozjusz użył zwrotu *adest Alaricus*, którym rozpoczyna opis wydarzeń 410 roku¹⁵. *Adsum* oznacza zarówno *jestem tu*, jak i *spieszę z pomocą, niosę pomoc, stoję po twojej stronie*, zatem być może przybycia króla Gotów nie należy traktować jako plagę, lecz jako formę realizacji Boskiego planu zbawienia. Podobnie jak św. Augustyn, także Orozjusz buduje dla potrzeb swej argumentacji dychotomiczny obraz barbarzyńców, trapiących z woli Boga *Imperium*. Chrześcijański, choć ariański Alaryk (*Christianus pro-piorque Romano*) jest zdecydowanie postacią pozytywną i zasadniczo kontrastową w stosunku do dzikiego i pogańskiego Radagaisa (*paganus, barbarus et uere Scythia*), który wszak ślubował swoim bożkom krew wszystkich Rzymian w ofierze¹⁶, zaś pobożny Alaryk i jego ludzie mordowali z umiarem i uszanowali azyl kościelny.

Orozjusz nie zaprzecza, że w czasie trzydniowej obecności Gotów w Mieście dochodziło do morderstw, podpaleń, rabunku i gwałtów, jednak podobnie jak św. Augustyn dowodzi, że w porównaniu z pożarem spowodowanym przez Nerona (15 XII 37 - 9 IV 68, cesarz od 13 X 54), czy prawie rocznym pobytem Gallów w Rzymie w 387 r., tak czas jak i oplakane skutki działań barbarzyńców były w 410 r. nieporównanie mniejsze¹⁷. Alaryk działał nawet łagodniej niż chciał tego sam Bóg i nie do końca wymierzył sprawiedliwą karę, czego dowodem był fakt, że domy, których Goci nie zburzyli, zniszczyły wkrótce po ich odejściu pioruny niebieskie¹⁸.

Niewątpliwie centralną sceną Orozjuszowego opisu jest opowieść o mniszce, która pytana przez jednego z wizygockich wojów o ukryte skarby zdradza mu miejsce ukrycia świętych naczyń i precjozów należących do kościoła św. Piotra. Zdjęty lękiem Bożym Got powiadamia o swoim odkryciu Alaryka,

¹⁴ Nie jest to odosobniony pogląd. U początku V w. chrześcijański poeta Prudentjusz nie tylko w swoich utworach bronił chrześcijaństwa przed zarzutami pogan, ale ukazywał chrześcijaństwo jako nową formę tożsamości dzieci dawnych Kwirytów i wykazywał logiczny, nierozzerwalny i korzystny dla Rzymian związek między rzymskością a chrześcijaństwem, por. Demandt, *Der Fall Roms*, s. 66: „Romanitas und Christianitas sind nirgends so eng verbunden wie bei Prudentius”.

¹⁵ Por. Orosius, *Historiae adversum paganos* VII 39, 1, rec. C. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1882, 544, 15.

¹⁶ Por. tamże VII 37, 9-10, CSEL 5, 539, 11-13.

¹⁷ Por. tamże VII 39, 16-17, CSEL 5, 548, 3-9.

¹⁸ Por. tamże VII 39, 18, CSEL 5, 548, 9-13.

a ten nakazuje przenieść bezcenne skarby z szacunkiem do kościoła św. Piotra, pod ochroną (*cum defensione*) wojowników królewskich. Precjoza niesione są uroczyście przez Rzymian, którym towarzyszą dla ochrony Goci z dobytymi mieczami¹⁹. *Concurrunt undique ad uasa Petri uasa Christi*, czyli kryją się dotąd przed barbarzyńcami mieszkańcy Rzymu. Nawet poganie szukają schronienia w rozmodlonym i bezpiecznym tłumie. Rzymianie i Goci wspólnie wznoszą ku Bogu pobożne hymny. Za sprawą Boga sytuacja zmienia się diametralnie. Zamiast uciekać przed wściekłością barbarzyńców *Romani confugientes* bez lęku kroczą ulicami miasta, a ochraniają ich dzielący religijny zapal Rzymian *barbari defensores*²⁰. Scena mistycznego pojednania napastników i ofiar zapowiada przyszłe pojednanie rzeczywiste. Orozjusz traktuje wprawdzie Gotów jak barbarzyńców, ale przyznaje, że łączy ich z Rzymianami wiara niczym dzieci w jednym domu Bożym, co pozwala żywić nadzieję, że barbarzyńscy najeźdźcy Alaryka jako chrześcijanie ulegną integracji z ludnością *Imperium Romanum*, poznając dobro płynące z prawdziwej religii²¹. Jako bezpośrednio związane z najazdem Alaryka, Orozjusz wskazuje rzekome knowania Stilichona, chcącego jakoby wynieść na tron cesarski swego syna Eucheriusza (389-408) i, zdaniem autora, ponoszącego winę za sprowokowanie najazdu barbarzyńców na Galię w końcu 406 r. Nie oskarża wprawdzie Stilichona o bezpośrednie sprowokowanie Alaryka do oblężeń Rzymu, ale widzi związek pomiędzy jednym a drugim, początkując eskalację coraz ostrzejszych oskarżeń pod adresem Stilichona i jego bliskich²².

W szerszych łacińskich opisach późniejszego okresu o winie Stilichona, który miał sprowokować gocki atak na Rzym, mówił Jordanes (VI w.) Opoowiada on, że zaraz po elekcji królewskiej (395) Alaryk wkroczył do Italii jakby „ogołoczonej z mężów”²³ i nie napotykając oporu dotarł do Rawenny²⁴.

¹⁹ Por. tamże VII 39, 3-9, CSEL 5, 545, 10 - 546, 14.

²⁰ Por. tamże VII 39, 10, CSEL 5, 546, 14 - 547, 1: „concurrunt undique ad uasa Petri uasa Christi, plurimi etiam pagani Christianis professione etsi non fide admiscuntur et per hoc tamen ad tempus, quo magis confundantur, euadunt; quanto copiosius adgregantur Romani confugientes, tanto audius circumfunduntur barbari defensores”. Samo użycie ostatnich dwóch słów cytatu w kontekście znanych nam wydarzeń wydaje się być postawieniem relacji historycznej na głowie. Jednak Orozjusz wyraźnie ukazuje pozytywny obraz Alaryka, chroniącego to, co święte, mimo że jako narzędzie Boskiej próby i kary sroży się w plądrowanym Mieście.

²¹ Por. tamże VII 41, CSEL 5, s. 554, 7-14: „Quamquam si ob hoc solum barbari Romanis finibus inmissi forent, quod uulgo per Orientem et Occidentem ecclesiae Christi Hunis Suebis Vandalis et Burgundionibus diuersisque innumeris credentium populis replentur, laudanda et adtollenda misericordia Dei uideretur, quandoquidem, etsi cum labefactione nostri, tantae gentes agnitionem ueritatis acciperent, quam inuenire utique nisi hac occasione non possent”.

²² Por. tamże VII 38, 1-6, CSEL 5, 542, 16 - 544, 12.

²³ Jordanes, *De origine actibusque Getarum* 147, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 96, 19, tłum. E. Zwolski: *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Teologicznego 49, Lublin 1984, 116.

²⁴ Por. tamże, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 96, 19-20.

Poprosił cesarza Honoriusza (9 IX 384 - 15 VIII 423, cesarz od 17 I 395) o nadanie ziem²⁵, a ten gotów był przekazać mu tereny Galii i Hiszpanii, czyli „kraje, które niemal już utracił i po których rozpuszczał niszczycielskie za-gony Gejzeryk, król Wandalów”²⁶. W drodze do Galii pod Pollentią Gotów zaatakował zdradziecko Stilichon, jednak oni, jak zwykle mężni, zwyciężyli i wojsko Stilichona wycięli niemal w całości, po czym rozgniewani zawró-cili ku Rzymowi, plądrując wszystko po drodze. Miasto zajęli, ale na rozkaz Alaryka nie podpalali ani nie mordowali, a jedynie grabili, szanując jedno-cześnie świątynie chrześcijańskie²⁷. Alaryk ze zdobytymi łupami ruszył do krainy Bruttiiów, by przepłynąć się do Afryki, ale burza morska zniweczyła te plany, a Alaryk wkrótce potem niespodzianie zmarł²⁸. Bardzo krótki w po-równaniu z relacją Orozjusza opis wydarzeń zachowuje jednak podstawowe przesłanie – doszło do zdobycia i oblężenia Miasta, jednak poza złupieniem Rzymu Goci nie wyrządzili Rzymianom szkód i szanowali w pełni azyl koś-cielny. W drugim ze swoich dzieł, w historii dziejów rzymskich Jordanes krótko informuje o zajęciu Rzymu i dodaje informację o wzięciu do niewoli i uprowadzeniu z Miasta Galli Placydii (ok. 390 - 27 XI 450) przyrodniej sio-stry cesarza Honoriusza, krótko informując też, że później została ona żoną króla Ataulfa († 415, król od 410/411)²⁹.

Relacje Orozjusza i Jordanesa zostały też wykorzystane i skompilowane w stosunkowo późnym dziele historycznym Pawła Diakona (720/730 - 13 IV(?)/na pewno przed 800). Równie surowo jak Orozjusz ocenia on Radaga-isa, którego najazd opisuje, wiernie przepisując swego poprzednika z począt-ku V wieku³⁰. Natomiast relacja dotycząca wydarzeń roku 410 jest kompilacją przekazów Orozjusza i Jordanesa. Kolejność wydarzeń pokrywa się z chrono-logicznie nieprawdziwym opisem Jordanesa, jedynie zaostcza się ocena Stili-chona. Paweł pisze wprost, że dążąc do zagłady państwa, Stilichon sprowoko-

²⁵ Por. tamże 152, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 97, 16-20.

²⁶ Tamże 153, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 98, 1-3, tłum. Zwolski, s. 117.

²⁷ Por. tamże 154-156, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 98, 5 - 99, 1. Relacja ta przedstawia zupełnie fałszywy obraz wydarzeń związanych z wojną „pollentyńską”. W trzech kolejnych aka-pitach Jordanes miesza fakty chronologicznie poprzedzające oblężenia Rzymu. Pomysł skierowa-nia Alaryka do Galii przeciw uzurpatorowi Konstantynowi III († przed 18 IX 411, cesarz od 407) pojawił się dopiero w 408 r., a w narracji występuje przed wojną Polentyńską (401-402), w której istotnie Stilichon zaatakował Gotów, ale nie ciągnących do Galii i Hiszpanii, tylko oblegających Mediolan. Kolejne lata Alaryk spędził w Macedonii i w Emonie (Ljublanie), a dopiero w roku 408 ponownie pojawił się w Italii.

²⁸ Por. tamże 156-157, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 99, 1-10.

²⁹ Por. tenże, *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum* 323, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 41, 29-31: „Halaricus rex Vesegotharum vastatam Italiam Romam ingressus est opesque Honorii Augusti depraedatas Placidiam sororem eius duxit captivam, quam post haec Ataulfo successori suo, in matrimonio ut acciperet, delegavit”.

³⁰ Paulus Diaconus, *Historia Romana* XII 12, rec. H. Droysen: *Eutropi breviarium ab urbe condita cum versionibus graecis et Pauli Landolfique additamentis*, MGH Auctores Antiquissimi II, Berolini 1879, 193, 8-23.

wał Gotów (*Stilicho comes in perniciem rei publicae Gothos pertemptans*)³¹ do ataku na Rzym. Dokładnie też powtarza w dalszych rozdziałach oskarżenia Orozjusza dotyczące rzekomego spisku Stilichona, który, „chcąc przyoblec w purpurę jednego chłopca, przelewał krew całego rodzaju ludzkiego”³². Myli jednak chronologię informując, że inwazja barbarzyńców na Galię, będąca rzekomo częścią „spisku” Stilichona miała nastąpić dopiero dwa lata po wydarzeniach związanych z zajęciem Miasta przez Alaryka. Wtedy też nastąpić miał bunt wojsk, które kierowane słusznym gniewem zamordowały Stilichona³³. Pojawia się też informacja, że Rzym padł po 1164 latach istnienia, jednak brak odwołania do Babilonu, występującego u Orozjusza i św. Augustyna. Powtarza też za Orozjuszem informację o piorunach, które spaliły część ocalałych domostw w Mieście, dopełniając wyroki Boże³⁴.

Inaczej w relacjach o wydarzeniach lat 408-410 rozkładają akcenty autorzy wschodniorzymscy, piszący po grecku. Rzeczowe i zwięzłe informacje o zajęciu Rzymu przez Alaryka spisał anomejski historyk Kościoła Filostorgiusz (368 - ok. 429). Krótko informuje on, że barbarzyńskie oddziały w służbie cesarskiej po śmierci Stilichona próbowały ocalić Eucheriusza, jednak gdy to się nie udało przeszły na stronę Alaryka. To właśnie oni, pragnąc zemsty, pchnęli wodza Gotów przeciw Rzymowi³⁵. Wspomina o blokadzie dostaw żywności i głodzie szalejącym w Mieście, jak też o uzurpacji Atallusa³⁶. Ta ostatnia miała się zakończyć, gdy Sarus, który zdaniem Filostorgiusza przejął po Stilichonie naczelne dowództwo, zadał Alarykowi klęskę tak znaczną, że ten chciał rokować z Honoriuszem o pokój, jednak Sarus miał przekonać Honoriusza do odrzucenia tych propozycji. Rozwścieczony Alaryk pociągnął więc po raz trzeci na Rzym. Miasto dotknęły mordy, ogień i niewola narzucona przez barbarzyńców³⁷. Filostorgiusz nie pisze o próbach czy karach zesłanych przez Boga, zamiast tego dość trafnie analizuje rzeczywiste wydarzenia polityczne.

Sokrates Scholastyk (ok. 380 - ok. 450) z kolei twierdził, że Alaryk, który za swe zasługi w bitwie nad rzeką Frigidus w 394 r. otrzymał wysoki rzymski

³¹ Tamże XII 13, MGH Auctores Antiquissimi II, s. 194, 1.

³² Tamże XII 16, MGH Auctores Antiquissimi II, s. 195, 18-19, tłum. I. Lewandowski: Paweł Diakon, *Historia rzymska*, Warszawa 1995, 111.

³³ Por. tamże XII 16, MGH Auctores Antiquissimi II, s. 195, 16-18.

³⁴ Por. tamże XII 16, MGH Auctores Antiquissimi II, s. 195, 20-21.

³⁵ Por. Philostorgius, HE XII 3, ed. J. Bidez – F. Winkelmann, GCS 21, Berlin 1972, 141, 13-19.

³⁶ Por. tamże XII 4-5, GCS 21, 143, 1 - 144, 15.

³⁷ Por. tamże XII 3, GCS 21, 142, 11-25. W tej opowieści błędy sąsiadują z prawdziwymi faktami. Alaryk zdecydował o pozbawieniu Atallusa swego wsparcia i podjęciu rozmów z Honoriuszem po nieudanej próbie przejęcia Aryki rzymskiej, przymuszony niedostatkami aprowizacyjnymi. Sarus nie został magistrem militum w miejsce Stilichona, ale jako *comes* w służbie Honoriusza istotnie rozbił w Pinecie spory oddział dowodzony przez szwagra Alaryka, Ataulfa. Ponieważ stało się to w toku rozmów pokojowych, a cesarz odmówił żądaniu Alaryka, by ukarać Sarusa, król Gotów zerwał rokowania i po raz trzeci i ostatni obległ Rzym w 410 r. O przebiegu wypadków: Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, s. 158-159.

stopień wojskowy zdecydował się szukać władzy i sławy na Zachodzie³⁸. Jego wyprawa na Illyricum nie udała się, ponieważ zatrzymali go Tesalowie³⁹. O prawdziwej przyczynie powstrzymania plądrowania Illyricum w latach 396-398, czyli o dwóch wyprawach Stilichona do Grecji przeciw Alarykowi, Sokrates milczy, podobnie jak o wojnie „pollentyńskiej” i wszystkich innych działaniach Stilichona. Nie informuje też o żadnym z ważnych wydarzeń politycznych czy militarnych, które miały miejsce na Zachodzie w okresie poprzedzającym zdobycie Rzymu. Samo zaś to wydarzenie relacjonuje mieszając w jedno fakty dotyczące drugiego i trzeciego oblężenia. Nie minimalizuje strat, lecz pisze o spustoszeniu miasta, spaleniu wielu budowli i mordowaniu senatorów, przeciwko którym ferowano różne wyroki (sic!)⁴⁰. Nawiązując do wydarzeń 409 r. pisze, że Alaryk „naigrawając się z władzy cesarskiej” powołał na tron uzurpatora Atallusa, którego jednego dnia traktował jak władcę, a z kolei innego dnia jak sługę⁴¹. Dopiero wieść o wysłaniu przez cesarza wschodniorzymskiego Teodozjusza II (10 IV 401 - 28 VII 450, cesarz od 1 V 408) potężnej floty na odsiecz Rzymowi spowodowała paniczną ucieczkę Alaryka z Rzymu, skąd wywiózł również liczne łupy⁴². Sokrates wskazuje też jednoznacznie na nadprzyrodzony, kateryczny imperatyw, który popchnął Alaryka do zniszczenia Rzymu. Czyni to w formie anegdoty o pobożnym mnichu usiłującym zatrzymać ciągnącego na Rzym barbarzyńcę. Król Gotów miał mu wówczas odpowiedzieć „Nie idę ja [...] z własnej chęci do tego, co tam mnie czeka, lecz każdego dnia niepokoi mnie ktoś i kusi mówiąc: «Idź, pójdz zburzyć miasto Rzymian»”⁴³. Można tę opowieść potraktować jako inną formę wyrażenia wywodzącego się od św. Augustyna i powszechnego na Zachodzie przekonania, że Alarykowe *sacco di Roma* było formą próby lub kary zesłanej od Boga⁴⁴.

Tą samą anegdotę o nieznanym mnichu opowiedział korzystający z dzieła Sokratesa Hermiasz Sozomenos (ok. 400-450). Jednak w innych punktach

³⁸ Por. Socrates, HE VII 10, 1, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 355, 10-12.

³⁹ Por. tamże VII 10, 2-3, GCS NF 1, 355, 14-18.

⁴⁰ Por. tamże VII 10, 4, GCS NF 1, 355, 21-22: „καὶ πολλοὺς τῆς συγκλήτου βουλῆς διαφόροις δίκαις ὑποβαλόντες ἀπώλεσαν”.

⁴¹ Por. tamże VII 10, 5, GCS NF 1, 355, 22-25, tłum. S.J. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972, 449.

⁴² Por. tamże VII 10, 6-7, GCS NF 1, 355, 25-29. Rzeczywistym powodem opuszczenia Rzymu po zaledwie trzech dniach były zapewne drastyczne braki w aprowizacji. Miasto przymierało głodem, a Gotom nie wiodło się wiele lepiej. Pozostanie na dłużej w murach Rzymu tylko by tę sytuację pogorszyło.

⁴³ Tamże VII 10, 9-10, GCS NF 1, 356, 2-4: „Ὁ δὲ, «Ὅκ ἐγὼ», ἔφη, «ἔθελοντῆς ἐπὶ τὰ ἐκεῖ πορεύομαι ἄλλὰ τις καθ' ἐκάστην ὁχλεῖ μοι βασανίζων, καὶ λέγων ὅτι Ἄπιθι, τὴν Ῥωμαίων πόρθησον πόλιν», tłum. Kazikowski, s. 449.

⁴⁴ Mischa Meier i Steffen Patzold (*August 410 – ein Kampf um Rom*, Stuttgart 2010, 86-87) sugerują, że Sokrates sympatyzujący z nowacjanami, mógł najazd Alaryka uważać za karę Bożą za antynowacjańskie działania papieża Innocentego I († 12 III 417, papież od 21 XII 401). W takim przypadku głos nieustannie nękający Alaryka byłby bezpośrednim wezwaniem Bożym.

relacji przyjął własną narrację. Przede wszystkim skorzystał z okazji, by zaznaczyć głęboki kontrast pomiędzy targanym ciągłymi plagami Zachodem, a szczęśliwym Wschodem, którego władca zapewnił poddanym spokój i obroń, choć był tylko dziecikiem⁴⁵. Dalej Sozomen umieszcza informacje o wydarzeniach związanych z wszystkimi trzema oblężeniami Rzymu. Informuje, że Alaryk po śmierci Stilichona w 408 r. obległ Miasto i odciał dostawy żywności⁴⁶. Następstwem głodu było zbiegostwo niewolników. Rzymianie pogorszyli swoje położenie obrażając Boga wezwaniem pogańskich haruspiaków, którzy, jak powiadano, wywołując grzmoty i pioruny odegnali Gotów spod miasta Narniae⁴⁷. Sozomenos podkreśla zaangażowanie się papieża Innocentego I w mediację pomiędzy Alarykiem a Honoriuszem⁴⁸. Po omówieniu oblężenia 409 r. i uzurpacji Atallusa, któremu Sozomenos nie zapomniał wytknąć wyznawania religii pogańskiej i przyjęcia chrztu od gockiego ariańskiego biskupa Sigesara⁴⁹, następuje opis zajęcia Rzymu zdradą w 410 r., poprzedzonego ponownie próbą rokowań, stordedowanych skutkiem rad Sarusa, przeciwnego rokowaniom z Alarykiem⁵⁰. Autor podkreśla poszanowanie azyłu kościelnego⁵¹ i stwierdza, że ocaliło to sporą liczbę mieszkańców, którzy potem zasiedlili Miasto na nowo⁵². Dalej opowiada, podobnie jak Orozjusz, o pobożnej Rzymiance, która co prawda nie przechowywała świętych precjozów, ale tak skutecznie opierała się żądzy pewnego gockiego wojownika,

⁴⁵ Por. Sozomenus, HE IX 6, 1, ed. J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS NF 4, 397, 19-20: „Τὰ μὲν οὖν πρὸς ἕω τῆς ἀρχομένης πολεμίων ἀπὴλλακτο καὶ σὺν κόσμῳ πολλῶ ἰθύνετο παρὰ τὴν πάντων δόξαν· ἦν γὰρ ἔτι νέος ὁ κρατῶν”. Te *laudes*, wygłoszone na wstępie przed kolejnymi jedenastoma rozdziałami, poświęconymi nieszczęściom trapiącym Zachód od najazdu Alaryka aż do zgonu Honoriusza, mają jednoznacznie wykazać wyższość i stabilność Wschodu pod rządami Teodozjusza II. Podobnemu celowi służyć miała Sokratesowa opowieść o panice, jaką rzekomo napęłniła Alaryka wieść o wyruszeniu przeciw niemu wielkiej floty, wysłanej z Konstantynopola na odsiecz Rzymowi.

⁴⁶ Por. tamże IX 6, 2, GCS NF 4, 397, 21-26. Autor twierdzi, że Alaryk próbował dojść do porozumienia z cesarzem Honoriuszem, ale wobec odmowy ze strony cesarskiej rozpoczął pierwsze oblężenie Miasta.

⁴⁷ Por. tamże X 6, 3-4, GCS NF 4, 397, 26 - 398, 6.

⁴⁸ Por. tamże IX 7, 1, GCS NF 4, 398, 18-19.

⁴⁹ Por. tamże IX 8, 1-11, GCS NF 4, 399, 9 - 401, 4; IX 9, 1, GCS NF 4, 401, 5-12. W drugim z cytowanych fragmentów autor wspomina o nadziei pogan na przywrócenie dawnego kultu i zwrot świątyń oraz o radości arian, którzy sadzili, że ich nowy brat w wierze, cesarz Atallus, sprawi, że jak za cesarzy Konstancjusza II (7 VIII 317 - 3 IX 361, cesarz od 9 IX 337) i Walensa (ok. 328 - 9 VIII 378, cesarz od 23 III 364) będą mogli przejmować kościoły zwolenników nicejskiej ortodoksji. Na temat stosunku tych cesarzy do arianizmu por. D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstancyusza Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Poznań 2007, 52-57, 96-114, 123-126, 170-184 i 188-193.

⁵⁰ Por. Sozomenus, HE IX 9, 2-4, GCS NF 4, 401, 13-23.

⁵¹ Por. tamże IX 9, 4, GCS NF 4, 401, 23-25.

⁵² Por. tamże IX 9, 5, GCS NF 4, 401, 25-26: „Τουτὶ δὲ γέγονεν αἴτιον τοῦ μὴ ἄρδην ἀπολέσθαι τὴν Ῥώμην· οἱ γὰρ ἐνθάδε διασωθέντες (πολλοὶ δὲ ἦσαν) πάλιν τὴν πόλιν ὥκισαν”.

że ten zbudowany jej postawą osobiście odprowadził ją do kościoła św. Piotra i nawet dał strażnikom strzegącym świątyni sześć denarów na utrzymanie niewiasty⁵³. Pobożny Alaryk i jego szlachetny wojownik ocieplają wizerunek Gotów i przeciwstawieni są głupiej bezbożności Rzymian, szukających ocalenia w dawnych pogańskich obrzędach. Zarówno Sokrates jak i Sozomenos ignorują okoliczności polityczne związane z upadkiem Stilichona (nie imputują też straconemu magistrowi militum chęci zdrady czy uzurpacji), a głównej przyczyny nieszczęść dopatrują się w niedostatecznej pobożności mieszkańców Miasta.

W pełni zgadza się z nimi Zosimos (2. poł. V w.), historyk o poglądach propagujących, choć oczywiście niedostateczną pobożność, czy też bezbożność rozumie zupełnie inaczej. I on wspomina o haruspikach z Etrurii, którzy pod Narniae przegnali Gotów, korzystając z potężnych i świętych obrzędów. Bezbożni chrześcijanie z Rzymu nie skorzystali z ich oferty i woleli rokować z barbarzyńcami, co zapoczątkowało dalszy, fatalny rozwój wydarzeń, którego najlepszym symbolem było opisane przez Zosimosa z najwyższym oburzeniem stopienie na okup dla Alaryka wraz z innymi ozdobami i posagami dawnych bogów także posagu bogini Virtus⁵⁴. A przecież Alaryk nie był obojętny na znaki dane od bogów. Już w 395 r., jak relacjonuje Zosimos, gdy zbliżał się do Aten z zamiarem złupienia i zniszczenia miasta, zląkł się broniących murów grodu Pallas Ateny oraz ducha Achillesa i nie tylko niecznych zamiarów poniechał, ale nawet jako dostojny gość odwiedził w otoczeniu niewielkiej eskorty miasto córki Zeusa, gdzie cieszył się kąpielą i wytworną dyskusją z ojcami miasta⁵⁵. Skoro nawet barbarzyńca szanował bogów, to brak szacunku ze strony imperatorów i ich popleczników musiał przynieść fatalne skutki. Atak Alaryka na Rzym był wynikiem nieudolności i zbrodni chrześcijańskiego rządu Olimpiusza i chwiejności Honoriusza, który odmówił Alarykowi oczekiwanych niewielkich subsydiów i, miast po upadku Stilichona (także dzieło przewrotnego chrześcijanina Olimpiusza, ale i kara bogów) oddać dowództwo doświadczonemu Sarusowi, mianował na to stanowisko nieudolnych oficerów. W konsekwencji Alaryk szydząc z tych przygotowań ruszył na Rzym⁵⁶. Stilichon wprawdzie był zdolny powstrzymać Alaryka, ale dopuścił się czynów bezbożnych, co doprowadziło do jego upadku. Kara dosięgła go m.in. za rabunek złotych obić drzwi świątyni kapitolńskiej. Podobnie było z jego żoną Sereną, która zabrała naszyjnik bogini Rei, a to bluźnierstwo sprawiło, że została potem, już w czasie oblężeń Miasta, uduszona z wyroku senatu,

⁵³ Por. tamże IX 10, 1-4, GCS NF 4, 401, 27 - 402, 13.

⁵⁴ Por. Zosimos, *Historia nova* V 41, 1-3, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887, 269, 22 - 270, 21. O posagu *Virtus* por. tamże V 41, 7, ed. Mendelssohn, s. 271, 17-18: „ὧν ἦν καὶ τὸ τῆς Ἀνδρείας, ἦν καλοῦσι Ῥωμαῖοι VIRTUTEM”.

⁵⁵ Por. tamże V 6, 1-2, ed. Mendelssohn, s. 222, 21 - 223, 10.

⁵⁶ Por. tamże V 36, 1-7, ed. Mendelssohn, s. 263, 4 - 264, 6; V 37, 1, ed. Mendelssohn, s. 264, 7-13.

jako podejrzana o knowania z barbarzyńcami⁵⁷. Zginął też ich syn Eucheriusz. Zosimosowi zawdzięczamy najdokładniejszy opis dwóch pierwszych oblężeń Rzymu. Trzeciego nie zdążył opisać. Tylko od niego dowiadujemy się o przebiegu rokowań między rzymskimi posłami a Alarykiem w 408 r., gdy negocjowano okup⁵⁸. Poznajemy powody ponownego ataku na Rzym w 409 r., okoliczności uzurpacji Atallusa i wielki głód spowodowany odcięciem dostaw zboża z Afryki⁵⁹. Autor wspomina też o obecności Galli Placydii w otoczeniu Alaryka w 409 r. Miała ona już wtedy być zakładniczką króla, choć otaczano ją najwyższą czcią i szacunkiem należnym jej pochodzeniu⁶⁰. Dzieło Zosimosa kończy się na roku 409, a więc brak w nim relacji o trzecim oblężeniu i złupieniu Miasta w 410 r., a to stanowi niewątpliwie dużą stratę dla badaczy epoki. Stałym przesłaniem kryptopogańskiego historyka było, że powodem nieszczęścia Italii i Rzymu w latach 408/409 były złe rządy i krótkowzroczność chrześcijańskich władców oraz wzgarda dla tradycyjnej religii.

Niezawodny w wielu innych przypadkach Prokopiusz z Cezarei (ok. 500 - ok. 554) w odniesieniu do wydarzeń z lat 408-410 nie imponuje ani bogactwem, ani precyzją przekazu. Wszystkie trzy oblężenia łączy w jedno, a jako powód główny całego nieszczęścia wymienia brak stałości barbarzyńców, którzy nie potrafią dochować wierności. Motyw ten, będący w literaturze późnoantycznej niemal stałym toposem w kontekście zdobycia Rzymu, pojawia się tylko u Prokopiusza. Jego zdaniem Wizygoci po przybyciu znad Dunaju zawarli *foedus* z Arkadiuszem, ale ich przewrotna natura nie pozwoliła na zachowanie przymierza⁶¹. Zwrócili się przeciw Honoriuszowi, a ponieważ ten nie umiał ich powstrzymać spustoszyli i wyludnili całą Italię⁶². Oblęgli też Rzym, jednak oblężenie trwało długo, więc Alaryk postanowił zdobyć Miasto podstępem. Celem jego skutecznienia darował senatorom rzymskim trzystu młodzieńców gockich jako niewolników, udając przy tym, że zamierza odstąpić od oblężenia. O oznaczonej porze młodzi agenci Alaryka wymordowali strażników u Bramy Salarjskiej i wpuszcili Gotów do Rzymu⁶³. Według drugiej z podanych przez Prokopiusza wersji biegu wydarzeń bramy Rzymu otwarła Wizygotom pobożna wdowa Proba (a raczej rozkazała otworzyć swoim sługą), która nie mogła znieść szerzącego się w Rzymie kanibalizmu spowodowanego głodem⁶⁴. Prokopiusz informuje, że Goci spalili Rzym i wymordowali większość mieszkańców⁶⁵. Zupełnie achronologicznie historyk

⁵⁷ Por. tamże V 38, 1-5, ed. Mendelssohn, s. 265, 20 - 267, 8.

⁵⁸ Por. tamże V 40, 1-4, ed. Mendelssohn, s. 268, 8 - 269, 21.

⁵⁹ Por. tamże VI 1-13, ed. Mendelssohn, s. 282, 1 - 294, 4.

⁶⁰ Por. tamże VI 12, 3, ed. Mendelssohn, s. 293, 7-9.

⁶¹ Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* III 2, 7, ed. J. Haury – G. Wirth, w: Procopius Caesariensis, *Opera omnia*, vol. 1, Lipsiae 1962, 311, 24 - 312, 2.

⁶² Por. tamże III 2, 12, ed. Haury – Wirth, s. 312, 21-25.

⁶³ Por. tamże III 2, 14-23, ed. Haury – Wirth, s. 313, 3 - 314, 19.

⁶⁴ Por. tamże III 2, 27, ed. Haury – Wirth, s. 315, 10-18.

⁶⁵ Por. tamże III 2, 24, ed. Haury – Wirth, s. 314, 23-24. Ta wiadomość koliduje z większością

z Cezarei lokuje uzurpację Atallusa i próbę zajęcia Afryki podjętą w roku 409 dopiero po opuszczeniu przez Gotów zniszczonego Rzymu, czyli późnym latem 410 roku⁶⁶. Kolejnym wyjątkiem na tle innych relacji jest bardzo surowa ocena cesarza Honoriusza. Wprawdzie z innych źródeł opisujących wydarzenia 408-410 r. można się dowiedzieć, że genialnym wodzem ani wybitnym władcą Honoriusz nie był, ale Prokopiusz zrobił z niego skończonego idiotę, który na wieść o upadku Rzym (Ῥώμη ἀπόλωλε) miał ogromnie rozpaczać, sądząc, że zdechła jego ulubiona kura o imieniu Roma (Rzym), a gdy eunuch pałacowy wyprowadził go z błędu i uświadomił, że chodzi o zdobycie i zniszczenie Miasta, cesarz miał odetchnąć z ulgą⁶⁷.

Najmniej precyzyjne i niezgodne ze znanymi faktami informacje pozostawił Jan Malalas (491-578). Jego zdaniem to cesarz Honoriusz chcąc zdławić bunt jaki wybuchł przeciw jego władzy w Rzymie skierował do Miasta, celem poskromienia buntowników, Alaryka, pozostającego wówczas w Galii jako cesarski *magister militum* (Ἀλάρικον στρατηλάτην ἀπὸ τῶν Γαλλῶν)⁶⁸. Król Wizygotów wkroczył do Miasta nie czyniąc krzywdy mieszkańcom zbuntowanym przeciw cesarzowi, wtargnął jednak do pałacu cesarskiego i zabrał stamtąd wszystkie skarby oraz siostrę przyrodną cesarza Honoriusza Gallę Placydię. Dalszą część relacji Malalas poświęca późniejszym losom cesarskiej siostry, pomijając jednak całkowicie jej małżeństwo z Ataulfem, a informując jedynie o późniejszym związku małżeńskim z Konstancjuszem III († 2 IX 421, cesarz od 8 II 421)⁶⁹. Alaryk istotnie miał być wysłany do Galii przeciw uzurpatorowi Konstantynowi III, jednak wobec śmierci Stilichona i późniejszych zawirowań politycznych nigdy nie przekroczył Alp, nie mógł więc wyruszyć z Galii przeciw Rzymowi i nie czynił tego z rozkazu Honoriusza. Informacja o buncie Rzymian może być reminiscencją uzurpacji Atallusa, który zresztą wymieniany jest w dalszej części narracji Malalasa jako jeden z czterech pokonanych przez magistra militum Konstancjusza (późniejszego Konstancjusza III)⁷⁰. Krótka relacja o splądrowaniu Rzymu, ale oszczędzeniu mieszkańców nie odbiega od wcześniejszych opisów.

2. *Gisericus intra portas* – 455 rok. Zdobycie i dwutygodniowa grabież Rzymu dokonane przez Gejzeryka króla Wandalów i Alanów, podobnie jak w przypadku wydarzeń 408-410 r.⁷¹ budziły emocje i dyskusje wśród history-

innych relacji, które co prawda mówią o rabunkach i podpaleniach, ale są na ogół zgodne co do tego, że straty w ludziach nie były duże i podkreślają, że zdobywca uszanował azyl kościelny.

⁶⁶ Por. tamże III 2, 28-30, ed. Haury – Wirth, s. 315, 18 - 316, 2.

⁶⁷ Por. tamże III 2, 25-26, ed. Haury – Wirth, s. 314, 25 - 315, 9.

⁶⁸ Ioannes Malalas, *Chronographia* XIII 46, rec. L. Dindorfius, CSHB [11], Bonnae 1831, 349, 14

⁶⁹ Por. tamże XIII 46-47, CSHB [11], 349, 15 - 350, 8.

⁷⁰ Por. tamże XIII 47, CSHB [11], 350 8-11.

⁷¹ Podobnie jak w części poświęconej latom 408-410 tak i tutaj podaję najważniejsze prace monograficzne zawierające fragmenty analizujące *sacco di Roma* z 455 r., wydane w ciągu ostatnich 20 lat z zaznaczeniem właściwych fragmentów: D. Henning, *Periclitans res publica. Kaisertum*

ków. W zachodniej, łacińskiej historiografii fakt ponownego zdobycia Miasta przez barbarzyńców jest oczywiście odnotowywany, ale często są to jedynie informacje kronikarskie, bez komentarza i narracji, i jako takie nie wchodzą w zakres tematyki tego artykułu. Łaciński Zachód pozostawił tylko dwie obszerniejsze relacje na temat tego wydarzenia. Historiografia wschodniorzymska ma w tym względzie do zaoferowania znacznie więcej.

Najbliższy wypadków i zarazem najbardziej wiarygodny, jeżeli chodzi o ogólny bieg zdarzeń jest św. Prosper z Akwitanii, znany lepiej historykom jako Prosper Tiro (ok. 390 - ok. 455/456), który będąc sekretarzem papieża Leona I Wielkiego (ok. 390/400 - 10 XI 461, papież od 29 IX 440) był nie tylko komentatorem, ale z pewnością także i świadkiem interesujących nas wydarzeń. Jego zwięzła relacja może stanowić wzorcowy opis wydarzeń, do którego zostaną przyrównane kolejne z omawianych narracji. Punktem wyjścia jest według Prospera mord dokonany 21 września 454 r. na Flawiuszu Aecjuszu (* ok. 390) przez cesarza Walentyniana III (2 VII 425 - 16 III 455, cesarz od 425)⁷². W marcu 455 r. z kolei został zamordowany Walentynian III (Prosper nie podaje bliższych informacji o mordercach). Po władzę sięgnął wówczas Petroniusz Maksimus (ok. 396 - 31 V 455, cesarz od 17 III 455), *vir gemini consulatus et patriciae dignitatis*, który poślubił wdowę po Walentynianie III, Licynię Eudoksję (422-462)⁷³. Wiadomości o wydarzeniach w Rzymie sprowokowały Gejzeryka, króla Wandalów i Alanów, do interwencji. Na wieść o zbliżaniu się armii wandaliskiej do Rzymu Petroniusz Maksimus postanowił ratować się ucieczką, lecz został rozdarty na sztuki przez rozwścieczonych ludzi z jego otoczenia. Pozostawione samemu sobie Miasto uratowała odwaga

und Eliten in der Krise des Weströmischen Reiches 454/5-493 n. Chr., Historia. Einzelschriften 133, Stuttgart 1999, 16-27; H. Castritius, *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007, 105-110; Halsall, *Barbarian Migrations*, s. 254-256; Demandt, *Die Spätantike*, s. 142-143; F. Anders, *Flavius Ricimer. Macht und Ohnmacht des weströmischen Heermeisters in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2010, 453-466; A. Merrills – R. Miles, *The Vandals*, Chichester 2010, 116-119; K. Vössing, *Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und das Imperium Romanum*, Darmstadt 2014, 55-59; Y. Modéran, *Les vandales et l'Empire Romain*, Arles 2014, 187-189; I. Hughes, *Patricians and Emperors. The Last Rulers of the Western Roman Empire*, Barnsley 2015, 39-48; M. Wilczyński, *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”*, Oświęcim 2016, 145-156; R. Steinacher, *Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs*, Stuttgart 2016, 196-206; I. Hughes, *Gaiseric. The Vandal Who Destroyed Rome*, Barnsley 2017, 133-142.

⁷² Najlepiej o okolicznościach zamordowania Aecjusza i o jego znaczeniu: T. Stickler, *Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reich*, München 2002, 70-83 i 305-319.

⁷³ Por. Prosperus Tiro Aquitanus, *Chronicon* 1375, ed. M. Becker – J.-M. Kötter: Proper Tiro, *Chronik. Laterculus regum Vandalorum et Alanorum*, Kleine und fragmentarische Historiker der Spätantike. G 5-6, Paderborn 2016, 136. Prosper surowo oceniał charakter Maksimusa, który nie tylko nie ukarał morderców Walentyniana, ale wręcz obdarzył ich przyjaźnią: „*si quidem interfectores Valentiniani non solum non plecerit, sed etiam in amicitiam receperit*”. Na temat Petroniusza Maksimusa por. Hughes, *Patricians and Emperors*, s. 39-48, a wcześniej: Henning, *Periclitans res publica*, s. 28-32.

papieża Leona I Wielkiego, który negocjując z królem u bram Rzymu uzyskał obietnicę, że Wandalowie powstrzymają się od mordowania i torturowania mieszkańców⁷⁴. Po 14 dniach rabunku Gejzeryk opuścił metropolię nad Tybrem z ogromnym łupem, tysiącami jeńców i *cum regina et filiabus eius*, czyli z cesarzową Licynią Eudoksją i jej dwoma córkami Eudocją (439 - 466/474?) i Placydią (V w.)⁷⁵.

Kolejnym dziejopisem, żyjącym współcześnie z wydarzeniami 455 r., był Priskos z Panion (ok. 410/420 - przed 472/474), wschodniorzymski dyplomata, wsławiony przede wszystkim opisem poselstwa wysłanego przez cesarza Teodozjusza II na dwór Attyli, króla Hunów († 453, król Hunów od 434, panowanie samodzielne od 444/445). Posłował też w 450 r. do Aecjusza. Jak wiadomo z jego traktatu historycznego zachowały się w dziełach innych autorów jedynie fragmenty, ale szczęśliwie są wśród nich i te traktujące o wydarzeniach 455 r. Relacja Priskosa nie ma wprawdzie waloru opowieści naoczego świadka, jak w przypadku Prospera, ale wydaje się równie wiarygodna. Priskos korzystał ze źródeł informacji dostępnych wschodniorzymskiej dyplomacji, która była żywotnie zainteresowana działaniami króla Gejzeryka, uważanymi za zagrażające bezpieczeństwu i istotnym interesom dworu w Konstantynopolu. Już pierwsze zdanie fragmentu poświęconego wydarzeniom 455 r.: *Ὅτι τὰ τῶν ἑσπερίων Ῥωμαίων ἐν ταραχῇ ἦν*, znane w zachowanym fragmencie kroniki Jana z Antiochii (VI/VII w.)⁷⁶, sygnalizuje dystans autora do wydarzeń na Zachodzie. Jest to raczej pozycja zewnętrznego obserwatora, a nie osoby głęboko personalnie zaangażowanej w sprawy dalekich hesperyjskich części *coniunctissimi imperii*. Relacja Priskosa jest bogatsza od Prosperowej i nkreślony jest w niej nie tylko przebieg wydarzeń, ale i szersze tło polityczne. Historyk twierdzi, że pochodzący z senatorskiego rodu Petroniusz Maksimus wraz z eunuchem dworskim Herakliuszem († 16 III 455) popchnęli cesarza Walentyniana III do zamordowania Aecjusza⁷⁷. Potem jednak cesarz nie nadał Maksimusi oczekiwanej przez niego godności patrycjusza (podobno za podszeptami eunucha), więc Maksimus miał zachęcić związanych z Aecjuszem oficerów, niejakiego Optylę i Traustylę, do zamachu na Walentyniana

⁷⁴ Por. Prosperus Tiro Aquitanus, *Chronicon* 1375, ed. Becker – Kötter, s. 138.

⁷⁵ Por. tamże.

⁷⁶ Priscus, *Fragmenta* 30, 1 (1), ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 10, Liverpool 1983, 326. Tekst zachowany w: Ioannes Antiochenus, *Fragmenta quae supersunt omnia* 224, 1, rec. S. Mariev, Berolini 2008, 404. (w tej edycji brak słowa *ἑσπερίων*). Zarówno Roger C. Blockley, jak i Sergei Mariev sformułowanie *ἐν ταραχῇ ἦν* tłumaczą *were in turmoil*, czyli, że sprawy Rzymian zachodnich „były pogrążone w chaosie”, co może i dobrze oddaje ogólną sytuację, ale warto przypomnieć, że *ταραχή* może oznaczać nie tylko niepokój, wzburzenie, zakłócenia czy chaos, ale także zamieszki polityczne, rozruchy, tumult oraz, co także pasuje do przebiegu wydarzeń, zamęt bitewny, walkę lub starcie.

⁷⁷ Por. tamże 30, 1 (1-8), ed. Blockley, s. 326.

III, który przeprowadzono skutecznie 16 marca 455 r., kiedy to na *Campus Martius* Optyla i Traustyla zasiekli Walentyniana III, a Traustyla zamordował jeszcze Herakliusza i dostarczył diadem zdjęty ze zwłok cesarza i cesarskiego rumaka Maksimusiowi, który uzurpował sobie władzę cesarską⁷⁸. Gejzeryk miał wykorzystać okazję do ataku na Rzym, wiedząc o słabości militarnej uzurpatora⁷⁹. Priskos przytacza jeszcze inne wytłumaczenie przyczyny najazdu Gejzeryka, choć ostrożnie się od tej tezy dystansuje, używając formuły: οἱ δὲ φασι. Według tej wersji Gejzeryka do napaści na Rzym miała namówić cesarzowa wdowa Licynia Eudoksja, zmuszona do poślubienia uzurpatora, sprawcy mordu na jej mężu⁸⁰. Flota Gejzeryka wylądowała pod Azestus, niedaleko od Rzymu (Ἀζέστω- τόπος δὲ οἰτός τῆς Ῥώμης ἐγγύς)⁸¹. Na wieść o tym Petroniusz Maksimus ogarnięty paniką usiłował zbiec z Miasta, jednak został rozerwany na sztuki przez własną gwardię i rozwścieczony tłum, a król Wandalów wkroczył do Miasta⁸². Ostatnią informacją jest krótki opis starcia poselstwa cesarza wschodniego Marcjana o uwolnienie z Kartaginy żony Walentyniana III i jego córek, uprowadzonych przez Gejzeryka po splądrowaniu Rzymu wraz z innymi jeńcami⁸³. Jak widać relacja Priskosa wzbogaca o kilka

⁷⁸ Por. tamże 30, 1 (51-72), ed. Blockley, s. 328 i 330. Mord był jawny i wyjątkowo brutalny. Optyla jako pierwszy ciał Walentyniana III z boku w głowę, a gdy cesarz się zachwiał wymierzył kolejne cięcie tym razem przez twarz (por. tamże 30, 1 (62-65), ed. Blockley, s. 330).

⁷⁹ Por. tamże 30, 1 (83-87), ed. Blockley, s. 330.

⁸⁰ Por. tamże 30, 1 (87-90), ed. Blockley, s. 330. Informacja ta powtarzana później także przez inne źródła jest w zasadzie dość prawdopodobna, choć nie sposób dowieść, że istniało bezpośrednie wezwanie pomocy. Możliwe też, że Gejzeryka wcale nie trzeba było prosić. Istniały przecież co najmniej od lat 50-tych V w. związki sojusznicze i rodzinne pomiędzy domem królewskim Asdingów a domem Teodozjańskim na Zachodzie. Po zawarciu pokoju w roku 442 doszło do zaręczyn córki Walentyniana III, Eudocji, i syna Gejzeryka, Huneryka (ten ostatni oddalił nawet w tym celu swoją dotychczasową żonę, córkę wizygockiego króla Teodoryka I († 451, król od 418), brutalnie okaleczoną pod zarzutem spisku przeciw Gejzerykowi). Król Wandalów, jakkolwiek by na to nie patrzeć, formalnie, a szczególnie gdy przynosiło to korzyści, był przyjacielem i sojusznikiem zamordowanego cesarza Walentyniana III (wprost mówił o tym później Prokopiusz w *De bellis* III 4, 39, ed. Haury – Wirth, s. 331, 5-7), a plany wydania Eudocji za Palladiusza († 455?), syna uzurpatora Maksimusa, godziły w dynastyczne i polityczne plany Gejzeryka. Obrona rodziny Walentyniana III była więc wygodnym pretekstem dla uczynienia kolejnego kroku w kierunku osłabienia Cesarstwa Zachodniego i miłowym krokiem ku wymuszeniu uznania pełnej suwerenności afrykańskiego królestwa Wandalów. Por. F.M. Clover, *Geiseric the Statesman. A Study of Vandal Foreign Policy*, Chicago 1966 (Dissertation), 147; Henning, *Periclitans res publica*, s. 25; Demandt, *Die Spätantike*, s. 142-143; Hughes, *Gaiseric*, s. 135-137. Więcej o samych zaręczynach Huneryka i Eudocji i ich datacji: Wilczyński, *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”*, s. 132-136.

⁸¹ Priscus, *Fragmenta* 30, 1 (90-91), ed. Blockley, s. 330 i 332. Tylko Priskos, a za nim Jan z Antiochii podają nazwę miejsca lądowania Gejzeryka w Italii.

⁸² Por. tamże 30, 1 (91-100), ed. Blockley, s. 332.

⁸³ Por. tamże 31, 1 (1-8), ed. Blockley, s. 332. Oczywiście kobiety domu cesarskiego nie były traktowane w Kartaginie jak zwykli jeńcy, tym bardziej, że sfinalizowano wreszcie dawno już planowane małżeństwo starszej córki Walentyniana, Eudocji, z synem Gejzeryka Hunerykiem († 484, król Wandalów i Alanów od 25 I 477). Ostatecznie w późniejszym czasie Gejzeryk zezwolił na wy-

szczegółów to, co wiemy już od Prospera. Wschodniorzymski dyplomata pomija natomiast całkowitym milczeniem bohaterskie działania papieża Leona I Wielkiego i jego zasługę dla uratowania mieszkańców Miasta przed śmiercią i torturami. Z punktu widzenia Konstantynopola nie był to fakt politycznie znaczący i godny odnotowania, a może Priskos po prostu o rokowaniach Leona z Gejzerykiem nie wiedział. Relację Priskosa wykorzystali Jordanes i Jan z Antiochii, wywarła też ona znaczący wpływ na dzieła Prokopiusza z Cezarei i Ewagriusza Scholastyka (532/537 - po 593/594).

Prokopiusz z Cezarei dodał od siebie kilka uzupełnień. Nie tylko wspomina, że Petroniusz Maksimus pochodził z rodu senatorskiego, ale jeszcze wyjaśniał, że był to ten sam ród, który wydał uzurpatora Magnusa Maksymusa (ok. 340 - 28 VII lub VIII 388, cesarz od wiosny 383)⁸⁴ Dalej jednak odchodzi od schematu Priskosa twierdząc, że powody spisku Maksymusa przeciw Walentynianowi III były nie natury politycznej, ale osobistej. Cesarz pragnął nieznanego nam z imienia żony Maksymusa i zwabiwszy ją oszukańczo do pałacu posiadł gwałtem, o czym zgwałcona ze łzami poinformowała swojego męża⁸⁵. Ten zaprzysiął zemstę i najpierw, by pozbawić Walentyniana III najsilniejszej podpory jego władzy, nakłonił go do zamordowania Aecjusza, przez co znacznie osłabił pozycję cesarza⁸⁶. Po zaczerpniętej również z Priskosa, ale mylnie, anachronicznie uplasowanej dygresji na temat wojny prowadzonej w Italii przez Attylę po zamordowaniu Aecjusza i szczegółowym opisie oblężenia Akwilei przez Hunów⁸⁷, Prokopiusz lakonicznie informuje, że Maksymus bez trudu zabił cesarza, poślubił wdowę po nim, czyli Licynię

jazd z Afryki Licynii Eudoksji wraz z młodszą córką Placydią, a Huneryk uczynił potem podobnie ze swą żoną Eudocją, lecz stało się to już po narodzinach ich syna, późniejszego króla Wandalów i Alanów Hilderyka (ok. 560? - 533, król w latach 523-530).

⁸⁴ Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* III 4, 16, ed. Haury – Wirth, s. 327, 3-7. Z punktu widzenia Prokopiusza wykazanie, że przysły uzurpator był krewnym uzurpatora z IV w. było informacją cenną i wpisującą się w opinie o uzurpatorach ferowane przez historiografię konstantynopolitańską. Dodatkowo budowaniu sugestii o „dziedzicznym obciążeniu” Petroniusza Maksymusa służyć może jeszcze nazywanie go Maksimusem młodszym (οὐτός ὁ νεώτερος Μάξιμος – tamże III 4, 17, ed. Haury – Wirth, s. 327, 7).

⁸⁵ Por. tamże III 4, 17-23, ed. Haury – Wirth, s. 327, 7 - 328, 5.

⁸⁶ Por. tamże III 4, 24-27, ed. Haury – Wirth, s. 328, 5-20. Znamienna jest przytoczona przez Prokopiusza zaraz w następnym akapicie opinia nieznanego Rzymianina, który pytany przez cesarza, czy słusznie uczynił pozbawiając życia Aecjusza odpowiedział, że tego nie wie, wie natomiast, że w ten sposób cesarz ręką lewą odrąbał sobie rękę prawą (por. tamże III 4, 28, ed. Haury – Wirth, s. 328, 20 - 329, 2).

⁸⁷ Por. tamże III 4, 29-35, ed. Haury – Wirth, s. 329, 3 - 330, 13; Priscus, *Fragmenta* 22, 2, ed. Blockley, s. 312 i 314. Attyla zmarł przed zamordowaniem Aecjusza, a opisany najazd na Italię miał miejsce rok przed śmiercią Aecjusza. U Jordanesa, który też korzysta z przekazu Priskosa, nie występuje omyłka chronologiczna podobna do tej u Prokopiusza. Najpierw jest tu relacja o działaniach Attyli (por. Jordanes, *De origine actibusque Getarum* 219-224, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 114, 3 - 115, 19), a dopiero później o śmierci Walentyniana III i przybyciu Gejzeryka do Italii (por. tamże 235, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 118, 3-8).

Eudoksję, i sprawował władzę tyrańską⁸⁸. Jako motyw najazdu Gejzeryka Prokopiusz bez wahania podaje rozwinięty motyw zemsty cesarszej Eudoksji, która wątpiła w ewentualną pomoc z Konstantynopola, a Gejzeryka wzywiała do Rzymu jako przyjaciela i sojusznika (ἐπέσκηπτε δὲ ὡς φίλῳ τε καὶ ξυμμάχῳ ὄντι Γιζερύχῳ)⁸⁹. Kolejny rozdział otwiera opis zdobycia i spłodowania Rzymu przez Gejzeryka. Nie ma żadnej wzmianki o mediacji Leona I Wielkiego, jest tylko powiedziane, że król Wandalów i Alanów wkroczył do Miasta nie napotkawszy żadnego oporu⁹⁰. Petroniusza Maksimusa Rzymianie nie rozdarli na sztuki, ale ukamienowali przy próbie ucieczki, a jego ciało porabiali na kawałki, jednak nie jest wymieniona konkretna grupa sprawców (np. żołnierze, lud, itp.)⁹¹. Prokopiusz podaje też więcej szczegółów odnośnie złupienia Miasta. Wspomina o ograbieniu dawnej świątyni Jowisza Kapitolinśkiego i zdarciu z niej części dachu, jak też daje wyobrażenie o skali rabunków pisząc, że wywożono z Miasta takie ilości dzieł sztuki, że nawet jeden ze statków nadmiernie przeładowany posągami zatonął⁹². Informuje też o uprowadzeniu do Kartaginy cesarszej wdowy Eudoksji wraz z córkami, Eudocją i Palcydią⁹³. Ostatnia informacja dotyczy wydania w Kartaginie Eudocji za księcia Huneryka i późniejszego odesłania Eudoksji i Placydii wraz z mężem Olybriuszem do Konstantynopola⁹⁴.

Jak już wspomniano Jan z Antiochii wykorzystał relację Priskosa, którą znamy w przytoczonej powyżej formie dzięki zachowanemu obszernemu fragmentowi Janowej kroniki⁹⁵. Zasób i układ informacji w tym fragmencie został dokładnie omówiony przy relacji Priskosa.

Mimo że Jordanes, historyk o gockich korzeniach, swoje dzieło historyczne *De origine actibusque Getarum* pisał z gockiej perspektywy, podążając za swoim niedoścignionym wzorem Aureliuszem Kasjodorem (ok. 485-583), to jednak tworzył on w oparciu o dostępne w Konstantynopolu źródła oraz korzystał ze streszczanych przez siebie dwunastu ksiąg historii gockiej Kasjodora⁹⁶. Niewielki akapit poświęcony zdobyciu Rzymu zawiera informacje znane z zachowanych fragmentów Priskosa, ale i pokrywające się z relacją Prospera

⁸⁸ Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* III 4, 36, ed. Haury – Wirth, s. 330, 14-16. Brak jakichkolwiek bliższych informacji o okolicznościach śmierci Walentyniana III.

⁸⁹ Tamże III 4, 39, ed. Haury – Wirth, s. 331, 5.

⁹⁰ Por. tamże III 5, 1, ed. Haury – Wirth, s. 331, 11-14.

⁹¹ Por. tamże III 5, 2, ed. Haury – Wirth, s. 331, 15-17.

⁹² Por. tamże III 5, 3-5, ed. Haury – Wirth, s. 331, 20 - 332, 9.

⁹³ Por. tamże III 5, 3, ed. Haury – Wirth, s. 331, 17-19. Prokopiusz nie upiększa rzeczywistości, tylko pisze wprost, że Gejzeryk wziął je do niewoli – αἰχμάλωτον εἴλε.

⁹⁴ Por. tamże III 5, 6, ed. Haury – Wirth, s. 332, 9-13.

⁹⁵ Ioannes Antiochenus, *Fragmenta quae supersunt omnia* 224, 1-4, rec. Mariev, s. 404, 406, 408, 410 i 412.

⁹⁶ Por. Jordanes, *De origine actibusque Getarum* 1, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 53, 6-8: „ut nostris verbis duodecem Senatoris volumina de origine actusque Getarum ab olim et usque nunc per generationes regesque descendentem in uno et hoc parvo libello choartem”.

Tiro. Jordanes pisze lakonicznie, że Walentynian III został podstępnie zgładzony przez Petroniusza Maksimusa (nie podaje szczegółów i nic też nie pisze o Optyli i Traustyli), który sięgnął po władzę tyrańską. Na wieść o tym Gejzeryk podejmuje wyprawę na Rzym i wkroczywszy do Miasta wszystko pustoszy (*Quod audiens Gyzericus rex Vandalorum ab Africa armata classe in Italiam venit Romaeque ingressus cuncta devastat*). Oryginalna jest tylko wersja śmierci Petroniusza Maksimusa, który podczas ucieczki nie został, zdaniem Jordanesa, zabity przez rozwścieczony tłum, ale przez rzymskiego żołnierza imieniem Ursus⁹⁷. W *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum* Jordanes ewidentnie wykorzystuje relację zaczerpniętą bezpośrednio lub pośrednio od Priskosa⁹⁸. Wprawdzie w dużym skrócie, ale zamieszcza wszystkie najważniejsze wątki: zdradę Petroniusza Maksimusa, który doprowadził do zabicia Aecjusza zainspirowany przez eunucha Herakliusza, dokonany przez Optylę i Traustylę mord na Walentynianie III i eunuchu Herakliusz, trzymiesięczną tyranie Maksimusa, zakończoną rozdarcie uciekającego cesarza przez wściekły tłum (ani słowa o Ursusie), wezwanie Gejzeryka na pomoc przez Licynię Eudoksję, złupienie w Rzymie wszystkiego, co dało się złupić i powrót Wandalów do Afryki wraz z Licynią Eudoksją i jej dwoma córkami (nie wymienia imion)⁹⁹. Ciekawość budzi postać żołnierza Ursusa nieznana z żadnego innego źródła. Może to jakiś ślad tradycji italskiej, zaczerpnięty z zaginionych pism Kasjodora, a może własna inwencja Jordanesa.

Dość obszerną relację wzbogaconą nawet ciekawymi uwagami o naturze rodzaju niewieściego pozostawił Ewagriusz Scholastyk. Zachowując tok narracji zaczerpnięty z Priskosa, którego tekst wykorzystywał pisząc swoją *Historię Kościoła*, wymienia on wszystkie podstawowe fakty dostępne u historyka-dyplomaty z Panion i u Prokopiusza. Wprowadza też dodatkowo znany już z Prokopiusza wątek uwiedzenia żony Petroniusza Maksimusa przez Walentyniana III¹⁰⁰. W odwecie Maksimus zmusza wdowę po zamordowanym cesarzu, by go poślubiła, a ona, mszcząc się za naruszenie jej czci niewieściej (a straszna jest w ten sposób zraniona niewiasta!¹⁰¹), wzywa na pomoc Gejzeryka, którego (to nowość w stosunku do innych relacji) skłania do sojuszu bogatymi darami i obietnicami. Można się domyślać, że wśród owych obietnic mogła się też znaleźć aluzja do późniejszego małżeństwa Eudocji i Huneryka, o czym zresztą Ewagriusz nieco dalej wspomina, ale w świetle innych źródeł jest to anachronizm, ponieważ, jak

⁹⁷ Całość opisu: tamże 235, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 118, 3-8 (spec. s. 118, 6-7).

⁹⁸ Por. Priscus, *Fragmenta* 30, 3, ed. Blockley, s. 332 = Jordanes, *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum* 334, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 43, 8-15.

⁹⁹ Por. Jordanes, *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum* 334, MGH Auctores Antiquissimi V/1, 43, 8-15.

¹⁰⁰ Por. Evagrius Scholasticus, HE II 7, 6-8, ed. J. Bidez – L. Parmentier, SCh 542, Paris 2011, 268.

¹⁰¹ Por. tamże II 7, 14-16, SCh 542, 268-270: „δεινὴ γὰρ γυνὴ καὶ ἀδυσώπητος λύπης, σφφροσύνης ἀντεχομένη, εἰ ταύτην ἀφαιρεθῇ, καὶ μάλιστα παρ’ οὗ τὸν ἄνδρα ἔτυχεν ἀπολέσσα”.

już wspomniano powyżej, zaręczyny małej Eudocji i dorosłego już Huneryka zostały zawarte i potwierdzone jeszcze przed śmiercią Aecjusza, a podjęte przez Petroniusza Maksimusa próby wyswatania Eudocji za jego syna były zapewne jednym z poważniejszych powodów błyskawicznej reakcji militarnej Gejzeryka, broniącego po prostu swoich dyplomatycznych zdobyczy. Licynia Eudoksja nie mogła budzić jego nadziei na przyszłość obietnicami, mogła jedynie bazować na istniejących już wcześniej ustaleniach. Autor nie poświadcza szczególnej kurtuazji króla względem kobiet domu cesarskiego, pisząc, że je „pochwycił” przed powrotem do Afryki¹⁰². Inną osobliwością u Ewagriusza jest sugestia, że Gejzeryk zwolnił wkrótce Licynię Eudoksję i Placydię, bojąc się gniewu cesarza wschodniego Marcjana (ok. 392 - 27 I 457, cesarz od 25 VIII 450), który miał wpaść w furję na wiadomość o spaleniu Rzymu i zniewadze jaką było uprowadzenie niewiast domu cesarskiego do Kartaginy¹⁰³. Prawdą jest, że Gejzeryk wydał obie wspomniane niewiasty Marcjanowi, ale raczej nie z powodu strachu. Ewagriusz wierny tradycji późnoantycznej historiografii wschodniorzymskiej buduje wizerunek groźnego i potężnego władcy z Konstantynopola, który gotów jest porazić każdego, kto krzywdzi jego zachodnich braci, ale chyba całkowicie. Marcjan wykazywał tak daleko idący brak zainteresowania ewentualnym atakiem na Wandalów, że aż Prokopiusz musiał wynajdywać fantastyczne usprawiedliwienia tej dziwnej słabości u wojennego skądinąd władcy¹⁰⁴.

Jan Malalas z kolei, bazując na stosunkowo dobrej wiedzy o wypadkach 455 r. zawartej w źródłach i dokumentach wschodniorzymskich, pozostawił relację bardziej ścisłą niż ta dotycząca 408-410 r., choć bogactwem faktów nie dorównał poprzednikom. Swój „ekskurs wandaliski” rozpoczyna on od krótkiego wywodu genealogicznego, dotyczącego Licynii Eudoksji, informując następnie, że to ona właśnie, gdy tyran Maksimus zabił jej męża, wezwała Gejzeryka na pomoc. Ten niespodzianie pojawił się pod Rzymem, zdobył Miasto, zabił Maksimusa, wyrzwał mieszkańców i zagrabił wszystko co cenne, pozostawiając jedynie brązy o mniejszej wartości. Wziął też do niewoli pozostałych przy życiu senatorów wraz z cesarzową i jej córkami, i odesłał do Afryki. W Kartaginie wydał Eudokię za Huneryka, a kobiety domu cesarskiego zatrzymał w honorowej niewoli¹⁰⁵.

¹⁰² Por. tamże II 7, 16-29, SCh 542, 270. Wydaje się, że Ewagriusz chciał powiedzieć, że cesarzowa wdowa zapraszając Gejzeryka i obiecując mu wydanie Rzymu i Italii w jego ręce liczyła na to, że król ją uwolni, ale nie uczyni nic złego Rzymianom. Kolejne zdanie: „Ὁ δὲ Γεζέρικος οἷα βάρβαρος καὶ τὸν τρόπον ἀσταθῆς τε καὶ παλὶμβολός οὐδὲ ταῦτη τὸ πιστὸν ἐφύλαξεν” (tamże II 7, 22-23, SCh 542, 270) – zdaje się takie podejrzenie podtrzymywać, ponieważ autor wprowadza topos zdradliwego barbarzyńcy, który w konsekwencji swej niestałości i chytrego charakteru pali i łupi Rzym, a pokładającą w nim nadzieję cesarzową wdowę z córkami porywa do Libii (Afryki). To wydaje się potwierdzać przypuszczenie, że Ewagriusz sugerował, iż Licynia Eudoksja miała nadzieję, że Gejzeryk oszczędzi Miasto.

¹⁰³ Por. tamże II 7, 29-37, SCh 542, 270 i 272.

¹⁰⁴ Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* III 4, 1-11, ed. Haury – Wirth, s. 324-326.

¹⁰⁵ Por. Ioannes Malalas, *Chronographia* XIV 25-26, CSHB [11], 365, 19 - 366, 12.

Wraz z ostatnią, najpóźniejszą chronologicznie relacją o Gejzerykowym *sacco di Roma* pióra Pawła Diakona powracamy do kręgu historiografii zachodniej, choć w narracji historyka Langobardów znajdziemy ślad wątków tak zachodnio-, jak i wschodniorzymskich. Powtórzony jest tutaj bowiem motyw zabójstwa Aecjusza i Walentyniana III, jednak bez wyjaśnienia roli Petroniusza Maksimusa w spisku. Jako zabójcę cesarza wymienia się jedynie Transilę (Traustylę)¹⁰⁶. Krótką informację o przejęciu władzy cesarskiej przez Petroniusza Maksimusa i jego śmierci po dwóch miesiącach sprawowania władzy oraz o przybyciu Gejzeryka do Italii poprzedza dużo obszerniejszy fragment, opisujący rokowania papieża Leona I Wielkiego z Gejzerykiem, w których biskup Rzymu uzyskał obietnicę, że mieszkańcy nie będą mordowani i torturowani. Spora część tego tekstu jest dosłownie przepisana z relacji Prospera Tiro, chętnie wykorzystywanej przez Pawła Diakona, który idąc za swym pierwowzorem wspomina także o czternastodniowym łupieniu Miasta i o tysiącach uprowadzonych jeńców. Wśród nich była *regina* Eudoksja z córkami¹⁰⁷. Natomiast Paweł Diakon jako jedyny wspomina, że zdobycie i złupienie Rzymu przez Gejzeryka, nastąpiło w 1208 lat *ab Urbe condita* i było drugim takim wydarzeniem. Poprzedziło je o 44 lata¹⁰⁸ wcześniejsze zajęcie Miasta przez Alaryka. Nieco później pojawia się informacja, że w Afryce Gejzeryk wydał córkę cesarza Walentyniana (nie podaje jej imienia) za swego syna, przy czym myli imię właściwego pana młodego, księcia Huneryka, z imieniem panującego dużo później króla Trasamunda († 523, król Wandalów i Alanów od 496), bratanka Gejzeryka¹⁰⁹.

Trzykrotne oblężenie Rzymu przez Wizygotów w latach 408-410 oraz grabież Miasta dokonana po trzecim oblężeniu były dla mieszkańców Italii, jak też innych części *Imperium Romanum*, rzeczywistym szokiem. Dla wielu było to zapewne sygnałem nadejścia nowych czasów, zdecydowanie bardziej niepewnych i groźnych niż te, które zaliczali do przeszłości. Dotychczasowe najazdy barbarzyńców dotyczyły raczej terenów odległych prowincji pogranicznych, a nawet jeżeli Italii i samemu Miastu jakiś zagon barbarzyński groził, to cesarze i ich wodzowie potrafili niebezpieczeństwu zaradzić. Tak było w czasie wo-

¹⁰⁶ Por. Paulus Diaconus, *Historia Romana* XIV 15, MGH Auctores Antiquissimi II, 206, 6-13.

¹⁰⁷ Por. tamże XIV 16, MGH Auctores Antiquissimi II, 206, 14-24.

¹⁰⁸ Por. tamże XIV 17, MGH Auctores Antiquissimi II, 206, 24-27. W istocie o rok więcej, czyli 45 lat. Paweł idzie na pewno za Orozjuszem, którego wyliczenia powtarzał już wcześniej przy komentarzu do zdobycia Rzymu przez Alaryka. Orozjusz zaś za św. Augustynem wyliczał, że Alaryk zajął Rzym w 1164 lata od jego założenia, więc Paweł dodając swoje 44 lata uzyskał wynik 1208.

¹⁰⁹ Por. tamże XIV 19, MGH Auctores Antiquissimi II, 207, 10-13. To nie jedyny przypadek osobliwej popularności Trasamunda. Grzegorz z Tours (30 XI 538 - 17 XI 594) pomylił bowiem z Trasamundem samego Gejzeryka (Gregorius Turonensis, *Historiae* II 2, ed. B.Krusch – W. Levison, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum I/1, 2. Aufl., Hannoverae 1951, 39, 13-15).

jen markomańskich, czy w latach 401-402, gdy Alaryk oblegał Mediolan i walczyl ze Stilichonem pod Pollentią. Ten sam scenariusz powtórzył się, gdy dziki Radagais mimo swej siły i brutalności dał głowę pod rzymski miecz w 406 r. Dopiero kardynalny błąd jakim było usunięcie Stilichona i dopuszczenie do rządów Olimpiusza doprowadził do wydarzeń o jakich od tysiąca lat z okładem świat nie słyszał. Rzym był wprawdzie już wtedy raczej symbolem dawnej chwały niż centrum administracyjnym *Imperium* z okresu potęgi cesarstwa. Z kolei dla mieszkańców wschodniej części *Imperium* centrum politycznym był już od kilkudziesięciu lat Konstantynopol, a *Nova Roma* w szybkim tempie przerastała starą pod każdym niemal względem. W zachodniej części *Imperium* Miasto też straciło na znaczeniu. Po wojnie „pollentyńskiej” cesarz Honoriusz przeniósł siedzibę swego dworu do Rawenny, a wcześniej jeszcze rolę tę pełnił Mediolan. Mimo to jednak Rzym pozostawał nadal siedzibą senatu zachodniorzymskiego oraz miejscem zamieszkania wielu wpływowych przedstawicieli arystokracji rodowej, a więc nadal był on ośrodkiem politycznie ważnym. Trzydniowa grabież Rzymu dokonana przez Wizygotów była, jak już wspomniano, zdarzeniem na tyle szokującym, że dała asumpt do dyskusji nad pytaniem, czy *Imperium* podąża właściwą drogą. W dziełach zachodniorzymskich odpowiedź na to pytanie, stawiane ze szczególną natarczywością przez kręgi pogańskie, stanowiła absolutny priorytet i zdominowała dyskurs. Bóg wystawił Rzymian na próbę i doświadczył niedolą za ich grzechy, ale okazał miłosierdzie, wybierając jako narzędzie swej woli chrześcijańskiego (choć ariańskiego) i pobożnego Alaryka. Korzystnie odróżniał się on od dzikiego i pogańskiego Radagaisa, szanował świątynie Pańskie, czego najlepszym przykładem jest Orozjuszowy przekaz o wspólnej procesji Rzymian i Gotów, niosących Piotrowe precjoza do świątyni. W dużej mierze zaangażowanie św. Augustyna w dyskurs o roku 410 wpłynęło na przesadnie wysoką ocenę wagi wydarzenia w epokach późniejszych. Przekonanie historyków następnych wieków, że całe *Imperium* zastygło w zgrozie po wejściu Alaryka do Miasta mocno odbiega od rzeczywistości. Na pewno była to bolesna wiadomość, ale prowincje zachodniorzymskie żyły swoimi problemami. Dla mieszkańców Galii i Hiszpanii bardziej żywotne były tragedie rozgrywające się w miastach ich diecezji, a nadzieją, której się chwyтали, nie był Rzym, Rawenna i Honoriusz, lecz uzurpator Konstantyn III, który realnie bronił ich interesów przed barbarzyńcami¹¹⁰. Z kolei dla afrykańskich Rzymian realnym problemem byli mauretańscy rabusie i gwałty *circumcelliones*. Nawet jeżeli pierwsze kazania św. Augustyna wygłaszane w afrykańskich kościołach w latach 410-412 poruszyły słuchaczy, to wkrótce nastąpiło znużenie tematem, a nawet obawy, że kwestia ta będzie znów poruszana¹¹¹.

¹¹⁰ Por M. Kulikowski, *Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain*, „Britania” 31 (2000) 325-345; Delaplace, *La fin de l'Empire romain d'Occident*, s. 130-138; Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 202-224; Hughes, *Stilicho. The Vandal Who Saved Rom*, s. 177-189.

¹¹¹ Por. Meier – Patzold, *August 410 – ein Kampf um Rom*, s. 54.

Tym bardziej odległym wydawał się problem w dalekim, bezpiecznym Konstantynopolu. Oczywiście tragedia starego Rzymu budziła zainteresowanie, ale na tle wydarzeń w prowincjach Orientu były to sprawy dziejące się bardzo daleko, w tej części świata, która nie ma szczęścia pozostawania pod zbawczymi rządami potężnych augustów Nowego Rzymu. Nawet dziecię na tronie wschodnim zapewnić potrafiło powszechny dobrobyt, a wieść o flocie przez nie wysłanej wprawić miała w panikę zuchwałego Alaryka. Także wschodni dziejopisarze upatrywali w złupieniu Rzymu dopust Boży lub karę za bezbożność, obojętnie czy byli to historycy chrześcijańscy, jak Sokrates i Sozomen, czy pogański Zosimos. Mimo tych tłumaczeń wszyscy relacjonujący odnotowali także okrutne aspekty tych wydarzeń, takie jak długotrwały głód w Mieście i wyniszczenie jego okolic oraz grabież i gwałty dokonywane na mieszkańcach; uprowadzenie pewnej części ludności miasta, a wśród nich cesarskiej siostry; czy wreszcie naruszenie urbanistyczno-estetycznej fasady metropolii nad Tybrem. O namacalnych, politycznych przyczynach nieszczęścia pisano niewiele. Rzeczowo zreferował je tylko Filostorgiusz, wskazując na upadek Stilichona i kryzys centrum dowodzenia, podobnie też uczynił Zosimos, piętnujący Honoriusza za niewłaściwy wybór dowódców po śmierci Stilichona. Równocześnie jako „logiczne” wytłumaczenie pojawiają się spiskowe teorie o próbach zamachu stanu szykowanych przez Stilichona¹¹² (Orozjusz, Filostorgiusz, Paweł Diakon) lub o prowokacyjnych atakach magistra militum na pocziwych Gotów (Jordanes i Paweł Diakon). Ogólnie widoczna jest wielość i różnorodność wątków narracyjnych, wtrącanych dygresji czy nawet anegdot, które odbiegają od przyjętego szablonu relacji i ją ubarwiają. Trudno uznać, by autorzy uważali trzydniowy rabunek Rzymu za brzemienny w skutki. Było to dla nich raczej szokujące wydarzenie czy ostrzeżenie, ale na pewno nie krok ku upadkowi rzymskiej cywilizacji¹¹³.

Inaczej wyglądają relacje o *sacco di Roma* w 455 r. Pod względem zamieszczanych wiadomości są znacznie bardziej jednorodne niż te dotyczące

¹¹² We współczesnych publikacjach problem naświetlają m.in.: Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, s. 375–387; Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 240–259; Hughes, *Stilicho. The Vandal Who Saved Rom*, s. 202–215.

¹¹³ Rzeczywista, chłodna ocena wydarzeń usprawiedliwia takie podejście. Alaryk i jego następca, Ataulf oraz Sigeryk († 415, król od 415) i Walia († 418, król od 415), mimo że stanowili potencjalne zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa, nie dokonali żadnych trwałych podbojów i nawet, mając w pewnych momentach bardzo silne narzędzia nacisku na cesarza, ograniczali swoje ambicje do dostaw zaopatrzenia, nadania rzymskich godności wojskowych, a w dalszej perspektywie do nadań ziemi na zasadach *foedus*. Formalnie zatem, a po części także praktycznie, pozostawali klientami i beneficjentami *Imperium*, którzy nawet jeżeli sięgali po miecz, to raczej w celu zwiększenia benefitów, a nie rozdzierania *Imperium*. Mniej spolegliwi bywali późniejsi władcy Wizygotów, ale tego przynajmniej część piszących o wydarzeniach 410 r. wiedzieć nie mogła. Na temat charakteru działań Alaryka i dość wąskich perspektywach planowanych celów por. Wolfram, *Die Goten*, s. 166–168 (a dalej o ocenie działań Ataulfa i Walii, tamże, s. 168–177); Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, s. 264–267.

roku 410. Można w nich wyróżnić na pewno dwie zasadnicze linie przekazu pochodzące od Prospera Tiro i Priskosa z Panion, ale i one nie różnią się znacznie, jeżeli chodzi o opis przyczyn politycznych i przebiegu wyprawy Gejzeryka na Rzym. Przyczyny tego wydarzenia ujęte w porządek chronologiczny przedstawiają się następująco: zamordowanie Aecjusza, spisek Petroniusza Maksimusa, zamach na cesarza Walentyniana III i uzurpacja Maksimusa. Także opis samego ataku jest na ogół podobny: szybka mobilizacja floty królewskiej, desant w Italii, podejście pod Miasto, bezradność i próba ucieczki Petroniusza Maksimusa oraz jego śmierć z rąk rozjuszonych poddanych, wkroczenie Wandalów do Rzymu i długotrwała, gruntowna grabież Miasta, po której nastąpił wywóz łupów i tłumów jeńców, wśród nich cesarzowej wdowy i jej córek. W każdej z tych dwóch relacji występuje też oryginalny wątek, którego nie ma w drugiej: w „linii Prospera” jest to bohaterskie wstawiennictwo papieża Leona I Wielkiego, a w „linii Priskosa” motyw wezwania Gejzeryka na pomoc przez cesarzową wdowę Licynię Eudoksję, który, choć Priskos i Jan z Antiochii starali się osłabić wagę tej wiadomości za pomocą zwrotu οἱ δὲ φασι, u kolejnych autorów zdobywa pełną wiarygodność. Poza tym różnice pomiędzy poszczególnymi relacjami są niewielkie i dotyczą szczegółów, takich jak podanie lub niepodanie imion zabójców Walentyniana III, czy sprawców śmierci Petroniusza Maksimusa. Znamienne i szczególnie odbiegające od relacji o roku 410 jest całkowite pominięcie wątków i motywów religijnych. Najazd Gejzeryka jest przedstawiany jako fakt uwarunkowany konkretnymi wydarzeniami politycznymi i działaniami konkretnych ludzi. Nawet historyk Kościoła Ewagriusz ani słowem nie wspomina o próbie, czy karze Bożej i pozostaje na twardym gruncie faktów. Nie brak oczywiście dygresji (Prokopiuszowa opowieść o zgwałceniu żony Petroniusza Maksimusa przez Walentyniana III, czy Ewagriuszowe dywagacje nad charakterem kobiet), ale to tylko ciekawe ubarwienie bardzo rzeczowej relacji, wspólnej dla niemal wszystkich autorów. Historycy wschodniorzymscy wykazują nie tylko znajomość faktów, ale i znaczne nimi zainteresowanie. Łatwo to zrozumieć. Gra polityczna prowadzona przez Gejzeryka od 439 r., w przeciwieństwie do działań Alaryka nie była wyłącznym problemem Rzymian hesperyjskich, lecz równie boleśnie dotykała szczęśliwych poddanych cesarzy konstantynopolińskich. Wydarzenia 455 r. były częścią większej całości dziejowego nurtu, który zawierał: korsarskie rajdy floty wandaliskiej, bezkompromisową rozgrywkę militarną i polityczną między słabnącym cesarstwem zachodnim a Gejzerykiem, tajemnicze kontakty Gejzeryka z Flawiuszem Ardaburiuszem Asparem (ok. 400-471), rywalizację o wpływy między królem Wandalów a Rycymerem¹¹⁴, nieszczęsną wyprawę floty cesarza Leona I (ok. 401 - 18 I 474, cesarz od 457), rokowania pokojowe Gejzeryka z cesarzem Zenonem (425/431 - 9 IV 491, cesarz od 9 II 474) oraz chwalebłą rekonkwistę Belizariusza (ok. 505 - III 565). Wszystko to było integralną częścią dziejów tak zachodnio- jak i wschodniorzymskich,

¹¹⁴ Por. Anders, *Flavius Ricimer*, s. 453-466.

a więc nie było na Wschodzie traktowane jako wydarzenia dziejące się *far far away*, tylko jako integralny element własnej historii, do której należał również pobyt Gejzeryka w Rzymie i konsekwencje tego wydarzenia. Stąd konkretne zainteresowanie i stosunkowo duża dokładność. Podkreślane są również we wszystkich relacjach dwa brzemienne w skutki fakty. Pierwszy to uprowadzenie ogromnej liczby jeńców, wśród nich kobiet domu cesarskiego, drugi to bezprecedensowe ogołocenie Rzymu z kruszcu, dzieł sztuki i wszelkich wartościowych rzeczy¹¹⁵. O tragicznym położeniu jeńców, szczególnie tych, którzy nie przedstawiali dużej wartości rynkowej, pisał Wiktor z Wity († po 510)¹¹⁶. Los jeńców, przede wszystkim porwanych z Rzymu, ale i uprowadzonych w rajdach pirackich czy pojmanych w bitwie 468 r., był przedmiotem troski dyplomacji wschodniorzymskiej. Patrycjusz Sewerus (konsul 474, daty urodzin i śmierci nieznane) posłujący do Kartaginy w imieniu cesarza Zenona zdołał uzyskać uwolnienie jeńców, będących w posiadaniu Gejzeryka i jego rodziny, ale nie tych, których zatrzymali królewscy wojownicy¹¹⁷. Dyplomacja konstantynopolitańska wyjednała też u Gejzeryka i Huneryka możliwość wyjazdu na Wschód Licynii Eudoksji i Placydii, a w okresie późniejszym Eudocji. Na tym polu były więc pewne sukcesy, ale drugi aspekt – straty materialne – był znacznie dotkliwszy. Gdy w 456 r. cesarz Awitus (ok. 385 - 17/18 X 456, cesarz od 9/10 VII 455) wkroczył do Rzymu, z najwyższym trudem opłacił osłaniające go oddziały wizygockie, wykorzystując resztki brązu zachowane w Mieście (przetapiając brązowe posągi, które nie interesowały Gejzeryka), a o sfinansowaniu wyprawy odwetowej przeciw Wandalom nie mógł nawet myśleć. Jego następcy mogli podejmować takie próby jedynie przy silnym wsparciu Wschodu. Grabież Rzymu w 455 r., połączona z utratą wpływów podatkowych z całości prowincji afrykańskich, zadała państwu straty finansowe nie do odrobienia¹¹⁸. Autorzy relacjonujący wydarzenia 455 r. zdawali sobie w jakimś stopniu sprawę, że mają do czynienia nie z jednorazowym nieszczęściem, spowodowanym przez władcę wędrownego plemienia szukającego swego miejsca w strukturach *Imperium*, jakim był Alaryk, lecz z elementem groźnych dla cesarstwa działań, prowadzonych przez władzę władcy stabilnego i silnego królestwa, który dzięki zdobyciu i splądrowaniu Miasta praktycznie utorował sobie drogę do pełnej suwerenności, potwierdzonej w 20 lat później formalnymi układami. Większość autorów (poza Prosperem i Pri-

¹¹⁵ Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* I 8 (24), ed. K. Vössing: Viktor von Vita, *Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Africa*, Texte zur Forschung 98, Darmstadt 2011, 46 „Quinto decimo regni sui anno Geisericus caperet Romam; et simul exinde regum multorum divitias cum populis captivavit”.

¹¹⁶ Por. tamże I 8 (25), ed. Vössing, s. 46.

¹¹⁷ Por. Malchus, *Fragmenta* 5 (11-25), ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, s. 410.

¹¹⁸ Por. Castritius, *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, s. 105-107; Vössing, *Das Königreich der Vandalen*, s. 57-59; Modéran, *Les vandales et l'Empire Romain*, s. 187-189; Wilczyński, *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”*, s. 154-155; Hughes, *Gaiseric*, s. 142.

skosem) znalazła dalszy rozwój wypadków i miejsce królestwa Wandalów na arenie politycznej, co jeszcze bardziej wzmagало ich zainteresowanie możliwie wiernym oddaniem toku wydarzeń.

ROMA CAPTA!

– COMMENTS ON ACCOUNTS ABOUT THE SACKS OF ROME IN THE YEARS OF 410 AND 455 IN THE WORKS OF SELECTED LATE ANTIQUE AUTHORS

(Summary)

In the presented article the author analyses depictions of sieges and captures of Rome in the years 408-410 and 455 passed on by selected authors of Latin and Greek sources from the late antique. The scope of the research included sources containing more extensive narratives, while sources containing only laconic annual information solely about the fact of capturing the city were rejected. In the depictions of the capture of Rome by Alaric in 410 the authors rather tend to seek supernatural reasons, and less often logical explanations of the origin of the events, contrary to the depictions of the year 455, where one can find almost exclusively rational justifications for the course of events, determined by political situation. While discussing the events of the year 410 the authors oftentimes create their own original digressions and allow for deviations from the historic reality. The relations about the year 455 are consistent and show only minor differences. Contrary to later opinions, the capture of Rome in 410 was not considered a gigantic tragedy outside Italy, although it was recognized as a breakthrough moment. For the eastern historians these events are remote, taking place in lands far from Constantinople and often their depiction is used to indicate the superiority of the Eastern Empire over the Western Empire. *Sacco di Roma* by Genseric in 455, which is referred more precisely and recognized as an element of significant history and politics of the East (Vandals corsair raids, Leo the Thracian's expedition, recapturing Africa during the reign of Justinian I), is treated in an entirely different manner.

Key words: late antiquity, Alaric, Gaiseric, reports on the conquest of Rome.

Słowa kluczowe: późny antyk, Alaryk, Gejzeryk, relacje o zdobyciu Rzymu.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, rec. E. Hoffmann, vol. 1: *Libri I-XIII*, CSEL 40/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1899.

AUGUSTINUS, *De excidio urbis Romae (De Urbis excidio sermo)*, PL 40, 715-723, tłum. K. Obrycki: Augustyn, *Kazanie: O zniszczeniu miasta Rzymu*, WST 12 (1999) 157-170.

- AUGUSTINUS, *Epistolae* 99 i 111, PL 33, 364-365 i 422-427.
- EVAGRIUSE SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica*, I-III, éd. J. Bidez – L. Parmentier, introduction G. Sabbah, traduction A.J. Ferstugière – B. Grillet – G. Sabbah, Sch 542, Paris 2011.
- GREGORIUS TURONENSIS, *Historiae*, ed. B. Krusch – W. Levison, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum I/1, 2. Aufl., Hannoverae 1951.
- IOANNES ANTIOCHENUS, *Fragmenta quae supersunt omnia*, recensuit anglice vertit indicibus instruxit S. Mariev, Berolini 2008.
- JORDANES, *De origine actibusque Getarum* (= *Getica*), ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 53-138, tłum. E. Zwolski: *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Teologicznego 49, Lublin 1984.
- JORDANES, *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum* (= *Romana*), ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 1-52.
- IOANNES MALALAS, *Chronographia*, rec. L. Dindorfus, CSHB [11], Bonnae 1831.
- MALCHUS, *Fragmenta*, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 10, Liverpool 1983, 402-455.
- OROSIUS, *Historiae adversum paganos*, rec. C. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1882, 1-564.
- PAULUS DIACONUS, *Historia Romana*, w: *Eutropi Breviarium ab urbe condita cum versionibus Graecis et Pauli Landolfique additamentis*, rec. et adnot. H. Droysen, MGH Auctores Antiquissimi II, Berolini 1879, 4-224, tłum. I. Lewandowski: *Paweł Diakon, Historia rzymska*, w: *Paweł Diakon, Historia rzymska. Historia Longobardów*, Warszawa 1995, 1-196.
- PHILOSTORGIUS, *Historia Ecclesiastica*, hrsg. von J. Bidez – F. Winkelmann, GCS 21, Berlin 1972, 1-150.
- PRISCUS, *Fragmenta*, ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 10, Liverpool 1983, 222-377.
- PROCOPIUS CAESARIENSIS, *De bellis libri I-IV*, rec. J. Havry, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth, w: *Procopius Caesariensis, Opera omnia*, vol. 1, Lipsiae 1962.
- PROSPERUS TIRO AQUITANUS, *Chronicon*, ediert, übersetzt und kommentiert von M. Becker – J.-M. Kötter: *Chronik. Laterculus regum Vandalorum et Alanorum*, Kleine und fragmentarische Historiker der Spätantike. G 5-6, Paderborn 2016 [*Chronik*, 64-141; *Laterculus regum Vandalorum et Alanorum*, 354-361].
- SOCRATES, *Historia Ecclesiastica*, hrsg. von G.Ch. Hansen, mit Beiträgen von M. Sirinjan, GCS NF 1, Berlin 1995, tłum. S.J. Kazikowski: *Sokrates Scholastyk, Historia Kościola*, Warszawa 1972.
- SOZOMENUS, *Historia Ecclesiastica*, hrsg. von J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS NF 4, 2. Aufl., Berlin 1995.
- VICTOR VITENSIS, *Historia persecutionis*, hrsg., eingel. und übers. von K. Vössing: *Viktor von Vita: Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Africa*, Texte zur Forschung 98, Darmstadt 2011.
- ZOSIMOS, *Historia Nova*, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887.

Opracowania

- ANDERS F., *Flavius Ricimer. Macht und Ohnmacht des weströmischen Heermeisters in der zweiten Hälfte des 5 Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2010.
- CASTRITIUS H., *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007.
- CLOVER F.M., *Geiseric the Statesman. A Study of Vandal Foreign Policy*, Chicago 1966 (Dissertation).
- DELAPLACE CH., *La fin de l'Empire romain d'Occident. Rome et les Wisigoths de 382 à 531*, Rennes 2015.
- DEMANDT A., *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 1984.
- DEMANDT A., *Die Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, 2. Aufl., München 2008.
- HALSALL G., *Barbarian Migrations and the Roman West*, Cambridge 2007.
- HEATHER P., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2006.
- HENNING D., *Periclitans res publica. Kaisertum und Eliten in der Krise des Weströmischen Reiches 454/5-493 n. Chr.*, Historia Einzelschriften 133, Stuttgart 1999.
- HUGHES I., *Stilicho. The Vandal Who Saved Rom*, Barnsley 2010.
- HUGHES I., *Patricians and Emperors. The Last Rulers of the Western Roman Empire*, Barnsley 2015.
- HUGHES I., *Gaiseric. The Vandal Who Destroyed Rome*, Barnsley 2017.
- JANSSEN T., *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos (395-408)*, Marburg 2004.
- KAMPERS G., *Geschichte der Westgoten*, Paderborn – München 2008.
- KULIKOWSKI M., *Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain*, „Britania” 31 (2000) 325-345.
- KULIKOWSKI M., *Wojny Rzymu z Gotami od III wieku do Alaryka*, Oświęcim 2015.
- McEVOY M.A., *Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367-455*, Oxford 2013.
- MEIER M. – PATZOLD. S., *August 410 – ein Kampf um Rom*, Stuttgart 2010.
- MERRILLS A. – MILES R., *The Vandals*, Chichester 2010.
- MODÉRAŃ Y., *Les vandales et l'Empire Romain*, Arles 2014.
- SPYCHAŁA D., *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Poznań 2007.
- STICKLER T., *Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reich*, München 2002.
- STEINACHER R., *Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs*, Stuttgart 2016.
- VÖSSING K., *Das Königreich der Vandalen. Geiseric's Herrschaft und das Imperium Romanum*, Darmstadt 2014.
- WIJNENDAELE J.W.P., *Stilicho, Radagaisus, and the So-Called „Battie of Faesulae” (406 CE)*, „Journal of Late Antiquity” 9 (2016) nr 1, 267-284.
- WILCZYŃSKI M., *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001.
- WILCZYŃSKI M., *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”*, Oświęcim 2016.
- WOLFRAM H., *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, 3. Aufl., München – Wien 1990.

Mirosław J. LESZKA*

CAR BUŁGARSKI PIOTR (927-969) W BIZANTYŃSKIEJ HISTORIOGRAFII X-XII WIEKU**

Car Piotr, panujący w Bułgarii przez ponad czterdzieści lat (927-969)¹, jest uznawany za władcę koncentrującego swoją uwagę na sprawach Kościoła, dbającego o jego interesy, ostro zwalczającego herezję, człowieka zafascynowanego życiem monastycznym i głęboko religijnego. Do tego postrzega się go jako władcę słabego, pozbawionego większych ambicji, przeciwieństwo Symeona Wielkiego, jego ojca, wybitnego wodza, polityka i wizjonera². Piotra

* Prof. dr hab. Mirosław J. Leszka – profesor zwyczajny w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: miroslaw.leszka@uni.lodz.pl.

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2014/14/M/HS3/00758 (*Państwo bułgarskie w latach 927-969. Epoka cara Piotra I Pobożnego*).

¹ Na temat rządów Piotra i ich oceny por. В.И. Златарски, *История на българската държава през средните векове*, t. I/2: *Първо българско Царство. От славянизацията на държавата до падането на Първото царство (852-1018)*, София 1927, 516-589; R. Browning, *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*, London 1975, 67-72; J.V.A. Fine, *A Fresh Look at Bulgaria under Tsar Peter I (927-969)*, „Byzantine Studies” 5 (1978) 88-95; tenże, *The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor 1983, 160-189; И. Билярски, *Покровители на Царство. Св. Цар Петър и св. Параскева-Петка*, София 2004, 17-21; И. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България. VII-XIV в.*, София 2006, 271-307; I. Biliarsky, *St. Peter (927-969), Tsar of the Bulgarians*, w: *State and Church: Studies in Medieval Bulgaria and Byzantium*, ed. V. Gjuzelev – K. Petkov, Sofia 2011, 173-188; П. Павлов, *Векът на цар Самуил*, София 2014, 11-36 i 53-69; tenże, *Години на мир и „ратни беди” (927-1018)*, w: Г. Атанасов – В. Вачкова – П. Павлов, *Българска национална история*, vol. 3: *Първо българско царство (680-1018)*, Велико Търново 2015, 403-479; M.J. Leszka – K. Marinow, *Carstwo bułgarskie. Polityka, społeczeństwo, gospodarka, kultura, 866-969*, Warszawa 2015, 149-188; M.J. Leszka, *Rola cara Piotra (927-969) w życiu bułgarskiego Kościoła. Kilka uwag*, VoxP 36 (2016) t. 66, 429-442; М.Й. Лешка – К. Маринов, *Спорные вопросы правления болгарского царя Петра I (927-969)*, „Palaeobulgarica” 41 (2017) nr 1, 23-39. Por. też Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka, *Maria Lekapene, Empress of the Bulgarians. Neither a Saint nor a Malefactress*, Byzantina Lodziensia 36, Łódź 2017.

² Najnowsze opracowania na temat Symeona: M.J. Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893-927*, Byzantina Lodziensia 15, Łódź 2013 (= М.Й. Лешка, *Симеон Велики и Византия. Из историята на българ-византийските отношения през 893-927*, София 2017); *Българският златен век. Сборник в чест на цар Симеон Велики (893-927)*, ред. В. Гюзелев – И.Г. Илев – К. Ненов, Пловдив 2015.

czyni się odpowiedzialnym za kryzys i upadek państwa bułgarskiego, który nastąpił raptem w dwa lata po jego śmierci (971)³. Nasza wiedza o rządach Piotra pochodzi głównie ze źródeł o proveniencji bizantyńskiej. Wzmianki o nim znajdują się w różnorodnych źródłach bizantyńskich, poczynając od dzieł historiograficznych a na hagiograficznych kończąc⁴. Najważniejsze z perspektywy budowania wizerunku Piotra są dzieła historiograficzne i to one znajdują się w obrębie mojego zainteresowania. Piotr wzmiankowany jest w tekstach związanych z osobą Symeona Logotety⁵, w VI księdze *Kontynuacji Teofanesa*⁶, a także w *Historii* Leona Diakona⁷, jak również u późniejszych

³ Na ten temat: Лешка – Маринов, *Спорные вопросы*, s. 23-25 (tam dalsze wskazówki bibliograficzne).

⁴ Tematyka niniejszego artykułu znalazła już odzwierciedlenie we wcześniejszych moich publikacjach, por. M.J. Leszka, *Car Piotr w opinii Bizantyńczyków*, „Slavia Antiqua” 42 (2001) 97-106; tenże, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII - pierwsza połowa XII wieku)*, Byzantina Lodziensia 7, Łódź 2003, 130-138. Niniejszy tekst stanowi rozwinięcie i uzupełnienie moich wcześniejszych rozważań.

⁵ Na temat Symeona i prac związanych z jego imieniem por B.H. Златарски, *Известията за българите в хрониката на Симеон Метастраст и Логотет*, w: tenże, *Избрани произведения в четири тома*, t. 1, red. П. Петров, София 1972, 359-573; А.П. Каждан, *Хроника Симеона Логофета*, „Византийский Временник” 15 (1959) 125-143; W. Swoboda, *Kontynuacja Georgiosa*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, t. 2, red. W. Kowalenko – G. Labuda – T. Lehr-Splawiński, Wrocław 1965, 468; M. Каймакамова, *Българска средновековна историопис*, София 1990, 170-171; A. Brzostkowska, *Kroniki z kręgu Symeona Logotety*, w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian, seria grecka*, z. 5: *Pisarze z X wieku*, przekł. i oprac. A. Brzostkowska, Prace Slawistyczne 127, Warszawa 2009, 64-67; J. Howard-Johnston, *Byzantium, Bulgaria and the Peoples of Ukraine in the 890s*, w: *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии*, t. 7, ред. А.Й. Айбабин, Симферополь 2000, 343-345; S. Wahlgren, *Autor und Werk*, w: *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, ed. S. Wahlgren, Berolini – Novi Eboraci 2006, 3-8; W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, Basingstoke 2013, 197-224.

⁶ Na temat autorstwa, podstaw źródłowych i przesłania *Kontynuacji Teofanesa* por. А.П. Каждан, *Из истории византийской хронографии X в.*, 1: *О составе так называемой „Хроники Продолжателя Феофана”*, „Византийский Временник” 19 (1961) 76-96; A. Markopoulos, *Théodore Daphnopatès et la Continuation de Théophane*, JÖB 35 (1985) 171-182; J. Signes Codoñer, *Algunas consideraciones sobre la autoría del Theophanes Continuatus*, „Erytheia” 10 (1989) 17-28; J. Ljubarskij, *Theophanes Continuatus und Genesios. Das Problem einer gemeinsamen Quelle*, „Byzantinoslavica” 48 (1987) 45-55; tenże, *Сочинение Продолжателя Феофана. Хроника, история, жизнеописание?*, w: *Продолжатель Феофана, Жизнеописание жезвизантийскии царей*, ред. tegoż, Санкт-Петербург 1992, 293-368; J.M. Featherstone, *Theophanes Continuatus VI and De Cerimoniis I*, 96, ByzZ 104 (2011) 115-123; I. Ševčenko, *Introduction*, w: *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Liber que Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, ed. I. Ševčenko, Berlin 2011, 3-13; J.M. Featherstone, *Theophanes Continuatus: A History for the Palace*, w: *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat, Actes du Colloque internationale, Paris, 5-7 juin 2008*, sous la dir. de P. Odorico, Dossiers Byzantins 11, Paris 2012, 123-135.

⁷ Na temat życia i twórczości Leona Diakona, por. С.А. Иванов, *Полемическая направленность «Истории» Льва Диакона*, „Византийский Временник” 43 (1982) 74-80; O. Jurewicz, *Histo-*

autorów – kronikarzy bizantyńskich – Jana Skylitzesa z XI w.⁸ i Jan Zonarasa z XII wieku⁹.

1. Tytułatura Piotra w źródłach bizantyńskich. W pierwszej kolejności warto zwrócić uwagę na to, jak tytułowany był Piotr w źródłach bizantyńskich, co w jakimś stopniu świadczyć może o stosunku do niego Bizantyńczyków. Piotr otrzymał, jak się wydaje, w ramach układu bizantyńsko-bułgarskiego z roku 927 prawo do noszenia tytułu bazyleusa Bułgarów¹⁰. O tej zmianie w tytułowaniu władcy bułgarskiego, co prawda bez wymienienia imienia Piotra, wspomina Konstantyn Porfirogeneta w dziele *O ceremoniach dworu bizantyńskiego*:

„Do archonta Bułgarii z łaski Boga: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, jednego i jedynego prawdziwego Boga. Konstantyn i Roman w tego samego Boga wierzący cesarze Romajów do naszego upragnionego duchowego syna, a z Bożej łaski archonta nade wszystko chrześcijańskiego narodu Bułgarów». Od niedawna zaś pisze się tak: «Konstantyn i Roman pobożni w Chrystusie Bogu samowładni cesarze Romajów do upragnionego na-

ria literatury bizantyńskiej. Zarys, Wrocław 1982, 181-182; М.Я. Сюзюмов, *Лев Диакон и его время*, w: *Лев Диакон, История*, перев. М.М. Копыленко, *Комментарии* М.Я. Сюзюмов – С.А. Иванов, Москва 1988, 137-165; *The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, introd., transl., annot. A-M. Talbot – D.F. Sullivan, with assistance G.T. Dennis – S. McGrath, Washington 2006, 9-52; A. Kazhdan, *History of Byzantine Literature (850-1000)*, ed. Ch. Angelidi, Athens 2006, 278-286.

⁸ O Janie Skylitzesie i jego dziele, por. H. Thurn, *Ioannes Skylitzes, Autor und Werk*, w: Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, rec. I. Thurn, CFHB (Series Berolinensis) 5, Berolini – Novi Eboraci 1973, VII-LVI; W. Seibt, *Johannes Skylitzes: Zur Person des Chronisten*, JÖB 25 (1976) 81-85; J. Bonarek, *Romajowie i obcy w Kronice Jana Skylitzesa. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle Kroniki Jana Skylitzesa*, Toruń 2003, 15-24; C. Holmes, *The rhetorical structure of Skylitzes' Synopsis Historion*, w: *Rhetoric in Byzantium*, ed. E. Jeffreys, Aldershot 2003, 187-199; J.-C. Cheynet, *John Skylitzes, the author and his family*, w: John Skylitzes, *A synopsis of Byzantine History, 811-1057*, introd., text, notes, transl. J. Wortley, Cambridge 2010, IX-XI; B. Flusin, *Re-writing history: John Skylitzes' Synopsis historion*, w: John Skylitzes, *A synopsis*, s. XII-XXXIII.

⁹ Na temat Zonarasa i jego dzieła, por. K. Ziegler, *Zonaras*, RE X/A1 718-732; I. Grigoriadis, *Linguistic and literary studies in the Epitome Historion of John Zonaras*, Thessaloniki 1998; T.M. Banchich, *Introduction*, w: *The History of Zonaras from Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, transl. T.M. Banchich – E.N. Lane, New York 2009, 1-19; Treadgold, *The Middle*, 388-390.

¹⁰ Βασιλεὺς Βουλγάρων/Βουλγαρίας – por. Г. Бакалов, *Средновековният български владетел. Титулатура и инсигнии*, София 1995², 169-172; Г. Атанасов, *Инсигниите на средновековните български владетели. Корони, скиптри, сфери, оръжия, костюми, накити*, Плевен 1999, 96-99; А. Николов, *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX – края на X в.)*, София 2006., 234; Т. Тодоров, *Владетелският статут и титла на цар Петър I след октомври 927 г.: писмени сведения и сфрагистични данни (сравнителен анализ)*, w: *Юбилеен сборник. Сто години от рождението на д-р Васил Хараланов (1907-2007)*, Шумен 2008, 93-108.

sze go syna duchowego, kyriosa, tym samym basileusa Bułgarii (βασιλέα Βουλγαρίας)»¹¹.

Skoro Konstantyn, przecież niechętnie nastawiony do Bułgarów, w tym samego Piotra¹², nie przemilczał tego faktu, to można by się spodziewać, że tytułowanie władcy północnego sąsiada bazyleusem Bułgarów powinno być w bizantyńskich źródłach powszechne. Tak jednak nie jest – tytuł ten pojawia się w nich jedynie sporadycznie¹³.

Jeśli chodzi o źródła historiograficzne, to Piotr bezpośrednio został nazwany bazyleusem wprost przez Jana Skylitzesa¹⁴, zaś u Symeona Logotety, w *Kontynuacji Jerzego Mnicha* i w VI księdze *Kontynuacji Teofanesa* określony został bazyleusem jako mąż Marii (ὡς βασιλεῖ προσηρμόσθη ἀνδρὶ)¹⁵.

¹¹ Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae byzantinae* II 48, rec. I.I. Reiskius, CSHB [5], Bonnae 1829, 690, 6-16, tłum. A. Brzóstkowska i W. Swoboda: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian, seria grecka*, z. 4: *Pisarze z VIII-XII wieku*, wyd. A. Brzóstkowska – W. Swoboda, Prace Slawistyczne 106, Warszawa 1997, 100. W innym ze swoich dzieł, *O zarządzaniu państwem*, Konstantyn Porfirogeneta określa Piotra tytułem κόπριος, por. Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 13, ed. G. Moravcsik, CFHB 1, Washington 1967, 148.

¹² Por. Г.Г. Литаврин, *Константин Багрянородный о Болгарии и Болгарах*, w: *Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов*, ред. В. Велков, София 1994, 30-37.

¹³ Spotykamy go w liście Teofilakta, patriarchy Konstantynopola, skierowanym do Piotra (*Theophylacti epistula ad Petrum Bulgariae regem* fol. 171', ed. I. Dujčev: tenże, *L'epistola sui Bogomili del patriarcha Teofilatto*, w: tenże, *Medioevo bizantino-slavo*, vol. 1: *Saggi di storia politica e culturale*, Storia e Letteratura 102, Roma 1965, 311, 1). Patriarcha, jako syn Romana Lekapena, spowinowacony był z Piotrem, a sam list powstał w patriarszej kancelarii. Użycie oficjalnego tytułu bułgarskiego władcy jest tutaj całkowicie zrozumiałe. Piotr nazwany został bazyleusem również w *II Sygillionie* cesarza Bazylego II z maja 1020 r., wystawionym dla arcybiskupa Ochrydy (Й. Иванов, *Български старини из Македония*, София 1970, 556: „Πέτρον τοῦ βασιλέως”). Dokument ten wyszedł z cesarskiej kancelarii i miał stanowić prawną podstawę dla funkcjonowania arcybiskupstwa bułgarskiego. Autorzy tego tekstu działający w oparciu o cesarskie archiwa doskonale musieli wiedzieć jaki tytuł nosił władca bułgarski, a *Sygillion* jako akt prawny wymagał przecież precyzji. Por. Leszka, *Wizerunek*, s. 131; Д. Чешмеджиев, *Цар Петър във византийските извори*, w: *Кръгла маса. „Златният век на цар Симеон: политика, религия и култура*, ред. В. Станев, София 2014, 108.

¹⁴ Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, CFHB 5, s. 255, 73(5). Trzeba odnotować, że tytuł βασιλεύς nie pojawia się we wszystkich rękopisach dzieła Jana Skylitzesa. Zastąpione ono zostało albo terminem ἀρχηγός [(Rękopis wiedeński nr 35 (A), Rękopis Coinslin nr 136 (C)] albo πρῶτος [Rękopis mediolański (Ambros. 912), rkp. B]. Na tę kwestię zwrócił uwagę J. Bonarek, (*Romajowie*, s. 147, nota 266).

¹⁵ Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon*, 136. 51, rec. S. Wahlgren, CFHB (Series Berolinensis) 44/1, Berolini – Novi Eboraci 2006, 329; *Theophanes Continuatus* VI 23, rec. I. Bekker, CSHB [31], Bonnae 1838, 415, 7; Georgius Monachus, *Vitae imperatorum recentiorum. De Constantino Porphyrogenito et Romano Lacapeno* 34, rec. I. Bekker, CSHB [31], Bonnae 1838, 907, 2. Por. Z.A. Brzozowska, *Car i caryca czy cesarz i cesarzowa Bułgarów? Tytułatura Piotra i Marii-Ireny Lekapeny w średniowiecznych tekstach słowiańskich (Jak powinniśmy nazywać władców bułgarskich z X stulecia)*, „Die Welt der Slaven” 62 (2017) 17-26.

Często używanym wobec niego tytułem był archont¹⁶. Wyjątkowo, jedynie u Leona Diakona znajdujemy terminy ἡγῆτωρ¹⁷ i ἀρχηγός¹⁸. Bardzo często bizantyńscy autorzy nie używają żadnego tytułu, a określają bułgarskiego władcę jako Piotra Bułgara lub po prostu używają jedynie jego imienia¹⁹. Wszystkie wymienione powyżej tytuły używane w stosunku do Piotra były mocno osadzone w bizantyńskim piśmiennictwie²⁰. Zdziwienie może budzić fakt, iż w dziełach historiograficznych jedynie Jan Skylitzes wprost określa Piotra mianem bazyleusa. Z czego to wynika? Nieużywanie cesarskiego tytułu w stosunku do Piotra, jak się wydaje, było posunięciem zamierzonym, którego celem było obniżenie jego pozycji w stosunku do bizantyńskiego cesarza. Oczywistym jest, że władca bułgarski, nosząc tytuł bazyleusa Bułgarów, nie był równy bizantyńskiemu cesarzowi, ale trzeba pamiętać, iż w Bizancjum silnie zakorzenione było przekonanie, iż tytuł bazyleusa winien przysługiwać tylko cesarzowi władającemu Konstantynopolem. Warto przypomnieć, jak ostro Bizantyńczycy protestowali przeciw przyjęciu cesarskiego tytułu przez Karola Wielkiego²¹ czy też jak wrogo nastawiony był Nicefor II Fokas wobec Ottona I, odnowiciela instytucji cesarstwa na Zachodzie²². Ustępstwo w tej sprawie wobec Piotra przyszło Bizantyńczykom o tyle łatwiej, że Symeon, jego poprzednik, zdążył ich już do tego w jakiś stopniu przyzwyczaić, używając tego tytułu tak za, jak i bez, ich zgody, a nawet wręcz nazywając się bazyleusem Romajów²³. Piotr tak wielkich ambicji raczej nie miał i zadowolił

¹⁶ Np. Georgius Monachus, *Vitae imperatorum recentiorum. De Constantino Porphyrogenito et Romano Lacapeno* 28, CSHB [31], 904, 2-3; Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon* 136. 45, CFHB (Series Berolinensis) 44/1, s. 326; Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, CFHB 5, 223, 225 (jak wspomniano powyżej autor ten używa również tytułu bazyleus); tytuł archont występuje zarówno przed zawarciem pokoju, jak również po tym wydarzeniu; Pseudo-Symeon Magister ac Logotheta, *Annales* 33, rec. I. Bekker, CSHB [31], Bonnae 1838, 740, 10.

¹⁷ Leo Diaconus, *Historia* V 2, rec. C.B. Hasius, CSHB [33], Bonnae 1828, 78, 10.

¹⁸ Tamże IV 5, CSHB [33], s. 61, 13.

¹⁹ Por. Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon* 136. 45, CFHB (Series Berolinensis) 44/1, s. 326; tamże 136. 47, CFHB (Series Berolinensis) 44/1, s. 327; tamże 136. 51, CFHB (Series Berolinensis) 44/1, s. 328; *Theophanes Continuatus* VI 28, CSHB [31], s. 419. 10; tamże VI 35, CSHB [31], s. 422, 11; Pseudo-Symeon Magister ac Logotheta, *Annales* 39, CSHB [31], s. 744, 11; Georgius Monachus, *Vitae imperatorum recentiorum. De Constantino Porphyrogenito et Romano Lacapeno* 31, CSHB [31], s. 905, 12-13; tamże 32, CSHB [31], s. 906, 9; tamże 40, CSHB [31], s. 910, 18. Zob. Leszka, *Wizerunek*, s. 132; Чешмеджиев, *Цар Петър*, s. 108.

²⁰ Na ten temat por. Бакалов, *Средновековният български*, s. 98-195.

²¹ Por. C.N. Tsirpanlis, *Byzantine Reactions to the Coronation of Charlemagne*, „Byzantina” 6 (1974) 347-360.

²² Por. С.А. Иванов, *Византийско-болгарские отношения в 966-969 гг.*, „Византийский Временник” 42 (1981) 95-96.

²³ Na temat starań Symeona o cesarski tytuł por. И. Божилов, *Цар Симеон Велики (893-927): Златният век на Средновековна България*, София 1983, 98-100; Бакалов, *Средновековният български*, s. 150-168; Leszka, *Symeon I Wielki*, s. 138-158 i 236-247; А. Николов, „Великият между царете”. Изграждане и утвърждаване на българската царска институция през

się tytułem cesarza „etnicznego”. W miarę upływu czasu, kiedy pamięć Bizantyńczyków zarówno o zapędach Symeona, jak i jego zwycięstwach nad nimi trochę przybladła, ustępstwo w sprawie tytułu cesarskiego wobec jego syna wydawać się mogły zbyt daleko idące. Z tego też względu, jak można przypuszczać, starali się o nim zapomnieć. Tendencję tę dostrzegamy u Leona Diakona, co tłumaczyć można tym, że jego dzieło powstało w czasach, kiedy toczyła się wojna między Bizancjum a carem Samuelem, zaś sam autor miał bardzo emocjonalny, negatywny stosunek do Bułgarów, będący konsekwencją jego doświadczeń związanych z udziałem w przegranej przez Bizantyńczyków kampanii roku 986²⁴. Stosowanie nomenklatury – która nie oddawała rzeczywistego i akceptowanego przecież przez Bizancjum tytułu Piotra – używanej wobec władców bułgarskich w czasach pogańskich miało zapewne z jednej strony na celu obniżenie jego pozycji w oczach bizantyńskich czytelników, z drugiej zaś było wyrazem obecnej w literaturze bizantyńskiej tendencji do archaizowania, wreszcie po trzecie był to przejaw widocznej u niektórych autorów greckich niechęci do Bułgarów.

Jan Skylitzes z kolei, który stosuje tytuł bazyleusa wobec Piotra, pisał swe dzieło, kiedy Bułgaria już nie istniała. Z pewnością fakt, iż Bizancjum zniszczyło państwo, które kiedyś rządzone było przez władcę noszącego tytuł bazyleusa, mógł napawać Bizantyńczyków dumą. Potwierdzeniem tej konstatacji może być fakt, iż Borys II, ostatni bułgarski władca pierwszego państwa, jak żaden spośród swoich poprzedników, często określany był mianem βασιλεὺς τῶν βουλγάρων²⁵. Także władców tzw. państwa Komitopulów, z którymi przyszło walczyć Bazylemu II i ostatecznie ich pokonać, uznawał Jan Skylitzes za cesarzy²⁶. Jest to również widoczne przy opisie triumfu Jana I Tzymiskesa, gdzie bardzo wyraźnie podkreślono, iż w rękach Bizantyńczyków znalazła się cesarska odzież i cesarskie insygnia władzy bułgarskich panujących²⁷. Nie

управлението на Симеон I, w: *Българският златен век. Сборник в чест на цар Симеон Велики (893-927)*, ред. В. Гюзелев – И.Г. Илиев – К. Ненов, Пловдив 2015, 149-188.

²⁴ Opis wyprawy Bazylego II przeciw Bułgarom – Leo Diaconus, *Historia* X 8, CSHB [33], s. 171, 1 - 173, 11.

²⁵ Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, CFHB 5, s. 255, 73 (5); tamże, s. 297, 78 (9); tamże, s. 310, 64 (18); Ioannes Zonaras, *Epitomae historiarum* XVII 2, 28, rec. Th. Büttner-Wobst, CSHB [49], Bonnae 1897, 529, 7. Por. tamże XVII 4, 3, s. 535, 18 (Zonaras w opisie czasów Borysa II opiera się na przekazie Skylitzesa przeto nie dziwi fakt określania bułgarskiego władcy mianem bazyleusa). Być może postawa Skylitzesa i Zonarasa była również spowodowana wpływami bułgarskimi na dworze cesarskim w czasach, kiedy obaj tworzyli. Szerzej na temat wizerunku Borysa w źródłach bizantyńskich – М.Й. Лешка, *Образът на българския цар Борис II във византийските извори*, „Studia Balcanica” 25 (2006) 145-152.

²⁶ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, CFHB 5, s. 358-359, 14-15 (41) (Ochryda jako stolica bułgarskich bazyleusów).

²⁷ Por. tamże, CFHB 5, s. 310, 60-66 (18); Ioannes Zonaras, *Epitomae historiarum* XVII 4, 3-4, CSHB [49], s. 535, 16 - 536, 3; Leo Diaconus, *Historia* IX 12, CSHB [33], s. 158, 25 - 159, 1. Na temat przebiegu uroczystości związanych z triumfem nad Bułgarami por. Златарски, *История*, s. 627-629; M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and*

można przy tym wykluczyć, że na Jana Skylitza pewien wpływ mógł mieć fakt, iż po podboju Bułgarii w 1018 r. doszło do włączenia części bułgarskiego możnowładztwa, w tym przedstawicieli rodu Samuela, w obręb bizantyńskiej elity rządzącej. Symbolicznym tego wyrazem był związek małżeński Izaaka I Komnena, cesarza w latach 1057-1059, z Katarzyną, córką Jana Władysława i jego żony Marii.

2. Wizerunek Piotra w kontekście zawarcia pokoju w 927 r. i w początkach rządów. Piotr pojawia się w źródłach bizantyńskich najczęściej w związku z zawarciem pokoju w 927 r. U kronikarzy bizantyńskich znajdujemy nader jednolitą sekwencję wydarzeń, prowadzących do wspomnianego układu, co sprawia wrażenie, iż istniała jakaś oficjalna wersja, na której się opierali. Sekwencja wydarzeń wygląda w sposób następujący: śmierć Symeona – zbrojna wyprawa Piotra na ziemie Macedonia – potajemne wysłanie do Konstantynopola posła Kalokira z propozycją pokoju w obawie przed kontrakcją Romana Lekapena – przyjęcie oferty pokojowej przez Romana – negocjacje w Mesembrii – przybycie delegacji bułgarskiej na czele z Jerzym Sursuwulem do bizantyńskiej stolicy – uzgodnienie warunków pokoju – poznanie przez Bułgarów Marii, córki Krzysztofa – przybycie Piotra – podpisanie układu pokojowego – ślub Piotra i Marii – przyjęcie weselne – wyjazd młodej pary z Konstantynopola. Taki jest zrzut wydarzeń związanych z układem roku 927, obecny w źródłach historiograficznych²⁸. Z tego przekazu w sposób jednoznaczny wynika, że stroną inicjującą rokowania pokojowe był Piotr, a powodem jego działania strach przed Rzymianami, którzy szykowali się do wyprawy odwetowej przeciwko niemu. Co więcej, negocjacje pokojowe rozpoczął on potajemnie, co świadczyć by mogło, iż nie miał autorytetu, by narzucić swoją wolę własnym poddanym. Bizantyńscy historiografowie ukazują Piotra, na początku jego rządów, jako władcę słabego, zmuszonego do proszenia o pokój, a na domiar złego pozbawionego autorytetu we własnym państwie. Najbardziej

the Early Medieval West, Cambridge 1987, 171-175. Zob. S. Rek, *Geneza tytułu carskiego w państwie zachodniobułgarskim*, „Balcanica Posnaniensia” 2 (1985) 52-53; G. Prinzing, *Das Bamberger Gunthertuch in neuer Sicht*, „Byzantinoslavica” 54 (1993) 218-231; Атанасов, *Инцигуниите*, s. 102-105; Leszka, *Wizerunek*, s. 141-142. T. Papamastorakis, *The Bamberg Hanging Reconsidered*, „Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Ἑταιρείας” 24 (2003) 375-392. Na temat wydźwięku tej ceremonii wypowiedział się stosunkowo niedawno T. Todorow (*България през втората и третата четвърт на X век: политическа история*, София 2006, 238; niepublikowana praca doktorska). Trudno jednak zgodzić się z jego opinią, iż była to jedynie detronizacja władcy, a nie symboliczny kres państwa bułgarskiego.

²⁸ Por. Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon* 136.45-51, CFHB (Series Berolinensis) 44/1, s. 326-329; *Theophanes Continuatus* VI 22-23, CSHB [31], s. 412, 9 - 415, 9; Pseudo-Symeon Magister ac Logotheta, *Annales* 33-34, CSHB [31], s. 740, 4 - 741, 15; Georgius Monachus, *Vitae imperatorum recentiorum. De Constantino Porphyrogenito et Romano Lacapeno* 28-34, CSHB [31], s. 904, 1 - 907, 5; Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, CFHB 5, s. 222-224, 12-60 (18); Ioannes Zonaras, *Epitomae historiarum* XVI 19, 1-4, CSHB [49], s. 474, 8 - 475, 4.

spektakularnym wydarzeniem z pobytu Piotra w Konstantynopolu był jego ślub z Marią Lekapeną. Małżeństwo to miało gwarantować trwałość układu pokojowego. Wydanie kobiety z cesarskiego rodu za obcego było wydarzeniem bez precedensu w dziejach Bizancjum. Ale, co znamienne, w oficjalnej wersji wydarzeń nie znajdziemy nawet aluzji do wyjątkowości tego faktu²⁹. Uroczystości weselne były celebrowane w Konstantynopolu w taki sposób, aby pokazać Konstantynopolitańczykom, iż małżeństwo Marii z Piotrem Bułgarem nie zostało wymuszone przez sytuację geopolityczną, lecz że będzie ono początkiem trwałego pokoju. Historycy bizantyńscy widzieli w małżeństwie Marii z Piotrem wyłącznie jego pozytywne strony, wskazując na zawarcie pokoju, którego ono było przypieczętowaniem, a także podkreślając, że nie było to jakieś wielkie nieszczęście dla samej Marii, która, choć co prawda smuciła się, że nie będzie miała stałych kontaktów z rodziną, to jednak w głębi duszy cieszyła się na myśl, że zostanie bułgarską władczynią, co z pewnością trzeba odczytywać jako wyraz uznania dla Piotra³⁰.

Z początkami rządów Piotra wiąże się jeszcze kwestia wystąpień przeciw niemu jego braci – Jana³¹ i Michała³². Bizantyńscy historycy nie przedstawiają w tym kontekście swojej opinii o Piotrze. Natomiast sposób ukazania tych wydarzeń pozwala wyciągnąć pewne wnioski, co do ich intencji i opinii na jego temat. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że według bizantyńskich historiografów wystąpienia Jana i Michała świadczyły o słabej pozycji Piotra i jego braku autorytetu³³. Jednak bliższe przyjrzenie się rzeczonym przekazom nie pozwala na zaakceptowanie takiego stanowiska. W sposób jednoznaczny świadczy o tym bowiem przebieg tych buntów, które zarówno w pierwszym,

²⁹ Por. Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 13, CFHB 1, s. 146-163. Twierdził on, że wydanie Marii za obcego władcę było niezgodne z funkcjonującym w tej kwestii prawem. To, że do niego doszło, było konsekwencją braku wykształcenia Romana Lekapena, który był człowiekiem prostym, nieurodzonym w purpurze. Umniejszał on także znaczenie tego związku, pisząc, iż Maria nie była córką legalnego cesarza i nie była to aż tak wielka ujmą, bo Bułgarzy byli przecież chrześcijanami. Ale nawet Konstantyn dostrzegał fakt, że zawarcie pokoju, którego gwarancją było małżeństwo Marii, dało wolność wielu bizantyńskim jeńcom. Konstantyn VII wywodzi zakaz zawierania związków małżeńskich przez kobiety z cesarskiego domu z obcymi z prawodawstwa Konstantyna Wielkiego, który takiego prawa nie wydał. Por. G. Prinzing, *Bizantyńczycy wobec obcych*, oprac. K. Iliski, Poznań 1998, 27-28; Brzozowska – Leszka, *Maria Lekapene*, s. 63-65.

³⁰ Por. *Theophanes Continuatus* VI 23, CSHB [31], s. 415, 3-9; Georgius Monachus, *Vitae imperatorum recentiorum. De Constantino Porphyrogenito et Romano Lacapeno* 34, CSHB [31], s. 906, 22 - 907, 5. Szerzej na ten temat: Brzozowska – Leszka, *Maria Lekapene*, s. 59-69 (tam dalsza literatura).

³¹ Por. *Theophanes Continuatus* VI 28, CSHB [31], s. 419, 10-24; Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon* 136.60, CFHB (Series Berolinensis) 44/1, s. 335; Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, CFHB 5, s. 225-226, 1-11 (23). Na temat wystąpienia Jana: M.J. Leszka, *Spisek Jana przeciw carowi Piotrowi (928) – raz jeszcze*, „Balcanica Posnaniensia” 23 (2016) 5-13.

³² Por. *Theophanes Continuatus* VI 29, CSHB [31], s. 420, 1-10; Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, CFHB 5, s. 226, 11-19 (23); szerzej na temat M.J. Leszka, *Bunt Michała (930)*, „Slavia Antiqua” 58 (2017) (w druku).

³³ Por. Bonarek, *Romajowie*, s. 146.

jak i drugim przypadku zakończyły się całkowitym sukcesem Piotra i to nawet bez konieczności podjęcia przez niego walk ze swoimi konkurentami. W przypadku Jana jego spisek został wykryty, a jego uczestnicy z rozkazu Piotra, który wykazał się zdecydowaniem, zostali przykładnie i surowo ukarani. Wobec brata jednak zachował się Piotr wstrzemięźliwie, z cesarską wyrozumiałością, czy wręcz łagodnością, na co zapewne nie mógłby sobie pozwolić, gdyby sądził, że Jan stanowi dla niego jakieś poważne zagrożenie.

Z kolei wystąpienie Michała, zakończyło się, podobnie zresztą jak w przypadku Jana, zanim tak naprawdę się zaczęło i to bez jakiegokolwiek interwencji ze strony Piotra. Powodem takiego stanu rzeczy była niespodziewana śmierć Michała. Jego zwolennicy w obawie przed karą ze strony Piotra, co podkreśla Jan Skylitzes, uciekli z Bułgarii. Taki rozwój wypadków z jednej strony wyraźnie świadczył o tym, że Piotr znajdował się pod szczególną opieką Bożej Opatrzności, z drugiej zaś, że cieszył się autorytetem i widziano w nim surowego i zdecydowanego władcę, co po części musiało być spowodowane sposobem w jaki rozprawił się ze spiskowcami wspierającymi Jana. Buntownicy wystąpili przeciw Piotrowi tylko z tego powodu, że ich przywódcą był Michał, podobnie jak Piotr, syn Symeona i członek panującego rodu. Tylko jego osoba dawała bowiem rebeliantom pewną nadzieję na sukces. Gdy Michała zabrakło jego stronnicy nie widzieli już żadnych szans w starciu z panującym władcą.

Sposób w jaki bizantyńscy autorzy szcharakteryzowali Piotra w przywołanych wyżej sytuacjach świadczy w moim przekonaniu o tym, że widzieli w nim silnego i zdecydowanego władcę, umiającego sobie radzić w obliczu wewnętrznego zagrożenia, a ponadto człowieka cieszącego się Boską opieką. Wydawać by się mogło, że jest to sprzeczne z tym, co pisali o nim w kontekście wydarzeń poprzedzających zawarcie pokoju. Trzeba jednak pamiętać, że dla nich kryterium oceny Piotra była bizantyńska racja stanu i chęć ukazania w pozytywnym świetle swego państwa oraz dokonań jego władców.

Pewnym cieniem na wizerunku Piotra jako władcy, który odnajdujemy w opisie wystąpień jego braci, kładzie się to, że miał się on dać wyprowadzić w pole bizantyńskiemu posłowi Janowi, który bez jego zgody wywiózł Jana z Presławia do Konstantynopola. Abstrahując od tego czy jest to prawdziwa informacja, to warto zauważyć, że bizantyńscy autorzy nie czynią mu z tego zarzutu, czemu zresztą nie należy się dziwić. „Uprowadzenie” Jana ukazywało bowiem Bizantyńczyków w korzystnym świetle.

3. Postawa religijna Piotra. Obraz władcy w ostatnich latach rządów.

W źródłach historiograficznych w związku z Piotrem wypływa ocena jego postawy religijnej³⁴. Leon Diakon określa Piotra w sposób następujący: „czło-

³⁴ Ta kwestia wyraźniej widoczna jest przede wszystkim w: *Theophylacti epistula ad Petrum Bulgariae regem* fol. 171', 3-12, ed. Dujčev, s. 311, tłum. A. Maciejewska: „Jakże wielkim skarbem jest dusza wierna i miłująca Boga, nasz synu duchowy oraz najlepszy i najznakomitszy z krewnych, a szczególnie jeśli będzie jednocześnie duszą władcy i przywódcy – jak Wasza – umiającą kochać

wiek miły Bogu i czcigodny”³⁵. Można więc sądzić, iż Bizantyńczycy wysoko cenili postawę religijną bułgarskiego władcy. Co jest tym wyraźniejsze, że tenże sam Leon Diakon we wzmiankowanym fragmencie, nie omieszkiał określić Piotra mianem ἡγῆτωρ τῶν Μουσῶν³⁶, nie uznając za stosowne nazwać go bazylosem Bułgarów. Dla Leona Diakona Piotr był z pewnością godnym szacunku, bogobojnym człowiekiem, ale tylko przywódcą Myzów – barbarzyńców. Z powyższą uwagą znakomicie koresponduje opis poselstwa bułgarskiego do Nicefora II Fokasa – który wyszedł spod jego pióra – przybyłego do Konstantynopola, by w imieniu Piotra przypomnieć Bizantyńczykom o wypłacie należnego Bułgarom trybutu. Wówczas to zirytowany cesarz miał nazwać Bułgarów nędznym i podłym ludem³⁷, a Piotra określić mianem archonta gryzącego skórę i w skórę odzianego, co z pewnością stanowić musiało obelgę³⁸. Nie jest pewne, czy taka scena miała rzeczywiście miejsce³⁹, ale sam fakt, że piszący pod koniec X w. Leon Diakon mógł uznać ją za możliwą, świadczy o tym z jaką wyższością ówczesni Bizantyńczycy traktowali swych bułgarskich sąsiadów.

i czcić to, co dobre i pożyteczne! Prowadząc bowiem żywot roztropny i dobrze się sprawując, nie tylko sobie samej zapewnia dobro, ale również, obejmując wielce opiekuńczą troską każdego znajdującego się pod jej władzą, troszczy się dlań o to, co najistotniejsze i co dotyczy zbawienia. Cóż zaś ważniejszego czy bardziej zbawiennego nad wiarę nieczepsutą i szczerą, nad zdrowe pojęcie o boskości, dzięki któremu z czystą świadomością czcimy jedynego Boga, najczystsze i najświętszego? A to właśnie jest główny składnik naszego zbawienia”. Na temat religijnej postawy Piotra i jego zaangażowaniu w życie Kościoła bułgarskiego por. Leszka, *Rola cara Piotra (927-969)*, passim.

³⁵ Leo Diaconus, *Historia* V 2, CSHB [33], s. 78, 10, tłum. A. Brzóstkowska: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian, seria grecka*, z. 5, s. 109. Cf. И. Дуйчев, *Стара българска книжнина*, vol. 1, София 1943, 220; Л. Симеонова, *Образът на българския владетел във византийската книжнина (средата на IX – началото на XI в.)*. Няколко примера, w: *Представата за „другия“ на Балканите*, София 1995, 27.

³⁶ Leo Diaconus, *Historia* V 2, CSHB [33], s. 78, 10-11.

³⁷ Por. tamże IV 5, CSHB [33], s. 61, 2-3.

³⁸ Por. tamże, CSHB [33], s. 62, 5. Potwierdzeniem tej konkluzji są fragmenty listów Teofilakta z Ochrydy, w których biskup z odrazą pisze o Bułgarach, jako o ludziach, którzy cuchną skórą kozła – Theophylactus Achridensis, *Epistula* 4, ed. P. Gautier: Théophylacte d'Achrida, *Lettres*, CFHB (Series Thessalonicensis) 16/2, Thessalonique 1986, 140, 58-60, tłum. Brzóstkowska i Swoboda, *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*, z. 4, s. 186: „Dlatego zatrzymałem się wśród Bułgarów będąc bezwarunkowym obywatelem Konstantynopola i co – niezwykle – cuchnącym zgnilizną, jak tamci skórą kozła”; tenże, *Epistula* 5, CFHB 16/2, s. 145, 35-36, tłum. Brzóstkowska i Swoboda, *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*, z. 4, s. 187: „lecz [pracuje] dla nieczystych sług barbarzyńskich cuchnących skórą kozła”. Por. też J. Shepard, *A marriage too far? Maria Lekapena and Peter of Bulgaria*, w: *The Empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium*, ed. A. Davids, Cambridge 1995, 138; *The History of Leo the Deacon*, s. 110, nota 37.

³⁹ Por. Иванов, *Византийско-българские*, s. 92-94; J. Bonarek, *Przyczyny i cele bułgarskich wypraw Światosława a polityka Bizancjum w latach sześćdziesiątych X w.*, „Studia Historyczne” 39 (1996) 288-291; K. Marinow, *Dzicy, wyniosli i groźni górale. Wizerunek Bułgarów jako mieszkańców gór w wybranych źródłach greckich VIII-XII w.*, w: *Stereotypy bałkańskie. Księga jubileuszowa Profesor Ilony Czamańskiej*, red. J. Paszkiewicz – Z. Pentek, Poznań 2011, 41-42.

Panowanie Piotra rozpoczynało się w aurze konfliktu z Bizancjum i kończyło się podobnie. Zaostrzenie stosunków bizantyńsko-bułgarskich za panowania Nicefora II Fokasa stało się pretekstem do ponownego zainteresowania się Piotrem. Jan Skylitzes wspomina o tym, że Nicefor II Fokas zażądał od Piotra nieprzepuszczania Węgrów, którzy przez terytorium bułgarskie docierali do Bizancjum⁴⁰. Jan Zonaras odnotował dumną odpowiedź bułgarskiego władcy, w której odmawiał on spełnienia żądania bizantyńskiego cesarza i wskazywał, iż swego czasu prosił Bizantyńczyków o wsparcie przeciw Węgom i go nie otrzymał. W zaistniałej zaś sytuacji, kiedy sam ułożył sobie z nimi pokojowe stosunki, nie widział powodu, dla którego miałby rozpocząć wojnę⁴¹. Za to wystąpienie przeciw Bizantyńczykom Piotr został ukarany. Nicefor Fokas skierował przeciw Bułgarom Światosława i jego Rusów, którzy zadali im szereg klęsk. W świetle przekazów źródeł bizantyńskich Piotr jawi się jako niezależny od Bizantyńczyków, dumny władca, który jednak u schyłku swego życia i panowania nie potrafił skutecznie pokierować obroną swego kraju przed najazdem Rusów. W takiej sytuacji triumfujący Leon Diakon mógł pozwolić sobie na współczucie dla niego, kiedy pisał o okolicznościach śmierci Piotra. Oto bułgarski władca na wieść o klęskach swych wojsk w walkach z Rusami tak miał się zasmucić, że „doznał ataku epilepsji i tylko krótki czas pozostając przy życiu, opuścił ten świat”⁴².

Jak wynika z powyższych rozważań bizantyńscy historiografowie wiązali Piotra przede wszystkim z ustanowieniem w roku 927 trwałego pokoju z Cesarstwem. W tych źródłach, które przedstawiają wydarzenia sprzed panowania cesarza Nicefora Fokasa, kiedy to doszło do pogorszenia stosunków między obu państwami, Piotr jest ukazywany najczęściej jako współtwórca pokoju, człowiek głęboko religijny, akceptujący bizantyński sposób rozumienia roli władcy. Bizantyńscy autorzy mimochodem wskazują również na to, że Piotr potrafił skutecznie bronić swojej pozycji i surowo rozprawiać się ze swoimi przeciwnikami. Jednak w źródłach relacjonujących wydarzenia z ostatnich lat jego życia jest on przedstawiany jako człowiek butny, ośmielający się występować przeciw bizantyńskiemu bazyleusowi, za co spotkała go sprawiedliwa i surowa kara.

Warto podkreślić, iż bizantyńscy autorzy najczęściej nie przedstawiali w sposób bezpośredni swojego stosunku do Piotra, co powoduje, że to czytelnik ich dzieł musi sam w oparciu o sposób przedstawiania przez nich konkretnych wydarzeń związanych z bułgarskim władcą budować jego wizerunek.

⁴⁰ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, CFHB 5, s. 275-276, 23-27 (20).

⁴¹ Por. Ioannes Zonaras *Epitomae historiarum* XVI 27, 13-15, CSHB [49], s. 512, 18 - 513, 7.

⁴² Leo Diaconus, *Historia* V 2, CSHB [33], s. 78, 12-13, tłum. A. Brzóstkowska, *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*, z. 5, s. 109).

BULGARIAN TSAR PETER (927-969)
IN THE BYZANTINE HISTORIOGRAPHY OF THE 10TH-12TH CENTURIES

(Summary)

Byzantine historians tied Peter primarily with the establishment of the lasting peace with the Empire in 927. In the sources that present the events from before the reign of the emperor Nikephor Phokas (963-969), when the relations between both states deteriorated, Peter is commonly portrayed as a peacemaker, a deeply religious man, accepting of the Byzantine way of understanding the role of the ruler in religious matters. However, Byzantine authors point out that Peter was able to successfully secure his position and ruthlessly deal with his enemies. The sources describing the events from the last years of his reign portray him as a prideful person, daring to stand up against the Byzantine βασιλεύς, and who gets rightfully and severely punished for his actions.

It should be noted that most often the Byzantine authors did not describe their attitude towards Peter, and did not judge him directly. This results in the reader having to build the image of the Bulgarian ruler himself, based on how the sources describe the events concerning his reign.

Key words: tsar Peter (927-969), Byzantine historiography, Continuation of Theophanes, John Skylitzes, Symeon Logothete.

Słowa kluczowe: car Piotr (927-969), historiografii bizantyńska, Kontynuacja Teofanesa, Jan Skylitzes, Symeon Logoteta.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*, Greek text ed. by G. Moravcsik, English translation by R.J.H. Jenkins, CFHB 1, Washington 1967.
- CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De ceremoniis aulae byzantinae*, rec. I.I. Reiskius, vol. 1, CSHB [5], Bonnae 1829.
- GEORGIUS MONACHUS, *Vitae imperatorum recentiorum*, rec. I. Bekker, CSHB [31], Bonnae 1838, 763-924.
- IOANNES SCYLITZES, *Synopsis historiarum*, ed. I. Thurn, CFHB (Series Berolinensis) 5, Berolini – Novi Eboraci 1973, tłum. A. Kotłowska: Jan Skylitzes, *Zarys historii, w: Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka, z. 6: Pisarze wieku XI*, wyd. A. Kotłowska – A. Brzóstkowska, Warszawa 2013, 106-269.
- IOANNES ZONARAS, *Epitomae historiarum*, rec. Th. Büttner-Wobst, CSHB [49], Bonnae 1897.
- LEO DIACONUS, *Historia*, rec. C.B. Hase, CSHB [33], Bonnae 1828, 3-178.
- PSEUDO-SYMEON MAGISTER AC LOGOTHETA, *Annales*, rec. I. Bekker, CSHB [31], Bonnae 1838, 603-760.
- SYMEON MAGISTER ET LOGOTHETA, *Chronicon*, rec. S. Wahlgren, CFHB (Series Berolinensis) 44/1, Berolini – Novi Eboraci 2006.
- Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian, seria grecka, z. 4: Pisarze z X wieku*, wyd. A. Brzóstkowska i W. Swoboda, Prace Slawistyczne 106, Warszawa 1997.

- Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian, seria grecka*, z. 5: *Pisarze z VIII-XII wieku*, przekł. i oprac. A. Brzóstkowska, Prace Slawistyczne 127, Warszawa 2009.
- Theophanes Continuatus*, rec. I. Bekker, CSHB [31], Bonnae 1838, 3-483.
- Theophylacti epistula ad Petrum Bulgariae regem*, ed. I. Dujčev, w: tenże, *L'epistola sui Bogomili del patriarcha costantinopolitani Teofilatto*, w: tenże, *Medioevo bizantino-slavo*, vol. 1: *Saggi di storia politica e culturale*, Storia e Letteratura 102, Roma 1965, 283-315 (sam list w oryginale greckim znajduje się na s. 311-315).
- THEOPHYLACTUS ACHRIDENSIS, *Epistulae*, ed. P. Gautier: Théophylacte d'Achrida, *Lettres*, introduction, texte, traduction et notes par P. Gautier, CFHB (Series Thessalonicensis) 16/2, Thessalonique 1986.

*

ИВАНОВ Й., *Български старини из Македония*, София 1970.

Opracowania

- BANCHICH T.M., *Introduction*, w: *The History of Zonaras from Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, transl. T.M. Banchich – E.N. Lane, New York 2009, 1-19.
- BILIARSKY I., *St. Peter (927–969), Tsar of the Bulgarians*, w: *State and Church: Studies in Medieval Bulgaria and Byzantium*, ed. V. Gjuzelev – K. Petkov, Sofia 2011, 173-188.
- BONAREK J., *Przyczyny i cele bułgarskich wypraw Światosława a polityka Bizancjum w latach sześćdziesiątych X w.*, „Studia Historyczne” 39 (1996) 287-302.
- BONAREK J., *Romajowie i obcy w Kronice Jana Skylitza. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle Kroniki Jana Skylitza*, Toruń 2003.
- BROWNING R., *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*, London 1975.
- BRZOZOWSKA Z.A., *Car i caryca czy cesarz i cesarzowa Bułgarów? Tytulatura Piotra i Marii-Ireny Lekapeny w średniowiecznych tekstach słowiańskich (Jak powinniśmy nazywać władców bułgarskich z X stulecia)*, „Die Welt der Slaven” 62 (2017) 17-26.
- BRZOZOWSKA Z.A. – LESZKA M.J., *Maria Lekapene, Empress of the Bulgarians. Neither a Saint nor a Malefactress*, Byzantina Lodziensia 36, Łódź 2017.
- BRZÓSTKOWSKA A., *Kroniki z kręgu Symeona Logotety*, w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian, seria grecka*, z. 5: *Pisarze z X wieku*, przekł. i oprac. A. Brzóstkowska, Prace Slawistyczne 127, Warszawa 2009, 64-67.
- CHEYNET J.-C., *John Skylitzes, the author and his family*, w: John Skylitzes, *A synopsis of Byzantine History, 811-1057*, introd., text, notes, transl. J. Wortley, Cambridge 2010, IX-XI.
- FEATHERSTONE J.M., *Theophanes Continuatus: A History for the Palace*, w: *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat, Actes du Colloque internationale, Paris, 5-7 juin 2008*, sous la dir. de P. Odorico, Dossiers Byzantins 11, Paris 2012, 123-135.
- FEATHERSTONE J.M., *Theophanes Continuatus VI and De Cerimoniis I*, 96, ByzZ 104 (2011) 115-123.
- FINE J.V.A. *The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor 1983
- FINE J.V.A., *A Fresh Look at Bulgaria under Tsar Peter I (927–969)*, „Byzantine Studies” 5 (1978) 88-95.
- FLUSIN B., *Re-writing history: John Skylitzes' Synopsis historion*, w: John Skylitzes, *A synopsis of Byzantine History, 811-1057*, introd., text, notes, transl. J. Wortley, Cambridge 2010, XII-XXXIII.

- Grigoriadis I., *Linguistic and literary studies in the Epitome Historion of John Zonaras*, Thessaloniki 1998.
- The History of Leo the Deacon. *Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, introd., transl., annot. A-M. Talbot – D. F. Sullivan, with assistance G.T. Dennis – S. McGrath, Washington 2006.
- Holmes C., *The rhetorical structure of Skylitzes' Synopsis Historion*, w: *Rhetoric in Byzantium*, ed. E. Jeffreys, Aldershot 2003, 187-199.
- HOWARD-JOHNSTON J., *Byzantium, Bulgaria and the Peoples of Ukraine in the 890s*, w: *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии*, t. 7, ред. А.Й. Айбабин, Симферополь 2000, 343-345.
- JUREWICZ O., *Historia literatury bizantyńskiej*. Zarys, Wrocław 1982.
- KAZHDAN A., *History of Byzantine Literature (850-1000)*, ed. Ch. Angelidi, Athens 2006.
- LESZKA M.J., *Bunt Michała (930)*, „Slavia Antiqua” 58 (2017) (w druku).
- LESZKA M.J., *Car Piotr w opinii Bizantyńczyków*, „Slavia Antiqua” 42 (2001) 97-106.
- LESZKA M.J., *Rola cara Piotra (927-969) w życiu bułgarskiego Kościoła. Kilka uwag*, VoxP 36 (2016) t. 66, 429-442.
- LESZKA M.J., *Spisek Jana przeciw carowi Piotrowi (928) – raz jeszcze*, „Balcanica Posnaniensia” 23 (2016) 5-13.
- LESZKA M.J., *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893-927*, Byzantina Lodziensia 15, Łódź 2013.
- LESZKA M.J., *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII - pierwsza połowa XII wieku)*, Byzantina Lodziensia 7, Łódź 2004.
- LESZKA M.J. – MARINOW K., *Carstwo bułgarskie. Polityka, społeczeństwo, gospodarka, kultura, 866-969*, Warszawa 2015.
- LJUBARSKI J.N., *Theophanes Continuatus und Genesios. Das Problem einer gemeinsamen Quelle*, „Byzantinoslavica” 48 (1987) 45-55.
- MARINOW K., *Dzicy, wyniosli i groźni górale. Wizerunek Bułgarów jako mieszkańców gór w wybranych źródłach greckich VIII-XII w.*, w: *Stereotypy bałkańskie. Księga jubileuszowa Profesor Ilony Czamańskiej*, red. J. Paszkiewicz – Z. Pentek, Poznań 2011, 35-45.
- MARKOPOULOS A., *Théodore Daphnopatés et la Continuation de Théophane*, JÖB 35 (1985) 171-182.
- MCCORMICK M., *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1987.
- PAPAMASTORAKIS T., *The Bamberg Hanging Reconsidered*, „Δελτίον της Χριστιανικής Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας” 24 (2003) 375-392.
- PRINZING G., *Das Bamberger Gunthertuch in neuer Sicht*, „Byzantinoslavica” 54 (1993) 218-231.
- PRINZING G., *Bizantyńczycy wobec obcych*, oprac. K. Ilski, Poznań 1998.
- REK S., *Geneza tytułu carskiego w państwie zachodniobułgarskim*, „Balcanica Posnaniensia” 2 (1985) 51-57.
- SEIBT W., *Johannes Skylitzes: Zur Person des Chronisten*, JÖB 25 (1976) 81-85.
- SHEPARD J., *A marriage too far? Maria Lekapena and Peter of Bulgaria*, w: *The Empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millennium*, ed. A. Davids, Cambridge 1995, 121-149.
- SIGNES CODOÑER J., *Algunas consideraciones sobre la autoría del Theophanes Continuatus*, „Erytheia” 10 (1989) 17-28.

- SWOBODA W., *Kontynuacja Georgiosa*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, t. 2, red. W. Kowalenko – G. Labuda – T. Lehr-Spławiński, Wrocław 1965, 468.
- ŠEVČENKO I., *Introduction*, w: *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Liber que Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, ed. I. Ševčenko, Berlin 2011, 3-13.
- THURN H., *Ioannes Skylitzes, Autor und Werk*, w: *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, rec. I. Thurn, CFHB Series Berolinensis 5, Berolini – Novi Eboraci 1973, VII-LVI.
- TREADGOLD W., *The Middle Byzantine Historians*, Basingstoke 2013.
- TSIRPANLIS C.N., *Byzantine Reactions to the Coronation of Charlemagne*, „Byzantina” 6 (1974) 347-360.
- WAHLGREN S., *Autor und Werk*, w: *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, ed. S. Wahlgren, Berolini – Novi Eboraci 2006, 3-8.
- ZIEGLER K., *Zonaras*, RE X/A1 718-732.

*

- АТАНАСОВ Г., *Инсигниите на средновековните български владетели. Корони, скиптри, сфери, оръжия, костюми, накити*, Плевен 1999.
- БАКАЛОВ Г., *Средновековният български владетел. Титулатура и инсигнии*, София 1995².
- БИЛЯРСКИ И., *Покровители на Царство. Св. Цар Петър и св. Параскева-Петка*, София 2004.
- БОЖИЛОВ И., *Цар Симеон Велики (893-927): Златният век на Средновековна България*, София 1983.
- БОЖИЛОВ И. – ГЮЗЕЛЕВ В., *История на средновековна България. VII–XIV в.*, София 2006.
- Българският златен век. Сборник в чест на цар Симеон Велики (893-927)*, ред. В. Гюзелев – И. Г. Илев – К. Ненов, Пловдив 2015.
- ДУЙЧЕВ И., *Стара българска книжнина*, vol. 1, София 1943.
- ЗЛАТАРСКИ В.Н., *Известията за българите в хрониката на Симеон Метафраст и Логотет*, w: *tenże, Избрани произведения в четири тома*, t. 1, ред. П. Петров, София 1972, 359-573.
- ЗЛАТАРСКИ В.И., *История на българската държава през средните векове*, t. I/2, *Първо българско Царство. От славянизацията на държавата до падането на Първото царство (852-1018)*, София 1927.
- ИВАНОВ С.А., *Византийско-болгарские отношения в 966-969 гг.*, „Византийский Временник” 42 (1981) 88-100.
- ИВАНОВ С.А., *Полемическая направленность «Истории» Льва Диакона*, „Византийский Временник” 43 (1982) 74-80.
- КАЖДАН А.П., *Из истории византийской хронографии X в.*, 1: *О составе так называемой „Хроники Продолжателя Феофана”*, „Византийский Временник” 19 (1961) 76-96.
- КАЖДАН А.П., *Хроника Симеона Логофета*, „Византийский Временник” 15 (1959) 125-143.
- КАЙМАКАМОВА М., *Българска средновековна историопис*, София 1990.
- ЛЕШКА М.Й., *Образът на българския цар Борис II във византийските извори*, „Studia Balcanica” 25 (2006) 145-152.
- ЛЕШКА М.Й., *Симеон Велики и Византия. Из историята на българ-византийските отношения през 893-927*, София 2017.
- ЛЕШКА М.Й. – МАРИНОВ К., *Спорные вопросы правления болгарского царя Петра I (927-969)*, „Palaeobulgarica” 41 (2017) nr 1, 23-39.

- Литаврин Г.Г., *Константин Багрянородный о Болгарии и Болгарах*, в: *Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов*, ред. В. Велков, София 1994, 30-37.
- Любарский Я.Н. *Сочинение Продолжателя Феофана. Хроника, история, жизнеописание?*, в: *Продолжатель Феофана, Жизнеописание византийских царей*, ред. Я.Н. Любарский, Санкт-Петербург 1992, 293-368.
- Николов А., „Великият между царете”. *Изграждане и утвърждаване на българската царска институция през управлението на Симеон I*, в: *Българският златен век. Сборник в чест на цар Симеон Велики (893-927)*, ред. В. Гюзелев – И.Г. Илиев – К. Ненов, Пловдив 2015, 149-188.
- Николов А., *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX – края на X в.)*, София 2006.
- Павлов П., *Години на мир и „ратни беди” (927-1018)*, в: Г. Атанасов – В. Вачкова – П. Павлов, *Българска национална история*, vol. 3: *Първо българско царство (680-1018)*, Велико Търново 2015, 403-479
- Павлов П., *Векът на цар Самуил*, София 2014.
- Симеонова Л., *Образът на българския владетел във византийската книжнина (средата на IX – началото на XI в.)*. Няколко примера, в: *Представата за „другия” на Балканите*, София 1995, 20-31.
- Сюзюмов М.Я., *Лев Диакон и его время*, в: Лев Диакон, *История*, перев. М.М. Копыленко, *Комментарии* М.Я. Сюзюмов – С.А. Иванов, Москва 1988, 137-165.
- Тодоров Т., *България през втората и третата четвърт на X век: политическа история*, София 2006 (niepublikowana praca doktorska).
- Тодоров Т., *Владетелският статут и титла на цар Петър I след октомври 927 г.: писмени сведения и сфрагистични данни (сравнителен анализ)*, в: *Юбилеен сборник. Сто години от рождението на д-р Васил Хараланов (1907-2007)*, Шумен 2008, 93-108.
- Чешмеджиев Д., *Цар Петър във византийските извори*, в: *Кръгла маса. „Златният век на цар Симеон”: политика, религия и култура*, ред. В. Станев, София 2014, 103-110.

Jacek WIEWIOROWSKI*

KOLORYSTYKA SZCZEGÓŁÓW GEOGRAFICZNYCH W *NOTITIA DIGNITATUM PARS ORIENTIS* WEDŁUG RĘKOPISÓW *OXONIENSIS CANONICIANUS MISC. 378* *I MONACENSIS LATINUS 10291*¹

Pochodząca z przełomu IV i V w. *Notitia omnium dignitatum et administrationum tam civilium quam militarium (Laterculus maius)* jest zestawieniem wyższych urzędników cesarskich w imperium zachodniorzymskim i wschodniorzymskim². Obejmuje ona też służący im personel pomocniczy w ramach *officium*

* Dr hab. Jacek Wiewiorowski, prof. UG – Kierownik Zakładu Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: jacek.wiewiorowski@prawo.ug.edu.pl.

¹ W tekście uwzględniono edycje: 1) *Notitia dignitatum: accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi prouinciarius*, ed. O. Seeck, Berolini 1876 (w zakresie ikonograficznym bazujący na rękopisie *Monacensis Latinus 10291* (dawniej *Palatinus 291*) – Monachium, Bayerische Staatsbibliothek, Ms Clm 10291 (Sammelhandschrift), data powstania: 1542 i 1550-1551; wielkość *folium*: 310 x 240 mm; fol. 88^r-169^v: tekst i miniatury; fol. 178^r-222^r: miniatury); 2) *La „Notitia dignitatum”: nueva edición crítica y comentario histórico*, [ed.] C. Neira Faleiro, Nueva Roma 25, Madrid 2005 (bazująca w zakresie iluminacji na rękopisie *Oxoniensis Canonicianus Misc 378* – Oksford, Bodleian Library, western Ms 19854, fol. 88^v-170^r, data powstania: 1436, wielkość *folium*: 275 x 197 mm); 3) Korzystano również z edycji elektronicznej: *Notitia dignitatum (Monacensis Latinus 10291)* pod adresem: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/bsb00005863/images/> [dostęp: 9 I 2018]. Ze względu na korzystanie z różnych rękopisów wnioski zawarte w niniejszych artykule odbiegają w szczegółach od spostrzeżeń Pamela C. Berger, *The Insignia of the „Notitia dignitatum”. A Contribution to the Study of the Late Antique Illustrated Manuscripts*, New York – London 1981.

² Zestawienie bogatej literatury na temat *Notitia dignitatum* por. <http://notitiadignitatum.org/>. Datowanie jej ostatecznej redakcji budzi wątpliwości w nauce i przyjąć należy, iż powstała na początku V w., a wyszła z oficjalnego użycia po 430 r., kiedy trafiła prawdopodobnie w ręce prywatne i to ta właśnie wersja była podstawą późniejszej kopii z czasów karolińskich. Część wschodnia wykazu sporządzona została w latach 394-395, z niewielkimi uzupełnieniami dodanymi w okresie późniejszym, najdalej w latach 406-408. Z kolei ostatnie korekty części zachodniej pochodzą z roku 419 lub 425. Na temat trudności w analizie tekstu tego źródła i jego charakteru, zob. J.H. Ward, *The Notitia Dignitatum*, „*Latomus*” 33 (1974) 397-434; P. Brennan, *The „Notitia Dignitatum”*, w: *Les littératures techniques dans l'antiquité romaine. Statut, public et destination, tradition. Sept exposés suivis de discussions, Vandœuvre-Genève, 21-26 août 1995*, éd. par C. Nicolet, Entretiens sur l'Antiquité Classique 42, Genève 1996, 147-178; tenże, *The user's guide to the Notitia Dignitatum: the case of the Dux Armeniae (ND Or. 38)*, „*Antichthon*” 32 (1998) 34-49; M. Kulikowski, *The „Notitia Dignitatum” as a Historical Source*, „*Historia*” 49 (2000) 358-377; F. Millar, *Greek Roman Empire*.

oraz – w wypadku dowódców wojskowych – podległe im jednostki wojskowe. Według współczesnego stanu wiedzy wszystkie znane wersje spisu są kopią *Codex Spirensis* z czasów karolińskich, który został sporządzony w oparciu o późnoantyczny oryginał z V w. (*Codex Spirensis*, który zaginął przed rokiem 1672).

Fragmenty tekstu dotyczącego urzędników cesarskich uzupełnione są w zachowanych dziś manuskryptach *Notitia dignitatum* – poza kilkoma wyjątkami – o karty z ilustracjami przedstawiającymi ich insygnia o zróżnicowanej w niewielkim stopniu wielkości. Ich zgodność z antycznym archetypem jest niekwestionowana³. W górnej części iluminacji zapisano tytuły dygnitarzy (minuskułą lub majuskułą w zależności od rękopisów) – il. 1a-b. Oryginalne insygnia władzy urzędników umieszczano przypuszczalnie w pomieszczeniach, gdzie dygnitarz pełnił czynności urzędowe⁴. Prezentują one kompetencje poszczególnych urzędników i ich pozycję w ramach administracji imperium późnorzymskiego oraz charakterystycznego dla niego systemu rang honorowych.

Ze względu na większą wiarygodność i dokładność informacji podawanej przez tekst *Notitia dignitatum in partibus Orientis* zdecydowałem się

Power and Belief under Theodosius II (408-450), Berkeley – Los Angeles – London 2006, 5-7. Por. A. Szopa, *Notitia Dignitatum* – „najbardziej rzymski z dokumentów”?, „*Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica*” 8 (2009) 183-191; oraz obszerny wykaz literatury i przegląd stanowisk na ten temat: J. Wiewiorowski, *Stanowisko prawne rzymskich dowódców wojsk prowincjonalnych – duces – w prowincjach Scythia Minor i Moesia Secunda*, Poznań 2007, 23, nota 68.

³ Przedmiotem licznych polemik jest sposób pracy iluminatorów, por. Berger, *The Insignia*, s. 142-167. Zob. I.C. Maier, *The Barberinus and Munich Codices of the „Notitia Dignitatum omnium”*, „*Latomus*” 28 (1969) nr 4, 960-1035, spec. s. 1024-1031; R. Grigg, *Illustrations and Text in the lost Codex Spirensis*, „*Latomus*” 46 (1987) nr 1, 204-210; J.J.G. Alexander, *The illustrated manuscripts of the Notitia Dignitatum*, w: tenże, *Studies in Italian manuscript illumination*, London 2002, 65-98; W. Seibt, *Notitia dignitatum*, w: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, vol. 7, hrsg. von K. Wessel – M. Restle, Stuttgart 2004, 1030-1046; Ch. Kelly, *Notitia dignitatum*, w: *The Classical Tradition*, ed. by A. Grafton – G.W. Most – S. Settis, Cambridge Mass. – London 2010, 640-641.

⁴ Na temat insygniów, których oficjalny charakter jest niekiedy kwestionowany por. E. Polaschek, *Notitia dignitatum*, RE XVII/1, 1077-1116, spec. s. 1102-1109; R. Grigg, *Portrait-Bearing Codicils in the Illustration of the „Notitia Dignitatum”*?, JRS 59 (1979) 107-124; Berger, *The Insignia*, passim; R. Scharf, *Comites und comitiva primi ordinis*, Mainz 1994, 38-55; I. Gencheva-Mikami, *Personification in impersonal context: late Roman bureaucracy and the illustrated Notitia dignitatum*, w: *Personification in the Greek world: from antiquity to Byzantium*, ed. by E. Stafford – J. Herrin, Ashgate 2005, 285-291; Neira Faleiro, *La „Notitia Dignitatum”*, s. 32, 35-36 i 497-582 (szczegółowe uwagi w stosunku do poszczególnych rozdziałów z obszernymi wypisami z wcześniejszych edycji krytycznych); B.M. di Dario, *La Notitia Dignitatum. Immagini e simboli del Tardo Impero Romano*, Padova 2006, 7-20, 33. Por. też interpretacja insygniów jednej z grup dygnitarzy cesarskich: J. Wiewiorowski, *Insignia of Roman Vicars of Dioceses as Representatives of divine emperors*, „*Signa Iuris*” 10 (2012) 59-80; tenże, *Sądownictwo późnorzymskich wikariuszy diecezji*, Poznań 2012, 228-247 = *The Judiciary of Diocesan Vicars in the Later Roman Empire*, Poznań 2015, 236-256 (ze względu na wprowadzone w wydaniu anglojęzycznym zmiany cytuję niżej późniejsze wydanie). Wiarygodność niektórych innych elementów graficznych w *Notitia dignitatum* jest niekiedy podważana, por. R. Grigg, *Inconsistency and Lassitude: The Shield Emblems of the Notitia Dignitatum*, JRS 73 (1983) 132-142.

w niniejszym artykule poddać analizie insygnia tylko tej części listy, i to tylko te, z którymi miałem okazję zapoznać się bliżej podczas wcześniejszych studiów⁵. Wykorzystałem w analizie dwa najważniejsze manuskrypty *Notitia dignitatum*. Pierwszym był XV-wieczny rękopis *Oxoniensis* z 1436 r., w którym twórcą iluminacji był przypuszczalnie pochodzący z Francji Péronet Lamy⁶. Autor iluminacji w *Monacensis Latinus*, drugim z uwzględnionych rękopisów, jest anonimowy. Spis ten uchodzi za najbardziej wiarygodny w zakresie przekazu ikonograficznego, jakkolwiek sporządzony został w połowie XVI wieku⁷. W porządku analizy zachowano kolejność przyjętą w *Notitia dignitatum*.

Notitia dignitatum in partibus Orientis posiada siedem (lub ewentualnie osiem) wyobrażeń insygniów zawierających bezpośrednie odnośniki do rzeczywistości geograficznej (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 28-29, 31, 34 i 36-39). Były to insygnia regionalnych dowódców wojskowych, tj. *comites* i *duces*⁸, w przypadku których wyobrażenia zawierają symboliczne mapy⁹. Forma „mapy” charakterystyczna była dla insygniów dowódców armii tego szczebla także w *Notitia dignitatum in partibus Occidentis* (jedynym wyjątkiem są insygnia *vicarius Britanniarum*, które również uwzględniają „mapę”), aczkolwiek wyobrażenia te w mniejszym stopniu korespondowały z realiami geograficznymi¹⁰. Dodatkowo przemawia to za skupieniem uwagi na wschodniej części spisu.

⁵ Por. J. Wiewiorowski, *Szczegóły geograficzne w Notitia dignitatum in partibus Orientis*, „U schyłku starożytności – Studia Źródłoznawcze” 12 (2013) 149-181. Niniejszy tekst rozwija część przedstawionych tam uwag. Na temat dokładności tekstu *Notitia dignitatum in partibus Orientis*, zob. B. Salway, *Putting the world in order: mapping in Roman texts*, w: *Ancient Perspectives: Maps and Their Place in Mesopotamia, Egypt, Greece, and Rome*, ed. by R.J.A. Talbert, Chicago 2012, 193-234, spec. s. 202.

⁶ *Perenet lenlumineur* – „Péronet iluminator”, działający od 1432 r., zmarły przed lipcem 1453 r. Por. Sh. Edmunds, *The Missals of Felix V and Early Savoyard Illumination*, „The Art Bulletin” 46 (1964) nr 2, 127-141. Por. też https://en.wikipedia.org/wiki/Peronet_Lamy [dostęp: 10 I 2018].

⁷ Por. R. O’Hara, *An Assessment of the Notitia Dignitatum as a Historical Source for the Late Roman Bureaucracy*, Maynooth 2013, 30-34 – ta rozprawa doktorska jest dostępna pod adresem: <http://eprints.maynoothuniversity.ie/4593/> [dostęp: 10 I 2018].

⁸ Por. Wiewiorowski, *Stanowisko prawne*, passim; tenże, *Duces Scythiae Minoris. A Prosopographical Study*, Poznań 2008, 11-17 – na przykładzie *duces Moesiae secundae* i *Scythiae Minoris* (tutaj znajduje się też literatura przedmiotu).

⁹ Na temat symbolicznego a zarazem dydaktycznego charakteru map w insygniach *Notitia dignitatum* (oraz samego tekstu spisu) por. O.A.W. Dilke, *Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires*, w: *The History of Cartography*, vol. 1. *Cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, ed. by J.B. Harley – D. Woodward, Chicago 1987, 244-245; G. Traina, *Mapping the world under Theodosius II*, w: *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, ed. by Ch. Kelly, Cambridge 2013, 155-171.

¹⁰ Szczegóły geograficzne dostrzec można ewentualnie w przypadku *Notitia dignitatum in partibus Occidentis* 23: *vicarius Britanniarum*; 26: *Comes litoris saxonici per Britanniam*; 27: *Comes Britanniae*; 28: *Comes Italiae* (adekwatność tego wyobrażenia jest jednak kwestionowana, por. P. Kos, *Barriers in the Julian Alps and Notitia Dignitatum*, „Acta Archaeologica” 65 (2014) 409-422); 29: *Comes Argentoratensis*; 40: *Dux Britanniarum*. Por. zwłaszcza Berger, *The Insignia*, s. 111-124. Podobieństwo insygniów wikariusza Brytanii do insygniów dowódców wojskowych

Współcześnie mapy najczęściej orientowane są na północ, podczas, gdy w antyku stosowano często też orientację południową, i taka sama niejednorodność występuje w *Notitia dignitatum*¹¹. Kolory tła „map” są w nich różnorodne, a w manuskrypcie *Oxoniensis* różnicowane są jego odcienie, a ponadto i narysowano dodatkowe kreski, co sprawia wrażenie, że mają one wyobrażać grunt. Zazwyczaj wyodrębniony jest w nich górny pas, błękitny w przypadku rękopisu *Oxoniensis*, co wzmacnia iluzję, że mamy do czynienia z warstwą atmosfery ziemskiej. Na tym tle przedstawione są umocnienia o różnorodnej kolorystyce i rozmiarach, które, jak powszechnie przyjmuje się w literaturze, są uproszczoną wersją znanych z innych źródeł wyobrażeń fortów (*castella*) lub wież strażniczych, z nazwami zapisanymi minuskułą (w rękopisie *Oxoniensis* umieszczono je w białych winietach ponad fortami, a same ich wyobrażenia nawiązują do form architektury gotyckiej) – il. 1b¹².

W lewym górnym rogu „map” zamieszczono prostokąty, najczęściej czerwone (tylko w przypadku *dux provinciae Sequanicae* prostokąt jest koloru niebieskiego: *Notitia dignitatum in partibus Occidentis* 36), z wyobrażeniami zwoju (w kolorze białym lub żółtym) i księgi (przeważnie w różnych odcieniach koloru żółtego). Księgi opatrzone są napisami o treści *Fl/intall/comord/PR*, który podkreślał przynależność dowódców do *comites primi ordinis*, tj. *spectabiles*¹³. Zwoje najprawdopodobniej wyobrażają patenty urzędnicze (*codicillus*, *κοδικίλλιον* / *κοδικέλλος*)¹⁴.

prowadzi do wysuwania sugestii, iż miał on pewne kompetencje wojskowe, por. Wiewiowski, *Insignia*, s. 67; tenże, *The Judiciary*, s. 253-256.

¹¹ Por. R.J.A. Talbert, *Rome's world: the Peutinger map reconsidered*, New York 2010, 96-97.

¹² Por. Berger, *The Insignia*, s. 113-114.

¹³ Jeśli chodzi o próby jego rozszyfrowania podawane w literaturze przedmiotu, por. O. Seeck, *Codicilli* 5, RE IV 180. Za nim poszli: Grigg, *Portrait-Bearing Codicils*, s. 115: „Feliciter! inter allectos comes primi ordinis”; R. Delbrück, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, Bd. 1: *Text*, Studien zur Spätantiken Kunstgeschichte 2/1, Berlin – Leipzig 1929, 255. Z kolei za nimi szli: Polaschek, *Notitia*, s. 1108 oraz Berger, *The Insignia*, s. 108: „Floreas/ inter/ allectos/ comites/ ordinis primi”; Scharf, *Comites*, s. 39: „Fl(oreas) int(er) ali(is) com(ites) ord(inis) pr(imi)”; Neira Faleiro, *La „Notitia Dignitatum”*, s. 32, nota 16: „Floreas [lub] Feliciter/ inter/ allectos/ comites/ primi/ ordinis”. Por. też V. Marotta, *Mandata Principum*, Torino 1991, 12, nota 31; R. Scharf, *Der Dux Mogontiacensis und die Notitia Dignitatum. Eine Studie zur spätantiken Grenzverteidigung*, Berlin – New York 2005, 72-75. Taką samą inskrypcję zawierają wyobrażenia insygniów *vicarii (pars Orientis)* i *primicerius notarii, castrensis* i *vicarii (pars Occidentis)*. Na temat *comites primi ordinis* z nowszych prac zob. G. de Bonfils, *Il comes et quaestor nell'età della dinastia costantiniana*, Napoli 1981, 1-39; Scharf, *Comites*, passim.

¹⁴ Na temat patentów urzędniczych zob. O. Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte*, vol. 1, Leipzig 1885, 869-871; Seeck, *Codicilli* 5, passim (w swojej edycji *Notitia dignitatum*, na s. 23 i 31 sugerował, że zwoje to *libri mandatorum*); Polaschek, *Notitia*, s. 1106-1107; A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960, 196-203; F. Dölger – J. Karayannopoulos, *Byzantinische Urkundenlehre*, München 1968, 113-115; Grigg, *Portrait-Bearing Codicils*, s. 112-118; Berger, *The Insignia*, s. 103-105 i 175-183; Scharf, *Comites*, s. 46-47; J. Engemann, *Herrscherbild*, RACH XIV 1020-1022; Neira Faleiro, *La „Notitia Dignitatum”*, s. 31-32 i 506-507. Znak pisarskie utrwalone na brzegach zwojów w niektórych insygniach są zniekształconymi literami greckiego alfabetu, co świadczyć ma o nikłym stopniu znajomości greki na Zachodzie w czasach,

Z kolei *codices* większość badaczy uznaje za wyobrażenia *libri mandatorum* (ksiąg instrukcji cesarskich) – il. 1a-b¹⁵.

Więcej odrębności występuje w przypadku *comes limitis Aegypti* i *comes per Isauriam* (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 28 i 29 – il. 1a-b oraz il. 2a-b). W przypadku ich insygniów wyobrażenia zwojów i kodeksów spoczywają na jasnobrązowych stołach, przykrytych udrapowaną niebieską tkaniną, które umiejscowiono w górnych fragmentach ilustracji. Podobne wyobrażenia stołów zawierają też ilustracje insygniów większości wyższych urzędników cesarskich w obu częściach *Notitia dignitatum*¹⁶. Stoły symbolizują przypuszczalnie sądownicze i administracyjne uprawnienia urzędników cesarskich¹⁷.

gdy powstawały zachowane do dzisiaj rękopisy *Notitia dignitatum* (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 33, 36, 38 i 39 według rękopisu *Monacensis Latinus*), por. Berger, *The Insignia*, s. 124. Na temat znajomości greki na Zachodzie zob. W. Berschin, *Grecko-lacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tłum. K. Liman, Gniezno 2003, 40-74.

¹⁵ Por. W.C. Loerke, *The Miniatures of the Trial in the Rossano Gospels*, „The Art Bulletin” 43 (1961) nr 2, 177-178; Berger, *The Insignia*, s. 107-108, 123-125 i 191-197; Marotta, *Mandata*, s. 71-73; Gencheva-Mikami, *Personification*, s. 287. Według Roberta Grigga (*Portrait-Bearing Codicils*, s. 110 i 118-119), księgi to patenty nominacyjne. Por. też Scharf, *Comites*, s. 49, nota 125, który zasadnie zdystansował się od tego poglądu oraz polemizował z Pamelą C. Berger (*The Insignia*), ostatecznie nie formułując jednak własnej opinii. Z kolei dla Concepción Neira Faleiro (*La „Notitia Dignitatum”*, s. 32, 507 i 511-512) *codices* to *libri mandatorum*, podczas, gdy zwoje przedstawiać miały *mandata privatae imperatoris*, a oba wyobrażenia łącznie symbolizowały jej zdaniem patent urzędniczy.

¹⁶ Poza *primicerius notariorum*, *magister scriniorum*, *vicarius Britanniarum* i pozostałymi regionalnymi dowódcami wojskowymi – *comites rei militaris* i *duces*, por. *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 18, 19 i 31-42; *Notitia dignitatum in partibus Occidentis* 16, 17 i 23-41.

¹⁷ Nie oznaczają one natomiast przynależności do *comites primi ordinis*. Por. Berger, *The Insignia*, s. 106-109, 121-124 i 196-197. Inny pogląd wyraził Ralf Scharf (*Comites*, s. 44-45): według niego stół mógł być symbolem rangi, który wyszedł z użycia przed połową IV w. Obecność stołów na ilustracjach insygniów *comites limitis Aegypti* i *per Isauriam* podkreśla znaczenie ich kompetencji w przypadku obu dowódców wojskowych. *Comes limitis Aegypti* przypuszczalnie miał pewne kompetencje w sprawach administracji cywilnej, tak jak z pewnością posiadał je jego następca w 2. poł. V w.: *dux* lub *comes (Aegyptiaci limitis) et praefectus Augustalis*. Por. R.M. Price, *The limes of Lower Egypt*, w: *Aspects of the Notitia Dignitatum*, ed. by R. Goodburn – R. Bartholemew, British Archaeological Reports. Supplementary Series 15, Oxford 1976, 146-151; J.-M. Carrié, *Séparation ou cumul? Pouvoir civil et autorité militaire dans les provinces d'Égypte de Gallien à la conquête arabe*, „Antiquité Tardive” 6 (1998) 105-121, spec. s. 109-110); B. Palme, *The imperial presence: Government and army*, w: *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, ed. by R.S. Bagnal, Cambridge 2007, 240-270. *Comes Isauriae* z pewnością łączył funkcje dowódcy wojskowego i cywilnego namiestnika prowincji do ok. 491-498 oraz po 536 r., por. B.D. Shaw, *Bandit Highlands and Lowland Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 33 (1990) 227-239; W.D. Burgess Jr., *Isauria and the Notitia Dignitatum*, „The Ancient World” 26 (1995) nr 1, 79-88; N. Lenski, *Assimilation and Revolt in the Territory of Isauria, From the 1st Century BC to the 6th Century AD*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 42 (1999) 413-465; H. Elton, *The Nature of the Sixth-century Isaurians*, w: *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, ed. by S. Mitchell – G. Greatrex, London 2000, 293-307; K. Feld, *Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich*, Berlin – New York 2005, 87-101 i 138-340. Por. też R. Kosiński, *Isauria w orbicie wpływów rzymskich do połowy V wieku*, „Białostockie Teki Historyczne” 8 (2010) 11-26. Twórcy

Przejdźmy teraz do tzw. szczegółów geograficznych. Wyobrażenie insygniów *comes limitis Aegypti* zawiera w górnej części pas (*Oxoniensis* – niebieski; *Monacensis Latinus* – ciemnobrązowy). W środkowej części widnieje przedstawienie *Fl[umen] Nilus* w kolorze niebieskim (z nazwą zapisaną w tle, które „faluje” na rękopisie *Oxoniensis*), zorientowane od lewego górnego do prawego dolnego brzegu ilustracji oraz różnokolorowych dziewięć miejsc umocnionych na tle w kolorze jasnobrązowym/beżowym, o różnych odcieniach i z kreskami (w przypadku *Oxoniensis*) lub jasno-ciemnobrązowym (*Monacensis Latinus*), z wyobrażeniem piramid opatrzonego napisem *Pyramides* (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 28 – il. 1a-b). Nazwy te odpowiadają *grosso modo* nazwom miejsc stacjonowania części oddziałów wojskowych, podporządkowanych *comes limitis Aegypti* według tekstu *Notitia dignitatum* (przedstawiono tylko najważniejsze *castella*). Zróżnicowane kształtem *signa* jednostek wojskowych stacjonujących w poszczególnych fortach zbliżone są formą do ich wyobrażeń znanych z innych źródeł (bardziej realistyczne są w przypadku rękopisu *Oxoniensis*)¹⁸. Na „mapie” widać też w centralnej części wyobrażenie bliżej nieokreślonego zwierzęcia w kolorze brązowym (z otwartą paszczą według *Monacensis Latinus*).

Jak miałem już okazję zauważyć w innym miejscu, poza poprawnym umiejscowieniem piramid oraz nazwami miejsc umocnionych, „mapa” w insygniach

iluminacji nie byli jednak konsekwentni, gdyż *dux et praeses Arabiae* i *dux et praeses Mauretaniae*, którzy z pewnością byli równocześnie dowódcami wojskowymi i namiestnikami prowincji, posiadać mieli według *Notitia dignitatum* insygnia analogiczne jak „zwykli” dowódcy wojskowi (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 37; *Notitia dignitatum in partibus Occidentis* 30).

¹⁸ Forty uszeregowane są w grupach. Pierwszą, licząc od górnego lewego rogu, zajmują: *Babylonia* (według *Monacensis Latinus* umiejscowiona jest ona na ciemnobrązowym górnym pasie), *Memfi*, *Pelusio* i *Thamudena*. Między dwoma ostatnimi dostrzec można wyobrażenie piramid, a kolejny fort, *Andros* umiejscowiony jest poniżej. W dolnej części insygniów znajdują się *Archadiana*, *Parembola* i *Theodosiana* (w jednej linii) oraz *Oasi minor*. Por. *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 28, 13-53, ed. O. Seeck, s. 59-60: „Sub dispositione viri spectabilis comitis rei militaris per Aegyptum: Legio quinta Macedonica, Memfi. Legio tertiadecima gemina, Babilona. Equites stabilesiani, Pelusio. Equites Saraceni Thamudeni, Scenas Ueteranorum. Legio tertia Diocletiana [Thebaidos], Andro. Legio secunda Traiana, Parembola. Ala Theodosiana nuper constituta. Ala Arcadiana nuper constituta. Ala secunda Armeniorum, Oasi minore. Et quae de minore laterculo emittuntur: Ala tertia Arabum, Thenenuthi. Ala octaua Uandilorum, Nee. Ala septima Sarmatarum, Scenas Mandrorum. Ala prima Aegyptiorum, Selle. Ala ueterana Gallorum, Rinocoruna. Ala prima Herculia, Scenas extra Gerasa. Ala quinta Raetorum, Scenas Ueteranorum. Ala prima Tingitana, Thinunepsi. Ala Apriana, Hipponos. Ala secunda Assyriorum, Sosteos. Ala quinta Praelectorum, Dionisiada. Cohors tertia Galatarum, Cefro. Cohors secunda Astarum, Busiris. Provinciae Augustamnicae: Ala secunda Ulpia Afrorum, Thaubasteos. Ala secunda Aegyptiorum, Tacasiria. Cohors prima sagittariorum, Naithu. Cohors prima Augusta Pannoniorum, Tohu. Cohors prima Epireorum, Castra Iudaeorum. Cohors quarta Iuthungorum, Affrodito. Cohors secunda Ituraeorum, Aiy. Cohors secunda Thracum, Muson. Cohors quarta Numidarum, Narmunthi. Officium autem habet ita: Principem de scola agentum in rebus ducenarium, qui adorata clementia principali cum insignibus exit. Numerarios. Commentariensem. Adiutorem. A libellis siue subscribendarium. Exceptores et ceteros officiales”. Por. Berger, *The Insignia*, s. 121-123.

comes limitis Aegypti nie odpowiada realiom geograficznym – il. 3¹⁹. Kolorystyka szczegółów geograficznych jest jednak w miarę realistyczna: wyobrażenie Nilu jest koloru niebieskiego, grunt na których umieszczono forty ma kolor „ziemisty”. Wyobrażenie zwierzęcia przypomina niedźwiedzia. Jest ono przedstawione, tak jak dobrze znane Rzymianom (i ludziom średniowiecza) zwierzęta, jako stworzenie posiadające umaszczenie brunatne (co mocniej uwypuklił iluminator *Monacensis Latinus* – il. 1a i 4)²⁰. Możliwa jest jednak inna, bardziej prawdopodobna interpretacja, zgodnie z którą w iluminacji *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 28 nieudolnie przedstawiono hipopotama nilowego (*Hippopotamus amphibius*). Zwierzę to kojarzono w starożytności z Egiptem, lecz było ono słabo znane Rzymianom i w ogóle Europejczykom, aż do czasów nowożytnych²¹. Świadczą o tym też zachowane jego wyobrażenia, w których prezentowano umaszczenie hipopotamów jako brązowe i eksponowano, zgodnie z rzeczywistością, agresywne zachowania tych zwierząt, wyrażające się w m.in. w otwieraniu pyska, obnażającym potężne kły, co dobrze ilustruje *Monacensis Latinus* – il. 5a-b²². Przyjmując utożsamienie zwierzęcia z *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 28 z hipopotamem, także

¹⁹ Por. Barrington *Atlas of the Greek and Roman World*, ed. by R. Talbert, Princeton – Oxford 2000, pl. 74-75. Zob. Price, *The limes of Lower Egypt*, s. 143-156; Dilke, *Itineraries and Geographical Maps*, s. 245; K.A. Worp, *Observations on Some Military Camps and Place Names in Lower Egypt*, ZPE 87 (1991) 291-295.

²⁰ Starożytni nie zetknęli się najprawdopodobniej bezpośrednio z niedźwiedziami polarnymi (*Ursus maritimus*), chociaż nie można wykluczyć, że znali ich wypreparowane skóry (słusznie zasugerował to prof. Marek Wilczyński, Katedra Historii Starożytnej, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie). Por. G. Jennison, *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*, Manchester 1937, 34, 71 i 189; B. Baldwin, *Better Late and Early: Reflections on the Date of Calpurnius Siculus*, „Illinois Classical Studies” 20 (1995) 157-167. W tym kontekście można wskazać, że *Ursus arctos crowtheri*, wymarły podgatunek niedźwiedzia brunatnego, żył w Afryce północnej (w górach Atlas i w Maroku) co najmniej do V w. po Chr. Osobniki tego podgatunku niedźwiedzia brunatnego wykorzystywano też podczas igrzysk cyrkowych, organizowanych niekiedy w Egipcie. Por. Z. Kádár, *Some zoogeographical aspects of the NW African vertebrate fauna in historical times: archeological and cultural historical methods in the research*, „Vertebrata Hungarica” 18 (1978) 79-83; S. Calvignac [et al.], *Ancient DNA evidence for the loss of a highly divergent brown bear clade during historical times*, „Molecular Ecology” 17 (2008) 1962-1970; M. MacKinnon, *Supplying Exotic Animals for the Roman Amphitheatre Games: New Reconstructions Combining Archaeological, Ancient Textual, Historical and Ethnographic Data*, „Mouseion” 6 (2006) 137-161. Na temat niedźwiedzia w kulturze rzymskiej zob. J.M.C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, London 1973, 93-100. *Damnatio ad bestias* nie została zniesiona, wbrew rozpowszechnionym opiniom w czasach konstantyńskich, ale być może dopiero za Anastazjusza I (około 493 r.). Konstantyn I nie zniósł też całkowicie *damnatio ad ludum gladiatorum*, która to kara stosowana była co najmniej do połowy V w. Por. F. Carlá – M.G. Castello, *Questioni tardoantichi. Storia e mito della „svolta constantiniana”*, Roma 2010, 264-319.

²¹ Por. G. Malinowski, *Zwierzęta świata antycznego. Studia nad „Geografią” Strabona*, Wrocław 2003, 137-139. Za tę sugestię dziękuję dr Benetowi Salwayowi (Department of History, University College London).

²² Por. Jennison, *Animals for Show*, s. 50-51, 66 i 147; Toynbee, *Animals*, s. 128-130; G. Malinowski, *Źródła do Pliniuszowego opisu zwierzęcia zwanego eale (Naturalis Historia VIII 73)*, „Acta

i w tym przypadku iluminatorzy starali się (zwłaszcza anonimowy twórca ilustracji w *Monacensis Latinus*) oddać w miarę realistycznie umaszczenie, sylwetkę i charakterystyczne zachowania *Hippopotamus amphibius*.

Przyjrzyjmy się teraz ilustracji insygniów *comes per Isauriam* (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 29 – il. 2a-b). Górny pas opatrzony napisem *Mare* jest niebieski w rękopisie *Oxoniensis*, a ciemnobrązowy w *Monacensis Latinus*. Nienazwanych pięć fortów umiejscowiono w dolnej części ilustracji, poniżej skalistych wierzchołków górskich w kolorze brązowym, co podkreślił Péronet Lamy, iluminator *Oxoniensis*, za pomocą dodatkowych kresek i z wykorzystaniem odcieni koloru jasnobrązowego oraz poprzez napis *Mons Taurus* (Góry Taurus), zajmujący centralną część „mapy” od lewego dolnego do prawego górnego jej brzegu²³. Dwa większe miejsca umocnione przedstawiono poniżej „gór” na innym tle (zielonym w manuskrypcie *Oxoniensis*; żółtawym w *Monacensis Latinus*). Jeden większy fort położony jest w tle koloru żółtego (opisany jako *Tharsus*), niedaleko pasa innego koloru (niebieskiego w rękopisie *Oxoniensis*, w który nazwa *Tarsium mare*²⁴ widnieje w dwóch białych kartuszach; w rękopisie *Monacensis Latinus* kolor jest analogiczny jak w przypadku wyobrażenia gór i opatrzony jest napisem *Mare*). W środkowej części „gór” dostrzec można zarys tylnej części ciała ssaka (podobnego do kotowatych) w kolorze szarym, a pasący się rogaty jeleń w kolorze jasnobrązowym umiejscowiony jest w prawej dolnej części insygniów, poniżej wierzchołków „gór”.

Jak już zauważyłem onegdaj, wyobrażenie to koresponduje z tekstem *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 29, który pomija nazwy miejsc stacjonowania jednostek wojskowych podporządkowanych *comes per Isauriam*, a jego insygnia zasadniczo zgodnie prezentują topografię Izaurii – il. 6a²⁵. Kolorystyka insygniów również nawiązuje do barw naturalnych przedstawionych obiektów i istot żywych: wyobrażenie części ciała kota koresponduje z umaszczeniem żyjącego w nich do najnowszych czasów podgatunku pantery (*Panthera pardus tulliana*), dobrze znanego starożytnym oraz pospolitego do dziś na terenie Azji Mniejszej i Eurazji jelenia szlachetnego (*Cervus elaphus*) – il. 6b-c²⁶. Większą wierność realiom środowiska naturalnego Izaurii zachował przy tym

Universitatis Wratislaviensis. *Classica Wratislaviensia*” 20 (1996) 101-107; MacKinnon, *Supplying Exotic Animals*, s. 5.

²³ Na temat sposobu wyobrażeń innych gór, Alp Julijskich, w ilustracjach *Notitia dignitatum* por. też Kos, *Barriers*, passim.

²⁴ Nazwa nawiązuje do miasta Tarsus, położonego w południowej Anatolii, około 20 km od wybrzeża Morza Śródziemnego, por. *Barrington Atlas*, pl. 66. Na temat jego dziejów w czasach rzymskich zob. A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971², 191-214.

²⁵ Por. Wiewiorowski, *Szczegóły*, s. 159. Zob. *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 29, 6-17, ed. Seeck, s. 61-62: „Sub dispositione uiri spectabilis comitis rei militaris per Isauriam et praesidis: Legio secunda Isaura. Legio tertia Isaura. Officium autem habet ita: Principem de eodem officio. Cornicularium. Commentariensem. Numerarios. Adiutorem. Ab actis. A libellis. Exceptores et ceteros officiales”.

²⁶ Na temat pantery w kulturze rzymskiej por. Jennison, *Animals for Show*, s. 183-187; Toynbee, *Animals*, s. 143-147; Malinowski, *Zwierzęta*, s. 108-110.

iluminator Péronet Lamy, twórca ilustracji w rękopisie *Oxonienis*. Z kolei wyobrażenia jelenia i „pantery” z większym pietyzmem oddał iluminator *Monacensis Latinus* – il. 2a-b.

„Mapa” w ilustracji insygniów egipskiego *dux Thebaidos* w rękopisie *Oxonienis* od góry ma jasnoniebieski pas. W obu analizowanych manuskryptach w centrum widnieje wstęga w kolorze niebieskim, z napisem *Fl[umen] Nilus*, przecinająca jasnobrązowe tło o różnych odcieniach i z dodatkowymi kreskami (*Oxonienis*) lub też tło jasnoróżowe (*Monacensis Latinus*): *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 31 – il. 7a-b. Rzeka płynie trzema korytami łączącymi się w górnym rogu, a osiemnaście fortów wyobrażonych jest w porządku od góry do dołu²⁷. Jedno *castellum* (*Filari*) umieszczone zostało w nurcie „rzeki”. Z kolei fort *Diospolis* znajduje się na wyspie, a fort *Ambos* został usytuowany na trójkątnym obszarze pomiędzy dwoma ramionami Nilu²⁸.

Jak już miałem okazję uzasadniać wcześniej, wyobrażenie to nie odpowiada rzeczywistości, ponieważ koryto Nilu nie dzieli się na odnogi na terytorium Górnego Egiptu. Natomiast nazwy punktów umocnionych odpowiadają tylko w części nazwom miejsc stacjonowania oddziałów wojskowych podporządkowanych duxowi Thebaidy według *Notitia dignitatum*. Rzeczywiste usytuowanie geograficzne punktów umocnionych było odmienne, za wyjątkiem *castellum Filari*, który to fort istotnie znajdował się na wyspie rzecznej *Phila*, a jej umiejscowienie na „mapie” wskazuje, iż „mapa” ta jest zorientowana na południe – il. 8²⁹. Kolory zastosowane do wyobrażenia Nilu oraz terenów

²⁷ Są to: *Filari*, *Hermunthus*, *Hermipolis*, *Lato*, *Tentyra*, *Cusa*, *Oasis maior*, *Asfinis*, *Thebas*, *Apollonos*, *Syene*, *Presentia*, *Diospolis*, *Lyco*, *Copto*, *Copto*, *Ambos*, *Maximianopolis*.

²⁸ Jak zasadnie zaznaczono w literaturze, egipski system obronny pod dowództwem *dux Thebaidos* oparty był na oddziałach w miarę regularnie rozmieszczonych w fortach, usytuowanych na przeciwnych brzegach Nilu. Por. K. A. Worp, *The Notitia dignitatum and the geography of Egypt: observations on some military camps and place names in Upper Egypt*, w: *Proceedings of the 20th international congress of papyrologists, Copenhagen, 23-29 August, 1992*, ed. by A. Bülow-Jacobsen, Copenhagen 1994, 467.

²⁹ Por. Wiewirowski, *Szczegóły*, s. 159-160. Zob. *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 31, 22-74, ed. Seeck, s. 64-66: „Sub dispositione uiri spectabilis ducis Thebaidos: Cuneus equitum Maurorum scutariorum, Lico. Cuneus equitum scutariorum, Hermupoli. Equites sagittarii indigenae, Tentira. Equites sagittarii indigenae, Copto. Equites sagittarii indigenae, Diospoli. Equites sagittarii indigenae, Lato. Equites sagittarii indigenae, Maximianopoli. Equites promoti indigenae [...]. Legio tertia Diocletiana, Ombos. Legio secunda Flauia Constantia Thebaeorum, Cusas. Legio tertia Diocletiana, Praesentia. Legio secunda Traiana, Apollonos superioris. Milites Miliarenses, Syene. Legio prima Valentiniana, Copto. Legio prima Maximiana, Filas. Legio tertia Diocletiana, Thebas. Legio secunda Valentiniana, Hermunthi. Equites felices Honoriani, Asfynis. Ala prima Abasgorum, Hibeos – Oaseos maioris. Et quae de minore laterculo emittuntur: Ala secunda Hispanorum, Poirietemidos. Ala Germanorum, Pescla. Ala quarta Britonum, Isiu. Ala prima Hiberorum, Thmou. Ala Neptunia, Chenoboscia. Ala tertia dromedariorum, Maximianopoli. Ala octaua Palmyrenorum, Foenicionis. Ala septima Herculia uoluntaria, contra Lata. Ala prima Francorum, contra Apollonos. Ala prima Iouia catafractarium, Pampane. Ala octava [...], Abydum – Abocedo. Ala secunda Herculia dromedariorum, Psinaula. Ala prima Abasgorum, Oasi maiore. Ala prima Quadorum,

wchodzących w skład dukatu są jednak realistyczne. Większy realizm zachował przy tym twórca iluminacji rękopisu *Oxoniensis*, Péronet Lamy.

„Mapa” w ilustracji insygniów *dux Palaestinae* w rękopisie *Oxoniensis* posiada biegnący od góry jasnoniebieski pas. We wszystkich manuskryptach przez „mapę” tę od góry do dołu łagodnie meandruje niebieska wstęga, z nazwą *Fl[umen] Iordanis* zapisaną w tle (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 34 – il. 9a-b)³⁰. W rękopisie *Oxoniensis* górna część biegu „rzeki” umieszczona została na tle niebieskim a reszta na tle brązowo-zielonym o zróżnicowanym odcieniu (z kreskami), podczas gdy według rękopisu *Monacensis Latinus* całe tło jest niebieskie. Na lewym brzegu Jordanu usytuowano schematyczne przedstawienia ośmiu fortów. Pierwszym od góry jest *Menoida*. Z kolei następne *castella* zostały połączone w pary i umieszczone w jednej linii. Są to: *Zodocatha* i *Sabaia*, *Robatha* i *Hauare*, *Ueterocania* i *Mohaila*. Poniżej ostatniego z nich, *Mohaila*, dostrzec można wyobrażenia dwóch stworzeń w kolorze jasnobrązowym, przypominających szczekających przedstawicieli psowatych (*Canidae*). Rękopis *Oxoniensis* zawiera również w dolnej prawej części zarys postaci szczekającego stworzenia w kolorze jasnobrązowym, z widocznymi dwoma przednimi nogami. Natomiast na prawym brzegu Jordanu znalazło się pięć fortów. Są to (od góry): *Berosaba*, *Chermula*, *Zoara*, *Birsama* i *Aelia*.

Jak już pisałem wcześniej w innym miejscu, „mapa” w insygniach dukatu Palestyny jest częściowo zgodna z realiami geograficznymi. Rzeka Jordan bowiem istotnie łagodnie meandruje przez terytorium Palestyny. Również nazwy fortów odpowiadają przynajmniej częściowo nazwom miejsc stacjonowania oddziałów wojskowych podporządkowanych *dux Palaestinae* według *Notitia dignitatum*, ale ich usytuowanie jest przypadkowe – il. 10a³¹. Także i w tym

Oasi minore – Trimtheos. Ala prima Ualeria dromedariorum, Precteos. Cohors prima Lusitanorum, Theraco. Cohors scutata ciuium Romanorum, Mutheos. Cohors prima Apamenorum, Silili. Cohors undecima Chamauorum, Peamu. Cohors nona Tzanorum, Nitnu. Cohors nona Alamannorum, Burgo Seueri. Cohors prima felix Theodosiana, apud Elephantinem. Cohors quinta Suentium [...], Suene. Cohors sexta saginarum, in Castris Lapidariorum. Cohors septima Francorum, Diospoli. Officium autem uiri spectabilis ducis Thebaidos habet ita: Principem de scola agentum in rebus. Numerarios et adiutores eorum. Adiutorem. Commentariensem. A libellis siue subscribendarium. Exceptores et ceteros officiales”. Por. *Barrington Atlas*, pl. 77-80.

³⁰ Por. W.D. Ward, *From Provincia Arabia to Palaestina Tertia: The Impact of Geography, Economy, and Religion on Sedentary and Nomadic Communities in the Later Roman Province of Third Palestine*, Los Angeles 2008, 89-90. Na temat Palestyny w okresie późnoantycznym zob. H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford 2008, passim.

³¹ Por. Wiewiorowski, *Szczegóły*, s. 160-162. Zob. *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 34, 17-55, ed. Seeck, s. 73-74: „Sub dispositione uiri spectabilis ducis Palaestinae: Equites Dalmatae Illyriciani, Benosabae. Equites promoti Illyriciani, Menochiae. Equites scutarii Illyriciani, Chermulae. Equites Mauri Illyriciani, Aeliae. Equites Thamudeni Illyriciani, Birsama. Equites promiti indigenae, Sabaiae. Equites promiti indigenae, Zodocathae. Equites sagittarii indigenae, Hauanae. Equites sagittarii indigenae, Zoarae. Equites sagittarii indigenae, Robatha. Equites primi felices [sagittarii indigenae] Palaestini, Sabure siue Ueterocariae. Equites sagittarii indigenae, Moahile. Praefectus legionis decimae Fretensis, Ailae. Et quae de minore laterculo emittuntur: Ala

przypadku widać skłonność iluminatorów do kolorystyki w miarę realistycznie oddającej krajobraz dukatu (bliższy realiom był twórca iluminacji rękopisu *Oxoniensis*, Péronet Lamy) i umaszczenie zamieszkujących je charakterystycznych psowatych (wyobrażenia te przypominają szakala złocistego: *Canis aureus*, żyjącego m.in. na Bliskim Wschodzie, skądinąd słabo odróżnianego w antyku od psów i wilków – il. 10b³²).

Kolejna „mapa” w wyobrażeniach insygniów dowódców wojskowych *Notitia dignitatum pars Orientis*, tj. *dux Mesopotamiae*, w rękopisie *Oxoniensis* również od góry ma jasnoniebieski pas (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 36 – il. 11a-b). Zawiera ona w obu manuskryptach przedstawienia niebieskich wstęg mających wyobrażać rzeki: *Fl[umen] Tigris* i *Fl[umen] Eufrates* (z nazwą zapisaną w tle). Tygrys łagodnie meandruje z lewego górnego rogu do środkowej części „mapy”, zaś poniżej wyobrażono Eufrat. Obie rzeki umieszczono na tle koloru jasnozielonego o zróżnicowanym odcieniu i z kreskami w manuskrypcie *Oxoniensis*, a na tle jasnobrązowym w rękopisie *Monacensis Latinus*. Na górnym pasie tła widnieją trzy ustawione w jednej linii forty: *Amida*, *Theodosiopolis* i *Amida* (zob. nota 33). Z kolei pomiędzy wstęgami Tygrysu i Eufratu znajduje się osiem miejsc umocnionych: *Constantina*, *Apadna* i *Constantina* (w jednej linii), *Cartha* i *Assara* (w jednej linii), *Thilbisme* i *Caini* (w jednej linii) oraz *Thannuri*. Poniżej biegu *Flumen Eufratus* wyobrażono kolejne dwa *castella*: *Celphae* i *Ripaltha*.

prima miliaria Sebastena, Asuada. Ala Antana dromedarium, Admatha. Ala Constantiana, Toloha. Ala secunda felix Ualentiana, apud Praesidium. Ala prima miliaria, Hasta. Ala Idiota constituta. Cohors duodecima Ualeria, Afro. Cohors decima Carthaginensis, Cartha. Cohors prima agentenaria, Tarba. Cohors quarta Frygium, Praesidio. Cohors secunda Gratiana, Iehibo. Cohors prima equitata, Calamona. Cohors secunda Galatarum, Arieldela. Cohors prima Flauia, Moleatha. Cohors quarta Palaestinatorum, Thamana. Cohors secunda Cretensis, iuxta Iordanem fluuium. Cohors prima salutaria, inter Aeliam et Hierichunta. Officium autem habet ita: Principem de scola agentum in rebus. Numerarios et adiutores eorum. Commentariensem. Adiutorem. A libellis siue subscribendarium. Exceptores et ceteros officiales”. Por. *Barrington Atlas*, pl. 69-70.

³² Por. Malinowski, *Zwierzęta*, s. 102-103 i 112. Wcześniej rozważałem jako równie prawdopodobne, że wyobrażenie mogło prezentować psy rasy *Basenji*, uznawanej za jedną z najstarszych ras psów i hodowanej także na tym obszarze, por. Wiewiorowski, *Szczegóły*, s. 161-162. Odstępuję od tego poglądu: dla rasy *Basenji* charakterystyczne jest bowiem umaszczenie brązowo-białe oraz podwinięty w górę ogon, co kontrastuje z wyobrażeniami „psowatych” w insygniach *dux Palestinae*. Por. J.E. Johannes, *Basenji Origin and Migration: Domestication and Genetic History*, „The Official Bulletin of the Basenji Club of America” 37 (2003) 20-23. W przypadku tzw. „ras” psów domowych trudno wyciągać ostateczne konkluzje na podstawie źródeł antycznych, por. J. Aymard, *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins (Cynegetica)*, Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 171, Paris 1951, 235-274. Por. też przykłady omówione w: *Dogs Through Time. An Archaeological Perspective Proceedings of the 1st ICAZ Symposium on the History of the Domestic Dog. Eighth Congress of the International Council for Archaeozoology (ICAZ 98), August 23-29, 1998, Victoria, B.C., Canada*, ed. by S.J. Crockford, Oxford 2000, 141-190; oraz ogólnie na temat początków hodowli psów w starożytności: D. Brewer – T. Clark – A. Philips, *Dogs in Antiquity: Anubis to Cerberus. The Origins of the Domestic Dog*, Warminster 2001, passim.

Nazwy fortów, co jak już wyżej podkreśliłem, odpowiadają przynajmniej częściowo nazwom miejsc stacjonowania oddziałów wojskowych podporządkowanych duktowi Mezopotamii według *Notitia dignitatum*. „Mapa” przypomina zaś współczesną mapę północnego Międzyrzecza zorientowaną na północ. Jak już miałem okazję pisać, usytuowanie fortów nie odpowiada jednak w najmniejszym stopniu ich rzeczywistej lokalizacji – il. 12³³. Kolorystyka wyobrażeń znów jest jednak niezwykle realistyczna. Pojawić się może nawet pytanie czy jest możliwe, aby Péronet Lamy, iluminator rękopisu *Oxoniensis*, zdawał sobie sprawę z żyzności terenów nad górnym Eufratem oraz Tygrysem i dlatego użył zielonego koloru tła dla wywołania tego wrażenia? Obszar ten zaliczany jest wszak współcześnie do tzw. Żyźnego Półksiężycza³⁴.

Górna część wyobrażenia insygniów *dux Armeniae* według rękopisu *Oxoniensis* również zawiera pas niebieski. Przedstawienia fortów, usytuowanych na tle koloru jasnobrązowego o różnych odcieniach i z kreskami (*Oxoniensis*) lub jasnozielonego, podzielonego na dwie połowy przez jasnobrązową linię (*Monacensis Latinus*), w większości pozostają bez związku z ich rzeczywistą lokalizacją, a nazwy tylko w części korespondują z nazwami miejsc stacjonowania oddziałów wojskowych podporządkowanych duktowi Armenii według *Notitia dignitatum* (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 38: *Sabbu, Domana, Apollinaris* i *Melitena* oraz *Auaxa, Siluanis* i *Trapezunta* – il. 13a-b). *Castellum Trapezunta* umiejscowiono w prawym dolnym rogu „mapy”, blisko błękitnej plamy z wyrysowanymi czarnymi liniami, które to wyobrażenie przypomina falujący zbiornik wodny.

Dzięki temu szczegółowi i kolorystyce „mapa” ta dobrze oddaje realia geograficzne. Całość zaś zbliża się do współczesnej mapy tego obszaru

³³ Por. Wiewiowski, *Szczegóły*, s. 162. Zob. *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 36, 18–43, ed. Seeck, s. 78–79: „Sub dispositione uiri spectibilis ducis Mesopotamiae: Equites scutarii Illyriciani, Amidae. Equites promoti Illyriciani, Resain – Theodosiopolis. Equites ducatores Illyriciani [primi ducatores], Amidae. Equites felices Honoriani Illyriciani, Constantina. Equites promoti indigenae, Apadna. Equites promoti indigenae, Constantina. Equites sagittarii indigenae Arabanenses, Mefana – Cartha. Equites scutarii indigenae Pafenses, Assara. Equites sagittarii indigenae Thibithenses, Thilbisme. Equites sagittarii indigenae, Thannuri. Praefectus legionis primae Parthicae Nisibena, Constantina. Praefectus legionis secundae Parthicae, Cefae. Et quae de minore laterculo emittuntur: Ala secunda noua Aegyptiorum, Cartha. Ala octaua Flauia Francorum, Ripaltha. Ala quintadecima Flauia Carduenorum, Caini. Cohors quinquagenaria Arabum, Bethallaha. Cohors quartadecima Ualeria Zadenorum, Maiocariri. Officium autem habet ita: Principem de scola agentum in rebus. Numerarios et adiutores eorum. Commentariensem. Adiutorem. A libellis siue subscribendarium. Exceptores et ceteros officiales”. Można zauważyć, że iluminator najwyraźniej nie zauważył, że według tekstu w forcie Amida stacjonowały dwie jednostki wojskowe (*Equites scutarii Illyriciani* i *Equites ducatores Illyriciani*); nie było natomiast dwóch fortów o nazwie Amida. Por. też *Barrington Atlas*, pl. 67, 89 i 91.

³⁴ Tzw. Żyźny Półksiężyc to pas ziem o większej żyzności (obecnie podlegający niestety degradacji pod wpływem aktywności człowieka), mający kształt wielkiego półksiężycza, ciągnącego się od Egiptu poprzez Palestynę i Syrię po Mezopotamię, i w przeszłości będący kolebką wielkich cywilizacji rolniczych na Bliskim Wschodzie. Terminu tego po raz pierwszy użył egiptolog James H. Breasted, *Ancient Times: A History of the Early World*, Boston 1916.

zorientowanej na południe: wszak *Trapezunta/Trapezus*, współczesny Trabzon, położony jest istotnie na wybrzeżu Morza Czarnego – il. 12³⁵. Kolorystyka tła jest bliższa realiom środowiska naturalnego północno-wschodniego wybrzeża Anatolii w przypadku iluminacji autorstwa Péroneta Lamy.

Szczegóły geograficzne zawierają też insygnia dolnodunajskiego *dux Scythiae* (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 39 – il. 14a-b)³⁶. Znów górny niebieski pas występuje w *Oxoniensis*. W obu analizowanych rękopisach wstęga z napisem *Fl[umen] Danubius* w tle ma ten sam kolor o nieco ciemniejszym odcieniu, przecinając „mapę” od lewego środkowego jej brzegu do dolnego prawego rogu i dzieląc ją na dwie części. Tło mapy ma kolor jasnozielony o zróżnicowanym odcieniu i z kreskami (*Oxoniensis*) lub jasnobrązowy (*Monacensis Latinus*). W górnej, większej części usytuowane są winiety czterech fortów: *Flauiana*, *Capidaa*, *Cii* i *Beroe*, podczas gdy część dolna zawiera winiety trzech fortów: *Arubio*, *Aegissos* i *Thalamonio*, których nazwy odpowiadają częściowo nazwom miejsc stacjonowania oddziałów wojskowych podporządkowanych duksovi Scytii według *Notitia dignitatum*.

„Mapa” odległa jest jednak od realiów geograficznych, tak w zakresie lokalizacji miejsc umocnionych, jak i przedstawienia Dunaju, którego nurt rozdzielał (i rozdziela) się na obszarze dawnej rzymskiej prowincji Scytia Mniejsza w istocie na kilka ramion – il. 15³⁷. Kolorystyka tych insygniów jednak

³⁵ Por. *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 38, 10-45, ed. Seeck, s. 83-85: „Sub dispositione uiri spectabilis ducis Armeniae: Equites sagittarii, Sabbu. Equites sagittarii, Domana. Praefectus legionis quintaedecimae Apollinaris, Satala. Praefectus legionis duodecimae fulminatae, Melitena. In Ponto: Praefectus legionis primae Ponticae, Trapezunta. Ala Rizena, Aladaleariza. Ala Theodosiana, apud Auaxam. Ala felix Theodosiana, Siluanis. Et quae de minore laterculo emittuntur: Ala prima Augusta Colonorum, Chiaca. Ala Auriana, Dascusa. Ala prima Ulpia Dacorum, Suissa. Ala secunda Gallorum, Aeliana. Ala castello Tablariensi constituta. Ala pima praetoria nuper constituta. Cohors tertia Ulpia miliaria Petraeorum, Metita. Cohors quarta Raetorum, Analiba. Cohors miliaria Bosporiana, Arauraca. Cohors miliaria Germanorum, Sisila. Ala prima Iouia felix, Chaszanenica. Ala prima felix Theodosiana, Pithiae. Cohors prima Theodosiana, Ualentia. Cohors Apuleia ciuium Romanorum, Ysiporto. Cohors prima Lepidiana, Caene – Parembolē. Cohors prima Claudia equitata, Sebastopolis. Cohors secunda Ualentiana, Ziganne. Cohors, Mochora. Officium autem habet ita: Principem de scola agentum in rebus. Numerarios et adiutores eorum. Commentariensem. Adiutorem. A libellis siue subscribendarium. Exceptores et ceteros officiales”. Por. *Barrington Atlas*, pl. 64, 87 i 89.

³⁶ Na temat tego dowódcy oraz samej Scytii Mniejszej zob. Wiewiorowski, *Stanowisko prawne*, passim; tenże, *Duces Scythiae Minoris*, s. 11-17.

³⁷ Por. Wiewiorowski, *Szczegóły*, s. 164-165. Zob. *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 39, 11-42, ed. Seeck, s. 86-88: „Sub dispositione uiri spectabilis ducis Scythiae: Cuneus equitum scutariorum, Sacidaa. Cuneus equitum Solensium, Capidaa. Cuneus equitum stablesianorum, Cii. Cuneus equitum stablesianorum, Bireo. Cuneus equitum catafractariorum, Arubio. Cuneus equitum armigerorum, Aegissos. Cuneus equitum Arcadum, Talamonio. Auxiliares: Milites naularii, Flauiana. Milites superuētores, Axiupoli. Milites Scythici, Carso. Milites secundi Constantini, Trosmis. Milites Scythici, Dirigothia. Milites primi Constantiani, Nouioduro. Milites quinti Constantiani, Salsouia. Milites primi Gratianenses, Gratiana. Item legiones riparienses: Praefectus legionis secundae Herculi[an]ae, Trosmis. Praefectus ripae legionis secundae Herculiae cohortis quintae peda-

znów jest w miarę realistyczna. Jak i w poprzednich przypadkach bliższy realiom geograficznym był Péronet Lamy, bowiem obszary położone w dolnym biegu Dunaju obejmowały w czasach historycznych (tak jest zresztą i dziś) zarówno tereny uprawne jak i bagniska oraz lasy, co iluminator dobrze oddał za pomocą kolorystyki tła.

Natomiast *Insygnia dux Arabiae*, jak już zauważyłem wcześniej, są niezgodne z realiami geograficznymi i nie zawierają dodatkowych szczegółów topograficznych (*Notitia dignitatum in partibus Orientis* 37 – il. 16a-b i 10a)³⁸. W centrum „mapy”, pomiędzy fortami *Ziza*, *Mefa* i *Gadda*, na tle jasnozielonym o różnych odcieniach według rękopisu *Oxoniensis*, zaś jednolicie jasnobrązowym według *Monacensis Latinus*, przedstawiono jednak trzy wijące się węże (w kolorze jasnoniebieskim, z ciemnoniebieskim grzbietem według *Oxoniensis*), z których dwa wyobrażono w pozie na wpół wyprostowanej. Z kolei u dołu widnieją dwa rozpościerające skrzydła stworzenia z zakrzywionymi dziobami i szponami w kolorze jasnoniebieskim, przypominające ptaki drapieżne (z żółtawymi dziobami według *Oxoniensis*). Wyobrażenia węży z *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 37 mogą być ewentualnie przedstawieniem kobry egipskiej (*Naja haje*), lub kobry arabskiej (*Naja haje arabica*), największych

turæ inferioris, Axiupoli. Praefectus ripae legionis secundae Herculiae cohortis quintae pedaturae inferioris, Iprosmis. Praefectus legionis primae Iouiae, Nouioduno. Praefectus ripae legionis primae Iouiae cohortis quintae pedaturae superioris, Nouioduno. Praefectus ripae legionis primae Iouiae cohortis quintae pedaturae inferioris, Accisso. Praefectus ripae legionis primae Iouiae cohortis [...] et secundae Herculiae musculorum Scythicorum et classis, Inplateypegiis. Officium autem habet ita: Principem de eodem officio, qui completa militia adorat protector. Numerarios et adiutores eorum. Commentariensem. Adiutorem. A libellis siue subscribendarium. Exceptores et ceteros officiales”. Por. *Barrington Atlas*, pl. 23. Na temat lokalizacji miejsc umocnionych zob. C. Scorpan, *Limes Scythiae. Topographical and stratiographical research on the Late Roman fortifications on the Lower Danube*, British Archaeological Reports. International Series, 88, Oxford 1980, passim; M. Zahariade, *Scythia Minor. A History of a Later Roman Province (284-681)*, Amsterdam 2006, 185-191.

³⁸ Por. Wiewiorowski, *Szczegóły*, s. 162-164. *Animothia*, *Tricomia*, *Areopolis*, *Seluncis*, *Ziza*, *Mefa*, *Gadda*, *Bostra*, *Diafenses*, *Betthora* – nazwy te odpowiadają w części nazwom miejsc stacjonowania oddziałów wojskowych podporządkowanych temu duktowi według *Notitia dignitatum in partibus Orientis* 37, 13-51, ed. Seeck, s. 81-82: „Sub dispositione uiri spectabilis ducis Arabiae: Equites scutarii Illyriciani, Motha. Equites promoti Illyriciani, Tricomia. Equites Dalmatae Illyriciani, Ziza. Equites Mauri Illyriciani, Areopoli. Equites promoti indigenae, Speluncis. Equites promoti indigenae, Meffa. Equites sagittarii indigenae, Gadda. Praefectus legionis tertiae Cyrenaicae, Bostra. Praefectus legionis quartae Martiae, Betthoro. Equites sagittarii indigenae, Dia – Fenis. Et quae de minore laterculo emittuntur: Ala nona miliaria, Auatha. Ala sexta Hispanorum, Gomoha. Ala secunda Constantiana, Libona. Ala secunda Miliarensis, Naarsafari. Ala prima Ualentiana, Thainatha. Ala secunda felix Ualentiana, apud Adittha. Cohors prima miliaria Thracum, Adittha. Cohors prima Thracum, Asabaia. Cohors octaua uoluntaria, Ualtha. Cohors tertia felix Arabum, in ripa Uade Afaris fluuii in castris Arnonensibus. Cohors tertia Alpinorum, apud Arnona. Officium autem [habet] uiri spectabilis ducis Arabiae et praesidis habet ita: Principem de scola agentum in rebus. Numerarios et adiutores eorum. Commentariensem. Adiutorem. A libellis siue subscribendarium. Exceptores et ceteros officiales”. Por. *Barrington Atlas*, pl. 69-70.

z przedstawicieli podrzędu *Serpentes*, żyjących na Bliskim Wschodzie³⁹. Natomiast rozpowszechnionym gatunkiem ptaka drapieżnego na Półwyspie Arabskim jest raróg górski (*Falco biarmicus*), do dziś kojarzony z tym regionem ze względu na popularność sokolnictwa wśród Arabów, którego początki sięgają co najmniej czasów późnego antyku⁴⁰. Węże te, jak i raróg górski nie mają jednak z pewnością niebieskiej barwy, jak chcieli je widzieć iluminatorzy w obu analizowanych manuskryptach, jakkolwiek ich zamieszczenie w pierwowzorze *Notitia dignitatum* w V w. mogło mieć na celu podkreślenie związków tych insygniów z terenami rzymskiego okręgu wojskowego noszącego miano *Arabia* – il. 17a-b. W przypadku rękopisu *Oxoniensis* zwraca też uwagę kolorystyka tła, będącego wyobrażeniem gruntu, na którym iluminator, Péronet Lamy, umieścił rzeczony fort. Być może chciał on w ten sposób podkreślić przynależność tego terytorium do tzw. Żyznego Półksiężycza, tak jak to uczynił w przypadku wcześniej omówionego dukatu Mezopotamii.

Podsumowując, według *communis opinio* ilustracje insygniów wykonano zgodnie z późnoantycznymi kanonami iluminowania manuskryptów, którą kontynuowano następnie w Bizancjum⁴¹. Jak już wcześniej wspomniano, w świetle przeprowadzonej analizy insygniów widać, że iluminator/iluminatorzy późnoantycznego oryginału, a za nimi późniejsi kopiści *Notitia dignitatum pars Orientis* zapisywali w części poprawne nazwy miejsc umocnionych położonych na danym terenie i w niektórych insygniach zamieszczali też charakterystyczne dla danego obszaru szczegóły topograficzne. Moim zdaniem podobną rolę pełniły też umieszczone tam zwierzęta, kojarzone z danym regionem⁴².

³⁹ Węże cieszyły się w średniowieczu szczególnie złą sławą, m.in. z powodu biblijnej konotacji tych zwierząt z szatanem (np. Rdz 3), w odróżnieniu od antyku, kiedy kojarzono węże z lecznictwem, a niekiedy trzymano nawet jako zwierzęta domowe. Por. F.D. Lazenby, *Greek and Roman Household Pets*, „Classical Journal” 44 (1947) 245-252 i 299-307; F.P. Retief – L. Cilliers, *Snake and staff symbolism and healing*, „Acta Theologica. Supplementum” 7 (2005) 189-199. Co ciekawe ludzie, tak jak i inni przedstawiciele Naczelných (*Primates*) mają wrodzoną zdolność szybszego odróżniania przedstawicieli *serpentes* od innych zwierząt. Jest to tłumaczone ewolucyjnie wykształconą umiejętnością, ułatwiającą unikanie zagrożeń jakie stwarzały węże – tzw. *Snake Detection Theory*. Por. L.A. Isbell, *The Fruit, the Tree, and the Serpent. Why We See So Well*, Cambridge Mass. – London 2009, passim; J.W. Van Strien – L.A. Isbell, *Snake scales, partial exposure, and the Snake Detection Theory: A human event-related potentials*, „Scientific Reports” 7 (2017) – tekst jest dostępny pod adresem: <https://www.nature.com/articles/srep46331> [dostęp: 10 I 2018].

⁴⁰ Por. P. Badyna, *Błądząc za sokołami*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 12 (2012) 1-19; Malinowski, *Zwierzęta*, s. 173. Średniowieczne wyobrażenia ptaków w manuskryptach nawiązywały przy tym z reguły do antycznych wzorów, por. J. Anker, *Bird Books And Bird Art. An Outline Of The Literary History And Iconography Of Descriptive Ornithology*, Copenhagen 1938, 3-6.

⁴¹ Por. A. Grabar, *The Art of the Byzantine Empire: Byzantine Art in Middle Ages*, transl. by B. Forster, New York 1967, 167-183 i 194-195.

⁴² Por. Wiewiorowski, *Szczegóły*, passim. Jak słusznie zaznaczyła Pamela C. Berger (*The In-*

Te elementy ikonograficzne pełniły funkcję wzmocnienia kojarzenia treści przedstawionych w insygniach i w tekście *Notitia dignitatum* z określonymi, odległymi geograficznie regionami imperium u odbiorców tego dokumentu, którymi byli głównie przedstawiciele elit późnorzymskich⁴³.

W świetle przeprowadzonej tutaj analizy można podnieść jeszcze jedną kwestię. Oto twórcy iluminacji obu analizowanych rękopisów w kontekście szczegółów geograficznych, odmiennie niż można ewentualnie domniemywać w innych elementach graficznych insygniów *Notitia dignitatum*⁴⁴, nie uwzględnili charakterystycznej dla antyku i średniowiecza symboliki kolorów, w tym symboliki wypracowanej w malarstwie ikonowym⁴⁵. Kolorystyka wyobrażeń rzek, akwenów wodnych, zwierząt a nawet gruntów w przypadku obu iluminatorów nie była jednak przypadkowa, ani nie pełniła wyłącznie funkcji zdobniczej. Adekwatne kolory w stosunku do szczegółów geograficznych stosował zwłaszcza iluminator *Oxoniensis*, Péronet Lamy⁴⁶. Iluminacje wykonane przez niego wskazują, że różnicował on nawet kolorystykę tła w zależności od tego, kiedy chciał przedstawić grunt w „mapach”, odpowiadający różnym rejonom geograficznych imperium. Dostrzec to można również w iluminacjach poddanych analizie w niniejszym tekście⁴⁷. W zakresie stylu wyobrażeń kierował się

signia, s. 119-120), autorka najbardziej wnikliwej dotąd analizy insygniów w *Notitia dignitatum*: „Though the basis of the Notitia maps was not a cartographic source, it is clear that the late antique illustrator in the East was both familiar with the geography of certain areas and also was acquainted with documents like the archetypes of *Tabula Peutingeriana* and the *Agrimensores*. [...] Thus the person or persons who drew up these maps had some knowledge of geography; this knowledge would account for the inclusions of the occasionally accurate topographical allusion”. Warto w tym miejscu pamiętać, iż według części autorów państwowa sztuka rzymska służyła w mniejszym stopniu rzeczywistości historycznej, a bardziej do egzemplifikacji określonej idei. Por. T. Hölscher, *Sztuka rzymska: język obrazowy jako system semantyczny*, tłum. L. Olszewski, Poznań 2011, 210-211. Posługiwanie się pojęciem „sztuka” w kontekście starożytności jest przy tym przedmiotem kontrowersji. Por. L. Olszewski, *Od tłumacza. „Co rzymskiego jest w sztuce rzymskiej”*, czyli o koncepcji języka obrazowego jako systemie semantycznym Tonio Hölschera, w: Hölscher, *Sztuka rzymska*, s. 11.

⁴³ Być może *Notitia dignitatum* była sporządzona pierwotnie dla edukacji samego Teodozjusza II (401-450), a później wykorzystywana w kształceniu Walentyniana III (419-455). Por. Traina, *Mapping the world*, s. 162-163.

⁴⁴ M.in. na przykładzie wikariuszy diecezji, por. Wiewiorowski, *The Judiciary*, s. 236-256.

⁴⁵ Por. L. Uspieski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, 120-156; J. Gage, *Color and Culture: Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*, Berkeley – Los Angeles 1999, 29-92; L. James, *Color and Meaning in Byzantium*, JECS 11 (2003) nr 2, 223-233; M. Bradley, *Color and Meaning in Ancient Rome*, Cambridge 2009, 189-211. Por. też K. Jurek, *Znaczenie symboliczne i funkcje koloru w kulturze*, „Kultura – Media – Teologia” 6 (2011) 68-80.

⁴⁶ Kolorystyka tła – „gruntu” w przypadku dukatu Mezopotamii – mogła być echem wiedzy Péroneta Lamy o żyzności obszaru Międzyrzecza w okresie przed zniszczenia sieci irygacyjnej przez Tamerlana (1336-1405) w trakcie najazdu w latach 1393-1394. Za sugestią tę dziękuję dr Piotrowi Ł. Grotowskiemu (Katedra Historii Sztuki Starożytnej i Średniowiecznej, Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie).

⁴⁷ Z pewnością nie można mówić w tym przypadku o tzw. „błędzie poznawczym” (*cognitive bias*), który oznacza ogólne określenie wzorca nieracjonalnego spostrzegania rzeczywistości, mają-

on przypuszczalnie swoimi osobistymi gustami. W przypadku analizowanych ilustracji widać to przez pryzmat wyobrażeń miejsc umocnionych, które Péronet Lamy stylizował na budowle gotyckie⁴⁸. Niektórzy badacze przypuszczają jednak, że w zakresie kolorystyki iluminator ten trzymał się wzoru zaczerpniętego z *Codex Spirensis* (a ten zapewne pierwowzorowi z V w.)⁴⁹. Natomiast anonimowy iluminator *Monacensis Latinus* skrupulatniej podążał za stylistyką iluminacji *Codex Spirensis*⁵⁰. Także u niego widać inklinację do stosowania w przypadku szczegółów geograficznych oraz wyobrażeń zwierząt kolorów odpowiadających pierwowzorom (zwłaszcza w przypadku rzek, zbiorników wodnych i części zwierząt).

Pozwala to wysnuć roboczy wniosek, że zastosowana w obu rękopisach kolorystyka szczegółów geograficznych, a także kolorystyka części przedstawionych zwierząt pełniła funkcję wzmocnienia kojarzenia przedstawionych „map” z określonymi regionami geograficznymi imperium.

Wyobrażenia przedstawione w iluminacjach zawierających szczegóły geograficzne nie były całkiem zgodne z rzeczywistością, jednak pozwalały one odbiorcom treści przekazywanych przez ilustracje i tekst *Notitia dignitatum* porządkować obraz świata. Jako ludzie przychodzimy na świat wyposażeni we wrodzoną zdolność odróżniania kolorów (czerwonego, zielonego, niebieskiego, fioletowego i żółtego), przy czym to kultura i język decydują o ich późniejszym wykorzystaniu⁵¹. Ludzkie umysły działają też m.in. według schematu rozpoznawania wzorców i reguł myślenia stereotypowego, które również są

cego wpływ na ludzkie postawy, emocje, rozumowanie lub zachowania (działania). Pojęcie to zdefiniowali, pierwotnie na gruncie psychologii Daniel Kahneman i Amos Tversky – pierwszy artykuł temu poświęcony opublikowali w roku 1972: D. Kahneman – A. Tversky, *Subjective probability: A judgment of representativeness*, „Cognitive Psychology” 3 (1972) nr 3, 430-454. Por. M.G. Haselton – D. Nettle – P.W. Andrews, *The Evolution of Cognitive Bias*, w: *The Handbook of Evolutionary Psychology*, ed. by D.M. Buss, Hoboken 2005, 724-746. Na temat użyteczności sięgania do tego pojęcia na gruncie badań historyczno-prawnych zob. W. Dajczak, *Błędy poznawcze a tęsknota za użytecznością nauki prawa rzymskiego*, „Forum Prawnicze” 17 (2013) nr 3, 9-20.

⁴⁸ Źródłem inspiracji było dla niego późnośredniowieczne malarstwo niderlandzkie, por. nota 6.

⁴⁹ Por. Berger, *The Insignia*, s. 15-17 i 22-23.

⁵⁰ Modernizowanie wyobrażeń przez Péroneta Lamy w *Oxonienis Canonicianus Misc.* 378 była jedną z przyczyn, dla których sporządzono *Monacensis Latinus 10291*: miał on oddać bardziej wiarygodnie styl iluminacji *Codex Spirensis*. Por. literaturę cytowaną w notach 1-7.

⁵¹ Por. D. Robertson, *Evolution, culture, and human mind*, w: *Evolution, Culture, and the Human Mind*, ed. by M. Schaller – A. Norenzayan – S.J. Heine – T. Yamagishi – T. Kameda, New York – London 2009, 167-184; N.L. Komarova – I.K.A. Jameson – I.L. Narens, *Evolutionary Models of Color Categorization Based on Discrimination*, „Journal of Mathematical Psychology” 51 (2007) nr 6, 359-382; A.E. Skelton – G. Catchpole – J.T. Abbott – J.M. Bosten – A. Franklin, *Biological origins of color categorization*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 114 (2017) nr 21, 5545-5550. Por. też przegląd poglądów: A.J. Elliot, *Color and psychological functioning: a review of theoretical and empirical work*, „Frontiers in Psychology” 6/368 (2015) – publikacja ta znajduje się pod adresem: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2015.00368/full> [dostęp: 10 I 2018].

wrodzone⁵². Uwarunkowania te intuicyjnie uwzględnili iluminatorzy obu analizowanych manuskryptów, ułatwiając za pomocą wykorzystanych motywów oraz ich kolorystyki kojarzenie tekstu wschodniej części *Notitia dignitatum* z określonym regionem geograficznym⁵³. Charakterystyczne przy tym, że zabieg ten dotyczył obszarów traktowanych jako peryferyjne z punktu widzenia centralnej administracji cesarskiej w Konstantynopolu⁵⁴.

I na koniec nieśmiała uwaga: powyższy przykład dowodzi, co staram się podkreślać od lat, że nauki historyczne powinny sięgać do osiągnięć współczesnych nurtów ewolucyjnych w naukach przyrodniczych⁵⁵. Pozwalają one m.in. pełniej interpretować wytwory materialnej kultury człowieka, a do takich należą też wyobrażenia insygniów w *Notitia dignitatum*. Kompleksowe zrozumienie przesłanek zjawisk i procesów historycznych nie jest również bez nich możliwe, co nadaje nowy i głęboki sens powiedzeniu *historia magistra*

⁵² Na temat ewolucyjnych korzeni myślenia stereotypowego por. Haselton – Nettle – Andrews, *The Evolution of Cognitive Bias*, passim; *Evolution and the Social Mind*, passim. Wyrażone stanowisko zgodne jest z paradygmatem psychologii ewolucyjnej. Na jej temat por. D.M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski, Gdańsk 2001, passim; *The Handbook of Evolutionary Psychology*, passim; *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, ed. by R.I.M. Dunbar – L. Barret, Oxford 2007, passim; *The Handbook of Evolutionary Psychology*, vol. 1-2, ed. by D.M. Buss, Hoboken 2015, passim. Por. też B. Pawłowski – D. Danel, *Psychologia ewolucyjna – nauka o adaptacjach i ewolucyjnej inercji ludzkiego umysłu*, „Kosmos” 58 (2009) 573-583.

⁵³ W podobnym duchu wobec późnoantycznych spisów miejsc i terytoriów wypowiedział się ostatnio: S.F. Johnson, *Literary Territories: Cartographical Thinking in Late Antiquity*, Oxford 2016, 38 i 148.

⁵⁴ Por. Millar, *Greek Roman Empire*, s. 8-10. Autor zasadnie wskazuje, iż miejsca wydania cesarskich konstytucji z czasów Teodozjusza II, czyli Konstantynopol i okoliczne prowincje „are a real reflection of the working of a «Roman» regime in a world of Greek cities”.

⁵⁵ Por. Wiewiorowski, *The Judiciary*, s. 291-292; tenże, *Homo religiosus sum*, „Czas Kultury” 186 (2015) nr 3, 194-204; idem, *Deformed child in the Twelve Tables*, w: *Mater Familias. Scritti Romanistici per Maria Zabłocka*, a cura di Z. Benincasa – J. Urbanik, con la collaborazione di P. Niczyporuk – M. Nowak, Varsovia 2016, 1157-1176; tenże, *Dopuszczalność zabójstwa kalekiego noworodka w pogańskim Rzymie*, w: *Zabójstwo dziecka w literaturze i kulturze europejskiej*, red. K. Ilski – M. Chmielarz – Z. Kopeć – E. Kraskowska, Badania Interdyscyplinarne 36, Poznań 2016, 23-40; tenże, *Prohibition of retroactive law - a historical key to intertemporal law*, w: *The Intertemporal Problems in Law*, ed. by J. Mikołajewicz – W. Szafrński – A. Godek, Poznań 2017, 25-54. O możliwościach i potrzebie wykorzystywania ustaleń współczesnych nurtów ewolucjonizmu w ramach „humanities” por. *The Sociobiological Imagination*, ed. by M. Maxwell, Albany 1991, passim; *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists*, ed. by J.H. Barkow, Oxford 2006, passim; W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006, 25-42; W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009, passim; *Applied Evolutionary Psychology*, ed. by S.C. Roberts, Oxford 2011, passim; K.T. Ulrich, *Design. Creation of Artifacts in Society*, University of Pennsylvania [2012] – tekst ten jest dostępny pod adresem: <http://opim.wharton.upenn.edu/~ulrich/designbook.html> (spec. s. 97-109) [dostęp: 10 I 2018]; F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, tłum. N. Radomski, Poznań 2012, 42-100.

*vitae est*⁵⁶. Ewolucyjnie ukształtowana natura ludzka oraz schematy funkcjonowania ludzkiego umysłu nie uległy bowiem większym zmianom pomimo odrębności realiów współczesnego świata i starożytności⁵⁷.

THE COLOURS OF TOPOGRAPHICAL ALLUSIONS
IN *NOTITIA DIGNITATUM PARS ORIENTIS*
ACCORDING TO *OXONIENSIS CANONICIANUS MISC. 378*
AND *MONACENSIS LATINUS 10291*

(Summary)

The text analyses the reality of the colours used in the topographical allusions of the insignia of late Roman officials, known from the *Notitia dignitatum in partibus Orientis* from the turn of the 5th century, preserved in *Oxoniensis Canonicianus Misc. 378* and *Monacensis Latinus 10291* - Not. Dig. Or. 28, 29, 31, 34, 36, 38, 39, 37. The author links the accuracy of colours used by the illustrators of the insignia with the intention of the *Notitia dignitatum* to give the emperor and other members of late Roman elite a relatively coherent picture of the geographically remote regions of the Eastern Roman Empire. He subsequently relates it to the functioning of human brain as a pattern recognizer shared universally by human beings, despite that colour perception among Humans is strongly affected by culture and calling for the inclusion of data collected by evolutionary psychology and other evolutionary research in historical studies.

Key words: *Notitia dignitatum in partibus Orientis*, *Oxoniensis Canonicianus Misc. 378*, *Monacensis Latinus 10291*, topographical allusions, colour perception among Humans, Evolutionary Psychology.

Słowa kluczowe: *Notitia dignitatum in partibus Orientis*, *Oxoniensis Canonicianus Misc. 378*; *Monacensis Latinus 10291*, szczegóły geograficzne, percepcja barw u ludzi, psychologia ewolucyjna.

⁵⁶ Cicero, *De oratore* II 9, 36, ed. E.W. Sutton: Cicero, [Works], vol. 3: *De oratore (Books I-II)*, with an introd. by H. Rackham, LCL 348, Cambridge Mass. – London 1996, 224: „Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?”, tłum. B. Awianowicz: Cyceron, *O mówcy*, Kęty 2010, 258-259: „Czyj wreszcie głos, jeśli nie mówcy, powierzy nieśmiertelności historię, świadka czasów, światło prawdy, życie pamięci, nauczycielkę życia, posłankę dawnych dziejów”.

⁵⁷ Por. J. Alcock, *The Triumph of Sociobiology*, Oxford 2001, 149-187. Na temat relacji między biologiczną naturą człowieka a kulturą, zob. S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2005, *passim*. Autor poddaje tam gruntownej krytyce tezy współczesnych przeciwników istnienia uniwersalnej natury ludzkiej oraz wskazuje na niebezpieczeństwa płynące z ich poglądów.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- CICERO, *De oratore*, ed. and trans. by E.W. Sutton: Cicero, [Works], vol. 3: *De oratore (Books I-II)*, with an introd. by H. Rackham, LCL 348, Cambridge Mass. – London 1996, tłum. B. Awianowicz: Cyceron, *O mówcy*, Kęty 2010.
- La „*Notitia dignitatum*”: *nueva edición crítica y comentario histórico*, [ed.] C. Neira Faleiro, Nueva Roma 25, Madrid 2005.
- Notitia dignitatum omnium, tam ciuiliū quam militarium, in partibus Orientis*, ed. O. Seeck: *Notitia dignitatum: accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi prouinciarium*, Berolini 1876, 1-102.
- Notitia dignitatum omnium, tam ciuiliū quam militarium, in partibus Occidentis*, ed. O. Seeck: *Notitia dignitatum: accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi prouinciarium*, Berolini 1876, 103-225.

Opracowania

- ALCOCK J., *The Triumph of Sociobiology*, Oxford 2001.
- ALEXANDER J.J.G., *The illustrated manuscripts of the Notitia Dignitatum*, w: tenże, *Studies in Italian manuscript illumination*, London 2002, 65-98.
- ANKER J., *Bird Books And Bird Art. An Outline Of The Literary History And Iconography Of Descriptive Ornithology*, Copenhagen 1938.
- Applied Evolutionary Psychology*, ed. by S.C. Roberts, Oxford 2011.
- AYMARD J., *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins (Cynegetica)*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 171, Paris 1951.
- BADYNA P., *Błądząc za sokolami*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 12 (2012) 1-19.
- BALDWIN B., *Better Late and Early: Reflections on the Date of Calpurnius Siculus*, „Illinois Classical Studies” 20 (1995) 157-167.
- Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. by R. Talbert, Princeton – Oxford 2000.
- BERGER P.C., *The Insignia of the „Notitia Dignitatum”. A Contribution to the Study of the Late Antique Illustrated Manuscripts*, New York – London 1981.
- BERSCHIN W., *Grecko-lacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tłum. K. Liman, Gniezno 2003.
- BONFILS G. DE, *Il comes et quaestor nell'età della dinastia costantiniana*, Napoli 1981.
- BRADLEY M., *Color and Meaning in Ancient Rome*, Cambridge 2009.
- BREASTED J.H., *Ancient Times: A History of the Early World*, Boston 1916.
- BRENNAN P., *The „Notitia Dignitatum”*, w: *Les littératures techniques dans l'antiquité romaine. Statut, public et destination, tradition. Sept exposés suivis de discussions, Vandœuvre-Genève, 21-26 août 1995*, éd. par C. Nicolet, Entretiens sur l'Antiquité Classique 42, Genève 1996, 147-178.
- BRENNAN P., *The user's guide to the Notitia Dignitatum: the case of the Dux Armeniae (ND Or. 38)*, „Antichthon” 32 (1998) 34-49.
- BREWER D. – CLARK T. – PHILIPS A., *Dogs in Antiquity: Anubis to Cerberus. The Origins of the Domestic Dog*, Warminster 2001.
- BURGESS JR. W.D., *Isauria and the Notitia Dignitatum*, „The Ancient World” 26 (1995) nr 1, 79-88.
- BURKERT W., *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006.
- BUSS D.M., *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski, Gdańsk 2001.

- CALVIGNAC S. [ET AL.], *Ancient DNA evidence for the loss of a highly divergent brown bear clade during historical times*, „Molecular Ecology” 17 (2008) 1962-1970.
- CARLÀ F. – CASTELLO M.G., *Questioni tardoantichi. Storia e mito della „svolta constantiniana”*, Roma 2010.
- CARRIÉ J.-M., *Séparation ou cumul? Pouvoir civil et autorité militaire dans les provinces d'Égypte de Gallien à la conquête arabe*, „Antiquité Tardive” 6 (1998) 105-121.
- CHASTAGNOL A., *La préfecture urbaine a Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960.
- DAJCZAK W., *Błędy poznawcze a tęsknota za użytecznością nauki prawa rzymskiego*, „Forum Prawnicze” 17 (2013) nr 3, 9-20.
- DARIO B.M. DI, *La Notitia Dignitatum. Immagini e simboli del Tardo Impero Romano*, Padova 2006.
- DELBRÜCK R., *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, Bd. 1: Text, Studien zur Spätantiken Kunstgeschichte 2/1, Berlin – Leipzig 1929.
- DILKE O.A.W., *Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires*, w: *The History of Cartography*, vol. 1: *Cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, ed. by J.B. Harley – D. Woodward, Chicago 1987, 244-257.
- Dogs Through Time. An Archaeological Perspective Proceedings of the 1st ICAZ Symposium on the History of the Domestic Dog. Eighth Congress of the International Council for Archaeozoology (ICAZ 98), August 23-29, 1998, Victoria, B.C., Canada*, ed. by S.J. Crockford, Oxford 2000.
- DÖLGER F. – KARAYANNOPULOS J., *Byzantinische Urkundenlehre*, München 1968.
- EDMUNDS SH., *The Missals of Felix V and Early Savoyard Illumination*, „The Art Bulletin” 46 (1964) nr 2, 127-141.
- ELLIOT A.J., *Color and psychological functioning: a review of theoretical and empirical work*, „Frontiers in Psychology” 6/368 (2015) – tekst jest dostępny pod adresem: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2015.00368/full> [dostęp: 10 I 2018].
- ELTON H., *The Nature of the Sixth-century Isaurians*, w: *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, ed. by S. Mitchell – G. Greatrex, London 2000, 293-307.
- ENGEMANN J., *Herrscherbild*, RACH XIV 966-1047.
- Evolution and the Social Mind. Evolutionary Psychology and the Social Cognition*, ed. by W. von Hippel – M. Haselton – J.P. Forgas, New York 2007.
- FELD K., *Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich*, Berlin – New York 2005.
- FUKUYAMA F., *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, tłum. N. Radomski, Poznań 2012.
- GAGE J., *Color and Culture: Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*, Berkeley – Los Angeles 1999.
- GENCHEVA-MIKAMI I., *Personification in impersonal context: late Roman bureaucracy and the illustrated Notitia dignitatum*, w: *Personification in the Greek world: from antiquity to Byzantium*, ed. by E. Stafford – J. Herrin, Ashgate 2005, 285-291.
- GRABAR A., *The Art of the Byzantine Empire: Byzantine Art in Middle Ages*, transl. by B. Forster, New York 1967.
- GRIGG R., *Illustrations and Text in the lost Codex Spirensis*, „Latomus” 46 (1987) nr 1, 204-210.
- GRIGG R., *Inconsistency and Lassitude: The Shield Emblems of the Notitia Dignitatum*, JRS 73 (1983) 132-142.
- GRIGG R., *Portrait-Bearing Codicils in the Illustration of the „Notitia Dignitatum”?*, JRS 59 (1979) 107-124.

- HASELTON M.G. – NETTLE D. – ANDREWS P.W., *The Evolution of Cognitive Bias*, w: *The Handbook of Evolutionary Psychology*, ed. by D.M. Buss, Hoboken 2005, 724-746.
- HÖLSCHER T., *Sztuka rzymska: język obrazowy jako system semantyczny*, tłum. L. Olszewski, Poznań 2011.
- ISELL L.A., *The Fruit, the Tree, and the Serpent. Why We See So Well*, Cambridge Mass. – London 2009.
- JAMES L., *Color and Meaning in Byzantium*, JECS 11 (2003) nr 2, 223-233.
- JENNISON G., *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*, Manchester 1937.
- JOHANNES J.E., *Basenji Origin and Migration: Domestication and Genetic History*, „The Official Bulletin of the Basenji Club of America” 37 (2003) 20-23.
- JOHNSON S.F., *Literary Territories: Cartographical Thinking in Late Antiquity*, Oxford 2016.
- JONES A.H.M., *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971².
- JUREK K., *Znaczenie symboliczne i funkcje koloru w kulturze*, „Kultura – Media – Teologia” 6 (2011) 68-80.
- KÁDÁR Z., *Some zoogeographical aspects of the NW African vertebrate fauna in historical times: archeological and cultural historical methods in the research*, „Vertebrata Hungarica” 18 (1978) 79-83.
- KAHNEMAN D. – TVERSKY A., *Subjective probability: A judgment of representativeness*, „Cognitive Psychology” 3 (1972) nr 3, 430-454.
- KARLOWA O., *Römische Rechtsgeschichte*, vol. 1, Leipzig 1885.
- KELLY CH., *Notitia dignitatum*, w: *The Classical Tradition*, ed. by A. Grafton – G.W. Most – S. Settis, Cambridge Mass. – London 2010, 640-641.
- KOMAROVA N.L. – JAMESON I.K.A. – NARENS I.L., *Evolutionary Models of Color Categorization Based on Discrimination*, „Journal of Mathematical Psychology” 51 (2007) nr 6, 359-382.
- KOS P., *Barriers in the Julian Alps and Notitia Dignitatum*, „Acta Archaeologica” 65 (2014) 409-422.
- KOSIŃSKI R., *Izauria w orbicie wpływów rzymskich do połowy V wieku*, „Białostockie Teki Historyczne” 8 (2010) 11-26.
- KULIKOWSKI M., *The „Notitia Dognitatum” as a Historical Source*, „Historia” 49 (2000) 358-377.
- LAZENBY F.D., *Greek and Roman Household Pets*, „Classical Journal” 44 (1947) 245-252 i 299-307.
- LENSKI N., *Assimilation and Revolt in the Territory of Isauria, From the 1st Century BC to the 6th Century AD*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 42 (1999) 413-465.
- LOERKE W.C., *The Miniatures of the Trial in the Rossano Gospels*, „The Art Bulletin” 43 (1961) nr 2, 171-195.
- MACKINNON M., *Supplying Exotic Animals for the Roman Amphitheatre Games: New Reconstructions Combining Archaeological, Ancient Textual, Historical and Ethnographic Data*, „Mouseion” 6 (2006) 137-161.
- MAIER I.C., *The Barberinus and Munich Codices of the „Notitia Dignitatum omnium”*, „Latomus” 28 (1969) nr 4, 960-1035.
- MALINOWSKI G., *Zwierzęta świata antycznego. Studia nad „Geografią” Strabona*, Wrocław 2003.
- MALINOWSKI G., *Źródła do Pliniuszowego opisu zwierzęcia zwanego eale (Naturalis Historia VIII 73)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Classica Wratislaviensia” 20 (1996) 101-107.
- MAROTTA V., *Mandata Principum*, Torino 1991.

- MILLAR F., *Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley – Los Angeles – London 2006.
- Missing the Revolution: *Darwinism for Social Scientists*, ed. by J.H. Barkow, Oxford 2006.
- O'HARA R., *An Assessment of the Notitia Dignitatum as a Historical Source for the Late Roman Bureaucracy*, Maynooth 2013 – tekst jest dostępny pod adresem: <http://eprints.maynoothuniversity.ie/4593/> [dostęp: 10 I 2018].
- OLSZEWSKI L., „Od tłumacza. „Co rzymskiego jest w sztuce rzymskiej”, czyli o koncepcji języka obrazowego jako systemie semantycznym Tonio Hölschera, w: T. Hölscher, *Sztuka rzymska: język obrazowy jako system semantyczny*, tłum. L. Olszewski, Poznań 2011, 11-30.
- PALME B., *The imperial presence: Government and army*, w: *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, ed. by R.S. Bagnal, Cambridge 2007, 240-270.
- PAWŁOWSKI B. – DANIEL D., *Psychologia ewolucyjna – nauka o adaptacjach i ewolucyjnej inercji ludzkiego umysłu*, „Kosmos” 58 (2009) 573-583.
- PINKER S., *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2005.
- POLASCHEK E., *Notitia dignitatum*, RE XVII/1, 1077-1116.
- PRICE R.M., *The limes of Lower Egypt*, w: *Aspects of the Notitia Dignitatum*, ed. by R. Goodburn – R. Bartholemew, British Archaeological Reports. Supplementary Series 15, Oxford 1976, 143-154.
- RETIEF F.P. – CILLIERS L., *Snake and staff symbolism and healing*, „Acta Theologica Supplementum” 7 (2005) 189-199.
- ROBERTSON D., *Evolution, culture, and human mind*, w: *Evolution, Culture, and the Human Mind*, ed. by M. Schaller – A. Norenzayan – S.J. Heine – T. Yamagishi – T. Kameda, New York – London 2009, 167-184.
- SALWAY B., *Putting the world in order: mapping in Roman texts*, w: *Ancient Perspectives: Maps and Their Place in Mesopotamia, Egypt, Greece, and Rome*, ed. by R.J.A. Talbert, Chicago 2012, 193-234.
- SCHARF R., *Comites und comitiva primi ordinis*, Mainz 1994.
- SCHARF R., *Der Dux Mogontiacensis und die Notitia Dignitatum. Eine Studie zur spätantiken Grenzverteidigung*, Berlin – New York 2005.
- SCORPAN C., *Limes Scythiae. Topographical and stratiographical research on the Late Roman fortifications on the Lower Danube*, British Archaeological Reports. International Series 88, Oxford 1980.
- SEECK O., *Codicilli 5*, RE IV 179-183.
- SEIBT W., *Notitia dignitatum*, w: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, vol. 7, hrsg. von K. Wessel – M. Restle, Stuttgart 2004, 1030-1046.
- SHAW B.D., *Bandit Highlands and Lowland Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia*, „Journal of the economic and social history of the Orient” 33 (1990) 199-233.
- SIVAN H., *Palestine in Late Antiquity*, Oxford 2008.
- SKELTON A.E. – CATCHPOLE G. – ABBOTT J.T. – BOSTEN J.M. – FRANKLIN A., *Biological origins of color categorization*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 114 (2017) nr 21, 5545-5550.
- STRIEN J.W. VAN, ISBELL L.A., *Snake scales, partial exposure, and the Snake Detection Theory: A human event-related potentials*, „Scientific Reports” 7 (2017) – tekst jest dostępny pod adresem: <https://www.nature.com/articles/srep46331> [dostęp: 10 I 2018].
- SZOPA A., *Notitia Dignitatum – „najbardziej rzymski z dokumentów”?*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica” 8 (2009) 183-191.
- TALBERT R.J.A., *Rome's world: the Peutinger map reconsidered*, New York 2010.
- The Handbook of Evolutionary Psychology*, ed. by D.M. Buss, Hoboken 2005.

- The Handbook of Evolutionary Psychology*, vol. 1-2, ed. by D.M. Buss, Hoboken 2015.
- The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, ed. by R.I.M. Dunbar – L. Barret, Oxford 2007.
- The Sociobiological Imagination*, ed. by M. Maxwell, Albany 1991.
- TOYNBEE J.M.C., *Animals in Roman Life and Art*, London 1973.
- TRAINA G., *Mapping the world under Theodosius II*, w: *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, ed. by Ch. Kelly, Cambridge 2013, 155-171.
- ULRICH K.T., *Design. Creation of Artifacts in Society*, University of Pennsylvania [2012] – tekst jest dostępny pod adresem: <http://opim.wharton.upenn.edu/~ulrich/designbook.html> [dostęp: 10 I 2018].
- USPIENSKI L., *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993.
- WARD J.H., *The Notitia Dignitatum*, „Latomus” 33 (1974) 397-434.
- WARD W.D., *From Provincia Arabia to Palaestina Tertia: The Impact of Geography, Economy, and Religion on Sedentary and Nomadic Communities in the Later Roman Province of Third Palestine*, Los Angeles 2008 (diss.).
- WIEWIOWSKI J., *Deformed child in the Twelve Tables*, w: *Mater Familias. Scritti romanistici per Maria Zabłocka*, a cura di Z. Benincasa – J. Urbanik, con la collaborazione di P. Niczyporuk – M. Nowak, Varsovia 2016, 1157-1176.
- WIEWIOWSKI J., *Dopuszczalność zabójstwa kalekiego noworodka w pogańskim Rzymie*, w: *Zabójstwo dziecka w literaturze i kulturze europejskiej*, red. K. Ilski – M. Chmielewski – Z. Kopeć – E. Kraskowska, *Badania Interdyscyplinarne* 36, Poznań 2016, 23-40.
- WIEWIOWSKI J., *Duces Scythiae Minoris. A Prosopographical Study*, Poznań 2008.
- WIEWIOWSKI J., *Homo religiosus sum*, „Czas Kultury” 186 (2015) nr 3, 194-204.
- WIEWIOWSKI J., *Insignia of Roman Vicars of Dioceses as Representatives of divine emperors*, „Signa Iuris” 10 (2012) 59-80.
- WIEWIOWSKI J., *Prohibition of retroactive law – a historical key to intertemporal law*, w: *The Intertemporal Problems in Law*, ed. by J. Mikołajewicz – W. Szafrński – A. Godek, Poznań 2017, 25-54.
- WIEWIOWSKI J., *Sądownictwo późnorzymskich wikariuszy diecezji*, Poznań 2012 = *The Judiciary of Diocesan Vicars in the Later Roman Empire*, Poznań 2015.
- WIEWIOWSKI J., *Stanowisko prawne rzymskich dowódców wojsk prowincjonalnych – duces – w prowincjach Scythia Minor i Moesia Secunda*, Poznań 2007.
- WIEWIOWSKI J., *Szczególność geograficzne w Notitia dignitatum in partibus Orientis*, „U schyłku starożytności – Studia Źródłoznawcze” 12 (2013) 149-181.
- WORP K.A., *Observations on Some Military Camps and Place Names in Lower Egypt*, *ZPE* 87 (1991) 291-295.
- WORP K.A., *The Notitia dignitatum and the geography of Egypt: observations on some military camps and place names in Upper Egypt*, w: *Proceedings of the 20th international congress of papyrologists, Copenhagen, 23-29 August, 1992*, ed. by A. Bülow-Jacobsen, Copenhagen 1994, 463-469.
- ZAHARIADE M., *Scythia Minor. A History of a Later Roman Province (284-681)*, Amsterdam 2006.
- ZALUSKI W., *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009.

Netografia

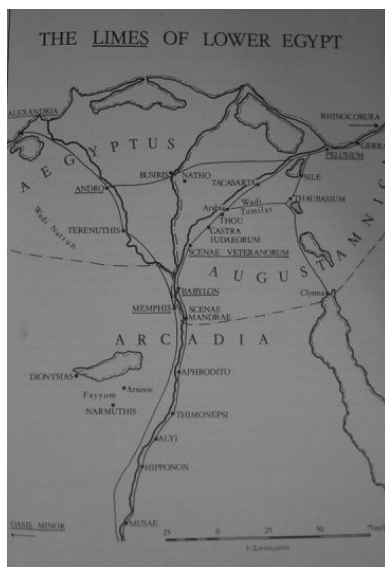
[dostęp: 10 I 2018]

<http://bodley30.bodley.ox.ac.uk:8180/luna/servlet/view/all/what/MS.+Canon.+Misc.+378?sort>

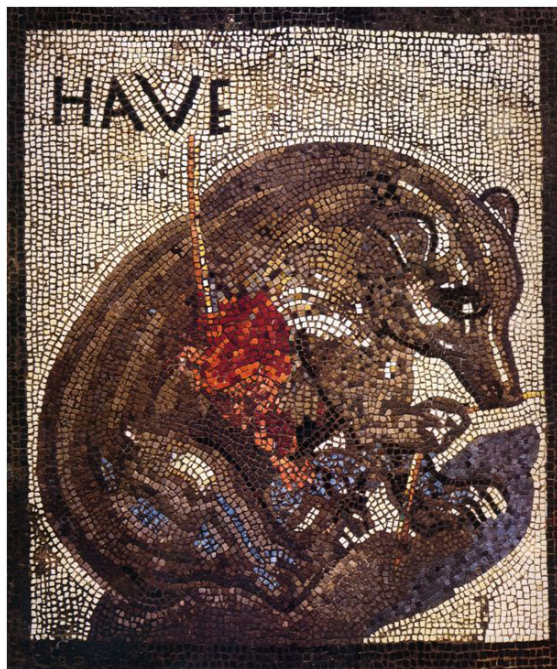
<http://daten.digital-e-sammlungen.de/~db/bsb00005863/images/>



Il. 2b. Insignia comes per Isauriam - Not. Dig. Or. 29 (*OXONIENSIS CANONICIANUS MISC.* 378), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Notitia_Dignitatum_-_Comes_per_Isauriam.jpg.



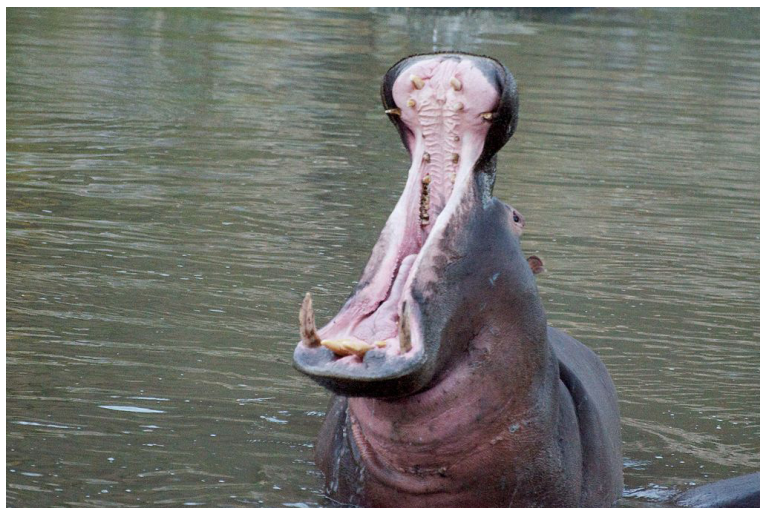
Il. 3. Limes w dolnym Egipcie na przełomie IV i V w. według: R.M. Price, *The limes of Lower Egypt*, w: *Aspects of the Notitia Dignitatum*, ed. R. Goodburn – R. Bartholemew (eds.), BAR, Supplementum series 15, Oxford 1976, 155.



Il. 4. Niedźwiedź (*Ursus arctos*) – mozaika pompejańska (*Casa dell'Orso ferito*), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3d/Pompeii_-_Casa_dell_Orso_Ferito_-_Bear_Mosaic.jpg.



Il. 5a. Hipopotam nilowy (*Hippopotamus amphibius*), Mozaika z Palestriny (fragment), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2a/Hippos_and_Crocs_among_Reeds_in_Nile_River_Mosaic.png.



Il. 5b. https://en.wikipedia.org/wiki/Hippopotamus#/media/File:Hippo_mouth_opening.jpg.



Il. 6a. Góry Taurus, według: https://en.wikipedia.org/wiki/Taurus_Mountains#/media/File:Demirkazik_Crest_of_Aladag_Mountains_in_Nigde_Turkey.jpg.



II. 6b. Pantera – *Panthera pardus tulliana*, http://www.ergir.com/last_anatolian_panther.htm.



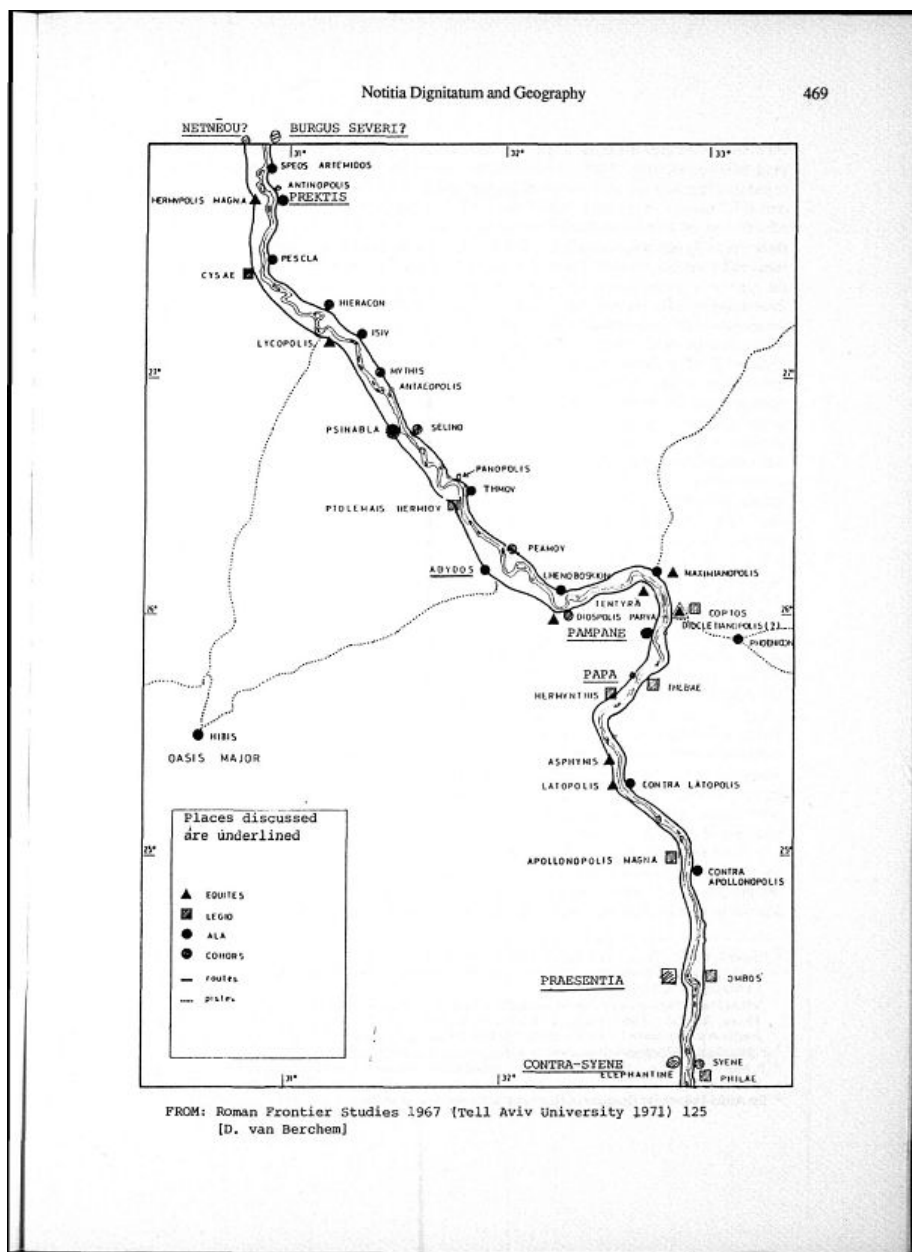
II. 6c. Jeleń szlachetny (*Cervus elaphus*), https://pl.wikipedia.org/wiki/Jele%C5%84_szlachetny#/media/File:Zoo-Dortmund-IMG_5513.JPG.



Il. 7a. *Insignia dux Thebaidos* – Not. Dig. Or. 31 (*MONACENSIS LATINUS 10291*),
© Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291.



Il. 7b. *Insygnia dux Thebaidos* – Not. Dig. Or. 31 (*OXONIENSIS CANONICIANUS* MISC. 378), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/22/Notitia_Dignitatum_-_Dux_Thebaidos.jpg.



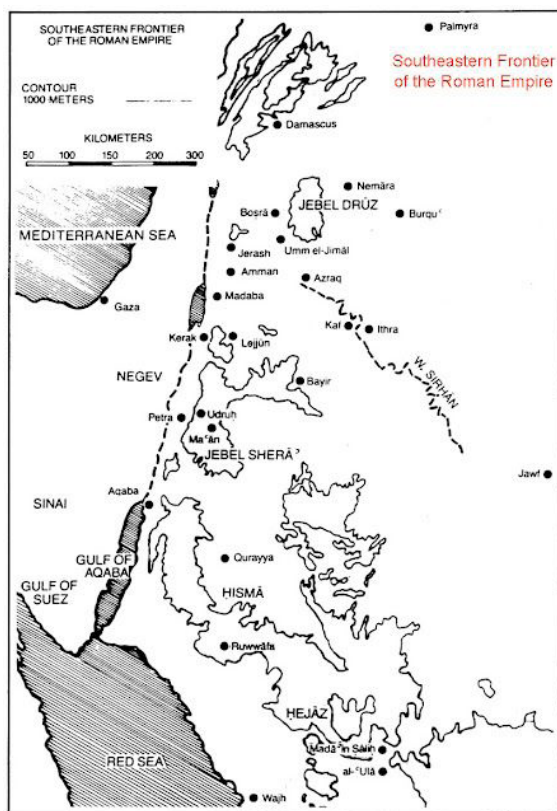
II. 8. Umocnienia IV-V w. – *Thebaida*, według: K.A. Worp, *The Notitia dignitatum and the geography of Egypt: observations on some military camps and place names in Upper Egypt*, w: *Proceedings of the 20th international congress of papyrologists* (Copenhagen, 23-29 August, 1992), ed. A. Bülow-Jacobsen, Copenhagen 1994, 469.



Il. 9a. Insignia dux Palestine – Not. Dig. Or. 34 (MONACENSIS LATINUS 10291),
© Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291.



Il. 9b. Insignia dux Palestinae – Not. Dog. Or. 34 (OXONIENSIS CANONICIANUS
MISC. 378), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/68/Notitia_Dignitatum_-_Dux_Palestinae.jpg.



Il. 10a. Miejsca umocnione na terenie Palestyny i Arabii w IV-V w. według: G. Linton, w: <https://documentslide.org/roman-forts-on-the-arabian-frontier>; <http://byzantine-military.blogspot.com/2012/08/>



Il. 10b. Szakal złocisty (*Canis aureus*), [https://en.wikipedia.org/wiki/Golden_jackal#/media/File:Golden_Jackal_at_Rajkot_2_\(cropped\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Golden_jackal#/media/File:Golden_Jackal_at_Rajkot_2_(cropped).jpg).



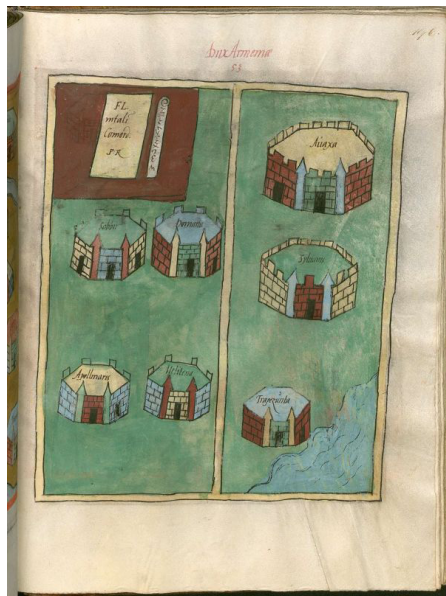
Il. 11a. Insignia *dux Mesopotamiae* – Not. Dig. Or. 36 (MONACENSIS LATINUS 10291), © Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291.



Il. 11b. Insignia *dux Mesopotamiae* – Not. Dig. Or. 36 (OXONIENSIS CANONICIANUS MISC. 378), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/78/Notitia_Dignitatum_-_Dux_Mesopotamiae.jpg.



Il. 12. Pogranicze rzymsko-perskie IV-V w., https://en.wikipedia.org/wiki/Byzantine-Sasanian_wars#/media/File:Roman-Persian_Frontier_in_Late_Antiquity.svg.



Il. 13a. Insignia dux Armeniae – Not. Dig. Or. 38 (MONACENSIS LATINUS 10291), © Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291.



Il. 13b. Insignia *dux Armeniae* – Not. Dig. Or. 38 (*OXONIENSIS CANONICIANUS MISC. 378*), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/50/Notitia_Dignitatum_-_Dux_Armeniae.jpg.



Il. 14a. Insignia *dux Scythiae* – Not. Dig. Or. 39 (*MONACENSIS LATINUS 10291*), © Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291.



Il. 14b. Insignia *dux Scythiae* – Not. Dig. Or. 39 (*OXONIENSIS CANONICIANUS MISC. 378*), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/81/Notitia_Dignitatum_-_Dux_Scythiae.jpg.



Il. 15. Prowincja *Scythia Minor*, https://de.wikipedia.org/wiki/Scythia_Minor#/media/File:Scythia_Minor_map.jpg.



Il. 16a. Insignia dux Arabiae – Not. Dig. Or. 37 (*MONACENSIS LATINUS 10291*),
© Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10291.



Il. 16b. Insignia dux Arabiae – Not. Dig. Or. 37 (*OXONIENSIS CANONICIANUS MISC. 378*), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/94/Notitia_Dignitatum_-_Dux_Arabiae.jpg.



Il. 17a. Kobra egipska (*Naja haje*), https://pl.wikipedia.org/wiki/Kobra_egipska#/media/File:L14cobra.jpg.



Il. 17b. Raróg górski (*Falco tinnunculus*), https://pl.wikipedia.org/wiki/Rar%C3%B3g_g%C3%B3rski#/media/File:Lanner_Falcon_800.jpg.

Piotr KOCHANEK*

VIGNETTEN VON KONSTANTINOPEL IN DEN MITTELALTERLICHEN UND FRÜHNEUZEITLICHEN KARTEN. DIE ENTWICKLUNG EINES GRAPHISCHEN TOPOS DER STADT

Vignetten von Konstantinopel befinden sich auf westlichen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Karten verhältnismäßig selten. Es dominieren die Vignetten von Jerusalem und Rom¹. Dies ist aus der Sicht der westlichen Kartografie dieser Zeit verständlich. Das ist darauf zurückzuführen, dass keine byzantinischen Karten erhalten geblieben sind. Daher ist diese „westliche“ Betrachtungsweise Konstantinopels die einzige auf Quellen basierende Art und Weise einer grafischen und schematischen Darstellung dieser Stadt durch die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kartographen. In dem hier vorliegenden Aufsatz werden 45 Vignetten der ost-römischen Metropole analysiert², die *grosso modo* zwischen den Jahren 775 und 1679 entstanden. Dieser lange Zeitraum, in dem viele wichtige politische und religiöse Ereignisse sowohl das geopolitische Bild Europas als auch der afrikanischen Gebiete und der Gebiete des Nahen Ostens, die am Mittelmeer lagen, veränderten, erlaubt es, viele Veränderungen in der Grafik der Vignetten von Konstantinopel zu erkennen³.

* Uni-Prof. Dr. Dr. Dr. Piotr Kochanek – Leiter des Lehrstuhls für Alte Geschichte und Byzantinistik am Geschichtsinstitut der Humanistischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin „Johannes Paul II“; e-mail: lu2005harn@yahoo.de

¹ Vgl. P. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VoxP 34 (2014) t. 62, 296, Taf. 47.

² Der Unterzeichnende hat bereits einen Aufsatz über vier Vignetten von Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana geschrieben: Vgl. P. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, w: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Sofia, 22-27 August 2011*, vol. 2: *Abstracts of Round Table Communications*, ed. by I. Iliev – E. Kostova – V. Angelov, Sofia 2011, 275-276; idem, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, VoxP 31 (2011) t. 56, 527-541. Vgl. auch idem, *Winieta Konstantynopola na mapie z Ebstorf*, in: *Metropolia na skrzyżowaniu mórz i kontynentów. Wczesno- i średniobizantyński Konstantynopol jako miasto portowe*, red. M.J. Leszka – K. Mirinow, Byzantina Lodziensia 23, Łódź 2016, 113-135 und 265-266.

³ Vgl. P. Arnaud, *Les villes des cartographes. Vignettes urbaines et réseaux urbains dans les mappemondes de l'Occident médiéval*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge – Temps modernes” 96 (1984) Nr. 1, 579.

Die Analyse basiert auf den folgenden Karten, die hier in chronologischer Reihenfolge vorgestellt werden, wobei gleichzeitig Hinweise auf das Land oder sogar das Zentrum, wo die entsprechende Karte entstand, als auch (so weit es möglich ist) auf den gesellschaftlich-rechtlichen Status des Autors der Karte gegeben werden sollen.

1. Große Vatikanische Ökumene-Karte nach Isidor. • Quelle des Originals: Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS. Vat. Lat. 6018, fol. 64^v-65^r (Größe des Originals: 290 x 220 mm; Entstehungszeit: um 775). • Legendentext der Karte: R. Uhden, *Die Weltkarte des Isidorus von Sevilla*, „Mnemosyne“, tertia series, 3 (1936), 25-28; F. Glorie, *Mappa mundi (e codice Vatic. Lat. 6018)*, in: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965, 456-466. • Fragmente des Legendentextes der Karte: L.S. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, Terrarum Orbis 4, Turnhout 2006, 128 (X.1.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/1]: B. Englisch, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002, 130, Abb. 18. • Entstehungsort: Südfrankreich⁴. • Sozialstatus des Erstellers: Mönch oder Presbyter⁵.

2. *Cottoniana*. • Quelle des Originals: London, British Library, MS. Cott. Tib. B. V. fol. 56^v (Größe des Originals: 210 x 170 mm; Entstehungszeit: um. 1030). • Legendentext der Karte: M.F. le Vicomte de Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen-Âge*, t. 2, Paris 1850, 50-76; E. Cortambert, *Quelques-uns des plus anciens monuments géographique du Moyen Âge conservés à la Bibliothèque Nationale*, „Bulletin de la Société de Géographie“ 6 série, 14 (1877) 356-362; K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft: *Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart 1895, 31-35. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 131 (X.2.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/2]: S. Foxell,

⁴ Vgl. M. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500. Catalogue préparé par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi A.D. 1200-1500, vol. 1: *Mappaemundi*, Amsterdam 1964, 30 (1,7); A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Monumenta Germaniae Historica. Schriften 36, Hannover 1992, XVI (9) und S. 49-50; B. Englisch, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002, 569; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 126-128 (X.1.).

⁵ Vgl. A.-D. von den Brincken, *Mappa mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters“ 24 (1968) 160, Taf. I (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 229, Göttingen 2008, 56, Taf. I); Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 128 und Anm. 18, und S. 569.

Mapping England, London 2008, 26 • Entstehungsort: Canterbury (England)⁶.
• Sozialstatus des Erstellers • Sozialstatus des Erstellers: unbekannt⁷.

3. Karte aus Ripoll, früher Theodulf von Orléans zugeschrieben. • Quelle des Originals: Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS. Vat. Reg. Lat. 123, fol. 143^v-144^r (Durchmesser des Originals: 338 mm; Entstehungszeit: um 1055). • Legendentext der Karte: A. Vidier, *La mappemonde de Théodulfe et la mappemonde de Ripoll (IX^e-XI^e siècle)*, „Bulletin de Géographie Historique et Descriptive” 26 (1911) Nr. 3, 295-304; P. Gautier Dalché, *Notes sur la „carte de Théodose” et sur la „mappemonde de Théodulf d’Orléans”*, „Geographia Antiqua” 3 (1994-1995) 91-108. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 182-183 (XII.1.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/3]: R. Galichian, *Countries South of the Caucasus in Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan*, London 2007, 136-137, Abb. 57. • Entstehungsort: Ripoll (Spanien)⁸. • Sozialstatus des Erstellers: Mönch – Benediktiner⁹.

4. Beatus-Karte von Saint-Sever. • Quelle des Originals: Paris, Bibliothèque Nationale, MS. Lat. 8878, fol. 45bis^v-45ter^r (Größe des Originals: 570 x 370 mm; Entstehungszeit: 1047-1072). • Legendentext der Karte: Cortambert, *Quelques-uns des plus anciens monuments géographiques du Moyen Âge*, S. 346-355; K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft: *Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.)*, Stuttgart 1895, 41-61; H. García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos*, (2^a parte:) *Nomenclator y conclusiones*, „Miscelánea Medieval Murciana” 19-20 (1995-1996), 100-123; P. Gautier Dalché, *Mappae mundi antérieures au XIII^e siècle dans les manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale de France*, „Scriptorium” 52 (1998) 135-139 (Nr. 53). • Fragmente des Legendentextes der Karte: G. Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta edad media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos*, „Boletín de la Real Academia de la Historia” 134 (1954) 254; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 177-178 (XI.4.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/4]: M.T. Nurminen, *Die Welt in Karten. Meisterwerke der Kartographie*, Aus dem Englischen von G. Beitscher und

⁶ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 29-31; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 47 (24,6) A.H. Sijmons – H. Wallis, *Atlas de Santarem. Fascimile of the final edition 1849. Explanatory notes*, Amsterdam 1985, 54 (Plate 8, Nr. 2); Brincken, *Fines Terrae*, S. XIX (28) und S. 60-62; English, *Ordo orbis terrae*, S. 589; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 129-130 (X.2.).

⁷ Brincken, *Mappa mundi und Chronographia*, S. 160, Taf. I (= eadem, *Studien zur Universal-kartographie des Mittelalters*, S. 56, Taf. I).

⁸ Vgl. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 48 (24,11); Brincken, *Fines Terrae*, S. XVIII (26) und S. 58-60; English, *Ordo orbis terrae*, S. 585; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 181-182 (XII.1.).

⁹ Vgl. English, *Ordo orbis terrae*, S. 224-227 und 237.

G. Seidel, Darmstadt 2017, 34-35. • Entstehungsort: Saint-Sever sur l'Adour (Südwestfrankreich)¹⁰. • Sozialstatus des Erstellers: Mönch – Benediktiner¹¹.

5. Beatus-Karte von Burgo de Osma. • Quelle des Originals: Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Cod. 1, fol. 34^v-35^r (Größe des Originals: 380 x 300 mm; Entstehungszeit: 1086). • Legendentext der Karte: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, S. 34-36; García-Aráez, *Los mappa-mundis de los Beatos*, (2^a parte), S. 100-123. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta edad media*, S. 258. • Quelle der Abbildung [Taf. I/5]: Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 345, Abb. 61. • Entstehungsort: Sahagún (Nordspanien)¹². • Sozialstatus des Erstellers: Mönch – Benediktiner¹³.

6. Lambert von Saint-Omer: Europa-Karte aus dem „Liber Floridus“. • Quelle des Originals: Gent, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, MS 92, fol. 241^r (Größe des Originals: 175 x 207 mm; Entstehungsdatum: 1112/1115). • Legendentext der Karte: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 47-51. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 192 (XIII.6.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/6]: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, Taf. 20. • Entstehungsort: Flandern¹⁴. • Sozialstatus des Erstellers: Mönch – Benediktiner/Kanonikus¹⁵.

¹⁰ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, S. 11; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 41 (17,7); Brincken, *Fines Terrae*, S. XVIII (21) und S. 56-58; J. Williams, *Isidor, Orosius and the Beatus Map*, „Imago Mundi“ 49 (1997) 10; Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 360-366 und 629; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 177 (XI.4.); P. Kochanek, *Rozesłanie Apostołów na mapie Beatusa z Burgo de Osma*, in: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 709-710, Anm. 24.

¹¹ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, S. 11; Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta edad media*, S. 214-215; Brincken, *Mappa mundi und Chronographia*, S. 160, Taf. I (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 56, Taf. I); Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 629.

¹² Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, S. 12; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 41 (17,8); Brincken, *Fines Terrae*, S. XVIII (22) und S. 56-58; Williams, *Isidor, Orosius and the Beatus Map*, S. 10; Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 625; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 176 (XI.3.1.); Kochanek, *Rozesłanie Apostołów*, S. 709-710, Anm. 24.

¹³ Vgl. Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta edad media*, S. 215-216; Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 344-346 und S. 625; I. Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und des Ranulf Higden*, in: *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, hrsg. von I. Baumgärtner und H. Kugler, *Orbis Mediaevalis* 10, Berlin 2008, 86 und 99-100; Kochanek, *Rozesłanie Apostołów*, S. 714.

¹⁴ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 45; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 115 (43,1); Brincken, *Fines Terrae*, S. XIX (33) und S. 73; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 191 (XIII.6.).

¹⁵ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 43-44; Brincken, *Mappa*

7. Hieronymus-Karte zum Alten Testament, gen. Orient-Karte. • Quelle des Originals: London, British Library, MS. Add. 10049, fol. 64^r (Größe des Originals: 356 x 230 mm; Entstehungszeit: um 400, Kopie 12. Jh.). • Legendentext der Karte: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 5-13. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 134-135 (X.5.1.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/7]: *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th Centuries)*, editors: A. Fol, A. Stamatov, Sofia 2008, 49, Abb. I.4. • Entstehungsort des Originals: Dalmatien/Palästina¹⁶. • Entstehungsort der Kopie: Tournai¹⁷. • Sozialstatus des Erstellers: Presbyter (Original), Mönch – Benediktiner (Kopie)¹⁸.

8. Hieronymus-Karte zum Neuen Testament, gen. Palästina-Karte. • Quelle des Originals: London, British Library, MS Add. 10049, fol. 64^v (Größe des Originals: 230 x 356 mm; Entstehungszeit: um 400, Kopie 12. Jh.). • Legendentext der Karte: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 13-19. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 136 (X.5.2.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/8]: P.D.A. Harvey, *Medieval Maps of the Holy Land*, London 2012, 48-49, Abb. 29. • Entstehungsort des Originals: Dalmatien/Palästina. • Entstehungsort der Kopie: Tournai. • Sozialstatus des Erstellers: Presbyter (Original), Mönch – Benediktiner (Kopie)¹⁹.

9. Ökumene-Karte der Viktoriner nach Isidor. • Quelle des Originals: München, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 10058, fol. 154^v (Durchmesser des Originals: 266 mm; Entstehungsdatum: 11./12. Jh.). • Legendentext der Karte: P. Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi“ de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire*, Paris 1988, 193-195. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 133-134 (X.4.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/8]: M. Hoogvliet, *Pictura et Scriptura. Textes, images et herméneutique des „mappae mundi“ (XIII^e-XVI^e siècles)*, *Terrarum Orbis* 7, Turnhout 2007, 358,

mundi und Chronographia, S. 160, Taf. I (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 56, Taf. I).

¹⁶ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 1-2; Brincken, *Fines Terrae*, S. XV (1) und S. 24-27; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 134-135 (X.5.1.); Harvey, *Medieval Maps of the Holy Land*, S. 40-59.

¹⁷ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 2; Brincken, *Fines Terrae*, S. 27 und Anm. 80; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 134 (X.5.); Harvey, *Medieval Maps of the Holy Land*, S. 40.

¹⁸ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 1-4; Brincken, *Mappa mundi und Chronographia*, S. 160, Taf. I (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 56, Taf. I); Harvey, *Medieval Maps of the Holy Land*, S. 40.

¹⁹ Vgl. Anm. 16-18.

Abb. 5. ● Entstehungsort: Nordfrankreich²⁰. ● Sozialstatus des Erstellers: Presbyter (Kanoniker?)²¹.

10. Sawley Map, frühen einem Heinrich von Mainz zugeschrieben. ● Quelle des Originals: Cambridge, Corpus Christi College, MS 66, p. 2 (Größe des Originals: 295 x 205 mm; Entstehungszeit: 1110/1180). ● Legendentext der Karte: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 23-28; D. Lecoq, *La mappemonde d'Henri de Mayence ou l'image du monde au XII^e siècle*, in: *Iconographie médiévale. Image, texte, contexte*, sous la dir. de G. Duchet-Suchaux, Paris 1990, 162-163. ● Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 139 (X.7.). ● Quelle der Abbildung [Taf. I/10]: J. Brotton, *Synne mapy*, Team übersetzt aus dem Englischen, wissenschaftliche Redakteure: L. Szaniawska, Warszawa 2016, 51. ● Entstehungsort: England oder Nordfrankreich²². ● Sozialstatus des Erstellers: Presbyter (Kanoniker?)²³.

11. Beatus-Karte von Navarra. ● Quelle des Originals: Paris, Bibliothèque Nationale, MS nouv. acq. Lat. 1366, fol. 24^v-25^r (Größe des Originals: 400 x 320 mm; Entstehungszeit: Ende des 12. Jh.). ● Legendentext der Karte: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, S. 30-34; García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos*, (2^a parte:), S. 100-123; Gautier Dalché, *Mappae mundi antérieures au XIII^e siècle*, S. 153-155 (Nr. 91). ● Fragmente des Legendentextes der Karte: Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta edad media*, S. 261; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 179 (XI.5.). ● Quelle der Abbildung [Taf. I/11]: Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, S. 88, Abb. 3. ● Entstehungsort: Gascogne (Südwestfrankreich) oder Navarra (Nordspanien)²⁴. Sozialstatus des Erstellers: Mönch (?)²⁵.

²⁰ Vgl. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 32 (4,6); Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi“ de Hugues de Saint-Victor*, S. 81; Brincken, *Fines Terrae*, S. XVII (17) und S. 51; English, *Ordo orbis terrae*, S. 641: „Mainz. (...) Beziehungen zu der Region Normandie/Rouen“; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 132-133 (X.4.).

²¹ Vgl. Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi“ de Hugues de Saint-Victor*, S. 85-86; Brincken, *Fines Terrae*, S. 51; English, *Ordo orbis terrae*, S. 420-435 und S. 641; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 133 (X.4.).

²² Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 21-23; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 48 (25,3); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, S. 56 (Plate 11); Brincken, *Fines Terrae*, S. XIX (31) und S. 68-71; English, *Ordo orbis terrae*, S. 402 und S. 637; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 137 (X.7.).

²³ Vgl. Brincken, *Mappa mundi und Chronographia*, S. 160, Taf. I (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 56, Taf. I); English, *Ordo orbis terrae*, S. 397-402.

²⁴ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, S. 11-12; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 42 (17,12); Brincken, *Fines Terrae*, S. XVIII (25) und S. 56-58; Williams, *Isidor, Orosius and the Beatus Map*, S. 10; English, *Ordo orbis terrae*, S. 384-386; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 179 (XI.5.); Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, S. 86-89; Kochanek, *Rozeslanie Apostolów*, S. 709-710, Anm. 24.

²⁵ Vgl. Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta edad media*, S. 220.

12. Beatus-Karte von Oña. • Quelle des Originals: Mailand, Biblioteca Ambrosiana, MS F sup. 105, fol. 71^v-72^r (Größe des Originals: 260 x 210 mm; Entstehungszeit: Ende des 12. Jh.). • Legendentext der Karte: L. Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los «Beatos»*, in: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comenatario al Apocalipsis» del Beato de Liébana*, 1. Bd., Madrid 1978, 277-278; García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos*, (2^a parte:), S. 100-123. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 176-177 (XI.3.2.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/12]: <http://www.atlantedellarteitaliana/artwork-4777.html> [Zugang: 17 VII 2014]. • Entstehungsort: Oña (Nordspanien)²⁶. • Sozialstatus des Erstellers: Mönch – Benediktiner²⁷.

13. *Tabula Peutingeriana*. • Quelle des Originals: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis 324 (Größe des Originals: 6750 x 340 mm; Entstehungszeit: 4. Jh., Kopie 12./13. Jh.). • Legendentext der Karte: K. Miller, *Die Peutingerische Tafel oder Weltkarte des Castorius*, Stuttgart 1916; *Tabula Peutingeriana: Codex Vindobonensis 324*, [1:] *Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat*, hrsg. von E. Weber, Graz 1976; *Tabula Peutingeriana. Die einzige Weltkarte aus der Antike*, eingel. und kommentiert von M. Rathmann, 2. Aufl., Darmstadt 2017. • Quelle der Abbildung [Taf. I/13]: Brotton, *Slynn mapy*, S. 31, Abb. 4. • Entstehungsort: Rom (?) – römische Straßenkarte. • Sozialstatus des Erstellers: unbekannt.

14. Karte von Westeuropa des Giraldus Cambrensis *Topographia Hiberniae* und *Expugnatio Hibernica*. • Quelle des Originals: Dublin, National Library of Ireland, MS 700, fol. 48^r (Größe des Originals: 170 x 215 mm; Entstehungszeit: um 1200). • Legendentext der Karte: A. Dürst, *Manuskriptkarte von West-Europa, um 1200*, „Cartographica Helvetica” 20 (1999) 36; Th. O’Loughlin, *An Early Thirteenth-Century Map in Dublin: A Window into the World of Giraldus Cambrensis*, „Imago Mundi” 51 (1999) 36-38. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 140 (X.8.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/14]: W. Nöth, *Medieval Maps: Hybrid Ideographic and Geographic Sign Systems*, in: *Herrschaft*

²⁶ Vgl. Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los “Beatos”*, S. 273-278; Brinken, *Fines Terrae*, S. XVIII (23) und S. 56-58; Williams, *Isidor, Orosius and the Beatus Map*, S. 10; English, *Ordo orbis terrae*, S. 621; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 176 (XI.3.1.); Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, S. 99-100; Kochanek, *Rozeslanie Apostolów*, S. 709-710, Anm. 24.

²⁷ Vgl. J. Chocheyras, *Fin des terres et fin des temps d’Hésychius (I^{er} siècle) à Béatus (VIII^e siècle)*, in: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. Verbeke – D. Verhelst – A. Welkenhuysen, Mediaevalia Lovaniensia I/15, Leuven 1988, 77; English, *Ordo orbis terrae*, S. 334-335 und 621; Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, S. 100; S. Sáenz-López Pérez, *Peregrinatio in stabilitate: transformación de un mapa de los Beatos en herramienta de peregrinación espiritual*, „Anales de Historia del Arte”, Volumen Extraordinario, 2011, 317-318.

verorten. *Politische Kartographie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hrsg. von I. Baumgärtner und M. Stercken, Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 19, Zürich 2012, 341, Abb. 2. • Entstehungsort: England²⁸. • Sozialstatus des Erstellers: Presbyter²⁹.

15. Sallustkarte von Wien. • Quelle des Originals: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 160 (Salzburg), fol. 100^r (Durchmesser des Originals: 155 mm; Entstehungszeit: 1200-1220). • Legendentext der Karte: M.F. le Vicomte de Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen-Âge*, t. 3, Paris 1852, 116-120; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 113, Abb. 44 und S. 114-115. • Quelle der Abbildung [Taf. I/15]: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 113, Abb. 44³⁰. • Entstehungsort: unbekannt. • Sozialstatus des Erstellers: unbekannt.

16. Beatus-Karte von Arroyo. • Quelle des Originals: Paris, Bibliothèque Nationale, MS nouv. acq. Lat. 2290, fol. 13^v-14^r (Durchmesser des Originals: 400 mm; Entstehungszeit: 1200-1250). • Legendentext der Karte: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, S. 38-41; García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos*, (2^a parte:), S. 100-123; Gautier Dalché, *Mappae mundi antérieures au XIII^e siècle*, S. 158-159 (Nr. 101). • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 179 (XI.5.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/16]: English, *Ordo orbis terrae*, S. 326, Abb. 57. • Entstehungsort: mögl. San Andrea de Arroyo oder San Pedro de Cardeña (Nordspanien)³¹. • Sozialstatus des Erstellers: Mönch – Benediktiner/Zisterzienser³².

²⁸ Vgl. auch Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 139-140 (X.8.); V. Morse, *The Role of Maps in Later Medieval Society: Twelfth to Fourteenth Century*, in: *The History of Cartography*, III. Bd., 2. Teil: *Cartography in the European Renaissance*, ed. by D. Woodward, Chicago 2007, 41; Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 246. Vgl. auch J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław – Warszawa 1970, 57 und Anm. 123.

²⁹ Vgl. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 140 (X.8.); Nöth, *Medieval Maps: Hybrid Ideographic and Geographic Sign Systems*, S. 348.

³⁰ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 111; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 68 (29,13); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, S. 56 (Plate 10, Nr. 3); Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 252-253.

³¹ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, S. 17-18; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 83 (35,2); Williams, *Isidor, Orosius and the Beatus Map*, S. 10; English, *Ordo orbis terrae*, S. 617; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 175 (XI.2.5.); Kochanek, *Rozesłanie Apostołów*, S. 709-710, Anm. 24; idem, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 247.

³² Vgl. Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta edad media*, S. 222; English, *Ordo orbis terrae*, S. 324.

17. Psalter-Karte von London. • Quelle des Originals: London, British Library, MS Add. 28681, fol. 9^r (Durchmesser des Originals: 90 mm; Entstehungszeit: um 1260). • Legendentext der Karte: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 38-42. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 141-142 (X.9.1.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/17]: U. Schneider, *Die Macht der Karten. Eine Geschichte der Kartographie vom Mittelalter bis heute*, 3. Aufl., Darmstadt 2012, 29, Abb. 15. • Entstehungsort: England³³. • Sozialstatus des Erstellers: unbekannt³⁴.

18. Rotulus von Vercelli. • Quelle des Originals: Vercelli, Archivio Capitolare (Größe des Originals: 840 x 720 mm; Entstehungszeit: um 1270). • Legendentext der Karte: C.F. Capello, *Il mappamondo medioevale di Vercelli (1191-1218?)*, Memorie e Studi Geografici 10, Torino 1976. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 144-146 (X.10.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/18]: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 457 (X.10.). • Entstehungsort: Südfrankreich³⁵. • Sozialstatus des Erstellers: unbekannt³⁶.

19. Ebstorfer Weltkarte. • Quelle des Originals: „Die (...) Ebstorfer Weltkarte (...) wurde (...) 1943, in der Nacht vom 8. auf den 9. Oktober, bei einem Bombenangriff im Hauptstaatsarchiv in Hannover verbrannte“³⁷ (Größe des Originals: 3580 x 3560 mm; Entstehungszeit: um 1300). • Legendentext der Karte: E. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], Hannover 1891; K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft: *Die Ebstorferkarte*, Stuttgart 1896, 7-62; *Die Ebstorfer Weltkarte. Kommentierte Neuauflage in zwei Bänden*. Bd. I: *Atlas*; Bd. II: *Untersuchungen und Kommentar*, hrsg. von H. Kugler, unter Mitarbeit von S. Glauch und A. Willing, Berlin 2007. • Fragmente von Legendentext der Karte: I. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la*

³³ Vgl. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 168-170 (49,8); Brincken, *Fines Terrae*, S. XXII (51) und S. 85-89; Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 645; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 141 (X.9.1.).

³⁴ Vgl. Brincken, *Mappa mundi und Chronographia*, S. 160, Taf. I (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 56, Taf. I); Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 437, Anm. 3 und S. 645.

³⁵ Vgl. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 193-194 (52,1); A.-D. von den Brincken, *Monumental Legends on Medieval Manuscript Maps. Notes on designed capital letters on maps of large size (demonstrated from the Problem of dating the Vercelli Map, thirteenth century)*, „Imago Mundi“ 42 (1990) Nr. 1, 9-25 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 375-399); eadem, *Fines Terrae*, S. XXII (55) und S. 90-91; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 142-143 (X.10.).

³⁶ Vgl. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 194 (52,1); Brincken, *Fines Terrae*, S. 90; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 143 (X.10.).

³⁷ J. Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, 1. Textband, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 39, Bielefeld 2001, 12.

littérature et la cartographie de l'Occident des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles. Études sur l'histoire de la géographie, Göteborg 1906 (geographische Namen in alphabetischer Reihenfolge); *Средневековье в его памятниках: сборник переводов*, под редакцией Д.Н. Егорова, Москва 1913, 276-289; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 195-196 (52,2); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 151-161 (X.11.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/19]: <http://www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart/start.html> [Zugang: 21 VII 2014]. • Entstehungsort: Norddeutschland (Niedersachsen)³⁸. • Sozialstatus des Erstellers: Presbyter (Kanoniker?)³⁹.

20. Hereford-Karte. • Quelle des Originals: Hereford, The New Library at Hereford Cathedral (Größe des Originals: 1580 x 1330 mm; Entstehungszeit: 1276/1305). • Legendentext der Karte: W.L. Bevan – H.W. Phillott, *Mediaeval Geography: An Essays in Illustration of the Hereford Mappa Mundi*, London 1873 (Reprint: Amsterdam 1969); K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft: *Die Herefordkarte*, Stuttgart 1896, 6-46; S.D. Westrem, *The Hereford Map. A Transcription and Translation of the Legends with Commentary*, Terrarum Orbis 1, Turnhout 2001. • Fragmente des Legendentextes der Karte: J. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, Bd. 2, Bruxelles 1852 (Reprint: Amsterdam 1966), 6-7; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (geographische Namen in alphabetischer Reihenfolge); Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 197-198 (52, 3); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163-168 (X.12.). • Quelle der Abbildung [Taf. I/20]: C.J. Schüler, *Die Geschichte der Kartographie*, Paris 2010, 18. • Entstehungsort: Hereford (England). • Sozialstatus des Erstellers: Kanoniker – Richard de Bello = Richard von Haldingham⁴⁰.

21. See-Weltkarte des Giovanni von Carignano. • Quelle des Originals: Die Karte ist im 2. Weltkrieg in Florenz verlorengegangen⁴¹ – Florenz, Archivio di

³⁸ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, S. 1-6; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 194-197 (52,2); Brincken, *Fines Terrae*, S. XXIII (59) und S. 91-93; Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, 1. Textband, S. 255-256 und S. 282-286; Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 468-472, 493-495 und S. 653; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 146-151 (X.11.); *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, S. 3-4 und Bd. II, S. 61-69.

³⁹ Vgl. Brincken, *Mappa mundi und Chronographia*, S. 160, Taf. I (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 56, Taf. I); Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, 1. Textband, S. 255-256 und S. 285; Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 470-471 und 653; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 146 (X.11.). Vgl. auch Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 196 (52,2).

⁴⁰ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, S. 1-6; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 197-202 (52,3); Brincken, *Mappa mundi und Chronographia*, S. 160, Taf. I (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 56, Taf. I); eadem, *Fines Terrae*, S. XXII-XXIII (58) und S. 93-95; Westrem, *The Hereford Map*, S. XV-XXVII; Englisch, *Ordo orbis terrae*, S. 450-452 und S. 649; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 161-163 (X.12.).

⁴¹ Vgl. L. Bagrow, R.A. Skelton, *Meister der Kartographie*, 5. Aufl., Berlin 1985, 482; Brin-

Stato, Carte nautiche 2 (Größe des Originals: 920 x 620 mm; Entstehungszeit: 1315-1330). • Fragmente des Legendentextes der Karte: Th. Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs und aus italienischen Bibliotheken und Archiven*, Venedig 1886 (Reprint: Amsterdam 1961), 117-126; K. Kretschmer, *Die italienischen Portolane des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte der Kartographie und Nautik*, Veröffentlichungen des Instituts für Meereskunde und des geographischen Instituts an der Universität Berlin 13, Berlin 1909, 109-110. • Quelle der Abbildung [Taf. I/21]: Ph. Billon, *Graphische Zeichen auf mittelalterlichen Portolankarten. Ursprünge, Produktion und Rezeption bis 1440*, Marburg 2011, 167, Abb. 2.13. • Entstehungsort: Genua. • Sozialstatus des Erstellers: Presbyter⁴².

22. Weltkarte des Ranulf Higden von „Polychronicon“. • Quelle des Originals: London, British Library, Royal MS 14 C. IX, fol. 1^v-2^r (Größe des Originals: 465 x 342 mm; Entstehungszeit: um 1342/1343). • Legendentext der Karte: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 3, S. 4-60; J. Lelewel, *Épilog de la géographie du Moyen Âge*, Bruxelles 1857 (Reprint: Amsterdam 1966), 146-161; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 99-108. • Fragmente des Legendentextes der Karte: Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, Bd. 2, S. 14-15; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (geographische Namen in alphabetischer Reihenfolge). • Quelle der Abbildung [Taf. I/22]: A. Scafi, *Maps of Paradise*, London 2013, 171, Abb. 104. • Entstehungsort: England. • Sozialstatus des Erstellers: Mönch – Benediktiner⁴³.

23. Seekarte des Francesco und Domenico Pizzigani. • Quelle des Originals: Parma, Biblioteca Palatina, MS Parm. 1612 (Größe des Originals: 1380 x 920 mm; Entstehungszeit: 1367). • Quelle der Abbildung [Taf. I/23]: Б. ДИМИТРОВ, *България в средновековната морска картография XIV-XVII*

ken, *Fines Terrae*, S. 116-117; Ph. Billon, *Graphische Zeichen auf mittelalterlichen Portolankarten. Ursprünge, Produktion und Rezeption bis 1440*, Marburg 2011, 165.

⁴² Vgl. Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten*, S. 117; A. Ferretto, *Giovanni Mauro di Carignano Rettore di S. Marco, cartografo e scrittore*, „Atti della Società Ligure di Storia Patria“ 52 (1924) 31-52; G. Grosjean – R. Kinauer, *Kartenkunst und Kartentechnik vom Altertum bis zum Barock*, Bern – Stuttgart 1970, 31-33; Brincken, *Fines Terrae*, S. XXIV (67) und S. 116-117; T. Campbell, *Portolan Charts from the Late Thirteenth Century*, in: *The History of Cartography*, vol. 1: *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. by J.B. Harley and D. Woodward, Chicago – London 1987, 404-406; Billon, *Graphische Zeichen auf mittelalterlichen Portolankarten*, S. 164-168.

⁴³ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 95-96; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 153-154 (47,1); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, S. 61 (Plate 16); Brincken, *Fines Terrae*, S. XXIII (61) und S. 112-113; E. Edson, *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers viewed their World*, British Library Studies in Map History 1, London 1997, 126; Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, S. 107, Anm. 68.

век, София 1984, Abb. 10. • Entstehungsort: Venedig (Italien). • Sozialstatus des Erstellers: Laien (?)⁴⁴.

24. Sallust-Karte von *Chroniques de Saint Denis*. • Quelle des Originals: Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, MS 782, fol. 374^v (Durchmesser des Originals: 160 mm; Entstehungszeit: 14. Jh.). • Legendentext der Karte: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 3, S. 214-222; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 137-138. • Quelle der Abbildung [Taf. I/24]: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60012814/f752.image> [Zugang: 4 VIII 2016]. • Entstehungsort: Frankreich. • Sozialstatus des Erstellers: unbekannt⁴⁵.

25. Weltkarte des Giovanni Leardo. • Quelle des Originals: Verona, Biblioteca Civica (Communale), MS 3119 (Durchmesser des Originals: 215 mm; Entstehungszeit: 1442). • Fragmente des Legendentextes der Karte: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (geographische Namen in alphabetischer Reihenfolge); Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 208-209 (52,7). • Quelle der Abbildung [Taf. I/25]: J. Goss, *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, mit einer Einführung von V. Scott, über. von E. Heinemann und R. Tiffer, Braunschweig 1994, 37, Abb. 2.7. • Entstehungsort: Venedig (Italien)⁴⁶. • Sozialstatus des Erstellers: Laie (?).

⁴⁴ Vgl. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, Bd. 2, S. 35-36; Kretschmer, *Die italienischen Portolane des Mittelalters*, S. 121-122; Grosjean – Kinauer, *Kartenkunst und Kartentechnik*, S. 33-35; Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, S. 65-66 (Plate 34, Nr. 1). Georges Grosjean (17 I 1921 - 8 IV 2002) und Rudolf Kinauer (3 VI 1908 - 6 X 1979) veröffentlichen eine Kopie (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. N. 4676; Größe: 1415 x 947 mm) dieser Karte (*Kartenkunst und Kartentechnik*, S. 34-35), die „wurde im Jahre 1827 im Auftrage der Erzherzogin Maria Luisa von Parma erstellt und der kaiserlichen Hofbibliothek in Wien geschenkt“ – ibidem, S. 33. Vgl. auch O. Mazal, *Katalog der abendländischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek: „Series nova“ (Neuerwerbungen)*, Teil 4: *Cod. Ser. N. 4001-4800*, Museion. Reihe 4: Veröffentlichungen der Handschriftensammlung N.F. Bd.2/4, Wien 1975, 319.

⁴⁵ Vgl. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 136-137; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 177-178 (50,19); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, S. 62 (Plate 22, Nr. 1); Brincken, *Fines Terrae*, S. XXIV (70) und S. 136.

⁴⁶ Vgl. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 208 (52, 7). Von Giovanni Leardo sind noch zwei weitere Weltkarten bekannt: 1. Vicenza, Biblioteca Civica Bertoliana, Sign. 598 A (Durchmesser des Originals: 214 mm; Entstehungszeit: 1448); 2. Milwaukee, University of Wisconsin-Milwaukee. American Geographical Society Library. Cartographic Collections, Sign. 050 A-1452 (Durchmesser des Originals: 385 mm; Entstehungszeit: 1452-1453). Allerdings hat keine dieser Karte eine Vignette von Konstantinopel. Legendentext der Leardo-Karte aus Vicenza: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 3, S. 398-442. Vgl. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 209-210 (52,8); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, S. 64 (Plate 28). Legendentext der Leardo-Karte aus Milwaukee: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (geographische Namen in alphabetischer Reihenfolge). Vgl. Destombes, *Mappemondes*

26. Planisphäre Fra Mauro. • Quelle des Originals: Venedig, Biblioteca Nazionale Marciana (Durchmesser des Originals: 1960 mm; Entstehungszeit: 1459). • Legendentext der Karte: P. Falchetta, *Frau Mauro's World Map*, Terrarum Orbis 5, Turnhout 2006. • Fragmente des Legendentextes der Karte: P. Zurla, *Il mappamondo di Fra Mauro Camaldolese*, Venezia 1806; Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, Bd. 2, S. 92-95; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (geographische Namen in alphabetischer Reihenfolge); Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 225-226 (52,14); A. Cattaneo, *Fra Mauro's Mappa mundi and Fifteenth-Century Venice*, Terrarum Orbis 8, Turnhout 2011 (Fragmente der Legenden sind im gesamten Werk „verstreut“). • Quelle der Abbildung [Taf. I/26]: Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 283, Taf. 39. • Entstehungsort: Venedig (Italien). • Sozialstatus des Erstellers: Mönch – Kamaldulenser⁴⁷.

27. Borgia-Karte. • Quelle des Originals: Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo BORGIANO XVI (Durchmesser des Originals: 630 mm; Entstehungszeit: um 1460). • Legendentext der Karte: A.H.L. Heeren, *Explicatio planiglobii, orbis terrarum faciem exhibentis, ante medium saeculum XV. symma arte confecti; Musei Borgiani Velitris; agitantiur simul de historia mapparum geographicarum recte consilia*, in: *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis. Classis Historicae et Philologicae* 16, Gottingae 1808, 262-284; Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 3, S. 251-300; Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, Bd. 2, S. 97-103; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 149-150. • Quelle der Abbildung [Taf. I/27]: F. Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, Darmstadt 2013, 74, Abb. 10. • Entstehungsort: Süd-Deutschland. • Sozialstatus des Erstellers: unbekannt⁴⁸.

28. Henricus Martellus Germanus, *Insularium illustratum* [*Portolan-Karte des Schwarzen Meeres*]. • Quelle des Originals: London, British Library, MS

A.D. 1200-1500, S. 210-212 (52,9). Vgl. auch P. Kochanek, *Kluczura północno-wschodniej Azji na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VoxP 36 (2016) t. 65, 309, Anm. 384.

⁴⁷ Vgl. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 223-226 (52,14); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, S. 69 (Plate 45-50); Falchetta, *Frau Mauro's World Map*, S. 19-161; Cattaneo, *Fra Mauro's Mappa mundi*, passim.

⁴⁸ Schon Camillo G.P. Borgia (17 VII 1773 - 22 V 1817), der erste Herausgeber der Borgia-karte, gab folgende Beschreibung unter der Reproduktion dieser Karte: *Apographon descriptionis Orbis terrae, figuris et narratiunculis distinctae, Manu Germanica opere nigellari discolorio circa medium Saec. XV. Tabulae aeneae Musei Borgiani Velitris consignatae* (...) [1797] – *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis Classis Historicae et Philologicae*, 16 (1808): diese Reproduktion der Borgia-karte befindet sich am Ende [S. 345] dieses Bandes. Vgl. Heeren, *Explicatio planiglobii*, S. 258; Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, T. 3, S. 250, Anm. 2; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 148-149; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 239-241 (53,1); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, S. 64 (Plate 27); Brincken, *Fines Terrae*, S. XXV (78).

Add. 15760, fol. 74^v-75^r (Größe des Originals: 340 x 225 mm; Entstehungszeit: 1489). • Quelle der Abbildung [Taf. I/28]: *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition*, S. 133-134, Abb. II.14. • Entstehungs-ort: Italien (deutscher Kartograf). • Sozialstatus des Erstellers: Laie⁴⁹.

29. Anonym, *Karte der Ägäis*. • Quelle des Originals: Paris, Bibliothèque Nationale, Cartes et Plans, Rés Ge AA 567 (Größe des Originals: 730 x 404 mm; Entstehungszeit: um 1500). • Quelle der Abbildung [Taf. I/29]: M. de la Roncière – M. Mollat du Jourdin, *Portolane. Seekarten vom 13. bis zum 17. Jahrhundert*, übers. von R. Beyer, Munich 1984, Taf. 24. • Entstehungsort: Italien. • Sozialstatus des Erstellers: unbekannt⁵⁰.

30. Bernardus Vapovius (Bernard Wapowski), *Tabula Sarmatiae*. • Quelle des Originals: Diese Karte ist beim Brand Krakaus 1528 verloren gegangen. Die Originale der Kartenfragmente wurden im Zweiten Weltkrieg (1944) in Krakau endgültig zerstört – *Monumenta Poloniae Cartographica*, t. 1, collegit C. Buczek, Cracoviae 1939, Tab. IIc (Größe des Originals: 302 x 407 mm; Entstehungszeit: 1526/1528). • Quelle der Abbildung [Taf. I/30]: *Polonia Typographica saeculi sedecimi. Zbiór podobizn zasobu drukarskiego tłoczni polskich XVI stulecia*, fasc. V: *Druga drukarnia Floriania Unglera 1521-1536. Tabulae 176-245*, bearb. von H. Bułhak, Wrocław – Warszawa – Kraków 1964, Taf. 214 (Holzschnitt 185b). • Entstehungsort: Krakau (Polen). • Sozialstatus des Erstellers: Presbyter⁵¹.

⁴⁹ Vgl. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 232 (52, 17).

⁵⁰ Vgl. Roncière – Mollat du Jourdin, *Portolane*, S. 213 (24).

⁵¹ Vgl. L.A. Birkenmajer, *Marco Beneventano, Kopernik, Wapowski, a najstarsza karta geograficzna Polski*, in: *Rozprawy Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego Akademii Umiejętności*, ser. A, t. 41, Kraków 1901, 154-164; K. Buczek, *Dzieje kartografii polskiej od XV do XVIII wieku*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 21, Wrocław 1963, 23-32 und Karte VII; idem, *The History of Polish Cartography from the 15th to the 18th century*, transl. by A. Potocki, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 24, Wrocław 1966 (Nachdruck: Amsterdam 1982), 32-40 und Karte VIII; B. Olszewicz, *Bernad Wapowski*, in: *Dziewięć wieków geografii polskiej. Wybitni geografowie polscy*, pod red. B. Olszewicza, Warszawa 1967, 57-63; E. Schnayder, *Bernhard Wapowski's Lost Maps of Poland, Sarmatias and Scandinavia*, „*Imago Mundi*” 26 (1972) 76-77; H. Lindenberg, *Nicolaus Copernicus, Bernard Wapowski und die Anfänge der Kartenabbildung Ostpreußens*, „*Westpreußen-Jahrbuch*” 23 (1973) 38-41; B. Modelska-Strzelecka, *Bernard Wapowski*, in: *Krakowski krąg Mikołaja Kopernika*, *Copernicana Cracoviensia* 3, Kraków 1973, 38-39 und 49-59; E. Jäger, *Prussia-Karten 1542-1819. Geschichte der kartographischen Darstellung Ostpreußens vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Entstehung der Karten – Kosten – Vertrieb – Bibliographischer Katalog*, Schriften des Norddeutschen Kulturwerks Lüneburg, Weißenborn 1982, 44-46; I. Kupčik, *Alte Landkarten. Von der Antike bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, ins Deutsche übertragen von A. Urbanková, 6. Aufl., Hanau/M. 1990, 106, Abb. 31; B. Olszewicz, *Kartografia polska XV-XVII wieku (Przegląd chronologiczno-bibliograficzny)*, für den Druck vorber. J. Ostrowski, Warszawa 2004, 12; J. Łuczyński, *Ziemia Rzeczypospolitej w kartografii europejskiej XVI wieku*, „*Polski Przegląd Kartograficzny*” 41 (2009) 128-132; S. Alexandrowicz, *Kartografia Wielkiego Księstwa Litewskiego od połowy XV*

31. Sebastianus Munsterus, *Cosmographia: Beschreibung aller Lender*, Basel 1545, Karte Nr. XXI [S. 102]: *Landtafel des Ungerlands, Polands, Reüssen, Littaw, Walachei und Bulgarei*. • Quelle des Originals: Düsseldorf, Uni-versität- und Landesbibliothek, Sonderlesesaal, Signatur: KA 190(2). • Quelle der Abbildung [Taf. I/31]: <http://www.digital.ub.uni-duesseldorf.de/content/pageview/193144> [Zugang: 3 VIII 2016]. • Entstehungsort: Deutschland. • Sozialstatus des Erstellers: Mönch – Franziskaner, seit dem 1529 – Laie.

32A-B. Battista Agnese, *Seeatlas*. • Quelle des Originals: Berkeley, University of California. Huntington Library, HM 10, fol. 7^v-8^r (= 32A: *Europa*) und fol. 17^v-18^r (= 32B: *Russland*) (Größe des Originals: 417 x 289 mm; Entstehungszeit: um 1550). • Quelle der Abbildung [Taf. I/32A-B]: http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh_br?Description=&CallNumber=HM+10 [Zugang: 1 VIII 2016]. • Entstehungsort: Venedig (Italien). • Sozialstatus des Erstellers: Laie.

33A-B. Guillaume Le Testu, *Cosmographie universelle selon les navigateurs, tant ancien que modernes* (Faksimile: Paris 2012), fol. XIII^v (= 33A) und fol. XIII^r (= 33B). • Quelle des Originals: Vincennes, Service historique de la Défense. Bibliothèque, Signatur: D.1.Z 14 (Größe des Originals: 550 x 400 mm; Entstehungszeit: 1555). • Quelle der Abbildung [Taf. I/33A-B]: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447838j/f34.item> und (...)f36.item [Zugang: 29 VII 2016]. • Entstehungsort: Frankreich. • Sozialstatus des Erstellers: Laie.

34. Abraham Ortelius, *Theatrum Orbis Terrarum. Gedruck zu Nuermberg durch Johann Koler Anno MDLXXII* [Nürnberg 1572]. • Quelle des Originals: Klassik Stiftung Weimar/Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Signatur: Kt 700-42 L (Entstehungszeit: 1572). • Quelle der Abbildung [Taf. I/34]: Abraham Ortelius, *Theatrum Orbis Terrarum. Gedruck zu Nuermberg durch Johann Koler Anno MDLXXII*, Mit einer Einführung und Erläuterung von U. Schneider, 3. verkleinerte Auflage (nach der Ausgabe Nürnberg 1572), Darmstadt 2012, 91: *Graeciae universae secundum hodiernum situm neoterica descriptio*. • Entstehungsort: Flandern. • Sozialstatus des Erstellers: Laie.

35. Alvisé Gramolin, *Karte des Ägäischen Meeres und des Marmarameeres*. • Quelle des Originals: Paris, Bibliothèque Nationale, Cartes et Plans, Rés Ge B 550 (Größe des Originals: 1070 x 650 mm; Entstehungszeit: 1624). • Quelle

do połowy XVIII wieku. Cartographia Magni Ducatus Lithuaniae XV-XVIII saeculorum, Aufl. 2, Warszawa 2012, 35-69; M. Dudek, *Wapowski Bernard*, EK XX 200; Nicolaus Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. VIII/2: *Receptio Copernicana. Texte zur Aufnahme der Copernicanischen Theorie. Kommentare und deutsche Übersetzungen*, bearb. von S. Kirchner – A. Kühne – F. Schmeidler, Berlin – München – Boston 2015, 119.

der Abbildung [Taf. I/35]: Roncière – Mollat du Jourdin, *Portolane*, Taf. 76.
 • Entstehungsort: Venedig (Italien)⁵². • Sozialstatus des Erstellers: Laie.

36A-B. Gerardus Mercator et Ivdocus Hondius, *Atlas. Das ist Abbildung der gantzen Welt, mit allen darin begriffenen Laendern und Provintzen: Sonderlich von Teutschland, Franckreich, Nederland, Ost und West Indien: Mit Beschreibung derselben*, Amsterdam 1633. • Quelle des Originals: Berlin, Staatsbibliothek, Preußischer Kulturbesitz, Signatur: 2° Kart. B 187. • Quelle der Abbildung [Taf. I/36A-B]: *Mercator-Hondius-Atlas*, Staatsbibliothek zu Berlin (Hg.), Gekürzter und verkleinerter Reprint nach der Ausgabe Amsterdam 1633. Mit einer neuen Einführung von Th. Horst, Leipzig 2012, S. 326-327 (36A = Karte Nr. 153: *Walachia, Servia, Bulgaria, Romania*) und S. 328-329 (36B = Karte Nr. 154: *Graecia*). • Entstehungsort: Flandern. • Sozialstatus des Erstellers: Laie.

37. Estienne Bremond, *Seekarte des Ägäischen Meeres*. • Quelle des Originals: Berkeley, University of California. Huntington Library, HM 31 (Größe des Originals: 374 x 538 mm; Entstehungszeit: 1655). • Quelle der Abbildung [Taf. I/37]: http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh_br?Description=&CallNumber=HM+31 [Zugang: 1 VIII 2016]. • Entstehungsort: Marseille (Frankreich). • Sozialstatus des Erstellers: Laie.

38. Jean-François Roussin, *Seeatlas des Mittelmeeres* [Zweite Karte des Atlas]. • Quelle des Originals: Paris, Bibliothèque Nationale, Cartes et Plans, Rés Ge DD-2022 (Größe des Originals: 517 x 720 mm; Entstehungszeit: 1659). • Quelle der Abbildung [Taf. I/38]: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b59010978/f3.item> [Zugang: 30 VII 2016]. • Entstehungsort: Frankreich. • Sozialstatus des Erstellers: Laie.

39. Marseille Schule, *Seeatlas des Mittelmeeres* [Zweite Karte des Atlas]. • Quelle des Originals: Paris, Bibliothèque Nationale, Cartes et Plans, Rés Ge DD-2008 (Größe des Originals: 375 x 565 mm; Entstehungszeit: um 1662). • Quelle der Abbildung [Taf. I/39]: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5901101q/f4.item> [Zugang: 30 VII 2016]. • Entstehungsort: Frankreich. • Sozialstatus des Erstellers: unbekannt.

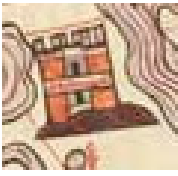
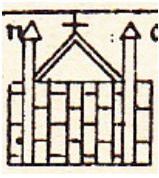
40. Jean-François Roussin, *Karte vom Mittelmeer*. • Quelle des Originals: Paris, Bibliothèque Nationale, Cartes et Plans, Ge S.H. Archives nr. 44 (Größe des Originals: 800 x 1425 mm; Entstehungszeit: 1674). • Quelle der Abbildung [Taf. I/40]: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5906253b/f1.item> [Zugang: 30 VII 2016]. • Entstehungsort: Frankreich. • Sozialstatus des Erstellers: Laie.

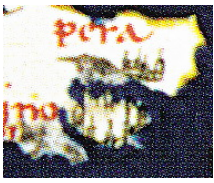
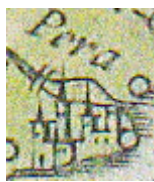
⁵² Vgl. Roncière – Mollat du Jourdin, *Portolane*, S. 250.

41A-B. Marcheto Fassoi, *Portolanatlas*. • Quelle des Originals: Berkeley, University of California. Huntington Library, HM 30, fol. 3 (= 41A: *Ägäisches Meer*) und fol. 4 (= 41B: *Östliches Mittelmeer*) (Größe des Originals: 377 x 545 mm; Entstehungszeit: 1679). • Quelle der Abbildung [Taf. I/41A-B]: http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh_br?Description=&CallNumber=HM+30 [Zugang: 1 VIII 2016]. • Entstehungsort: Italien. • Sozialstatus des Erstellers: Laie.

Eine Ergänzung der hier chronologischen Zusammenstellung der analysierten Karten ist die hier nun präsentierte, gleichfalls chronologisch angeordnete Tabelle von den auf ihnen dargestellten Vignetten von Konstantinopel. Diese Tabelle hat die Aufgabe, dem Leser einen gesamten und diachronischen Überblick über die hier analysierten grafischen Quellen zu geben.

		
1. Vatikanische Ökumene-Karte nach Isidor (um 775)	2. Cottoniana (um 1030)	3. Karte aus Ripoll (um 1055)
		
4. Beatus-Karte von Saint-Sever (1050-1075)	5. Beatus-Karte von Burgo de Osma (1086)	6. Lambert von Saint-Omer: Europa-Karte (1112/1115)
		
7. Hieronymus-Karte zum Alten Testament (um 400, Kopie 12. Jh.)	8. Hieronymus-Karte zum Neuen Testament (um 400, Kopie 12. Jh.)	9. Ökumene-Karte der Viktoriner n. Isidor (12. Jh.)

		
10. Sawley Map (1110/1180)	11. Beatus-Karte von Navarra (Ende des 12. Jh.)	12. Beatus-Karte von Oña (Ende des 12. Jh.)
		
13. <i>Tabula Peutingeriana</i> (4. Jh., Kopie 12./13. Jh.)	14. Karte von Westeuropa des Giraldus (um 1200)	15. Sallustkarte von Wien (1200-1220)
		
16. Beatus-Karte von Arroyo (zwischen 1200 und 1250)	17. Psalter-Karte von London (um 1260)	18. Rotulus von Vercelli (um 1270)
		
19. Ebstorfer Weltkarte (um 1300)	20. Hereford-Karte (1276/1305)	21. See-Weltkarte des Giovanni von Carignano (um 1310)
		
22. Weltkarte des Ranulf Higden von „Polychronicon“ (um 1342/1343)	23. Seekarte des Francesco und Domenico Pizzigani (1367)	24. Sallust-Karte von <i>Chroniques de Saint Denis</i> (14. Jh.)

		
25. Weltkarte des Giovanni Leardo (1442)	26. Planisphäre Fra Mauros (1459)	27. Borgia-Karte (um 1460)
		
28. Henricus Martellus Germanus, <i>Insularium illustratum</i> (1489)	29. Anonym, <i>Karte der Ägäis</i> (um 1500)	30. Bernardus Vapovius, <i>Tabula Sarmatiae</i> (1526/1528)
		
31. Sebastianus Munsterus, <i>Cosmographia</i> (1545)	32A. Battista Agnese, <i>Seeatlas</i> , fol. 7 ^v -8 ^r : <i>Europa</i> (um 1550)	32B. Battista Agnese, <i>Seeatlas</i> , fol. 17 ^v -18 ^r : <i>Russland</i> (um 1550)
		
33A. Guillaume Le Testu, <i>Cosmographie universelle</i> (1555)	33B. Guillaume Le Testu, <i>Cosmographie universelle</i> (1555)	34. Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> (1572)
		
35. Alvise Gramolin, <i>Karte des Ägäischen Meeres und des Marmarameeres</i> (1624)	36A. Gerardus Mercator et Jvdocus Hondius, <i>Atlas</i> (1633)	36B. Gerardus Mercator und Jvdocus Hondius, <i>Atlas</i> (1633)

		
37. Estienne Bremond, <i>Seekarte des Ägäischen Meeres</i> (1655)	38. Jean-François Roussin, <i>Seeatlas des Mittelmeeres</i> (1659)	39. Marseille Schule, <i>Seeatlas des Mittelmeeres</i> (um 1662)
		
40. Jean-François Roussin, <i>Karte vom Mittelmeer</i> (1674)	41A. Marcheto Fassoi, <i>Portolanatlas</i> , fol. 3: <i>Ägäisches Meer</i> (1679)	41B. Marcheto Fassoi, <i>Portolanatlas</i> , fol. 4: <i>Östliches Mittelmeer</i> (1679)

Tafel I: Vignetten von Konstantinopel auf den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Weltkarten in chronologischer Reihenfolge

Die Vignetten von Konstantinopel kann man in drei Hauptgruppen unterteilen. Ausgangspunkt für diese Unterteilung ist einerseits der Entstehungszeitpunkt der Karte und andererseits der Inhalt der gegebenen Vignette. Die älteste originale Vignette von Konstantinopel befindet sich auf der Großen Vatikanischen Ökumene-Karte nach Isidor (um 775) (= Karte Nr. 1. Vgl. Taf. I./1. und Taf. II./1.). Da diese Vignette Konstantinopel als ein Stadt-Festung-Schema, ohne sakrale Elemente zu markieren, darzustellen scheint, umfasst die erste Gruppe von Vignetten eben jene Schemata, die sich an das Bild einer befestigten Stadt anlehnen. Diese erste Gruppe setzt sich aus drei Sektionen zusammen: A. Konstantinopel als Stadt-Festung (Taf. II.); B. Konstantinopel als Donjon oder Burg (Taf. III.); C. Konstantinopel als befestigtes Stadttor (Taf. IV.). Diese Gruppe umfasst insgesamt 16 Schemata. Die zweite Gruppe stellt Konstantinopel als eine Kirchenmetropole dar (Taf. V.), und die erste dieser 9 Vignetten ist die Vignette auf der Karte aus Ripoll, früher Theodulf von Orléans zugeschrieben, die um das Jahr 1055 entstand (= Karte Nr. 3. Vgl. Taf. I./3. und Taf. V./3.). Die dritte Gruppe von Vignetten sind schließlich „Veduten“ und „Profilansichten“ Konstantinopels als Stadt-Festung, die man als Zeichnungen annehmen kann, die wahrscheinlich von der sogenannten „Karte von Konstantinopel“ des Cristoforo Buondelmonti (um 1386 - um 1430)⁵³,

⁵³ Vgl. G. Gerola, *Le vedute di Costantinopoli di Cristoforo Buondelmonte*, „Studi Bizantini

angefertigt im Jahre 1422, sowie von der Stadtansicht von Konstantinopel des Hartmann Schedel (13 II 1440 - 28 XI 1514)⁵⁴, aufgeführt in seinem wichtigsten Werk, d.h. in der sogenannten „Nürnberger Chronik“, auch bekannt als „Schedelsche Weltchronik“, aus dem Jahr 1493 inspiriert wurden. Die Vignetten der letzten Gruppe muss man in zwei Sektionen aufteilen. Die erste von ihnen umfasst die grafischen Schemata, deren Autoren sich stark an die Zeichnungen von Cristoforo Buondelmonti und Hartmann Schedel anlehnten. Aus diesem Grund wird diese Sektion als die „Veduten“ Konstantinopels als Stadt-Festung à la Cristoforo Buondelmonti und Hartmann Schedel bezeichnet (Taf. VI.). Den Anfang macht die Vignette von Konstantinopel, die Henricus Martellus Germanus (Wirkungsjahre: 1480-1496) im „Insularium illustratum“ (1489) veröffentlichte (= Karte Nr. 28. Vgl. Taf. I./28. und Taf. VI./28.). Die zweite Sektion der dritten Gruppe, genannt die „Profilansichten“ Konstantinopels als Stadt-Festung (Taf. VII.) eröffnete die Vignette auf der Karte von Bernardus Vapovius/Bernard Wapowski (22 XI 1450 - 25 XI 1535), die entweder im Jahre 1526 bzw. im Jahre 1528 erstellt wurde (= Karte Nr. 30. Vgl. Taf. I./30. und Taf. VII./30.). Diese Gruppe setzt sich alles in allem aus 17 Vignetten zusammen.

Außerhalb dieser Klassifikation bleiben noch drei Karten: 1) Beatus-Karte von Oña (Ende des 12. Jh.) (= Karte Nr. 12. Vgl. Taf. I./12. und Taf. VIII./12.); 2) *Tabula Peutingeriana* (4. Jh., Kopie 12./13. Jh.) (= Karte Nr. 13. Vgl. Taf. I./13. und Taf. VIII./13.); 3) Psalter-Karte von London (um 1260) (= Karte Nr. 17. Vgl. Taf. I./17. und Taf. VIII./17).

Die erste Sektion der ersten Gruppe besteht, wie aus der weiter unten angeführten Tabelle hervorgeht (Taf. II.), aus neun Vignetten. Den Anfang macht die Vignette von Konstantinopel auf der Großen Vatikanischen Ökumene-Karte nach Isidor (um 775) (Karte Nr. 1. Vgl. Taf. II./1.). Diese Karte, die eine grafische Illustration für bestimmte Fragmente des Werkes von Isidor von Sevilla (um 560 - 4 IV 636) „*Etymologiae*“ waren, besitzt sechs Vignetten von

e Neellenici” 3 (1931) 247-279; Th.S. Thomov, *New Information about Cristoforo Buondelmonti's Drawings of Constantinople*, „Byzantion” 66 (1996) 431-453; I.R. Manners, *Constructing the Image of a City: The Representation of Constantinople in Christopher Buondelmonti's „Liber Insularum Archipelagi”*, „Annals of the Association of American Geographers” 87 (1997) 72-102; C. Barsanti, *Un panorama di Costantinopoli dal „Liber insularum archipelaghi” di Cristoforo Buondelmonti*, in: *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo dei Paleologi, 1261-1453*, a cura di A. Iacobini e M. della Valle, Milion 5, Roma 1999, 35-54; eadem, *Costantinopoli e l'Egeo nei primi decenni del XV secolo: la testimonianza di Cristoforo Buondelmonti*, „Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte” 56 (2001) 83-254; G. Ragone, *Il „Liber insularum Archipelagi” di Cristoforo die Buondelmonti: Filologia del testo, filologia dell'immagine*, in: *Humanisme et culture géographique à l'époque du Concile de Constance: autour de Guillaume Fillastre*, Actes du colloque de l'Université de Reims, 18-19 novembre 1999, éd. par D. Marcotte, Terrarum Orbis 3, Turnhout 2002, 177-217.

⁵⁴ Vgl. A. Berger – J. Bardill, *The Representation of Constantinople in Hartmann Schedel's World Chronicle, and Related Pictures*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 21 (1998) 2-37.

Metropolen der antike Welt: Alexandria, Babylon, Jerusalem, Karthago, Konstantinopel und Rom. Diese Vignetten sind sich sehr ähnlich und bilden *sui generis* ein grafisches System von Stadtschemata auf dieser Karte. Die GröÖte von ihnen ist die Vignette von Konstantinopel. Laut A.-D. von den Brincken erinnert die Form dieser Vignetten an „einen [...] achtstrahligen Stern“⁵⁵. Im Gegensatz dazu stellen diese Formen für I. Baumgärtner „Mauerringe“⁵⁶ dar. *De facto* widerspricht die eine Meinung nicht der anderen, da man diese Vignetten als „einen achtstrahligen Stern-Mauerring“ bezeichnen und in ihnen das Schema von Verteidigungsmauern einer starken Festung sehen kann⁵⁷. Man kann dieses Vignettensystem auch ganz anders betrachten und in ihm sechs Festungen sehen, die *grosso modo* die Gestalt von gleichförmigen, entsprechend den vier Himmelsrichtungen ausgerichteten Rechtecken haben. In der Mitte einer jeden Seite des Rechtecks wurde ein Dreieck hinzugezeichnet. Diese Dreiecke, die an Pfeil- oder Speerspitzen erinnern, symbolisieren vielleicht Verteidigungstürme. Diese Dreiecke-Türme sind gleichfalls entsprechend den vier Himmelsrichtungen ausgerichtet. Diese Symmetrie könnte die gleiche Verteidigungsstärke der Mauern an jeder Stelle bedeuten oder, mit anderen Worten, die Bereitschaft zur Abwehr eines Angriffs, zu jeder Zeit und aus allen Richtungen. Das sind also *Metropoles semper paratae*, von denen die größte, gemäß der Entstehungszeit der Karte, die Metropole am Bosphorus ist, die kurz zuvor erfolgreich die Angriffswellen der moslemischen Armee abwehrte⁵⁸.

Ein ähnliches Schema von Konstantinopel als eine vierseitige, von verschiedenen Türmen an den Ecken verstärkte Festung gibt *Cottoniana* (um 1030) (Karte Nr. 3. Vgl. Taf. I./3. und Taf. II./3.)⁵⁹. Der Vergleich der Verteilung dieser Türme mit den Dreiecken auf der GroÖen Vatikanischen Ökumene-Karte nach Isidor scheint die Suggestion zu verstärken, dass die Dreiecke Verteidigungstürme symbolisieren könnten. Das Schema von Konstantinopel auf der *Cottoniana* ist eine von zwanzig Stadtvignetten, die sich auf dieser

⁵⁵ Brincken: *Mappa mundi und Chronographia*, S. 141 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 38); eadem, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen und Farbgebungen in der Universalkartographie des Mittelalters*, „Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde“ 16 (1970) 345 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 132); eadem, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker und -kartographen*, in: *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, 23-29 aprile 1981*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 29/1, Spoleto 1983, 399 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 256). Diese Terminologie hat u.a. Ingrid Baumgärtner (*Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten*, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigung*, hrsg. von D. Bauer, K. Herbers und N. Jaspert, Campus historische Studien 29, Frankfurt am Main 2001, 281) und Brigitte Englisch (*Ordo orbis terrae*, S. 135) übernommen. Vgl. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 227-228, Anm. 68.

⁵⁶ Baumgärtner, *Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten*, S. 281-282.

⁵⁷ Vgl. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 228.

⁵⁸ Vgl. B. Cecota, *Arabskie oblężenia Konstantynopla w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Byzantina Lodziensia 21, Łódź 2015, passim.

⁵⁹ Vgl. Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 545.

Karte befinden⁶⁰. Sie ist weder die größte noch die grafisch am besten ausgearbeitete Vignette. Sie ist jedoch den anderen sehr ähnlich, weil die Vignetten dieser Karte, ähnlich wie die oben analysierten Karten, ein einheitliches System von Stadtschemata bilden, bei dem ihre Verteidigungsvorteile im Vordergrund stehen⁶¹.

Die weiteren zwei Vignetten stammen von der Hieronymus-Karte zum Alten Testament, genannt die Orient-Karte (um 400, Kopie 12. Jh.) (Karte Nr. 7. Vgl. Taf. I./7. und Taf. II./7.) und von der Hieronymus-Karte zum Neuen Testament, genannt Palästina-Karte (um 400, Kopie 12. Jh.) (Karte Nr. 8. Vgl. Taf. I./8. und Taf. II./8.). Die Form der Vignette von Konstantinopel auf beiden Karten ist kontrovers. Sie erinnert an einen Mauerring oder einen Donjon gekrönt von drei Türmchen⁶². Pascal Arnaud suggeriert jedoch, dass diese Vignette ursprünglich ein römisches Amphitheater darstellte, dessen Schema, infolge eines Fehlers des Kopierers, einer Verformung unterlag: „le cylindre original devient triangle ou hémicycle, et tend à se peupler de constructions intérieures, qui, à l’origine ont sans doute voulu désigner les bornes du cirque de Constantinople, mais ont peu à peu été employées de façon indifférenciée”⁶³. Die Vignetten von Konstantinopel auf beiden Karten von Hieronymus haben auch eine bestimmte allgemeine Eigenschaft, nämlich „la vignette est toujours représentée à l’envers et il faut retourner la carte pour la percevoir normalement”⁶⁴. Der hier zitierte P. Arnaud fasst dieses Problem folgendermaßen zusammen: „Sans pouvoir rien affirmer avec certitude, on serait tenté de reconnaître là la marque cartographique d’une thématique d’inversion à mettre en rapport avec la radicalisation des rapports entre l’Occident et les schismatiques byzantins, radicalisation qui caractérise le siècle (...)”⁶⁵.

Die Vignette von Konstantinopel auf der Sawley Map, früher einem Heinrich von Mainz zugeschrieben (1110/1180), (Karte Nr. 10. Vgl. Taf. I./10. und Taf. II./10.) zeigt eine bestimmte Ähnlichkeit sowohl zu der *Cottoniana* als auch zu den beiden Hieronymus-Karten. Es ist ein Mauerring mit drei Verteidigungstürmen. Ähnlich wie auf den Karten von Hieronymus ist diese Vignette (sowie auch die Vignette von Köln) im Verhältnis zum Leser der Karte umgekehrt⁶⁶.

Auch die Vignette von Konstantinopel auf der Hereford-Karte (1276/1305) (Karte Nr. 20. Vgl. Taf. I./20. und Taf. II./20.) ist eine „umgekehrte Vignette”, aber auf dieser Karte gibt es sehr viele dieser Vignettentypen. Die Verteidigungsmauern dieser Vignette bilden ein Rechteck, um genauer zu sein eine

⁶⁰ Vgl. P. Kochanek, *Cesarstwo Bizantyńskie w kartografii Zachodu około roku 1000*, „Teka Komisji Historycznej PAN (Lublin)” 12 (2015) 18.

⁶¹ Vgl. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 232.

⁶² Vgl. ibidem, S. 226.

⁶³ Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 548. 551 und S. 580, Anm. 150.

⁶⁴ Ibidem, S. 579.

⁶⁵ Ibidem, S. 580.

⁶⁶ Vgl. ibidem.

Raute. Diese Raute wird von zwei Türmen mit gleicher Höhe und von Zinnen gekrönt. Im Innern dieser geometrischen Figur befindet sich ein dritter Turm, wesentlich höher als die zwei vorherigen, er ist ein Donjon, gleichfalls mit Zinnen gekrönt. Diese Vignette besitzt auch eine Legende, deren Text im gewissen Maße im Widerspruch zu dem grafischen Schema der Stadt steht, er lautet: „Constantinopolis: trianguli, undique mari nisi ab una parte unica, duodecim milia passuum in girum m[ur]orum circumplectitur“⁶⁷. Der Widerspruch besteht darin, dass die auf der Vignette zu sehenden Verteidigungsmauern nicht die Form eines Dreiecks, sondern einer Raute haben⁶⁸.

Die Seekarte des Francesco und Domenico Pizzigani (1367) (Karte Nr. 23. Vgl. Taf. I./23. und Taf. II./23.) besitzt eine sehr komplizierte Vignette von Konstantinopel, die sich auch sehr von den vorherigen unterscheidet. Diese Vignette setzt sich aus drei „Reihen“ zusammen. 1) Die erste „Reihe“ ist ein Fragment von Mauern mit vier Türmen und zwei Toren. Hinter dem letzten, unscheinbaren Turm auf der rechten Seite erhebt sich noch ein Turm, diesmal aber ein sehr hoher Turm, der an den im Jahre 1348 sogenannten Christus-Turm erinnert, genannt auch Galataturm. Rechts davon ist unleserlich mit goldener Tinte ein Wort geschrieben. Links von diesem Turm, über den erwähnten Stadtbefestigungen, dominieren fünf Speere – Symbol für eine eingenommene Stadt (oder Symbol für die fünf Wunden von Christus). 2) Die zweite „Reihe“ befindet sich über der Stadt, wo der Zeichner zwei miteinander durch eine gemeinsame Stange verbundene purpurrote Banner platzierte. Über ihrer Verbindungsstelle ist ein griechisches Kreuz, eingeschrieben in einem Kreis, zu sehen. Das linke Banner ist durch in Gold eingesäumte Ränder, die ein Kreuz bilden, in vier Felder geteilt. In jedem dieser Felder wurde auch ein Kreuz platziert. Auf diese Weise hat das linke Banner fünf Kreuze. Auch das rechte Banner besitzt einen gleichen Saum, und auf dem purpurroten Hintergrund befindet sich ein goldener, geflügelter Löwe. Man sieht also, dass das linke Banner *de facto* ein leicht modifiziertes Wappen des Lateinischen Königreichs ist (Vgl. Abb. 42). Das rechte Banner ist jedoch der Löwe des Hl. Markus, das Symbol von Venedig (Vgl. Abb. 43). Wenn man dieses Symbol von Venedig mit den fünf Speeren verbindet, dann kann man diese Vignette als ein Symbol des Stolzes oder sogar als Übermut der Brüder Pizzigani, Kartographen aus Venedig, aufgrund des starken Einflusses ihrer Stadt in der sterbenden Metropole am Bosphorus lesen. Jedoch weckt die Verbindung des Wappens des Lateinischen Königreiches mit dem Löwen des Hl. Markus auf der Karte von Kartographen aus Venedig, die im Jahre 1367 entstand, bestimmte Zweifel, weil der Zeitraum der Herrschaft der Lateiner am Bosphorus, d.h. des Lateinischen

⁶⁷ Text der Legende: Westrem, *The Hereford Map*, S. 201, Nr. 479. Vgl. ibidem, S. 200, Nr. 479 (Kommentar).

⁶⁸ Im Kontext der Form der Vignette scheint die Kartenlegende von Konrad Miller (21 XI 1844 - 25 VII 1933) viel genauer zu sein: „Constantinopolis angusto undique mari nisi ab una parte unica XII passuum in girum Marmorum circumplectitur“ – Miller, *Die Herefordkarte*, S. 14-15.

Kaiserreichs, zu der damaligen Zeit nur ein zurückliegendes historisches Faktum war (1204 - 1261). Wie soll man aber diese grafischen Elemente auf der analysierten Vignette erklären?



Abb. 42



Abb. 43

Abb. 42: Wappen des Lateinischen Kaiserreichs: Jerusalemkreuz mit vier Nimbuskreuzen, die von vier griechischen Kreuzen umstellt sind⁶⁹; Abb. 43: Flagge der Republik Venedig⁷⁰.

Dieses Problem hat schon seine eigene Geschichte, die mit Girolamo Zanetti (1713-1782) begann. Diese Geschichte zeigt eine zweite Ebene, die diese Seekarte der Brüder Pizzigani haben kann. G. Zanetti ist der Autor der oben zitierten Beschreibung der zweiten „Reihe“: „Sopra quella [città] di Costantinopoli ci ha una corona dorata e due standardi uniti allo stesso bastone, uno con cinque croci: insegna, credo io, de' Crocesegnati; l'altro col Leone alato rappresentante S. Marco"⁷¹. Von dieser Interpretation ging Vincenzo Formaleoni (1752-1797) aus, der mit deren Hilfe bemüht war, aufzuzeigen, dass die Karte der Brüder Pizzigani eine Kopie eines viel älteren Kartogramms war, das zu der Zeit der Herrschaft der Lateiner in Konstantinopel entstand. Seine Argumentation war die Folgende: „Giudicando però dalle poche, e confuse notizie, che di esso ci lasciò il Zanetti nel suo trattato sull'origine di alcune arti principali appresso i Veneziani, mi pare di poter dire, che quella carta creduta da lui del 1367, è una semplice copia d'altra più vecchia del secolo antecedente, e per conseguenza coetanea al planisferio del Bianco. L'avrebbe potuto rilevar facilmente anche il Zanetti con l'applicazione d'un poco più di critica; ma non seppe, o non volle riflettere sopra un dato, che pur salta agli occhi. Egli descrive, come in quella sua carta le città sono rappresentate in alzato, con mura, torri, bandiere, ed altro, e che fra l'altre si distingue Costantinopoli, sulla quale si vede una corona dorata, e due standardi uniti allo stesso bastone, uno con cinque croci, insegna secondo lui de' Crocesegnati; l'altro col leone alato rappresentante San Marco. Poco vi vuol a capire, che questo emblema non vi poteva esser collocato, se non in tempo, che la Repubblica di Venezia insieme cogl'Imperadori latini possedeva ancora la città di Costantinopoli, vale a dire, circa la metà del secolo decimoterzo. In tal quisa si viene a capire, che quei fratelli Pizigani, che del

⁶⁹ Quelle der Abbildung: https://de.wikipedia.org/wiki/Lateinisches_Kaiserreich [Zugang: 14 VIII 2016].

⁷⁰ Quelle der Abbildung: https://de.wikipedia.org/wiki/Republik_Venedig [Zugang: 14 VIII 2016].

⁷¹ G. Zanetti, *Dell'origine di alcune arti orincipali appresso i Viniziani. Libri Due*, Venezia 1758, 47.

1367 vi si sottoscrissero come autori, non furono che semplici copisti; e ben si sa, che non è in alcun modo probabile, ch'essi fossero i primi inventori delle carte da navigare in Venezia, dove molti secoli prima fioriva il commercio marittimo, e la navigazione⁷². An diese Konzeption erinnerte Joachim Lelewel (22 III 1786 - 29 V 1861): „Voici la conjecture de Formaleoni, sur le modele qui a pu servir à la composition de Pizigani. Constantinople porte une couronne et un double pavillon, dont un aux cinq croix, l'autre au lion ailé. Formaleoni conclut que le modele fut dessiné immédiatement après la prise de Constantinople par les croisés (...)”⁷³. Teobald Fischer (31 X 1846 - 17 IX 1910) kehrte 30 Jahre später zu dieser These zurück: „(...) wir auf der Karte der Pizigano von 1367 über Konstantinopel eine vergoldete Krone mit zwei an einem Stock vereinigten Flaggen finden, deren eine fünf Kreuze, die andere den geflügelten Löwen von San Marco trägt, womit also die Herrschaft der Kreuzfahrer und der Venezianer über Konstantinopel seit 1204 bezeichnet werden soll. Es wird dadurch sehr wahrscheinlich, dass die Pizigani, welche durchaus nicht als wissenschaftliche Kartographen anzusehen sind, für diese Gegend eine Vorlage hatten, welche jene Zeichen enthielt und somit in der Zeit von 1204-1261 angefertigt sein musste, gewiss nicht später. (...). Es kann uns dies aber auch als Anhalt dafür dienen, dass es schon vor 1261 loxodromische Karten gab⁷⁴. 3) Die dritte „Reihe“ ist oberhalb der Banner platziert. Über dem linken von ihnen befindet sich, wie bereits von den drei oben genannten Autoren angegeben, eine goldene Krone⁷⁵. Und über dem rechten Banner beginnt die mit goldener Tinte geschriebene Legende: *Constantinopolis*⁷⁶.

Die Sallust-Karte von *Chroniques de Saint Denis* (14. Jh.) (Karte Nr. 24. Vgl. Taf. I./24. und Taf. II./24.) besitzt ein Vignettensystem⁷⁷. Die Vignette von Konstantinopel ist ein Stadt-Festung-Schema, ohne jegliche christliche Symbole⁷⁸. Die Konstruktion dieser Vignette basiert auf den Grundsätzen der Symmetrie. Ihr Zentrum stellt ein befestigtes Tor dar, flankiert von zwei Türmen. Dieses Tor ist wahrscheinlich offen und suggeriert, dass die Festung nicht uneinnehmbar ist. Die Stadt-Festung umgibt ein hoher Mauerring. Auf die hohen Mauern verweist die Tatsache, dass die Gebäude im Innern der Stadt kaum sichtbar sind. Bei diesen Gebäuden handelt es sich um zwei Türme sowie um eine zentral gelegene *aula* des Palastes. Da die Grafik dieser Vignette sich sehr von

⁷² V. Formaleoni, *Illustrazioni di due carte antiche della Biblioteca di S. Marco*, in: idem, *Saggio sulla nautica antica de' Veneziani. Con una illustrazione d'alcune carte idrografiche antiche della Biblioteca di S. Marco, che dimostrano l'isole Antille prima della scoperta di Cristoforo Colombo*, Venezia 1783, 53-54.

⁷³ Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, Bd. 2, S. 36, Anm. 67.

⁷⁴ Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten*, S. 91.

⁷⁵ Vgl. Billion, *Graphische Zeichen auf mittelalterlichen Portolankarten*, S. 147-148.

⁷⁶ Ähnliche Beschreibung der Vignette von Konstantinopel in dieser Seekarte befindet sich in: Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 273-274.

⁷⁷ Vgl. Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 550.

⁷⁸ Vgl. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 277.

der Grafik aller vorherigen Vignetten unterscheidet, ist die These von P. Arnaud wahrscheinlich, der suggeriert, dass das Vignettensystem dieser Karte „utilise l'architecture contemporaine civile et militaire pour designer les villes“⁷⁹.

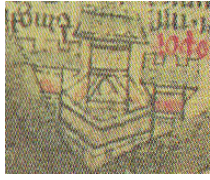
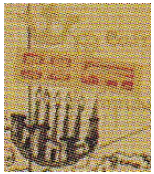
Das letzte grafische Schema, dass Konstantinopel als Stadt-Festung darstellt, befindet sich auf der Borgia-Karte (um 1460) (Karte Nr. 27. Vgl. Taf. I./27. und Taf. II./27.). Diese Vignette besitzt keine Legende, aber wurde am Bosphorus lokalisiert, an der Stelle, wo Konstantinopel liegen müsste. Das kann einerseits bestimmte Zweifel hinsichtlich ihrer Identifizierung hervorrufen. Andererseits befindet sich in der Nähe der Vignette eins von den 37 kleinen Löchern, die auf der Oberfläche der Karte sichtbar sind und deren Erklärung den Forschern große Probleme bereitet. Es ist möglich, dass eben an dieser Stelle ein kleines Medaillon mit der eigentlichen Vignette von Konstantinopel befestigt war⁸⁰. Da aber die Borgia-Karte ein Vignettensystem besitzt, hat man angenommen, dass man die oben erwähnte Vignette am Bosphorus als Schema von Konstantinopel betrachten kann. Er ist nach den Grundsätzen der Symmetrie konstruiert und stellt ein stark befestigtes Tor dar, das von zwei Türmen flankiert wird. Zwischen ihnen, genau über dem Tor, ist ein dritter Turm, der höchste Turm, der sowohl als integraler Bestandteil des befestigten Tores als auch als ein Element eines monumentalen Gebäudes, welches sich im Innern der Stadt-Festung befindet, interpretiert werden kann. Alle Türme sind mit einem Zinnenkranz und einem sehr hohen, spitzen kegelförmigen Dach abgeschlossen, ähnlich wie die Türme aller anderen Vignetten, die das Schemasystem dieser Karte bilden.

Die hier zuvor besprochenen neun Vignetten entstanden *grosso modo* zwischen den Jahren 775 und 1460, also folglich innerhalb eines Zeitraums von 700 Jahren. Sie alle unterstreichen die Bedeutung der „Mauern und Türme“ von Konstantinopel, bei absoluter Vernachlässigung sakraler grafischer Elemente. Konstantinopel ist für die Autoren dieser Karten eine Stadt-Festung. Jedoch sind diese Vignetten, betrachtet im politisch-religiösen Kontext der Geschichte des Mittelmeerraumes, eine grafische Quelle, die eine Neuinterpretation der Geschichte der Metropole des christlichen Ostens durch die Menschen der westlichen Kultur verbildlicht.

		
1. Vatikanische Ökumene-Karte nach Isidor (um 775)	2. Cottoniana (um 1030)	7. Hieronymus-Karte zum Alten Testament (um 400, Kopie 12. Jh.)

⁷⁹ Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 550.

⁸⁰ Vgl. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, S. 239 (51,1). Vgl. auch Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 281.

		
8. Hieronymus-Karte zum Neuen Testament (um 400, Kopie 12. Jh.)	10. Sawley Map (1110/1180)	20. Hereford-Karte (1276/1305)
		
23. Seekarte des Francesco und Domenico Pizzigani (1367)	24. Sallust-Karte von <i>Chroniques de Saint Denis</i> (14. Jh.)	27. Borgia-Karte (um 1460)

Tafel II: Konstantinopel als Stadt-Festung

*

Eine Ergänzung der vorhergehenden Analysen ist weiter unten die Angabe einer Serie von fünf Vignetten, auf denen das Schema von Konstantinopel an ein Donjon oder eine Burg erinnert. Die erste von ihnen befindet sich auf der Beatus-Karte von Navarra (Ende des 12. Jh.) (Karte Nr. 11. Vgl. Taf. I./11. und Taf. III./11.). Dieser Donjon oder nur ein einzelner Verteidigungsturm mit Zinnen⁸¹ besitzt kein Eingangstor, sondern nur zwei „Fenster“, die auch als Schießscharten für Schleudergeschosse von Ballisten interpretiert werden können. Eine ähnliche Konstruktionslogik besitzt die Vignette von Konstantinopel auf der Karte von Westeuropa des Giraldus Cambrensis *Topographia Hiberniae* und *Expugnatio Hibernica* (um 1200) (Karte Nr. 14. Vgl. Taf. I./14. und Taf. III./14.). Dieser jedoch mit Zinnen abgeschlossene Donjon-Turm besitzt keinerlei Öffnungen, was vielleicht die Unzugänglichkeit/Uneinnehmbarkeit dieser Festung unterstreichen soll⁸².

⁸¹ Vgl. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, S. 534; idem, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 244.

⁸² Vgl. idem, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 246-247. Vgl. auch Nöth, *Medieval Maps: Hybrid Ideographic and Geographic Sign Systems*, S. 348: „One of the subcodes of cartographic representation is the system of pictograms representing the cities of Europe. Whereas the cities of continental Europe are represented by means of pictograms showing fortifications with windowless façades crowned by a single row of crenellations, the Anglo-Norman towns of Britain and Ireland are represented by means of pictograms of fortified castles of three floors with windows but no crenellations”.

Etwas anders stellt sich die Sache bei der Vignette von Konstantinopel in Form eines Donjons auf den drei anderen Karten dar. Auf ihnen hat die Metropole nämlich nicht die Form eines einzelnen massiven Turmes, sondern einer mehrstufigen Donjon-Festung. Dieser Typ von Vignetten von Konstantinopel erscheint auf der Rotulus von Vercelli (um 1270) (Karte Nr. 18. Vgl. Taf. I./18. und Taf. III./18.), wo er ein Grundelement des Vignettensystems dieser Karte ist⁸³. Laut A.-D. von den Brincken könnte sein Archetyp die römische Engelsburg sein⁸⁴. Dieser Archetyp würde auch gut die „Mehrgeschossigkeit“ dieser Vignetten erklären: „Die Mehrzahl der Stadtsymbole hat zwei Geschosse, Rom und Konstantinopel, auch Troja haben zum Vergleich vier (...)“⁸⁵. Eine ähnliche, aber „dreigeschossige“ Donjon-Festung präsentiert das grafische Schema von Konstantinopel auf der Weltkarte des Ranulf Higden von „Polychronicon“ (um 1342/1343) (Karte Nr. 22. Vgl. Taf. I./22. und Taf. III./22.). Jedoch nur zwei Geschosse hat dieses Schema auf der Weltkarte des Giovanni Leardo (1442) (Karte Nr. 25. Vgl. Taf. I./25. und Taf. III./25.). Da alle Karten in Richtung Osten ausgerichtet sind, hat ihr Betrachter ausschließlich die westliche Fassade der Gebäude vor den Augen. Auf dieser Seite besitzt keine von den analysierten Vignetten ein Tor, und somit ist sie in diesem Sinne von Westen her nicht zugänglich. Man sollte diese Tatsache nicht als einen Zufall betrachten, sondern als einen bewussten Eingriff der westlichen Kartographen, die auf diese einfache und suggestive Weise bemüht waren, die Beziehung zwischen dem christlichen Osten und dem Westen wiederzugeben. Folglich stellt die Serie von Vignetten von Konstantinopel als Donjon oder Burg ein bestimmtes grafisches Apogäum der Teilung zwischen Westen und Osten dar. Interessant ist noch anzumerken, dass diese Karten *grosso modo* in kirchlichen Kreisen zwischen den Jahren 1200 und 1442 entstanden.

⁸³ Vgl. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 251.

⁸⁴ Brincken, *Monumental Legends on Medieval Manuscript Maps*, S. 17 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 387).

⁸⁵ Eadem, *Thesaurus Coloniensis in der Vorstellung mittelalterlicher Kartographen*, in: *Thesaurus Coloniensis. Beiträge zur mittelalterlichen Kunstgeschichte Kölns, Festschrift für Anton von Euw*, hrsg. von U. Krings, W. Schmitz, H. Westermann-Angerhausen, Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 41, Köln 1999, 210 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 557). Vgl. ibidem, S. 215 (= ibidem, S. 563); eadem, *Roma nella cartografia medievale (secoli IX-XIII)*, in: *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenza nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII*, Atti della Quattordicesima Settimana Internazionale di Studio, Mendola, 24-28 agosto 1998, Milano 2001, 222 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 604).

		
11. Beatus-Karte von Navarra (Ende des 12. Jh.)	14. Karte von Westeuropa des Giraldu (um 1200)	18. Rotulus von Vercelli (um 1270)
		
22. Weltkarte des Ranulf Higden von „Polychronicon“ (um 1342/1343)	25. Weltkarte des Giovanni Leardo (1442)	

Tafel III: Konstantinopel als Donjon oder Burg

*

Die dritte Sektion der ersten Gruppe von Vignetten (Taf. IV.) – auch wenn sie nur aus zwei Elementen besteht – scheint für das Verständnis der Entstehung der zweiten Sektion dieser Gruppe wichtig zu sein (Taf. III.). Die Beatus-Karte von Saint-Sever (1050-1075) (Karte Nr. 4. Vgl. Taf. I./4. und Taf. IV./4.) besitzt eine Vignette von Konstantinopel in der Gestalt eines dreigeschossigen Torgebäudes, das die Funktion eines Eingangs zum Palast oder, was sehr wahrscheinlich ist, eines Stadttores hat⁸⁶. Das erste Geschoss besteht aus drei Einfahrtstoren. Das zweite Geschoss besteht aus vier Fenstern, die für die Balliste bestimmt sind. Das dritte Geschoss bilden drei Dreiecke. Der Autor der Vignette bemühte sich, die Grundsätze der Symmetrie und Eurythmie zu befolgen. Er lenkt auch die Aufmerksamkeit auf die Verwendung von vier Farben: Rot für die Konturen des gesamten Gebäudes; Gelb für die tragenden Wände; Grün für die Ausfüllung der drei offenen Tore und vier Schießscharten sowie drei oberen „Dreiecke“⁸⁷; Blau für die Markierung der horizontalen Aufteilung des Ganzen in drei waagerechte Reihen⁸⁸. Das suggeriert die Verwendung eines

⁸⁶ Vgl. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, S. 530 und 531.

⁸⁷ Vgl. C. Cid, *Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los codices del „Beato“*, „Compostellanum“ 10 (1965) Nr. 2, 226: „(...) pequeños triangulos (...)“; Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, S. 345 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 133): „Beatus verwendet drei- bis sechszinnige Bauten“. Vgl. auch Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 236; idem, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, S. 530, Anm. 7.

⁸⁸ Vgl. N. Duval, *Représentations d’églises sur mosaïques*, „Revue du Louvre“ 22 (1972) 445: „(...) s’il est vrai qu’il faut considérer les bandes de couleur claire comme une traduction picturale

bestimmten Farbcodes durch den Kartographen⁸⁹. Alle diese Elemente zusammen genommen ergeben auch eine interessante Zahlenkonfiguration: 1. drei Ebenen des Torgebäudes; 2. drei Einfahrtstore, vier Schießöffnungen, drei „Dreiecke“; 3. vier Farben: Gelb, Rot, Grün und Blau. Wichtig ist auch die Tatsache, dass die Torflügel und die Schießscharten offen sind. Dazu kommt noch die Legende: „Constantinopolis que prius bizantium dicta est“⁹⁰. Man kann den Eindruck gewinnen, dass die Verwendung der Zahlen, Farben sowie der geometrischen Figuren, die zusammen ein symmetrisches und eurythmisches Gebäude bilden, nicht zufällig ist. Es ist auch nicht das Werk des Zufalls, dass die Vignette an ein römisches befestigtes Tor erinnert. Auch die Legende, die Bezug auf den ursprünglichen Namen der Stadt nimmt, ist in diesem Kontext nicht ohne Bedeutung. Sie suggeriert im gewissen Maße die Rückkehr zur Vergangenheit, d.h. zur heidnischen Vergangenheit. Das christliche Konstantinopel wurde zum hellenischen Byzanz. Diesen Sachverhalt gibt das Schema des verlassenen und offenen Tores einer Stadt gut wieder, die bis vor kurzem eine Stadt-Festung des orthodoxen Christentums war. Diese Vignette entstand bestimmt nach 1054. Auf diese Art schuf der benediktinische Autor der Karte aus dem Kloster in Saint-Sever, das zur Kongregation Cluny gehörte, eine tief symbolische Vignette, deren volle Entzifferung dem modernen Kartenbetrachter entgeht. Diese Symbolik stützte er auf das Schema eines monumentalen römischen Tores. Es muss ergänzt werden, dass auf 107 Stadtvignetten⁹¹, gezeichnet auf der Beatus-Karte von Saint-Sever, nur die Vignette von Konstantinopel die Gestalt eines dreigeschossigen Torgebäudes hat, das offen und nach Westen ausgerichtet ist. Die geöffneten Einfahrtstore füllt die Farbe Grün aus – die Farbe der Hoffnung. Vielleicht wollte der Zeichner der Vignette eben auf diese Weise sein Verlangen nach der Beendigung des Schisma ausdrücken. Wichtig ist auch zu bemerken, dass „dieses Stadttor mit seinem Aussehen der berühmten *Porta Aurea* in den Theodosianischen Mauern ähnelt“⁹². Alle diese Elemente verweisen auf einen sehr komplexen Inhalt, der in diesem grafischen Schema verschlüsselt ist. Man muss also im Kontext dieser Vignette zu einseitigen Schlussfolgerungen⁹³ kommen oder weitgehende Verallgemeinerungen

de la sculpture architecturale“. Vgl. auch Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, S. 532, Anm. 14.

⁸⁹ Vgl. Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 562, Anm. 83; Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, S. 532.

⁹⁰ Text der Legende: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, S. 47.

⁹¹ Vgl. Kochanek, *Cesarstwo Bizantyńskie w kartografii Zachodu*, S. 21.

⁹² Vgl. idem, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, S. 530.

⁹³ Vgl. Arnaud, *Les villes des cartographes*, S. 549: „Pourtant, dès le XI^e siècle, on a pu voir apparaître des vignettes qui ne doivent rien à l'Antiquité, comme celles de la carte des manuscrits de Beatus dessinée pour Grégoire, abbé de Saint Sever, ou carte dite «Beatus 1», qui représente la ville sous la forme d'une corniche à merlons supportée par des arcatures sur colonnes qui, là encore, renvoient à des éléments réels d'architecture monumentale dont l'assemblage relève de la

meiden⁹⁴, obwohl die Vignetten dieser Karte ein bestimmtes System bilden. Vielleicht kann eben dank dieses Vignettensystems, das an einen grafischen Dschungel erinnert, der moderne Kartenbetrachter nicht sofort die Spezifik der Vignette von Konstantinopel erkennen. Dies war vielleicht eine beabsichtigte Tat des benediktinischen Zeichners, der als Mensch des Westens das Vorgehen der damaligen staatlichen und kirchlichen Eliten der östlichen Metropole negativ bewertete. Aber als Christ wünschte er sich überhaupt nicht die Verurteilung des östlichen Christentums.

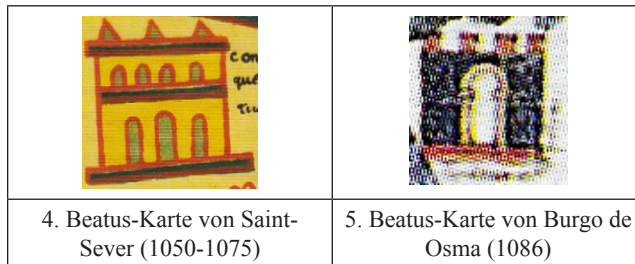
Dieses Model übernahm der benediktinische Illuminator der Beatus-Karte von Burgo de Osma (1086) (Karte Nr. 5. Vgl. Taf. I./5. und Taf. IV./5.), der sie im Kloster Sahagún, das zu der Kongregation Cluny gehörte, zeichnete. Jedoch in der neuen Version hat die Vignette von Konstantinopel sehr viel weniger Nuancen. Es handelt sich schließlich um ein offenes befestigtes Stadttor, das mit Zinnen versehen ist. Das Tor wurde blau angemalt. Die Zinnen wiederum haben die Farbe Rot, ähnlich wie die Fundamente dieses Gebäudes, und die Türpfosten sind gelb. Beachtung verdienen auch die vier Kreuze des Hl. Andreas (sogenanntes *crux decussata*), platziert auf den beiden Seiten des Eingangs. Das ist eine deutliche Anspielung auf das Grab des Apostels Andreas, der sich in der Apostelbasilika in Konstantinopel befunden habe⁹⁵. Dieses Kreuz ist auf dem Tor sogar viermal gezeichnet: jeweils zwei Kreuze auf jeder Seite des Eingangs. Die Form dieses Kreuzes (X) bezieht sich direkt auf den ersten Buchstaben des griechischen Namens von Christus. Einerseits ist das also in gewisser Weise eine christliche Stigmatisierung dieses Gebäudes. Andererseits ist es die Form eines Kreuzes, die man als „deformiert“ bezeichnen kann, weil sie nicht der Gestalt des Christuskreuzes entspricht. Auf diese Weise scheint der Zeichner dem Betrachter der Karte einen bestimmten Aspekt der Mentalität seines Milieus zu offenbaren, das trotz des eingetretenen Schismas die tiefe Hoffnung besaß, dass unter den Ruinen der Einheit der Kirche ein Hoffnungsfunken glimmt – das Kreuz des Hl. Apostels Andreas. In diesem Kontext muss man auch die Tatsache sehen, dass das in Richtung Westen ausgerichtete Tor offen ist.

pure fantaisie”. Vgl. auch Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, S. 530, Anm. 7.

⁹⁴ Vgl. I. Baumgärtner, *Die Welt im kartographischen Blick. Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatus-tradition vom 10. bis 13. Jahrhundert*, in: *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte: Peter Johanek zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. Ehbrecht, Köln 2002, 540: „(...) individuellen Stadtvignetten (...)”; eadem, *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatus-tradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, in: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, hrsg. von H.-J. Schmidt, Scriptorium Friburgense 18, Berlin – New York 2005, 246: „(...) individuellen Stadtvignetten (...)”; eadem, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, S. 97: „(...) individuellen Stadtvignetten (...)”.

⁹⁵ Vgl. Kochanek, *Rozesłanie Apostołów*, S. 728; idem, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, S. 532; idem, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 237.

Diese zwei Vignetten von Konstantinopel, entstanden im 11. Jahrhundert unter den französisch-spanischen Benediktinern, die zur Kongregation Cluny gehörten, sind (ungeachtet der Großen Vatikanischen Ökumene-Karte nach Isidor und *Cottoniana*) *de facto* der Beginn von Vignetten, die Konstantinopel als Stadt-Festung darstellen, ohne sakrale Elemente zu markieren. Jedoch hatten die Autoren dieser Vignetten, wie aus der vorhergehenden Analyse hervorgeht, noch die Hoffnung auf die Rückkehr der Einheit zwischen Westen und Osten, und die Hoffnung konnten sie deutlich mithilfe der grafischen Vignetten ausdrücken.



Tafel IV: Konstantinopel als befestigtes Stadttor

Die zweite Gruppe von Vignetten, die Konstantinopel als eine Kirchenmetropole darstellt, ist bedeutend kleiner als die Vorhergehende und zählt nur neun Schemata. Sie entstanden annäherungsweise zwischen den Jahren 1055 und 1500.

Die erste Vignette dieses Typs erscheint auf der Karte aus Ripoll (um 1055) (Karte Nr. 3. Vgl. Taf. I./3. und Taf. V./3.). Alexandre Vidier (6 I 1874 - 29 XII 1927) hat diese Vignette so beschrieben: „Presque tout l’espace compris entre les Balkans et la Maritza est rempli par les dômes de la cathédrale Sainte-Sophie (Constantinopolim)”⁹⁶. Jedoch scheint der Vergleich dieser Vignette nicht mit der Hagia Sophia/die Sophienkirche, sondern der Apostelkirche zutreffend sein, weil die Hagia Sophia eine zentral gelegene Kuppel besitzt, im Gegensatz dazu besitzt die Apostelkirche fünf Kuppeln, von denen drei für alle Personen gut sichtbar waren, die von vorne auf die Apostelkirche blickten⁹⁷. Die

⁹⁶ Vidier, *La mappemonde de Théodulfe*, S. 302.

⁹⁷ Vgl. drei mittelalterliche Miniaturen, die die Apostelkirche darstellen: 1) Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Gr. 1613, p. 343 (Größe der Pergamenkarte: 365 x 285 mm; Entstehungszeit: um 1000) – Menologion Basileios’ II: Überführung der Reliquien des hl. Johannes Chrysostomos in die Apostelkirche; 2) Paris, Bibliothèque Nationale, MS gr. 1208, fol. 3^v (Größe der Pergamenkarte: 215 x 160 mm; Entstehungszeit: 11./12. Jh.) – Homilien des Mönches Jakob aus dem Kloster Kokkinobaphos (Kleinasien); 3) Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. gr. 1162, fol. 2^v (Größe der Pergamenkarte: 325 x 225 mm; Entstehungszeit: 12. Jh.) – auch Marien-Homilien des Mönches Jakob von Kokkinobaphos.

zweite Vignette diesen Typs befindet sich auf der Europa-Karte des Lambert von Saint-Omer (1112/1115) (Karte Nr. 6. Vgl. Taf. I./6. und Taf. V./6.). Diese Zeichnung ist sehr schematisch. Zusammen mit den restlichen Vignetten dieser Karte bildet sie ein klares und erkennbares Vignettensystem. Zu unterstreichen ist, dass auf dieser Europa-Karte nur die Rom-Vignette mit einem Kreuz „gekrönt“ wurde. Alle anderen Vignetten, die sich entweder auf konkrete Städte oder auf einzelne Regionen in Europa beziehen, besitzen kein Kreuz. Es muss hinzugefügt werden, dass die Vignette von Konstantinopel nicht unterschrieben wurde. Die unter ihr liegende Legende lautet „Grecia“, und über ihr wurde die Bezeichnung: „Brachium Georgicum“⁹⁸ platziert. Diese letzte Bezeichnung bezog sich in jener Zeit auf Gewässer, die sich in der Nähe von Konstantinopel befanden. Mit diesem Termin wurden entweder die Dardanellen (Hellespont), das Marmarameer, oder auch der Bosporus bezeichnet. Hin und wieder wurde diese Bezeichnung gleichzeitig für all diese Gewässer verwendet. Der Benediktiner und Kanonik Lambert von Saint-Omer umgeht also den Termin Konstantinopel, und die Vignette der Metropole des östlichen Patriarchen besitzt kein Kreuz. Diese Behandlung der Stadt war bestimmt nicht zufällig, sie sollte das Verhältnis des Kartenautors und des Milieus, in dem sie entstand, zu der vom Schisma betroffenen Hauptstadt des Östlichen Kaiserreichs ausdrücken. Die Ökumene-Karte der Viktoriner nach Isidor (12. Jh.) (Karte Nr. 9. Vgl. Taf. I./9. und Taf. V./9.) besitzt wiederum eine graphisch gut erarbeitete Vignette der griechischen Metropole, über der die folgende Legende sichtbar ist: „c. Constantinopolis“⁹⁹. Aber auch auf dieser Karte besitzt die Vignette von Konstantinopel kein Kreuz, obwohl sie ihrer Form nach einer Basilika ähnelt. Man muss jedoch hinzufügen, dass auf der Ökumene-Karte der Viktoriner, die insgesamt einige Dutzend Stadtvignetten besitzt, nur die Vignette von Jerusalem eine mit einem Kreuz gekrönte Basilika ist¹⁰⁰. Ein ähnliches Schema von Konstantinopel hat die Sallustkarte von Wien (1200-1220) (Karte Nr. 15. Vgl. Taf. I./15. und Taf. V./15.). Jedoch besitzt hier das einer Basilika ähnelnde Gebäude, deren Dach über die Verteidigungsmauern hinausragt, ein Kreuz¹⁰¹. Wenn es um die Beatus-Karte von Arroyo (Karte Nr. 16. Vgl. Taf. I./16. und Taf. V./16.) geht, die zwischen 1200 und 1250 entstand, so stellt ihre Vignette von Konstantinopel das Schema einer lateinischen Kirche mit einem Turm dar, was mit dem Zeitpunkt der Entstehung dieser Karte einhergehen kann, als die griechische Metropole die Hauptstadt des Lateinischen

⁹⁸ Text der Legende: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 49. Vgl. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 192 (XIII.6.) – „Brachium Georgii“.

⁹⁹ Text der Legende: Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi“ de Hugues de Saint-Victor*, S. 195.

¹⁰⁰ Vgl. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 241, Taf. 14.

¹⁰¹ Vgl. ibidem, S. 252-253 und Taf. 23.

Kaiserreichs (1204-1261)¹⁰² war. Die einzige in ihrer Art Vignette von Konstantinopel befindet sich auf der Ebstorfer Weltkarte (um 1300) (Karte Nr. 19. Vgl. Taf. I./19. und Taf. V./19.). Eines ihrer Elemente ist ein sakrales Gebäude mit einem griechischen Kreuz, platziert auf der linken Seite der Vignette. Dieses Gebäude ist jedoch nicht das dominierende Element. Auf der rechten Seite, quasi als Ausgleich, befindet sich nämlich ein Stadttor, dessen geöffnete Torflügel eine „eingenommene Stadt“ symbolisieren können. Zwischen diesen Gebäuden befindet sich eine doppelte Linie von Verteidigungsmauern, über der ein „Palast“ dominiert. Er besitzt einen hohen, zentral gelegenen Turm. Diese Vignette basiert weder auf den Grundsätzen der Symmetrie noch Eurythmie. Ihre geometrisch komplizierte und unregelmäßige Struktur suggeriert eine bestimmte innere „Unordnung“ der Stadt, weil nicht das „Gotteshaus“, sondern das „Haus des Kaisers“ ihr Zentrum darstellt. Man muss hier unterstreichen, dass das „Gotteshaus“ links vom „Haus des Kaisers“ lokalisiert wurde, also auf der (aus der Perspektive der Bibel gesehen) Seite, die als Symbol der Verurteilung gilt¹⁰³. Vielleicht muss man in dieser Entthronung, oder gar Marginalisierung des „Gotteshauses“ das Wesen dieser Vignette sehen. Es erübrigt sich zu sagen, dass eine solche grafische Darstellung den westlichen, mit Rom verbundenen Autoren aufgrund der theologischen Kontroverse, die den Osten vom Westen abteilte, aufgezwungen wurde¹⁰⁴. Anders sieht die Sache im Falle der Vignette von Konstantinopel auf der See-Weltkarte des Giovanni von Carignano (um 1310) – (Karte Nr. 21. Vgl. Taf. I./21. und Taf. V./21.) sowie den Vignetten dieser Stadt auf der Planisphäre Fra Mauros (1459) – (Karte Nr. 26. Vgl. Taf. I./26. und Taf. V./26.) aus. Beide Vignetten stellen ein sakrales Gebäude dar, das mit einer klassischen byzantinischen Kuppel bedeckt ist und an die Hagia Sophia erinnern kann. Es lohnt sich jedoch, etwas länger bei der Planisphäre Fra Mauros zu verweilen. Das heute sichtbare Schema erinnert, wie bereits oben erwähnt, an ein sakrales Gebäude mit einer Kuppel, auf der eine Kugel (mit einem Kreuz (!) darin) zu sehen ist. Das Ganze wird mit einer kurzen Legende ergänzt: „Constantinopoli“¹⁰⁵. Zu ihr muss man jedoch einen zweiten, wesentlich umfangreicheren Text hinzufügen, der auf dem Schwarzen Meer lokalisiert ist, und folgendermaßen lautet: „Questa nobillissima città de constantinopoli antichamente si chiamava biçantio, ma da poi fo ampliada per Constantin, el qual li transferì l'imperio

¹⁰² Vgl. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, S. 534-536; idem, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 247-249 und S. 247, Taf. 20.

¹⁰³ Vgl. O. Nussbaum, *Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie*, JbAC 5 (1962) 158-171; U. Deitmar, *Die Bedeutung von rechts und links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur“ 98 (1968) 265-292. Vgl. auch P. Kochanek, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, VoxP 28 (2008) t. 52, 486, Notiz 41.

¹⁰⁴ Vgl. Kochanek, *Winieta Konstantynopola na mapie z Ebstorf*, passim. Vgl. auch idem, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 255, Taf. 24 und S. 259.

¹⁰⁵ Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, s. 507, Nr. *1736.

roman”¹⁰⁶. Auf der Grundlage dieser zwei Hinweise formulierte Piero Falchetta folgende Schlussfolgerung: „The absence of any reference to the fall of Constantinople to the Turks suggests that the latest possible date for the composition of the planisphere is 1453”¹⁰⁷. Diese Hypothese muss nicht wahr sein. Man kann auch vermuten, dass der Autor der Karte auf diese Weise die Vergänglichkeit der türkischen Gewinne und den Glauben suggerieren wollte, dass die Kraft der christlichen Tradition weiterhin in der Metropole am Bosphorus dominieren wird. Die letzte von den neun Vignetten, die Konstantinopel als Kirchenmetropole darstellen, befindet sich auf der anonymen „Karte der Ägäis“, die um 1500 (Karte Nr. 29. Vgl. Taf. I./29. und Taf. V./29.) entstand. Diese Karte besitzt neben der Vignette von Konstantinopel (zusammen mit der Legende „Constantinopolis“) auch eine Vignette mit der Bezeichnung „Pera“. Der Autor dieser Karte stellt demnach nicht nur die Halbinsel, auf der sich die Hauptstadt des Östlichen Kaiserreichs befand, sondern auch ihren „Bezirk“ dar, der am nördlichen Ufer des Goldenen Horns, genannt auch „Galata“ oder „Pera“ lag. Das war eine Kolonie der Republik Genua, die dort in den Jahren 1273-1453 herrschte. Die Vignette des „Genueser Bezirks“ erinnert an eine Festung, weil sie aus einer Verteidigungsmauer und drei Türmen besteht. Innerhalb der Festung (zwischen den drei Türmen) sind zwei Säulen sichtbar, an deren Enden sich Kreuze befinden (wenn die dem Autor dieses Aufsatzes vorliegende Reproduktion dieser Vignette richtig gedeutet wird). Die Vignette von Konstantinopel wiederum scheint ein sakrales Gebäude mit drei Türmen darzustellen. Der mittlere Turm erinnert an ein Minarett, auf deren Spitze ein Halbmond angebracht ist. Wenn die Deutung der auf den Vignetten von Konstantinopel und Pera gezeichneten Details – wie gesagt – richtig ist, dann kann man vermuten, dass der anonyme italienische Autor der Karte bemüht war, einen bestimmten Kontrast zwischen der schnellen Islamisierung Konstantinopels durch die Türken und dem „Genueser Bezirk“ (um nicht zu sagen „italienischem“) zu zeigen, der trotz allem noch einen christlichen Charakter, genauer gesagt römischkatholischen Charakter beibehielt. Auf diese Weise wollte der Anonymus, unter dem Vorbehalt der richtigen Deutung der Grafik, der religiösen Schwäche der vom Schisma betroffenen Hauptstadt des Ostens den Glauben des römischkatholischen Westens gegenüberstellen.

Letztendlich scheinen die weiter unten dargestellten neun Vignetten die Entwicklungslinie des grafischen Topos Konstantinopels als einer Kirchenmetropole zu zeigen, von der Apostelkirche hin zur türkischen Moschee. Diese Vignetten entstanden hauptsächlich im westlichen kirchlichen Milieu, und geben im bestimmten Maße die Ansichten dieses Milieus hinsichtlich der sich verändernden geopolitischen Situation der Metropole am Bosphorus wieder.

¹⁰⁶ Text der Legende: ibidem, S. 509, nr * 1742.

¹⁰⁷ Ibidem, S. 506, nr * 1736 (Kommentar).

		
3. Karte aus Ripoll (um 1055)	6. Lambert von Saint-Omer: Europa-Karte (1112/1115)	9. Ökumene-Karte der Viktoriner n. Isidor (12. Jh.)
		
15. Sallustkarte von Wien (1200-1220)	16. Beatus-Karte von Arroyo (zwischen 1200 und 1250)	19. Ebstorfer Weltkarte (um 1300)
		
21. See-Weltkarte des Giovanni von Carignano (um 1310)	26. Planisphäre Fra Mauros (1459)	29. Anonym, Karte der Ägäis (um 1500)

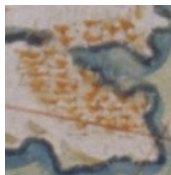
Tafel V: Konstantinopel als Kirchenmetropole

Die dritte Gruppe von Vignetten zählt insgesamt 17 Elemente und ist die größte der hier analysierten Gruppen von grafischen Schemata von Konstantinopel. Diese Vignetten entstanden *grosso modo* zwischen den Jahren 1526 und 1679 (außer der Karte von Henricus Martellus Germanus – Karte Nr. 28. Vgl. Taf. I./28. und Taf. VI./28.), also im Zeitraum von ca. 150 Jahren. Diesen Fakt muss man einerseits mit dem großen Zuwachs an „Produktion“ von Karten in diesem Zeitraum, und andererseits mit dem Verhalten einer großen Anzahl von Kartographen in dieser Zeitspanne in Zusammenhang bringen. In dieser Gruppe, wie bereits oben erwähnt, lassen sich leicht zwei Sektionen unterscheiden: 1. „Veduten“ Konstantinopels als Stadt-Festung à la Cristoforo Buondelmonti und Hartmann Schedel (Taf. VI.); 2. „Profilsichten“ Konstantinopels als Stadt-Festung (Taf. VII.).

Die erste Sektion, also die „Veduten“ Konstantinopels als Stadt-Festung à la Cristoforo Buondelmonti und Hartmann Schedel (Taf. VI.), setzt sich aus sieben Vignetten zusammen. Diese Vignetten sind, ähnlich wie die oben analysierte

anonyme „Karte der Ägäis“ (Taf. V./29.), irgendwie doppelt, d.h. sie stellen sowohl Konstantinopel selbst als auch ihren genueser Bezirk Pera dar. Während die Vignetten auf den Karten von Henricus Martellus Germanus (1489) und Alvise Gramolin (1624), Karte Nr. 35. Vgl. Taf. I./35. und Taf. VI./35, diese städtischen Zentren als voneinander getrennte darstellen, stellen die späteren Autoren von Karten (Estienne Bremond (1655) – Karte Nr. 37. Vgl. Taf. I./37. und Taf. VI./37; Jean-François Roussin (1659) – Karte Nr. 38. Vgl. Taf. I./38. und Taf. VI./38; „Seeatlas des Mittelmeeres“ (um 1662) – Karte Nr. 39. Vgl. Taf. I./39. und Taf. VI./39; Jean-François Roussin (1674) – Karte Nr. 40. Vgl. Taf. I./40. und Taf. VI./40) diese zwei urbanen Systeme als Einheit dar. Folglich haben die Autoren dieser Karten die Vignetten von Konstantinopel aktualisiert, wobei sie die territoriale Entwicklung der Stadt unter der türkischen Herrschaft berücksichtigten. Diese Tendenz zur Aktualisierung ist besonders gut zu sehen auf den Vignetten, die Jean-François Roussin 1659 und 1674 geschaffen hat, weil die erste diese urbane Einheit von Konstantinopel und Pera noch nicht ganz berücksichtigt. Man muss auch hinzufügen, dass keine von diesen Vignetten auf die christliche Vergangenheit der Stadt verweist. Man kann also annehmen, dass sich ihre Autoren bereits mit ihrem muslimischen Charakter abgefunden haben. Eine Ausnahme stellt hier die Vignette von Marcheto Fassoi, entstanden 1679 – Karte Nr. 41B. Vgl. Taf. I./41B. und Taf. VI./41B dar, die das Schema von Pera nicht besitzt.

Die Vignetten in Form von „Veduten“ Konstantinopels als Stadt-Festung sind gewiss ein Element einer bestimmten zeichnerischen Manier. Sie heben auch einige Segmente von städtischen Gebäuden hervor, was zweifelsohne dazu führte, dass die Karten mit Ergänzung von Vignetten dieser Art einerseits interessanter und andererseits teurer waren.

		
28. Henricus Martellus Germanus, <i>Insularium illustratum</i> (1489)	35. Alvise Gramolin, <i>Karte des Ägäischen Meeres und des Marmarameeres</i> (1624)	37. Estienne Bremond, <i>Seekarte des Ägäischen Meeres</i> (1655)
		
38. Jean-François Roussin, <i>Seeatlas des Mittelmeeres</i> (1659)	39. Marseille Schule, <i>Seeatlas des Mittelmeeres</i> (um 1662)	40. Jean-François Roussin, <i>Karte vom Mittelmeer</i> (1674)



41B. Marcheto Fassoi,
Portolanatlas, fol. 4: Östliches
Mittelmeer (1679)

Tafel VI: „Veduten“ Konstantinopels als Stadt-Festung
à la Cristoforo Buondelmonti und Hartmann Schedel

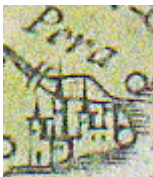
*

Die zweite Sektion, also „Profilansichten“ Konstantinopels als Stadt-Festung (Taf. VII.), setzt sich aus zehn Vignetten zusammen. Diese Vignetten kann man zusätzlich in zwei Gruppen aufteilen. Die erste Gruppe stellen Vignetten dar, die sehr schematische „Profilansichten“ besitzen, sowohl von Konstantinopel selbst als auch von Pera. Ihre Autoren sind: Bernardus Vapovius/Bernard Wapowski (1526/1528) – Karte Nr. 30. Vgl. Taf. I./30. und Taf. VII./30; Sebastian Münster (1545) – Karte Nr. 31. Vgl. Taf. I./31. und Taf. VII./31; Abraham Ortelius (1572) – Karte Nr. 34. Vgl. Taf. I./34. und Taf. VII./34; Gerardus Mercator et Jvdocvs Hondivs (1633) – Karten Nr. 36A-B. Vgl. Taf. I./36A-B. und Taf. VII./36A-B. Die „Einfachheit“ dieser „Profilansichten“ ergibt sich daraus, dass diese Vignetten Bestandteile von gedruckten Büchern waren. Folglich wurden sie mit der Technik der Holzstiche bzw. Kupferstiche hergestellt, und nicht per Hand gezeichnet. Anders sieht es im Falle der Vignetten als Bestandteile von Manuskripten aus, ihre Autoren waren: Battista Agnese (um 1550) – Karten Nr. 32A-B. Vgl. Taf. I./32A-B. und Taf. VII./32A-B; Guillaume Le Testu (1555) – Karten Nr. 33A-B. Vgl. Taf. I./33A-B. und Taf. VII./33A-B; Marcheto Fassoi (1679) – Karte Nr. 41A. Vgl. Taf. I./41A. und Taf. VII./41A. In diesen Fällen ist die Vignette von Konstantinopel grafisch gut ausgearbeitet. Die Stadt besitzt starke Bastionen und Verteidigungsmauern, deren Macht die Vorstellungskraft der Betrachter anspricht. Dieses Festungssystem ist besonders gut zum Ausdruck gebracht worden auf den Vignetten von Guillaume’a Le Testu (1509/1512 - 29 IV 1573).

Generell kann man sagen, dass im 16. und 17. Jahrhundert Konstantinopel in den Augen der westlichen Kartografen aufhörte, ein religiöses Zentrum zu sein. Es wurde zu einer starken, feindlichen Festung. Auf der anderen Seite führten die vom Druck verursachten Anforderungen zu wesentlichen Vereinfachungen der kartografischen Vignetten. Als Folge davon begannen sie die Form von vereinbarten Zeichen anzunehmen, was wiederum dazu führte, dass ihre (ehemals wichtige) symbolische Aussagekraft aufhörte irgendeine Rolle zu spielen. Damit war auch verbunden, dass sich die Funktion der Karten und

ihrer Nutzer veränderte. Die Karte war nicht mehr ein Teil einer rationalisierten biblischen Kosmografie, sie wurden zum Werkzeug einer neuen Welt, gestützt auf einer anders verstandenen Rationalität, einer von Bankern, Käufern, Entdeckern und weltlichen Politikern gebauten Welt. Man muss auch bemerken, dass die Entdeckung der Neuen Welt den damaligen geografischen Horizont des christlichen Europas sehr erweiterte. In dieser Situation verlor das Mittelmeer seine vorherige Bedeutung. Es wurde auch lächerlich klein im Vergleich mit den Ozeanen, und der Nutzen des Mittelmeerhandels konnte sich nicht mit jenen Möglichkeiten messen, die die Kontakte mit der Neuen Welt gaben. Darüber hinaus wurde das Mittelmeer zum Schauplatz von Kriegen zwischen dem Islam und dem christlichen Europa. In diesem Kontext mussten die Vignetten, die das türkische Konstantinopel als Stadt-Festung darstellten, nicht mehr eine positive Bedeutung haben. Sie waren ein Symbol eines gewissen territorialen Abschlusses und im gewissen Sinne einer mentalen Begrenztheit. Letztendlich verteidigten Festungsmauern nicht nur, sondern begrenzen den Spielraum ihrer Verteidiger, indem sie ihnen eine konkrete Handlungslogik aufzwingen. In diesem Sinne brachte die Einnahme der Stadt dem Islam keinen Nutzen, sondern eine territoriale, wirtschaftliche und kulturelle Stagnation. Gleichzeitig trat der christliche Westen in eine Epoche einer enormen territorialen Expansion und wirtschaftlicher Entwicklung. Demnach kann man die Zeit der großen geografischen Entdeckungen auch als einen Umwertungszeitraum der Grafik von kartografischen Vignetten betrachten, einer Grafik, die man als symbolischen und geopolitischen Code lesen sollte.

		
30. Bernardus Vapovius, <i>Tabula Sarmatiae</i> (1526/1528)	31. Sebastian Münster, <i>Cosmographia</i> (1545)	32A. Battista Agnese, <i>Seeatlas</i>, fol. 7^v-8^r: <i>Europa</i> (um 1550)
		
32B. Battista Agnese, <i>Seeatlas</i>, fol. 17^v-18^r: <i>Russland</i> (um 1550)	33A. Guillaume Le Testu, <i>La cosmographie universelle</i> (1555)	33B. Guillaume Le Testu, <i>La cosmographie universelle</i> (1555)

		
34. Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> (1572)	36A. Gerardus Mercator et Ivdocus Hondius, <i>Atlas</i> (1633)	36B. Gerardus Mercator et Ivdocus Hondius, <i>Atlas</i> (1633)
		
41A. Marcheto Fassoi, <i>Portolanatlas</i> , fol. 3: Ägäisches Meer (1679)		

Tafel VII: „Profilsichten“ Konstantinopels als Stadt-Festung

Als letztes Segment der hier vorliegenden Analyse bleiben noch drei Vignetten, die sich jeglicher Klassifikation entziehen. Ihre Betrachtung sollte man mit der *Tabula Peutingeriana* (Karte Nr. 13. Vgl. Taf. I./13. und Taf. VII./13.) beginnen, weil die Genese dieser Karte ins 4. Jahrhundert zurückreicht. Ihr Kopierer aus dem 13. Jahrhundert kann für bestimmte Modifikationen der ursprünglichen Grafik der Vignette sein. Diese Veränderungen konnten ihre „Modernisierung“ zum Ziel haben, mit anderen Worten eine Anpassung der antiken Vignetten an die herrschende Mentalität im 13. Jahrhundert. Ungeachtet dessen unterscheidet sich diese Vignette sehr von dem Rest der erhaltenen Vignetten von Konstantinopel. Folglich kann man annehmen, dass diese „Verbesserungen“ des Kopierers die wichtigsten Elemente ihrer originalen Grafik nicht zerstörten. Das zentrale Element dieser Vignette ist eine auf dem Thron sitzende weibliche Person, die Josef Strzygowski (7 III 1862 - 2 I 1941) als Tyche indentifizierte, eine Schutzgöttin der Stadt¹⁰⁸. Henry F. Tozer (10 V

¹⁰⁸ J. Strzygowski, *Die Tyche von Konstantinopel*, in: *Analecta Graeciana. Festschrift zur 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien 1893 von Professoren der K. K. Karl-Franzens-Universität Graz*, Graz 1893, 152. Vgl. F. Baratte, *La plaque de ceinture du Coudray: innovation et tradition dans les arts mineurs du Bas-Empire*, „Monument et Mémoires de la Fondation Eugène Piet“ 62 (1979) 61; J.Ch. Balty, *Les villes de l'Occident Romain*, „Annals de l'Institut d'Estudis Gironins“ 36 (1997) 45; Berger – Bardill, *The Representations of Constantinople in Hartmann Schedel's „World Chronicle“*, S. 24; C. Bertelli, *Visual Images of the Town in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in: *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. by G.P. Brogiolo and B. Ward-Perkins, *The Transformation of the Roman World* 4,

1829 - 2 VI 1916), bemerkte, als er ihre Kopfbedeckung charakterisierte, dass „the figure of Constantinople wears a plumed helmet“¹⁰⁹. Im Gegensatz dazu waren Annalina Levi (13 V 1913 - 5 XI 2008) und ihr Mann Mario A. Levi (12 VI 1902 - 28 I 1998) der Meinung, dass die Gestalt von dieser Vignette nicht an eine Schutzgöttin, sondern an einen mittelalterlichen Kaiser erinnert¹¹⁰. In dieser letzten Interpretation kann man vielleicht einen Nachklang der im 13. Jahrhundert erfolgten Modifizierung der Originalvignette sehen. Es scheint aber, dass die These von J. Strzygowskiego richtig ist. Die auf dem Thron sitzende Tyche hält in ihrer linken Hand einen Speer und ein Schild, ihre rechte Hand ist jedoch in Richtung Säule ausgestreckt, an deren Ende eine nackte männliche Gestalt steht. Dieses Element der Vignette wird allgemein als eine Porphyry-Säule des Konstantin I. (ok. 272 - 22 V 337, Kaiser von 25 VII 306) sowie mit der Statue dieses Kaisers identifiziert¹¹¹. Nur Hermann Thiersch (12 I 1874 - 5 VI 1939) meinte, dass es dem Zeichner der Karte nicht um die Säule des Konstantins ginge, sondern um einen Leuchtturm („Leuchtturm von Konstantinopel“), auf dem sich die Kaiserstatue befand¹¹². Diese Vignette hat nichts mit der weiter oben vorgestellten „Klassifizierung“ der Vignetten von

Leiden 1999, 130; D. Drakoulis, *The study of late antique cartography through web based sources*, „e-Perimetron“ 2 (2007) Nr. 3, 166 [www.e-perimetron.org (Zugang: 1 VIII 2017)]. Vgl. auch Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 217 und Anm. 23.

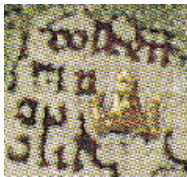
¹⁰⁹ H.F. Tozer, *A History of Ancient Geography*, Cambridge 1897, 311. Vgl. J.M.C. Toynbee, *Roma and Constantinopolis in Late-Antique Art from 312 to 365*, JRS 37 (1947) 144; L. Grig, *Competing Capitals, Competing Representations: Late Antique Cityscapes in Words and Pictures*, in: *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, ed. by L. Grig – G. Kelly, Oxford Studies in Late Antiquity, Oxford 2012, 50; Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 217.

¹¹⁰ A. und M.A. Levi, *Itineraria picta: contributi allo studio della Tabula Peutingeriana*, Studi e Materiali del Museo dell'Impero Romano 7, Roma 1967, 156. Diese These kehrt heute in verschiedenen Studien zurück, vgl. K. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi jako obraz świata. Średniowiecze i początek okresu nowożytnego*, Warszawa 1997, 23; P. Gautier Dalché, *La trasmissione medievale e rinascimentale della Tabula Peutingeriana*, in: *Tabula Peutingeriana. Le antiche vie del mondo*, a cura di F. Prontera, Firenze 2003, 45-46; E. Albu, *Viewing Rome from the Roman Empires*, in: *Rome Re-Imagined: Twelfth-Century Jews, Christians and Muslims Encounter the Eternal City*, ed. by L.I. Hamilton and S. Riccioni, Medieval Encounters 17/4-5, Leiden 2011, 509 [97]; eadem, *The Medieval Peutinger Map. Imperial Roman Revival in a German Empire*, Cambridge 2014, 95-102 (= Kapitel 6/1: *Imperial Tychai and the Three Personified Cities*). Vgl. K. Longo, *Le Tychai di Roma e Costantinopoli e l'allegoria del potere imperial tardoantico*, in: *L'immaginario del potere: studio di iconografia monetale*, a cura di R. Pera, Serta Antiqua et Mediaevalia 8, Roma 2005, 231-244. Vgl. auch Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 217-218 und Anm. 22 und 24.

¹¹¹ Vgl. Toynbee, *Roma and Constantinopolis*, S. 143; Thomov, *New Information about Cristoforo Buondelmonti's Drawings of Constantinople*, S. 431; M. Meyer, *Die Personifikationen der Stadt Antiocheia: ein neues Bild für eine neue Gottheit*, Jahrbuch des Deutschen Archaeologischen Instituts. Ergänzungsheft 33, Berlin 2006, 251; S. Bralewski, *The Porphyry Column in Constantinople and the Relics of the True Cross*, „Studia Ceranea“ 1 (2011) 87; Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 219.

¹¹² H. Thiersch, *Pharos. Antike Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte*, Leipzig – Berlin 1909, 25. Vgl. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 219.

Konstantinopel zu tun, weil sie in einem ganz anderen kulturellen Kontext entstand. Folglich war sie auch nicht im Mittelalter die Grundlage für irgendeinen grafischen Topos von Konstantinopel. Die Beatus-Karte von Oña (Karte Nr. 12. Vgl. Taf. I./12. und Taf. VII./12.) ist eine modifizierte Kopie (aus dem 12. Jh.) der Karte von einem Benediktinermönch aus dem Kloster San Martín de Liébana, Beatus (um 730-798), deren Original entstand um das Jahr 776. Die auf ihr gezeichnete Vignette der Metropole am Bosphorus ist *de facto* eine Kartusche, in die die Legende „Constantinopolim“¹¹³ eingeschrieben wurde. Im Grunde genommen ist es keine Vignette *sensu stricto*, sondern ein durch eine Doppellinie eingerahmter Stadtname. Aus diesem Grund wurde diese Vignette marginalisiert. Das dritte, gleichfalls marginalisierte, kartografische Bild von Konstantinopel ist die Vignette auf der Psalter-Karte von London (Karte Nr. 17. Vgl. Taf. I./17. und Taf. VII./17.), die um 1260 entstand. Da die Karte selbst kaum 90 mm Durchmesser hat, sind ihre Vignetten sehr klein und folglich auch nicht einfach lesbar. Konrad Miller meinte, dass diese Vignette drei Türme darstellt, die durch eine Verteidigungsmauer verbunden sind¹¹⁴. Anna-Dorothee von den Brincken meint aber, dass diese Vignette aus Verteidigungsmauern mit drei Zinnen besteht¹¹⁵. Neben der Zeichnung befindet sich der Name der Stadt – „Constentinopolis“ [sic!]¹¹⁶. Wenn die Suggestion von K. Miller und A.-D. von den Brincken richtig ist, dann müsste man diese Vignette zur Taf. II: Konstantinopel als Stadt-Festung stellen. Jedoch scheint aufgrund der nicht eindeutigen Interpretation der Grafik dieser Vignette sowie der unzureichenden Reproduktion der Karte, die dem Autor zur Verfügung steht, die hier vorgestellte Lösung der beste Ausweg zu sein – also die Klassifizierung der Vignette von Konstantinopel auf der Psalter-Karte von London zu der weiter unter präsentierten Taf. VIII, die die *dubia* enthält.

		
12. Beatus-Karte von Oña (Ende des 12. Jh.)	13. <i>Tabula Peutingeriana</i> (4. Jh., Kopie 12./13. Jh.)	17. Psalter-Karte von London (um 1260)

Tafel VIII: Andere Vignetten von Konstantinopel

¹¹³ Text der Legende: Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los «Beatos»*, S. 277.

¹¹⁴ Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, Tab. III.

¹¹⁵ Brincken, *Roma nella cartografia medievale (secoli IX-XIII)*, S. 221 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 604). Vgl. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, S. 250-251.

¹¹⁶ Text der Legende: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, S. 39.

Vorgestellt wurden hier 45 Vignetten von Konstantinopel, die *grosso modo* zwischen den Jahren 775 und 1679, also in einem Zeitraum von ca. 900 Jahren, entstanden, die ohne Zweifel nicht komplett sind. Die offensichtliche Unvollständigkeit dieser Sammlung an Vignetten bezieht sich auf die frühneuzeitlichen Karten. Dies hängt mit der technischen Unmöglichkeit zusammen, zu vielen Kartogrammen zu gelangen. Trotzdem waren die hier vorliegenden Analysen im Stande, einige deutliche Tendenzen in der Grafik der Vignetten von Konstantinopel festzustellen. Daraus geht hervor, dass die Metropole am Bosphorus durch die westlichen Kartographen fast immer mit einer großen Zurückhaltung/mit einem großen Vorbehalt behandelt wurde. Entscheidend dafür waren *de facto* drei historische Ereignisse: das Morgenländische Schisma (1054), die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer des Vierten Kreuzzuges (1204) und die Eroberung von Konstantinopel durch die Osmanen (1453). Eine entscheidende Bedeutung / einen Wendepunkt für die frühneuzeitlichen Kartographen hatte jedoch die Entdeckung der Neuen Welt. Das Mittelmeer wurde damals zu einem lokalen Gewässer, und sein östlicher Teil, wo die türkische Flotte herrschte, verlor seine frühere wirtschaftliche und kultur-politische Bedeutung. Und die Vignetten von Konstantinopel erschienen nicht mehr auf den Karten, oder sie wurden Teil eines Vignettensystems ohne jegliche individuelle Merkmale. Solche Vignetten waren nicht mehr Träger von irgendwelchen religiösen oder historisch-ideologischen Botschaften, sondern wurden zu routinierten Elementen der Karten.

Die hier vorgestellten Analysen der grafischen Topos, welche sich auf den Vignetten von Konstantinopel befinden, machen einem die Verbindung zwischen diesen Vignetten und der ihnen zugrundeliegenden geopolitischen Situation bewusst. Sie weisen auch auf die Bedeutung der Tradition sowie auf die Rolle des Milieus hin, in der sie entstanden. Die Schlussfolgerung dessen ist, dass das grafische Bild der Metropole am Bosphorus einige verschiedene grafische Topoi hat, die im Verlauf der Jahrhunderte zusätzlich einer bestimmten inneren Evolution unterlagen. Ihre Entwicklung ist aufgrund der geringen Anzahl der noch vorhandenen mittelalterlichen Karten sowie dem Mangel an antiken Karten nicht zu fassen. Man sieht aber trotzdem, dass die mittelalterliche und frühneuzeitliche Kartographie kein Fossil war. Ganz im Gegensatz, sie war stark mit der damaligen makropolitischen Wirklichkeit verbunden. Die Evolution der oben dargestellten grafischen Topoi scheint diese Tatsache deutlich zu illustrieren.

VIGNETTES OF CONSTANTINOPEL
IN THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN MAPS.
THE EVOLUTION OF A GRAPHIC TOPOS OF THE CITY

(Summary)

The article is based on the analysis of 45 vignettes of Constantinople, which are on the maps created in the years 775-1679. This study has been divided into two parts. The first part contains „metrics” of the analyzed maps (1-41B), arranged in chronological order, and table (I), in which reproductions of the above-mentioned 45 vignettes of the Greek Metropolis were placed. The layout of this table corresponds with the layout of the „metrics” of the maps. The second part of the article consists of seven tables (II-VIII), in which the material from table I was used. These tabular statements represent different variants of the graphic topos of Constantinople, accompanied by analytical comments. And so table II groups vignettes presenting Constantinople as a fortified town. Table III collects, in turn, vignettes that depict the City as a donjon or burg. Table IV contains the vignettes on which Constantinople has a scheme of the defensive city gate. Table V, in turn, shows the evolution of the graphic topos of the City, in which the elements of sacral architecture dominate, emphasizing the importance of Constantinople as one of the capitals of Pentarchy. Table VI, on the other hand, collects mini view (*vedute*) of the Greek Metropolis. In turn, Table VII shows the city's fortifications from the profile, and in front of them locates the Genoese district of Pera, lying on the other side of the Golden Horn. Finally, the last table (VIII) presents the vignettes whose graphic content does not fit into any of the above mentioned topoi. As a consequence, the article distinguishes six graphical topoi of Constantinople (Table II-VII), which can be found on its cartographic vignettes between 775 and 1679.

WINIETY KONSTANTYNOPOLA
NA MAPACH ŚREDNIOWIECZNYCH I WCZESNO-NOWOŻYTNYCH.
EWOLUCJA GRAFICZNEGO TOPOSU MIASTA

(Streszczenie)

Artykuł jest oparty na analizie 45 winiet Konstantynopola, które znajdują się na mapach powstałych w latach 775-1679. Opracowanie niniejsze zostało podzielone na dwie części. Pierwsza część zawiera „metryki” analizowanych map (1-41B), ułożone w porządku chronologicznym, oraz tabelę (I), w która umieszczono reprodukcje wspomnianych wyżej 45 winiet greckiej metropolii. Układ tej tabeli koresponduje z układem „metryk” map. Druga część artykułu składa się z siedmiu tabel (II-VIII), w których wykorzystano materiał z tabeli I. Te tabelaryczne zestawienia przedstawiają różne warianty graficznego toposu Konstantynopola, a towarzyszą im analityczne komentarze. I tak tabela II grupuje winiety prezentujące Konstantynopol jako miasto-twierdzą. Tabela III zbiera z kolei

winiety, które wyobrażają Miasto w formie donżonu lub burgu. Tabela IV zawiera winiety, na których Konstantynopol posiada schemat bramy obronnej. Z kolei tabela V ukazuje ewolucję graficznego toposu miasta, w którym dominują elementy architektury sakralnej, podkreślając znaczenie Konstantynopola jako jednej ze stolic Pentarchii. Natomiast tabela VI zbiera mini-weduty greckiej metropolii. Z kolei tabela VII ukazuje fortyfikacje Miasta z profilu, a naprzeciw nich lokalizuje genueńską dzielnicę Pera, leżącą po drugiej stronie Złotego Rogu. Wreszcie ostatnia tabela (VIII) przedstawia te winiety, których graficzna treść nie przystaje do żadnego z wyżej wymienionych toposów. W konsekwencji artykuł wyróżnia sześć graficznych toposów Konstantynopola (tab. II-VII), uchwytanych na jego kartograficznych winietach między rokiem 775 a 1679.

Key words: medieval and early modern Maps, Constantinople, vignettes.

Schlüsselwörter: Konstantinopel, Vignetten, mittelalterliche und frühneuzeitliche Karten

Słowa kluczowe: mapy średniowieczne i wczesno-nowożytny, Konstantynopol, winiety.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBU E., *Viewing Rome from the Roman Empires*, in: *Rome Re-Imagined: Twelfth-Century Jews, Christians and Muslims Encounter the Eternal City*, ed. by L.I. Hamilton and S. Riccioni, Medieval Encounters 17/4-5, Leiden 2011, 495-511.
- ALBU E., *The Medieval Peutinger Map. Imperial Roman Revival in a German Empire*, Cambridge 2014.
- ALEXANDROWICZ S., *Kartografia Wielkiego Księstwa Litewskiego od połowy XV do połowy XVIII wieku. Cartographia Magni Ducatus Lithuaniae XV-XVIII saeculorum*, Aufl. 2, Warszawa 2012.
- ARNAUD P., *Les villes des cartographes. Vignettes urbaines et réseaux urbains dans les mappemondes de l'Occident médiéval*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge – Temps modernes” 96 (1984) nr 1, 537-602.
- Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th Centuries)*, editors: A. Fol, A. Stamatov, Sofia 2008.
- BAGROW L., SKELTON R.A., *Meister der Kartographie*, 5. Aufl., Berlin 1985.
- BALTY J.Ch., *Les villes de l'Occident Romain*, „Annals de l'Institut d'Etudes Gironins” 36 (1997) 39-61.
- BARATTE F., *La plaque de ceinture du Coudray: innovation et tradition dans les arts mineurs du Bas-Empire*, „Monument et Mémoires de la Fondation Eugène Piet” 62 (1979) 43-84.
- BARSANTI C., *Un panorama di Costantinopoli dal „Liber insularum archipelaghi” di Cristoforo Buondelmonti*, in: *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo dei Paleologi, 1261-1453*, a cura di A. Iacobini e M. della Valle, Milion. Studi e Ricerche d'Arte Bizantina 5, Roma 1999, 35-54.
- BARSANTI C., *Costantinopoli e l'Egeo nei primi decenni del XV secolo: la testimonianza di Cristoforo Buondelmonti*, „Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte” 56 (III serie, XXIV) (2001) 83-254.

- BAUMGÄRTNER I., *Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten*, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigung*, hrsg. von D. Bauer, K. Herbers und N. Jaspert, Campus historische Studien 29, Frankfurt am Main 2001, 271-334.
- BAUMGÄRTNER I., *Die Welt im kartographischen Blick. Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatustradition vom 10. bis 13. Jahrhundert*, in: *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte: Peter Johanek zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. Ehbrecht, Köln 2002, 527-549.
- BAUMGÄRTNER I., *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und des Ranulf Higden*, in: *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, hrsg. von I. Baumgärtner und H. Kugler, Orbis Mediaevalis 10, Berlin 2008, 81-132.
- BAUMGÄRTNER I., *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatustradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, in: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, hrsg. von H.-J. Schmidt, Scrinium Friburgense 18, Berlin – New York 2005, 231-276.
- BERGER A., BARDILL J., *The Representations of Constantinople in Hartmann Schedel's „World Chronicle“, and Related Pictures*, „Byzantine and Modern Greek Studies“ 22 (1998) 2-37.
- BERTELLI C., *Visual Images of the Town in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in: *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. by G.P. Brogiolo and B. Ward-Perkins, The Transformation of the Roman World 4, Leiden 1999, 127-146.
- BEVAN W.L. – PHILLOTT H.W., *Mediaeval Geography: An Essays in Illustration of the Hereford Mappa Mundi*, London 1873 (Reprint: Amsterdam 1969).
- BILLION Ph., *Graphische Zeichen auf mittelalterlichen Portolankarten. Ursprünge, Produktion und Rezeption bis 1440*, Marburg 2011.
- BIRKENMAJER L.A., *Marco Beneventano, Kopernik, Wapowski, a najstarsza karta geograficzna Polski*, in: *Rozprawy Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego Akademii Umiejętności*, ser. A, t. 41, Kraków 1901, 134-222.
- BORGIA C.G.P., *Apographon descriptionis Orbis terrae, figuris et narratiunculis distinctae, Manu Germanica opere nigelliani discolorio circa medium Saec. XV. Tabulae aeneae Musei Borgiani Velitris consignatae (...) [1797]*, in: *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis. Classis Historicae et Philologicae* 16, Gottingae 1808, Reproduktion der Borgiakarte nach Seite [345].
- BRALEWSKI S., *The Porphyry Column in Constantinople and the Relics of the True Cross*, „Studia Ceranea“ 1 (2011) 87-100.
- BRINCKEN A.-D. von den, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen und Farbgebunden in der Universalkartographie des Mittelalters*, „Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde“ 16 (1970) 325-349 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 112-136).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Die kartographische Darstellung Nordeuropas durch italienische und mallorquinische Portolanzeichner im 14. und in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, „Hansische Geschichtsblätter“ 92 (1974) 45-58 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 165-178).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Monumenta Germaniae Historica. Schriften 36, Hannover 1992.

- BRINCKEN A.-D. von den, *Mappa mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 24 (1968) 118-186 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 17-81).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Mappe del cielo e della terra: l'orientamento nel Basso medioevo*, in: *Spazi, Tempi, Misure e Percorsi nell'Europa del Basso medioevo*, *Atti del XXXII Convegno storico internazionale, Todi, 8-11 ottobre 1995*, Atti dei Convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina e del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale N.S. 9, Spoleto 1996, 81-96 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 482-495).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Mappe del Medio Evo: mappe del cielo e della terra*, trad. L. Balbiani, in: *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, *Atti della trecicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 22-26 agosto 1995*, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 15, Milano 1998, 31-50 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 532-551).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Monumental Legends on Medieval Manuscript Maps. Notes on designed capital letters on maps of large size (demonstrated from the Problem of dating the Vercelli Map, thirteenth century)*, „Imago Mundi” 42 (1990) Nr. 1, 9-25 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 375-399).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Portolane als Quellen der Vexillologie*, „Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde” 24 (1978) 408-426 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 206-223).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Roma nella cartografia medievale (secoli IX-XIII)*, in: *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenza nella „Respublica Christiana” dei secoli IX-XIII*, *Atti della Quattordicesima Settimana Internazionale di Studio, Mendola, 24-28 agosto 1998*, Milano 2001, 209-229 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 592-611).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 229, Göttingen 2008.
- BRINCKEN A.-D. von den, *Thesaurus Coloniensis in der Vorstellung mittelalterlicher Kartographen*, in: *Thesaurus Coloniensis. Beiträge zur mittelalterlichen Kunstgeschichte Kölns, Festschrift für Anton von Euw*, hrsg. von U. Krings, W. Schmitz, H. Westermann-Angerhausen, Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 41, Köln 1999, 205-217 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 552-564).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker und -kartographen*, in: *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, 23-29 aprile 1981*, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 29/1, Spoleto 1983, 376-408 (= eadem, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, S. 241-262).
- BROTTON J., *Slynne mapy*, Teamübersetzung aus dem Englischen, wissenschaftliche Redakteure: L. Szaniawska, Warszawa 2016.
- BUCZEK K., *Dzieje kartografii polskiej od XV do XVIII wieku*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 21, Wrocław 1963.
- BUCZEK K., *The History of Polish Cartography from the 15th to the 18th century*, transl. by A. Potocki, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 24, Wrocław 1966 [Nachdruck: Amsterdam 1982].
- CAMPBELL T., *Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500*, in: *The History of Cartography*, Bd. I: *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. by J.B. Harley and D. Woodward, Chicago – London 1987, 371-463.

- CAPELLO C.F., *Il mappamondo medioevale di Vercelli (1191-1218?)*, Memorie e Studi Geografici 10, Torino 1976.
- CATTANEO A., *Fra Mauro's Mappa mundi and Fifteenth-Century Venice*, Terrarum Orbis 8, Turnhout 2011.
- CECOTA B., *Arabskie oblężenia Konstantynopla w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Byzantina Lodziensia 21, Łódź 2015.
- CHEKIN L.S., *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, Terrarum Orbis 4, Turnhout 2006.
- CHOCHEYRAS J., *Fin des terres et fin des temps d'Hésychius (V^e siècle) à Béatus (VIII^e siècle)*, in: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. Verbeke – D. Verhelst – A. Welkenhuysen, Mediaevalia Lovaniensia I/15, Leuven 1988, 72-81.
- CID C., *Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del „Beato”*, „Compostellanum” 10 (1965) Nr. 2, 231-282.
- COPERNICUS, *Gesamtausgabe*, Bd. VIII/2: *Receptio Copernicana. Texte zur Aufnahme der Copernicanischen Theorie. Kommentare und deutsche Übersetzungen*, bearb. von S. Kirchner – A. Kühne – F. Schmeidler, Berlin – München – Boston 2015.
- CORTAMBERT E., *Quelques-uns des plus anciens monuments géographiques du Moyen Âge conservés à la Bibliothèque Nationale*, „Bulletin de la Société de Géographie” 6 série, 14 (1877) 337-363.
- DESTOMBES M., *Mappemondes A.D. 1200-1500. Catalogue préparé par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi A.D. 1200-1500, vol. 1: *Mappaemundi*, Amsterdam 1964.
- DEITMARING U., *Die Bedeutung von rechts und links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur” 98 (1968) 265-292.
- ДИМИТРОВ Б., *България в средновековната морска картография XIV-XVII век*, София 1984.
- DRAKOULIS D., *The study of late antique cartography through web based sources*, „e-Perimtron” 2 (2007) Nr. 3, 160-172 → vgl. <http://www.e-perimtron.org> [Zugang: 1 VIII 2017].
- DUDEK M., *Wapowski Bernard*, EK XX 200.
- DUVAL N., *Représentations d'églises sur mosaïques*, „Revue du Louvre” 22 (1972) 441-448.
- DÜRST A., *Manuskriptkarte von West-Europa, um 1200*, „Cartographica Helvetica” 20 (1999) 35-38.
- Die Ebсторfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: *Atlas*; Bd. II: *Untersuchungen und Kommentar*, hrsg. von H. Kugler, unter Mitarbeit von S. Glauch und A. Willing, Berlin 2007.
- EDSON E., *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers viewed their World*, British Library Studies in Map History 1, London 1997.
- ENGLISH B., *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002.
- FALCHETTA P., *Fra Mauro's World Map*, Terrarum Orbis 5, Turnhout 2006.
- FERRETTO A., *Giovanni Mauro di Carignano Rettore di S. Marco, cartografo e scrittore*, „Atti della Società Ligure di Storia Patria” 52 (1924) 31-52.
- FISCHER Th., *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs und aus italienischen Bibliotheken und Archiven*, Venedig 1886 [Reprint: Amsterdam 1961].
- FORMALEONI V., *Illustrazioni di due carte antiche della Biblioteca di S. Marco*, in: idem, *Saggio sulla nautica antica de' Veneziani. Con una illustrazione d'alcune carte*

- idrografiche antiche della Biblioteca di S. Marco, che dimostrano l'isole Antille prima della scoperta di Cristoforo Colombo*, Venezia 1783, 1-64.
- FOXELL S., *Mapping England*, London 2008.
- GALICHIAN R., *Countries South of the Caucasus in Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan*, London 2007.
- GARCÍA-ARÁEZ H., *Los mapamundis de los Beatos*, (2ª parte:) *Nomenclator y conclusiones*, „Miscelánea Medieval Murciana” 19-20 (1995-1996) 97-128.
- GAUTIER DALCHÉ P., *La „Descriptio mappe mundi” de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire*, Paris 1988.
- GAUTIER DALCHÉ P., *Notes sur la „carte de Théodose” et sur la „mappemonde de Théodolf d’Orléans”*, „Geographia Antiqua” 3 (1994-1995) 91-108.
- GAUTIER DALCHÉ P., *Mappae mundi antérieures au XIII^e siècle dans les manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale de France*, „Scriptorium” 52 (1998) 102-161.
- GAUTIER DALCHÉ P., *La trasmissione medievale e rinascimentale della Tabula Peutingeriana*, in: *Tabula Peutingeriana. Le antiche vie del mondo*, a cura di F. Prontera, Firenze 2003, 43-52.
- GEROLA G., *Le vedute di Costantinopoli di Cristoforo Buondelmonte*, „Studi Bizantini e Neoellenici” 3 (1931) 247-279.
- GLORIE F., *Mappa mundi (e codice Vatic. Lat. 6018)*, in: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965, 455-466.
- GOSS J., *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, mit einer Einführung von V. Scott, über. von E. Heinemann und R. Tiffer, Braunschweig 1994.
- GRIG L., *Competing Capitals, Competing Representations: Late Antique Cityscapes in Words and Pictures*, w: *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, ed. by L. Grig – G. Kelly, Oxford Studies in Late Antiquity, Oxford 2012, 31-52.
- GROSJEAN G. – KINAUER R., *Kartenkunst und Kartentechnik vom Altertum bis zum Barock*, Bern – Stuttgart 1970.
- HALLBERG I., *L’Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l’Occident des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles. Études sur l’histoire de la géographie*, Göteborg 1906.
- HARVEY P.D.A., *Medieval Maps of the Holy Land*, London 2012.
- HEEREN A.H.L., *Explicatio planiglobii, orbis terrarum faciem exhibentis, ante medivm saecvlvm XV. svmma arte confecti; Mvsei Borgiani Velitris; agitantvr simvl de historia mapparvm geographicarvm recte consilia*, in: *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis. Classis Historicae et Philologicae* 16, Gottingae 1808, 250-284.
- HOOGVLIET M., *Pictura et Scriptura. Textes, images et herméneutique des „mappae mundi” (XIII^e-XV^e siècles)*, *Terrarum Orbis* 7, Turnhout 2007.
- JÄGER E., *Prussia-Karten 1542-1819. Geschichte der kartographischen Darstellung Ostpreußens vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Entstehung der Karten – Kosten – Vertrieb – Bibliographischer Katalog*, Schriften des Norddeutschen Kulturwerks Lüneburg, Weißenborn 1982.
- KOCHANEK P., *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, *VoxP* 28 (2008) t. 52, 471-488.
- KOCHANEK P., *Cesarstwo Bizantyńskie w kartografii Zachodu około roku 1000*, „Teka Komisji Historycznej PAN” 12 (2015) 7-34.
- KOCHANEK P., *Klazure pólnocno-wschodniej Azji na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, *VoxP* 36 (2016) t. 65, 211-344.
- KOCHANEK P., *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 527-541.
- KOCHANEK P., *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, w: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Sofia, 22-27 August 2011*, vol.

- II: *Abstracts of Round Table Communications*, ed. by I. Iliev – E. Kostova – V. Angelov, Sofia 2011, 275-276.
- KOCHANEK P., *Rozesłanie Apostołów na mapie Beatusa z Burgo de Osma*, in: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 703-745.
- KOCHANEK P., *Winieta Konstantynopola na mapie z Ebstorf*, w: *Metropolia na skrzyżowaniu mórz i kontynentów. Wczesno- i średniobizantyński Konstantynopol jako miasto portowe*, red. M.J. Leszka – K. Mirinow, Byzantina Lodziensia 23, Łódź 2016, 113-135 und 265-266.
- KOCHANEK P., *Winiety metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VoxP 34 (2014) t. 62, 213-296.
- KRETSCHMER K., *Die italienischen Portolane des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte der Kartographie und Nautik*, Veröffentlichungen des Instituts für Meereskunde und des geographischen Instituts an der Universität Berlin 13, Berlin 1909.
- KUPČÍK I., *Alte Landkarten. Von der Antike bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, ins Deutsche übertragen von A. Urbanková, 6. Aufl., Hanau 1990.
- Lamberti S. *Audomari canonici Liber Floridus*, editus curante A. Derolez, Gandavi 1968.
- LECOQ D., *Éléments pour une lecture d'une mappemonde médiévale*, „Mappemonde” 88 (1988) 13-17.
- LECOQ D., *La mappemonde d'Henri de Mayence ou l'image du monde au XII^e siècle*, in: *Iconographie médiévale. Image, texte, contexte*, sous la dir. de G. Duchet-Suchaux, Paris 1990, 155-207.
- LELEWEL J., *Épilog de la géographie du Moyen Âge*, Bruxelles 1857 (Reprint: Amsterdam 1966).
- LELEWEL J., *Géographie du Moyen Age*, Bd. 1, Bruxelles 1852 (Reprint: Amsterdam 1966).
- LELEWEL J., *Géographie du Moyen Age*, Bd. 2, Bruxelles 1852 (Reprint: Amsterdam 1966).
- LEVI A. und M.A., *Itineraria picta: contributi allo studio della Tabula Peutingeriana*, Studi e Materiali del Museo dell'Impero Romano 7, Roma 1967.
- LINDENBERG H., *Nicolaus Copernicus, Bernard Wapowski und die Anfänge der Kartenabbildung Ostpreußens*, „Westpreußen-Jahrbuch” 23 (1973) 33-48.
- LONGO K., *Le Tychai di Roma e Costantinopoli e l'allegoria del potere imperial tardoantico*, in: *L'immaginario del potere: studio di iconografia monetale*, a cura di R. Pera, Serta Antiqua et Mediaevalia 8, Roma 2005, 231-244.
- ŁUCZYŃSKI J., *Ziemia Rzeczypospolitej w kartografii europejskiej XVI wieku*, „Polski Przegląd Kartograficzny” 41 (2009) 128-144.
- Monumenta Poloniae Cartographica*, fasc. 1: *Originem imaginis geographicae Poloniae eiusque evolutionem saec^o. XVI^o demonstrans*, ed. C. Buczek, Cracoviae 1939.
- MANNERS I.R., *Constructing the Image of a City: The Representation of Constantinople in Christopher Buondelmonti's „Liber Insularum Archipelagi”*, „Annals of the Association of American Geographers” 87 (1997) 72-102.
- MAZAL O., *Katalog der abendländischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek: „Series nova” (Neuerwerbungen)*, Teil 4: *Cod. Ser. N. 4001-4800*, Museion. Reihe 4: Veröffentlichungen der Handschriftensammlung N.F. Bd.2/4, Wien 1975.
- MENÉNDEZ-PIDAL G., *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta edad media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos*, „Boletín de la Real Academia de la Historia” 134 (1954) 137-291.

- Mercator-Hondius-Atlas. Gerardi Mercatoris et I. Hondii Atlas. Das ist Abbildung der gantzen Welt, mit allen darin begriffenen Laendern und Provinzen: Sonderlich von Teutschland, Franckreich, Nederland, Ost und West Indien: Mit Beschreibung der selben*, Staatsbibliothek zu Berlin (Hg.), Gekürzter und verkleinerter Reprint nach der Ausgabe Amsterdam 1633. Mit einer neuen Einführung von Th. Horst, Leipzig 2012.
- MEYER M., *Die Personifikationen der Stadt Antiocheia: ein neues Bild für eine neue Gottheit*, Jahrbuch des Deutschen Archaeologischen Instituts. Ergänzungsheft 33, Berlin 2006.
- MILLER K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft: *Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.)*, Stuttgart 1895.
- MILLER K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft: *Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart 1895.
- MILLER K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft: *Die Herefordkarte*, Stuttgart 1896.
- MILLER K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft: *Die Ebstorfkarte*, Stuttgart 1896.
- MILLER K., *Die Peutingerische Tafel oder Weltkarte des Castorius*, Stuttgart 1916.
- MODELSKA-STRZELECKA B., Bernard Wapowski, in: *Krakowski krag Mikołaja Kopernika, Copernicana Cracoviensia III*, Kraków 1973, 25-66.
- MORSE V., *The Role of Maps in Later Medieval Society: Twelfth to Fourteenth Century*, in: *The History of Cartography*, III. Bd., 2. Teil: *Cartography in the European Renaissance*, ed. by D. Woodward, Chicago 2007, 25-52.
- MUNSTERUS S., *Cosmographia: Beschreibung aller Lender*, Basel 1545.
- NÖTH W., *Medieval Maps: Hybrid Ideographic and Geographic Sign Systems*, in: *Herrschaft verorten. Politische Kartographie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hrsg. von I. Baumgärtner und M. Stercken, Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 19, Zürich 2012, 335-353.
- NURMINEN M.J., *Die Welt in Karten. Meisterwerke der Kartographie*, Aus dem Englischen von G. Beitscher und G. Seidel, Darmstadt 2017.
- NUSSBAUM O., *Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie*, JbAC 5 (1962) 158-171.
- O'LOUGHLIN Th., *An Early Thirteenth-Century Map in Dublin: A Window into the World of Giraldus Cambrensis*, „Imago Mundi” 51 (1999) 24-39.
- OLSZEWICZ B., Bernard Wapowski, in: *Dziewięć wieków geografii polskiej. Wybitni geografowie polscy*, pod red. B. Olszewicza, Warszawa 1967, 53-63.
- OLSZEWICZ B., *Kartografia polska XV-XVII wieku (Przegląd chronologiczno-bibliograficzny)*, für den Druck vorber. J. Ostrowski, Warszawa 2004.
- ORTELIUS A., *Theatrum Orbis Terrarum*, Gedruckt zu Nuermberg durch Johann Koler, Anno MDLXXII, Mit einer Einführubg und Erläuterung von U. Schneider, 3. verkleinerte Aufl. (nach der Ausgabe Nürnberg 1572), Darmstadt 2012.
- Polonia Typographica saeculi sedecimi. Zbiór podobizn zasobu drukarskiego tłoczni polskich XVI stulecia*, fasc. V: *Druga drukarnia Floriana Unglera 1521-1536. Tabulae 176-245*, oprac. H. Bułhak, Wrocław – Warszawa – Kraków 1964.
- RAGONE G., Il „Liber insularum Archipelagi” di Cristoforo die Buondelmonti: *Filologia del testo, filologia dell'immagine*, in: *Humanisme et culture géographie à l'époque du Concile de Constance: autour de Guillaume Fillastre, Actes du colloque de l'Université de Reims, 18-19 novembre 1999*, éd. par D. Marcotte, Terrarum Orbis 3, Turnhout 2002, 177-217.
- REICHERT F., *Das Bild der Welt im Mittelalter*, Darmstadt 2013.

- RONCIÈRE M. de la – MOLLAT DU JOURDIN M., *Portolane. Seekarten vom 13. bis zum 17. Jahrhundert*, übers. von R. Beyer, Munich 1984.
- SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ S., *Peregrinatio in stabilitate: transformación de un mapa de los Beatos en herramienta de peregrinación espiritual*, „Anales de Historia del Arte”, Volumen Extraordinario, 2011, 317-334.
- SANTAREM M.F. le Vicomte de, *Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen-Âge*, t. 2-3, Paris 1850-1852.
- SCAFI A., *Maps of Paradise*, London 2013.
- SCHNAYDER E., *Bernhard Wapowski's Lost Maps of Poland, Sarmatias and Scandinavia*, „Imago Mundi” 26 (1972) 76-77.
- SCHNEIDER U., *Die Macht der Karten. Eine Geschichte der Kartographie vom Mittelalter bis heute*, 3. Aufl., Darmstadt 2012.
- SCHÜLER C.J., *Die Geschichte der Kartographie*, Paris 2010.
- SIMONS A.H. – WALLIS H., *Atlas de Santarem. Fascimile of the final edition 1849. Explanatory notes*, Amsterdam 1985.
- SOMMERBRODT E., *Die Ebсторfer Weltkarte*, [Teil. 2]: Text, Hannover 1891.
- Средневековые въ его памятникахъ: сборникъ переводовъ*, подъ редакціей Д.Н. Егорова, Москва 1913.
- STRZELCZYK J., *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław – Warszawa 1970.
- STRZYGOWSKI J., *Die Tyche von Konstantinopel*, in: *Analecta Graeciana. Festschrift zur 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien 1893 von Professoren der K. K. Karl-Franzens-Universität Graz*, Graz 1893, 141-153.
- Tabula Peutingeriana: Codex Vindobonensis 324*, [1:] *Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat*, hrsg. von E. Weber, Graz 1976.
- Tabula Peutingeriana. Die einzige Weltkarte aus der Antike*, eingel. und kommentiert von M. Rathmann, 2. Aufl., Darmstadt 2017.
- TALBERT R.J.A., *Rome's World. The Peutinger Map Reconsidered*, Cambridge 2010.
- THIERSCH H., *Pharos. Antike Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte*, Leipzig – Berlin 1909.
- THOMOV Th.S., *New Information about Cristoforo Buondelmonti's Drawings of Constantinople*, „Byzantion” 66 (1996) Nr. 2, 431-453.
- TOYNBEE J.M.C., *Roma and Constantinopolis in Late-Antique Art from 312 to 365*, JRS 37 (1947) 135-144.
- TOZER H.F., *A History of Ancient Geography*, Cambridge 1897.
- UHDEN R., *Die Weltkarte des Isidorus von Sevilla*, „Mnemosyne”, tertia series, 3 (1936) 1-28.
- VÁZQUEZ DE PARGA L., *Un mapa desconocido de la serie de los «Beatos»*, in: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comenatario al Apocalipsis» del Beato de Liébana*, 1. Bd., Madrid 1978, 271-278.
- VIDIER A., *La mappemonde de Théodulfe et la mappemonde de Ripoll (IX^e-XI^e siècle)*, „Bulletin de Géographie Historique et Descriptive” 26 (1911) Nr. 3, 295-304.
- WESTREM S.D., *The Hereford Map. A Transcription and Translation of the Legends with Commentary*, Terrarum Orbis 1, Turnhout 2001.
- WILKE J., *Die Ebсторfer Weltkarte*, 1. Textband, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 39, Bielefeld 2001.
- WILLIAMS J., *Isidor, Orosius and the Beatus Map*, „Imago Mundi” 49 (1997) 7-32.
- ZALEWSKA-LORKIEWICZ K., *Ilustrowane mappae mundi jako obraz świata. Średniowiecze i początek okresu nowożytnego*, Warszawa 1997.

ZANETTI G., *Dell'origine di alcune arti orincipali appresso i Viniziani. Libri Due*, Venezia 1758.

ZURLA P., *Il mappamondo di Fra Mauro Camaldolese*, Venezia 1806.

Internetseiten

http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh_br?Description=&CallNumber=HM+10
[Zugang: 1 VIII 2016].

http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh_br?Description=&CallNumber=HM+30
[Zugang: 1 VIII 2016].

http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh_br?Description=&CallNumber=HM+31
[Zugang: 1 VIII 2016].

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5901101q/f4.item> [Zugang: 30 VII 2016].

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5906253b/f1.item> [Zugang: 30 VII 2016].

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447838j/f34.item> und (...)f36.item [Zugang: 29 VII 2016].

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b59010978/f3.item> [Zugang: 30 VII 2016].

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60012814/f752.image> [Zugang: 4 VIII 2016].

<http://www.atlantedellarteitaliana/artwork-4777.html> [Zugang: 17 VII 2014].

<http://www.digital.ub.uni-duesseldorf.de/content/pageview/193144> [Zugang: 3 VIII 2016].

<http://www.e-perimetre.org> [Zugang: 1 VIII 2017].

<http://www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart/start.html> [Zugang: 21 VII 2014].

https://de.wikipedia.org/wiki/Lateinisches_Kaiserreich [Zugang: 14 VIII 2016].

https://de.wikipedia.org/wiki/Republik_Venedig [Zugang: 14 VIII 2016].

Zofia BRZozowska*

JEDEN Z HEREZJARCHÓW? PRZEDSTAWIENIA IKONOGRAFICZNE MAHOMETA W RĘKOPIŚCIE РНБ, F.IV.151 W KONTEKŚCIE STARORUSKICH NARRACJI NA JEGO TEMAT**

1. Лицевой летописный свод – specyfika formalna źródła. Rękopis РНБ, F.IV.151 stanowi trzeci tom niezwykle bogato ilustrowanej staroruskiej kompilacji historiograficznej (znanej w literaturze przedmiotu jako *Лицевой летописный свод* czy też *Лицевой свод*)¹, sporządzonej w jednym odpisie dla cara Iwana IV Groźnego (1533-1584), na potrzeby jego księgozbioru. Borys M. Kloss, poddawszy gruntownej analizie kodykologicznej i paleograficznej wszystkie części zabytku i skonfrontowawszy wyniki swoich badań z ustaleniami historyków na temat okoliczności jego powstania, skłonny jest przyjąć, iż *Лицевой свод* spisywany był w latach 1568-1576 przez zamknięty zespół skrybów i artystów-miniaturzystów, zatrudnionych w skryptorium działającym przy katedralnej cerkwi Opieki Matki Bożej, w ówczesnej siedzibie ruskiego władcy: Słobodzie Aleksandrowskiej².

Kompilacja, powstała w najmroczniejszym okresie rządów cara Iwana IV Groźnego, kojarzonym przede wszystkim z terrorem *opryczniny*, obejmuje obecnie dziesięć obszernych (ok. 1000 kart) rękopiśmiennych tomów. Kompleksowe badania nad nią utrudnia fakt, iż została ongiś rozdzielona pomiędzy trzy księgozbiory: bibliotekę Rosyjskiej Akademii Nauk w St. Petersburgu (БАН, 3 rękopisy); Rosyjską Bibliotekę Narodową w St. Petersburgu

* Dr Zofia A. Brzozowska – adiunkt naukowy w Katedrze Filologii Słowiańskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: zofia.brzozowska@uni.lodz.pl.

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2016/23/B/HS3/01891 (*Mahomet i narodziny islamu – stereotypy, wiedza i wyobrażenia w kręgu kultury bizantyńsko-ruskiej*).

¹ Przyjęta w historiografii nazwa nawiązuje do specyfiki formalnej kompilacji, tj. do jej ilustracyjno-tekstowego charakteru. W polskojęzycznej literaturze przedmiotu określa się ją niekiedy terminem *Iluminowany zwód latopisarski*, por. H. Grała, *Wygrać klęskę: pamięć „wielkiej bitwy” w oficjalnej narracji moskiewskiej (XVI w.)*, w: *Bitwa pod Orszą*, red. M. Nagielski, Warszawa 2016, 237-238.

² Por. Б.М. Клосс, *Никоновский свод и русские летописи XVI-XVII вв.*, Москва 1980, 206-249.

(РНБ, 4 rękopisy) oraz Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie (ГИМ, 3 rękopisy)³.

Лицевой летописный свод prezentuje rozwój państwowości ruskiej na szerokim tle historii powszechnej. Zawiera, pomieszczony na kartach trzech rękopisów (ГИМ, Музейск. собр. 358; БАН, 17.17.9; РНБ, F.IV.151), dość syntetyczny wykład dziejów uniwersalnych, poczynając od stworzenia świata, przez wydarzenia opisane w Starym Testamencie, historię starożytnej Grecji, państw hellenistycznych, republiki i cesarstwa rzymskiego, aż po zarys dziejów Bizancjum (wraz z dość obszernymi dygresjami na temat Bułgarii), doprowadzony do początku X stulecia. Kolejne tomy (РНБ, F.IV.225; РНБ, F.IV.233; БАН, 31.7.30; РНБ, F.IV.232; ГИМ, Синод. собр., 962; ГИМ, Синод. собр., 149) ukazują historię Rusi od 1114 r. do roku 1567, tj. czasów współczesnych autorom zводу⁴.

Już pobieżny przegląd zawartości omawianego tu zabytku pozwala na wychwycenie interesującej *lacuny* w jego treści: o ile narracja na temat dziejów Bizancjum i Bułgarii urywa się dość niespodziewanie w 919 r., o tyle historia Rusi rozpoczyna się od opisu wypadków z drugiej dekady XII w., a zatem od momentu, do którego doprowadzono tekst *Powieści minionych lat*. Niektórzy badacze skłonni są zatem przypuszczać, że pierwotnie w obręb kompilacji wchodził także tom, ukazujący początki państwowości ruskiej, który nie zachował się jednak do czasów obecnych⁵. Do naszych dni nie dotrwała też zapewne ostatnia część dzieła, prezentująca wydarzenia z 1568 r. Warto również nadmienić, że *Лицевой свод* jest przedsięwzięciem nieukończonym – prace nad nim, z niewyjaśnionych do końca przyczyn (być może, wskutek niezadowolenia cara z zawartości wcześniejszych tomów) zarzucono⁶.

Można natomiast przypuszczać, że doprowadzenie wykładu historii powszechnej do tej epoki, w której ukształtowało się państwo ruskie, było świadomym zamierzeniem twórców kompilacji, pragnących ukazać swoją ojczyznę jako swoistego sukcesora dawnych imperiów, przede wszystkim cesarstwa rzymskiego i bizantyńskiego.

Лицевой летописный свод słusznie uchodzi w kręgu specjalistów za zjawisko bez precedensu w dziejach średniowiecznej historiografii ruskiej. Jest bodaj jedynym (obok manuskryptu РГБ, f. 173.100, zawierającego tekst

³ Por. tamże, s. 206; tenże, *Летописный свод лицевой*, w: *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV-XVI в.)*, ред. Д.С. Лихачев, т. 2, Ленинград 1989, 30; А.А. Амосов, *Лицевой летописный свод Ивана Грозного. Комплексное кодикологическое исследование*, Москва 1998, 13-16; *Лицевой летописный свод XVI в. Методика описания и изучения разрозненного летописного комплекса*, ред. Е.А. Белоконь – В.В. Морозов – С.А. Морозов, Москва 2003, 15-23; В.В. Морозов, *Лицевой свод в контексте отечественного летописания XVI в.*, Москва 2005, 12-19.

⁴ Por. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 13-16; *Лицевой летописный свод*, s. 15-23; Морозов, *Лицевой свод*, s. 12-19.

⁵ Por. Клосс, *Никоновский свод*, s. 207 i 214; tenże, *Летописный свод лицевой*, s. 30.

⁶ Por. Клосс, *Никоновский свод*, s. 265; tenże, *Летописный свод лицевой*, s. 30-31.

słowiańskiego przekładu kroniki Jerzego Mnicha (Hamartolosa) oraz XV-wiecznego, iluminowanego odpisu *Powieści minionych lat*, tzw. *Latopisu Radziwiłłowskiego*) zabytkiem, prezentującym wydarzenia z przeszłości paralelnie za pomocą słowa i obrazu, tekstu i ilustracji⁷. W każdym z dzieśięciu wspomnianych wyżej rękopisów nieomal wszystkie karty ozdobiono miniaturami. Zazwyczaj iluminacja zajmuje 2/3 strony, a tekst tylko 1/3. Jak podkreślają znawcy zagadnienia, pracę nad kompilacją zorganizowano w taki sposób, by – dzięki ścisłemu współdziałaniu pisarzy i artystów – osiągnąć najpełniejszą synchronizację warstwy tekstowej z wizualną. Przeznaczony do włączenia w obręb zwodu fragment narracji dzielono najprawdopodobniej na segmenty, które rozmieszczano na danej karcie. Kiedy kopista zakończył już pracę nad nią, trafiała ona w ręce iluminatora, którego zadaniem było sporządzenie – na pozostawionej mu do dyspozycji przestrzeni – miniatur, możliwie najwierniej ilustrujących znajdujący się na obu stronach tekst⁸. Artyści byli też, co ciekawe, zobligowani do zachowania określonego porządku, pracując nad kompozycją poszczególnych scen: wydarzenia, opisane na początku danego segmentu tekstu, winny zostać wyobrażone w górnej części miniatury, zaś te następujące po nich, w niższej partii przedstawienia. Kwestią drugorzędną były natomiast związki przyczynowo-skutkowe, zachodzące między ukazanymi wypadkami: nierzadko na jednej miniaturze przedstawiano kilka zgoła odrębnych scen⁹.

W tym miejscu warto również poświęcić choć kilka słów źródłom, w oparciu o które skompilowano *Лицевой летописный свод*. Jak wykazały badania rosyjskich uczonych, część dzieła, poświęcona historii Rusi, bazuje na utworach proveniencji wschodniosłowiańskiej, przede wszystkim zaś na *Latopisie Nikonowskim*, wielotomowym zabytku historiografii moskiewskiej, powstałym w latach pięćdziesiątych XVI w. Podstawą wykładu dziejów powszechnych był natomiast głównie *Latopis helleński i rzymski* drugiej redakcji (z 1. poł. XV w.) oraz, w mniejszym stopniu, *Chronograf rusk* z 1512 r. Dwa ostatnie źródła są natomiast zależne od tekstów bizantyńskich, znanych w (staro)-cerkiewno-słowiańskim przekładzie: kronik Jana Malalasa, Jerzego Mnicha (Hamartolosa) wraz z jej anonimową kontynuacją, Jana Zonarasa i Konstantyna Manasses¹⁰.

⁷ Por. А.В. Арциховский, *Древнерусские миниатюры как исторический источник*, Москва 1944, 4-40; О.И. Подобедова, *Миниатюры русских исторических рукописей*, Москва 1965, 11-101; О.С. Ророва, *Altrussische Buchmalerei 11. bis Anfang 16. Jahrhundert*, Leningrad 1984, tabl. 17; О.Г. Ульянов, *Изучение семантики древнерусской миниатюры*, w: Макариевские чтения, т. 4/2: *Почитание святых на Руси*, Можайск 1996, 108-119.

⁸ Por. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 226 i 234; Морозов, *Лицевой свод*, s. 207.

⁹ Por. В.Д. Черный, *Некоторые особенности обозначения исторической среды в миниатюрах лицевого летописного свода XVI в. (география, топография, архитектура)*, w: *Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Новые атрибуции*, т. 5, Москва 1987, 69; Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 230.

¹⁰ Por. О.В. Творогов, *О составе и источниках хронографических статей Лицевого свода*,

2. Mahomet na kartach rękopisu PHБ, F.IV.151 – aspekty wizualne. Rękopis PHБ, F.IV.151 (znany w literaturze przedmiotu jako *Лицевой хронограф*) jest kodeksem papierowym, obejmującym 1217 kart o wymiarach 40 x 30 cm, w oprawie z XVIII w. Jego treść ilustruje 2191 miniatur. Tom zawiera opis dziejów cesarstwa rzymskiego od lat siedemdziesiątych I w. po Chr. do czasu panowania Konstantyna I Wielkiego (306-337), a następnie wykład historii Bizancjum do roku 919. Tekst urywa się w trakcie narracji na temat przejmowania władzy cesarskiej przez Romana I Lekapena (920-944)¹¹.

Na kartach 677-681' odnajdujemy obszerną sekwencję poświęconą Mahometowi (ok. 570-632), zatytułowaną znacząco *В Бохмиче еретицѣ (O Bohmicie heretyku)*¹². Nie możemy jej niestety uznać za oryginalny utwór staroruski. Nawet pobieżna lektura interesującego nas tu tekstu pozwala bowiem stwierdzić, iż stanowi on *de facto* przeredagowaną wersję dedykowanego założycielowi islamu fragmentu kroniki Jerzego Mnicha. Twórcy trzeciego tomu *Iluminowanego zводу latopisarskiego* nie zaczerpnęli jej jednak bezpośrednio ze staro-cerkiewno-słowiańskiego przekładu dzieła Hamartolosa, lecz z bazującego na nim *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji¹³. Treść tego ostatniego zabytku stała się również podstawą dalszej partii narracji (fol. 682-688'), zawierającej informacje o śmierci muzułmańskiego proroka i opis, rozpoczętych rychło po niej, najazdów arabskich na wschodnie tereny cesarstwa bizantyńskiego, w trakcie których

„Труды Отдела древнерусской литературы” 28 (1974) 353-364; Клосс, *Никоновский свод*, s. 206; tenże, *Летописный свод лицевой*, s. 31-32; В.В. Морозов, *От Никоновской летописи к Лицевому летописному своду. Развитие жанра и эволюция концепции*, „Труды отдела древнерусской литературы” 44 (1990) 246-268; Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 304-314.

¹¹ Por. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 13; *Лицевой летописный свод*, s. 16; Морозов, *Лицевой свод*, s. 13.

¹² Por. *Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, ред. Х.Х. Мустафин, t. 8, Москва 2014, 389-398. W tekstach staroruskich zauważa się brak jednej, zwyczajowo przyjętej formy imienia Mahometa. W utworach tych odnaleźć można wiele różnych wariantów. Niektóre z nich są dość popularne: Махметъ (subwarianty: Махъметъ, Магметъ) oraz Бохмитъ (subwarianty: Бохъмитъ, Бохметъ, Бахметъ), inne zaś występują o wiele rzadziej (Мухъметъ / Мухаметъ; Моамедъ / Моамефъ / Моамефъ / Моямефъ; Моахмефъ / Моакмефъ; Мамедъ; Маамедъ / Мааметъ / Маамефъ / Маамефъ; Маомедъ; Махматъ; Магмитъ; Мухметъ; Махометъ; Бахматъ / Бахмитъ / Бехметъ / Богмитъ / Богъметъ). Istnieją też formy, których pojawienie się należy wiązać z błędem kopisty, np. Моамедъ / Иоамедъ; Боихметъ / Хмитъ). Warianty te były przez średniowiecznych autorów ruskich używane wymiennie. Niekiedy w tym samym tekście pojawia się obok siebie kilka odmiennych form. Fenomenowi temu oraz próbie wyjaśnienia jego genezy poświęciłam odrębny artykuł: Z.A. Brzozowska, *Махметъ, Мухметъ, Моамедъ, Бохмитъ. Formy imienia Mahometa w średniowiecznych tekstach ruskich (XI-XVI w.) i ich pochodzenie*, „Die Welt der Slaven. Sammelbände” [w druku].

¹³ Por. *Летописец Еллинский и Римский*, ред. О.В. Творогов, t. 1, Санкт-Петербург 1999, 402-405. Zob. Творогов, *О составе*, s. 356; P. Bushkovitch, *Orthodoxy and Islam in Russia 988-1725*, w: *Religion and Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14.-17. Jahrhundert*, hrsg. von L. Steindorff, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 76, Wiesbaden 2010, 125.

szereg ważnych ośrodków (m.in. Damaszek i Jerozolima) przeszło pod panowanie wyznawców islamu¹⁴.

Omówiony wyżej fragment kodeksu zdobią, rzecz jasna, miniatury. Na dwóch spośród nich, umiejscowionych na początku i na końcu sekwencji *В Бѡхмѣтѣ ерѣтицѣ* (fol. 677 i 682), został najprawdopodobniej ukazany Mahomet. Jednoznaczną identyfikację obu wizerunków utrudnia jednak fakt, iż nie zaopatrzono ich, podobnie jak wielu innych podobizn postaci historycznych, pojawiających się na kartach zводу, w podpisy. Należy również podkreślić, iż kwestia ewentualnych przedstawień ikonograficznych założyciela islamu w rękopisie PHБ, F.IV.151 nie została do tej pory podniesiona w literaturze przedmiotu. Badacze rosyjscy w swoich dotychczasowych studiach koncentrowali się bowiem głównie na tych częściach kompilacji, które poświęcone są historii Rusi¹⁵.

Zanim przystąpimy do analizy dwóch wspomnianych wyżej miniatur, warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną interesującą kwestię: strony, na których znajduje się właściwy tekst *В Бѡхмѣтѣ ерѣтицѣ*, nie zostały w ogóle opatrzone iluminacjami (677'-681'). Fenomenowi tego nie należy jednak wiązać z próbą przeszczepienia na grunt kultury staroruskiej, charakterystycznych dla świata islamu, ograniczeń i zakazów sporządzania przedstawień figuratywnych, w szczególności zaś tworzenia wizerunków Mahometa. Jak wykazali znawcy zagadnienia, twórcy omawianej tu kompilacji konsekwentnie nie zdobili ilustracjami zamkniętych sekwencji monotematycznych, np. pierwotnie samodzielnych utworów literackich, wplecionych w treść zводу¹⁶.

W jakim kontekście pojawia się w rękopisie PHБ, F.IV.151 opowieść o Mahomecie i narodzinach islamu? Na karcie 676', poprzedzającej stronę z kilkoma pierwszymi wersami interesującego nas tu tekstu, odnajdujemy adnotację, iż po śmierci cesarza bizantyńskiego Herakleona (641) rządy objął Konstans [II] (641-668), syn Konstantyna [III] i panował przez następne 27 lat. Powyżej zapisu umiejscowiono miniaturę. W jej lewym górnym rogu ukazano zmarłego Herakleona, spoczywającego w grobie, zaś w centrum kompozycji tronującego Konstansa II¹⁷. Na kluczowej z punktu widzenia naszych rozważań karcie 677 czytamy natomiast o tym, że za rządów Konstansa II miała miejsce klęska żywiołowa: zerwał się nadzwyczaj silny wicher, który

¹⁴ Пор. *Лицевой летописный свод XVI в.*, s. 399-412; *Летописец Еллинский и Римский*, s. 405-409. Zob. Творогов, *О составе*, s. 356.

¹⁵ Пор. Арциховский, *Древнерусские миниатюры*, s. 41-154; Подобедова, *Миниатюры*, s. 102-332; Черный, *Некоторые особенности*, s. 69. Wyjątkowe w tym kontekście wydają się badania Aleksandra A. Amosova (*Лицевой летописный свод*, s. 223-303), koncentrujące się na pierwszych dwóch tomach kompilacji (ГИМ, Музейск. собр. 358 oraz БАН, 17.17.9), zawierających wykład historii powszechnej od stworzenia świata do lat siedemdziesiątych I w. n.e. Interesujący nas w niniejszym studium rękopis PHБ, F.IV.151 jest więc chyba najslabiej, jak dotąd, przebadaną częścią *Iluminowanego zводу latopisarskiego*.

¹⁶ Пор. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 235-237.

¹⁷ Пор. *Лицевой летописный свод XVI в.*, s. 388.

wyrywał drzewa z korzeniami i poprzewracał słupy syryjskim anachoretom. Katastrofa ta, zgodnie z poetyką bizantyńskiej historiografii, miała zwiastować nadejście innego kataklizmu – w jakiś czas później objawił się fałszywy prorok, przywódca Saracenów: Bohmit¹⁸.

Warto tu zwrócić uwagę na kwestię chronologii. Autorzy staroruscy nie zawsze poprawnie datują nauczanie Mahometa i początek podbojów arabskich, *de facto* mających miejsce za panowania cesarza Herakliusza (610-641). Niejednokrotnie lokują te wydarzenia w okresie krótkich rządów Konstantyna III i Herakleonasa (641 r.), a czasami nawet wiążą je z epoką Konstansa II (641-668), przesuwając tym samym narodziny islamu o kilka dekad. Błąd ten pojawia się w *Illuminowanym zwodzie latopisar skim*, w ślad za stanowiącym jego osnowę *Latopisem helleńskim i rzymskim* drugiej redakcji¹⁹. Odnajdujemy go także na kartach jednego z podstawowych źródeł informacji z zakresu historii powszechnej, którym rozporządzali staroruscy historiografowie: w przekazie kroniki Jerzego Mnicha, zarówno w jej tłumaczeniu na język staro-cerkiewno-słowiański²⁰, jak i w greckim oryginale²¹. Charakterystyczne dla analizowanej tu kompilacji zaburzenie chronologii jest zatem konsekwencją omyłki, do której doszło już na gruncie bizantyńskim w IX w.

Powróćmy jednak do miniatury na karcie 677. W jej górnej części wyobrażono cesarza Konstansa II, zasiadającego na tronie w otoczeniu dworzan, a także personifikację wiatru (wychylającą się zza chmury postać chłopca, dmącego w trąbę). W niższych rejestrach przedstawienia widzimy gnące się w podmuchach wichru drzewa, poprzewracane kolumny oraz kilku słupników, zrozpaczonych utratą narzędzi swej ascezy. Na lewo od ich sylwetek dostrzegamy wyłaniającą się zza skał grupę mężczyzn, której przewodzi człowiek ubrany w ciemnozielone szaty, w prawej dłoni dzierżący zwój pergaminu. Jego włosy, broda i wąsy mają kolor brązowy.

Przyjmując, że na omawianej miniaturze – zgodnie z założeniami artystycznymi kompilacji – zostały przedstawione wszystkie osoby wspomniane w teście zamieszczonym na tej samej stronie, można stwierdzić, iż mężczyzną w zielonym płaszczu jest Mahomet, ukazany w gronie swoich uczniów. Warto też zauważyć, iż jego wizerunek został umiejscowiony w lewej części kompozycji. W literaturze przedmiotu spotkać można sądy, iż rozmieszczenie obiektów na miniaturach w analizowanym zabytku odzwierciedlało niekiedy ich położenie w rzeczywistej przestrzeni: lewa strona oznaczała wschód, a prawa – zachód (w konsekwencji kierunek południowy wyznaczała górna

¹⁸ Por. Лицевой летописный свод XVI в., s. 389.

¹⁹ Por. Летописец Еллинский и Римский, s. 401-402.

²⁰ Por. Книги времени и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь, ред. В.М. Истрин, t. 1, Петроград 1920, 449.

²¹ Por. Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. C. de Boor, t. 2, Leipzig 1904, 697, 9-15.

krawędź kompozycji, a północny – dolna)²². Staroruski artysta, przedstawiając mułmańskiego proroka na lewo od grupy anachoretów, chciał być może podkreślić, iż wywodził się on z obszaru, położonego na wschód od bizantyńskiej Syrii.

Druga z interesujących nas tu miniatur znajduje się na fol. 682. W towarzyszącym jej tekście czytamy o tym, iż po śmierci Mahometa na południu ukazała się gwiazda w kształcie kopii (kometa?), zwiastująca kolejne, brzemiennie w skutkach dla cesarstwa, wydarzenie. Jak stwierdza, w ślad za wcześniejszą bizantyńsko-ruską tradycją historiograficzną, autor zwodu, „Arabowie dawniej zwani Saracenami (АРАВИТАНИ СИ ДРЕВЛЕ ГЛѢМІИ СРАЧИНАНІИ)” porzucili Arabię (АРАБІЮ ВОСТАВИВШЕ)²³, zaatakowali Bizancjum i zaczęli sukcesywnie zajmować kolejne tereny, znajdujące się we wschodniej części imperium, szybko dochodząc do wybrzeża [Morza Śródziemnego]²⁴. Twórca wzmiankowanej miniatury oddał wiernie treść przekazu, wyobrażając tuż przy górnej krawędzi kompozycji (odpowiadającej, jak pamiętamy, stronie południowej) kometa. Tuż pod nią, w lewym górnym rogu odnajdujemy wizerunek zmarłego Mahometa, spoczywającego w grobie. W centrum widzimy zaś jazdę arabską, wyruszającą na podbój cesarstwa, którego posiadłości zostały ukazane dość emblematycznie: pod postacią dwóch grup kamiennych budowli, otoczonych okazałymi rozmiarów murami obronnymi. Godny odnotowania jest również kierunek, w którym przemieszczają się zbrojni: sylwetki koni i jeźdźców zwrócone są w prawą stronę, co odpowiadałoby rzeczywistemu przebiegowi ekspansji: ze wschodu na zachód.

Przyjrzyjmy się teraz uważniej obu domniemanym przedstawieniom ikonograficznym mułmańskiego proroka. Zestawiając ze sobą wyobrażenia z fol. 677 i 682 dostrzec można przede wszystkim uderzającą zbieżność fizjonomii obu postaci. Nie ulega wątpliwości, iż na obu miniaturach ukazano tego samego mężczyznę. Jego „portrety” pozbawione jednak zostały jakichkolwiek

²² Пор. Черный, *Некоторые особенности*, s. 70-73; Ульянов, *Изучение*, s. 108-119.

²³ Пор. *Лицевой летописный свод XVI в.*, s. 399-400. Co ciekawe, analizowany tu tekst jest jednym z nielicznych utworów z bizantyńsko-słowiańskiego kręgu cywilizacyjnego, na kartach którego pobratymcy Mahometa zostali określani wprost przynależnym im etnonimem. W zdecydowanej większości przekazów, zamiast terminów *Arabowie* i *Arabia*, pojawiają się takie rzeczowniki jak *Saraceni*, *Izmailici* czy *(H)agareni*, odwołujące się do wschodniochrześcijańskich wyobrażeń na temat pochodzenia tego ludu. Por. L.S. Chekin, *The Godless Ishmaelites: The Image of the Steppe in Eleventh to Thirteenth Century Rus'*, „Russian History” 19 (1992) nr 1, 9-28; М.А. Батунский, *Россия и ислам*, t. 1, Москва 2003, 35-36; Н.И. Зубов, *Заметки по поводу этнонима сарацины в некоторых древнерусских памятниках*, w: *Этнолингвистика проучавања српског и других славенских језика. У част академика Светлане Толстој: зборник радова*, уред. П. Пипер – Љ. Раденковић, Београд 2008, 163-171; T. Wolińska, *Arabowie, Agareni, Izmailici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji. VI-VIII w.*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 31-46; таж, *Arabs, (H)agarenes, Ishmaelites, Saracens – a Few Remarks about Naming*, w: *Byzantium and the Arabs: the Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, ed. T. Wolińska – P. Filipczak, *Byzantina Lodziensia* 22, Łódź 2015, 22-37.

²⁴ Пор. *Лицевой летописный свод XVI в.*, s. 400-414.

cech indywidualnych. Jak podkreślają znawcy zagadnienia, stereotypizacja wizerunku jest zjawiskiem charakterystycznym dla znakomitej większości ilustracji, zdobiących wszystkie tomy *Illuminowanego zводу latopisarskiego*. Warstwa wizualna została świadomie opracowana w ten sposób, by czytelnik już na pierwszy rzut oka mógł rozpoznać, do jakiej grupy społecznej zalicza się każda z wyobrażonych na miniaturach osób (władca, wojownik, duchowny, prorok, itp.). Co więcej, przedstawienia postaci ludzkich cechuje tu też brak zróżnicowania etnicznego i chronologicznego w obrębie przyjętych klisz myślowych. Dla przykładu: cesarz bizantyński z VI w. powinien, zgodnie z założeniami twórców zводу, wyglądać dokładnie tak samo jak car bułgarski z X w., król serbski z XIII w. czy książę moskiewski z XVI stulecia, gdyż wszyscy ci władcy są prawosławnymi monarchami²⁵.

W analizowanych tu wizerunkach Mahometa uderza również brak jakichkolwiek prób orientalizacji stroju. Zastanawia, że twórcy miniatur nie odwołali się w trakcie pracy nad nimi chociażby do kanonu przedstawiania św. Jana z Damaszku (ok. 675 - ok. 750), żyjącego nieomal w tym samym czasie co muzułmański prorok i na pokrewnym kulturowo obszarze. Tradycja ukazywania tego świętego, zawierająca w sobie pewne elementy wschodnie, musiała być autorem rękopisu РНБ, F.IV.151 znana. Dość wskazać, że w manuskrypcie tym, na fol. 772' odnajdujemy wyobrażenie Damasceńczyka, wykonane w sposób całkowicie zgodny z kanonem, rozpowszechnionym w ikonografii Kościoła wschodniego: w brunatno-brązowych szatach i w charakterystycznym, białym zawoju na głowie²⁶.

Warto również pochylić się przez chwilę nad kwestią kolorystyki. Jak wspomniano wyżej, wierzchnie okrycie Mahometa ma barwę ciemnozieloną. W fakcie tym nie należy, oczywiście, doszukiwać się kolejnego nawiązania do ikonografii muzułmańskiej, w której odcień ten zajmuje niezwykle ważne miejsce. Można jednak przypuszczać, iż zieleń nie została na obu interesujących nas tu wizerunkach zastosowana przypadkowo. Aleksander A. Amosov, poddawszy gruntownej analizie miniatury zdobiące dwa inne tomy *Illuminowanego zводу latopisarskiego* (ГИМ, Музейск. собр. 358 oraz БАН, 17.17.9), doszedł do wniosku, iż ich twórcy dość konsekwentnie stosowali swoisty klucz kolorystyczny w sporządzaniu wizerunków poszczególnych postaci historycznych. W szatach o barwie błękitnej ukazywali osoby kojarzące się ze sferą *sacrum*, zaś w czerwonym odzieniu (przez konotacje z cesarską purpurą) – monarchów. Kolor zielony zarezerwowany był zaś dla „aktorów drugiego

²⁵ Por. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 227; Морозов, *Лицевой свод*, s. 207-215.

²⁶ Por. *Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, ред. Х.Х. Мустафин, t. 9, Москва 2014, 80. Na wschodni zawój, jako charakterystyczny element kanonu wyobrażania św. Jana z Damaszku, zwracali też uwagę twórcy bizantyńskich *hermenei*. Zob. Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, tłum. I. Kania, red. M. Smorąg Różycka, Kraków 2003, 212. Por. A. Tradigo, *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011, 319.

planu” – mniej ważnych z perspektywy narracji postaci, władców mniejszych państw, a nawet niektórych pogańskich cesarzy starożytnego Rzymu²⁷.

Do jakich wzorców ikonograficznych odwołali się ruscy iluminatorzy, sporządzając wyobrażenia Mahometa? Odpowiedzi dostarczyć może porównanie wizerunków założyciela islamu z przedstawieniami herezjarchów, zamieszczonymi w rękopisie PHБ, F.IV.151. Niestety, nie odnajdziemy w nim najprawdopodobniej ani jednego portretu Maniego (216-274). Twórcy ruchów heterodoksyjnych w obrębie chrześcijaństwa z III-IV w. pojawiają się natomiast na kartach analizowanego manuskryptu wielokrotnie. Ariusz (250/256-336) ukazany został na fol. 129-139 (na których zamieszczono tekst *В Ѳрѣи еретицѣ – O Ariuszu heretyku*) i 174'-175, jako sędziwy mężczyzna z długą białą brodą, odziany w strój kapłana w kolorze brązowo-brązowym lub fioletowo-błękitnym²⁸. Jedynym elementem, który odróżnia sylwetkę aleksandryjskiego prezbitera i jego zwolenników od postaci „ortodoksyjnych” duchownych, stojących po stronie uchwał soboru ekumenicznego w Nicei, jest brak nimbu. W analogiczny sposób wyobrażony został Nestoriusz (384-451). Na kartach 347'-350' i 379-379' (obok tekstu *В Несторѣи еретицѣ – O Nestoriuszu heretyku*) odnajdujemy kilka miniatur, na których występuje on nieodmiennie w szatach biskupich, bez nimbu²⁹.

Interesujące z punktu widzenia naszych rozważań wyobrażenie znajduje się też na fol. 696'. Umieszczono tu miniaturę, ilustrującą tekst o rozprzestrzenianiu się jednej z herezji dualistycznych, tj. o przypadającej na czas rządów Konstantyna IV (668-685) działalności Konstantyna-Sylwiana, nawiązującego w swych twierdzeniach do nauk Pawła z Samosaty (ok. 200 - ok. 275) i jego brata Jana, synów manichejki o imieniu Kalinika. Na wspomnianym artefakcie odnajdujemy zarówno wizerunek matki obu herezjarchów (odzianej w czerwony maforion), jak i ich samych. Paweł, Jan i wszyscy kontynuatorzy ich myśli (wśród których znajduje się, być może, wspomniany Konstantyn-Sylwian) zostali przedstawieni w taki sam sposób jak Mahomet: jako brodaczy mężczyźni w średnim wieku, w szatach osób świeckich, bez nimbów³⁰.

Reasumując, muzułmański prorok został ukazany na miniaturach w rękopisie PHБ, F.IV.151 w nieomal identyczny sposób jak herezjarchowie, których twierdzenia, wyrastające z myśli chrześcijańskiej, zostały potępione przez

²⁷ Por. Амосов, *Лицевой летописный свод*, s. 274-287 i 292.

²⁸ Por. *Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, ред. Х.Х. Мустафин, т. 6, Москва 2014, 269-289 i 360-361. Kanon przedstawiania Ariusza w scenie pierwszego soboru ekumenicznego w Nicei w roku 325: Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, s. 216: „Stojący Ariusz także nosi szaty biskupie”.

²⁹ Por. *Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, ред. Х.Х. Мустафин, т. 7, Москва 2014, 200-206 i 263-264. Wzorzec wyobrażania Nestoriusza w scenie trzeciego soboru ekumenicznego w Efezie w roku 431: Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, s. 217: „Naprzeciwko nich Nestoriusz, starzec w szatach arcybiskupich, rozmawiający z nimi”.

³⁰ Por. *Лицевой летописный свод XVI в.*, т. 8, s. 428.

Kościół. Czytelny nawiązaniem do kanonu wyobrażania proroków jest natomiast zwój pergaminu, dzierżony przez założyciela islamu w prawej dłoni na jednej z miniatur (fol. 677)³¹. Wizerunki te korespondują z wymową ideową tekstu *В Бѣхміте єретицѣ* (*O Bohmicie heretyku*), który ilustrują³². Wpisują się też doskonale w charakterystyczną dla literatury staroruskiej tendencję do postrzegania Mahometa jako fałszywego proroka, zaś stworzonej przez niego religii – jako jednej z wielu herezji w łonie chrześcijaństwa.

3. Mahomet na kartach rękopisu ПНБ, F.IV.151 – aspekty literackie.

Jak wspominałam wyżej, rozdział *В Бѣхміте єретицѣ* nie jest utworem oryginalnym, lecz tekstem, który za pośrednictwem *Latopisu helleńskiego i rzymskiego* drugiej redakcji został zaczerpnięty ze staro-cerkiewno-słowiańskiego przekładu kroniki Jerzego Mnicha. Co ciekawe, Hamartolos, snując swą opowieść o działalności Mahometa i narodzinach islamu, również posiłkował się źródłami wcześniejszymi. Dość stwierdzić, iż wkomponował on w obręb swojego tekstu fragment traktatu polemicznego autorstwa Michała Synkellosa (ok. 760-846). Dzieło to nie przetrwało do naszych dni w formie całościowej³³. Oprócz obszernej sekwencji przytoczonej przez Jerzego Mnicha i dzięki temu zachowanej w greckich i słowiańskich odpisach jego kroniki oraz w staroruskich utworach historiograficznych, bazujących na dziele Hamartolosa, znane są nam tylko te fragmenty Synkellosowej polemiki z islamem, które zostały włączone w treść trzeciej redakcji *Nomokanonu 14. Rozdziałów*, powstałej na zlecenie patriarchy konstantynopolańskiego Tarazjusza (784-806) i przetłumaczonej na język staro-cerkiewno-słowiański najprawdopodobniej już w X w. Najstarszym istniejącym odpisem tego przekładu jest tzw. *Kormcza Efrema*, rękopis staroruski, datowany na początek XII w. (ГИМ, Син. 227)³⁴.

³¹ Por. C. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, tłum. K. Malcharek, Warszawa 1992, 224-225.

³² Warto tu też zwrócić uwagę na podobieństwo tytułów rozdziałów poświęconych Ariuszowi, Nestoriuszowi i Mahometowi: *В Арїи єретицѣ* – *O Ariuszu heretyku*; *В Несторїи єретицѣ* – *O Nestoriuszu heretyku*; *В Бѣхміте єретицѣ* – *O Bohmicie heretyku*.

³³ Por. В.Г. Васильевский – П.В. Никитин, *Сказания о 42 Аморийских мучениках и церковная служба им*, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, VIII^e serie: Classe historico-philologique VII/2, St.-Petersbourg 1905, 111-113; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie, München 1978, 261; *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, ed. D. Thomas – B. Roggema, vol. 1: 600-900, History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden – Boston 2009, 632, 731. Co ciekawe, w jednym z greckich odpisów kroniki Jerzego Mnicha, znajdującym się obecnie w zbiorach Biblioteki Narodowej Francji (MS BNF Coislin 305, fol. 312'), odnajdujemy wzmiankę, iż w tekst o Mahomecie został wpleciony wcześniejszy utwór autorstwa Michała Synkellosa.

³⁴ Por. Я.Н. Шапов, *Номоканон Иоанна Схоластика и Синтагма 14 титулов у Славян в IX-X вв.*, w: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert*, hrsg. von V. Vavřínek, Praga 1978, 387-411; К.А. Максимович, *Древнерусская Ефремовская кормчая XII в.: локализация перевода в связи с историей текста*, w: *Лингвистическое источниковедение*

Jaki obraz Mahometa wyłania się z utworu *В Бѡхмѣтѣ ерѣтицѣ*, w wersji przekazanej przez autorów *Iluminowanego zводу latopisarskiego*? Przede wszystkim w rękopisie РНБ, F.IV.151 czytamy o tym, że nasz bohater był przywódcą Saracenów (срѣчиньскы началникѣ) oraz złym i fałszywym prorokiem (слыи прѣркѣ Бѡхмитѣ и лживыи)³⁵. W dość plastyczny sposób kreślą też twórcy kompilacji, w nawiązaniu do tradycji narracyjnej, ukształtowanej w historiografii bizantyńskiej, obraz prapoczątków islamu. Z ich tekstu dowiadujemy się zatem, że Mahomet w młodości, podczas licznych podróży do Palestyny, które odbywał wiodąc karawany swej ówczesnej chlebobawczyni i jedynej małżonki Chadidży, stykał się z żydami i chrześcijanami, z których pism przejmował niektóre nauki. U jego boku miał się też wówczas pojawić pewien nieznany z imienia arianin, podający się za mnicha (być może, tożsamy z Sergiuszem Bahirą, postacią znaną z przekazów arabskich, syryjskich i bizantyjskich)³⁶. Pod wpływem bezpośrednich kontaktów z nim oraz innymi przedstawicielami dwóch religii monoteistycznych (judaizmu i chrześcijaństwa), Mahomet miał stworzyć, jak stwierdzają *expressis verbis* nasi autorzy, własną herezję (прелесть ерѣтичества его)³⁷.

O kolejne interesujące elementy wzbogaca wizję narodzin islamu, wyłaniającą się z analizowanego źródła, przekaz tej partii tekstu, która została za pożyczona z traktatu Michała Synkellosa. Według tego autora, Mahomet miał w zwyczaju rozmawiać z przedstawicielami wielu różnych religii, herezji i wyznań, od każdego z interlokutorów przejmując jakiś inny element. W rękopisie РНБ, F.IV.151 czytamy zatem o tym, iż wchodził on często w dyskusje z żydami i zwolennikami nieortodoksyjnego chrześcijaństwa, tj. arianami i nestorianami (сѣ хрѣтъяны рекше кѣ аріаномъ и к несторіаномъ). Od wyznawców judaizmu przejął w efekcie tych dysput ideę monoteizmu, od arian – pojęcie stworzonego Słowa i Ducha, zaś od nestorian – члѣвкослуженіе (antropolatrię). Zebravszy wszystkie te elementy, stworzył na ich podstawie własną wiarę (вѣровѣ)³⁸. Warto tu też zauważyć, iż w świetle niniejszego passusu – pojawiającego się

и история русского языка (2004-2005), Москва 2006, 102-113; tenże, *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, „Byzantinoslavica” 65 (2007) 9-18.

³⁵ Por. *Лицевой летописный свод XVI в.*, t. 8, s. 389.

³⁶ Por. S. Gerō, *The Legend of the Monk Bahīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm*, w: *La Syrie de Byzance à l'Islam: VII^e-VIII^e siècles, Actes du Colloque international „De Byzance à l'Islam”, Lyon – Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990*, publ. par P. Canivet – J.-P. Rey-Coquais, Publications de l'Institut Français de Damas 137, Damas 1992, 47-57; B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston 2009; A. Bahkou, *The Monk Encounters the Prophet. The Story of the Encounter between Monk Bahīra and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2*, „Cultural and Religious Studies” 3 (2015) nr 6, 349-357; tenże, *The Story of the Encounter between Monk Bahīra and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2: „The Monk Encounters the Prophet”*, Lewiston 2017.

³⁷ Por. *Лицевой летописный свод XVI в.*, t. 8, s. 391.

³⁸ Por. tamże.

w nieomal identycznym brzmieniu w *Latopisie helleńskim i rzymskim* drugiej redakcji, w słowiańskim przekładzie kroniki Jerzego Mnicha oraz w tekście Michała Synkellosa, zachowanym w staroruskich odpisach *Nomokanonu 14. Rozdziałów* (m.in. w *Kormczej Efrema*) – ortodoksyjni chrześcijanie, uznający postanowienia pierwszych soborów ekumenicznych, zostali wyraźnie wyłączeni z kręgu potencjalnych inspiratorów Mahometa³⁹.

Co ciekawe, w innych utworach staroruskich katalog religii, wyznań i herezji, z przedstawicielami których miał się stykać późniejszy założyciel islamu, ulega dalszemu rozszerzeniu, np. we wspomnianym już wyżej *Latopisie Nikonowskim* (połowa XVI w.) oraz w zależnej od niego tekstologicznie zachodnioruskiej redakcji *Ruskiego Chronografu* (XVI w.) czytamy o tym, iż rozmawiał on z żydami, chrześcijanami (ortodoksyjnymi?), arianami, nestorianami, manichejczykami, jakobitami (syryjskimi monofizytami), Armeńczykami (nieuznającymi postanowień soboru w Chalcedonie), христопраздоуники (autor tekstu ma tu zapewne na myśli chrystolitów, tj. „rozszczepiających Chrystusa”), donatystami oraz lampetianami⁴⁰. Można przypuszczać, iż nazwy trzech ostatnich odłamów zostały przez twórców *Latopisu Nikonowskiego* zapożyczone z traktatu *O herezjach* Jana Damasceńskiego. Pozwala tak twierdzić fakt, iż we wspomnianym utworze poglądy chrystolitów, donatystów i lampetian zostały omówione w tej samej partii narracji (jako herezje 93, 95 i 98)⁴¹.

Tekst herezjologiczny Jana z Damaszkę ukształtował też w znacznym stopniu obraz islamu w literaturze staroruskiej i był jednym z najważniejszych źródeł, rozpowszechnionego na interesującym nas tu gruncie, wyobrażenia o stworzonej przez Mahometa religii jako o jednej z herezji w łonie chrześcijaństwa. Traktat ten – w tradycji bizantyńsko-słowiańskiej błędnie identyfikowany jako *Panarion* Epifaniusza z Salaminę (310/320 - 402/403), którego skrót *de facto* stanowi – został najprawdopodobniej przetłumaczony na język staro-cerkiewno-słowiański na początku X w. w Bułgarii, w obrębie *Nomokanonu 14. Rozdziałów*. Przekład ten musiał trafić na Ruś najpóźniej w pierwszych dekadach XII w., w których powstawała zawierająca go *Kormcza Efrema* (ГИМ, Син. 227)⁴². Co ciekawe, w rękopisie tym nie odnajdziemy jednak

³⁹ Por. Летописец Еллинский и Римский, s. 402; Книги времени и образныя Георгия Мниха, s. 450; Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato, ed. V.N Benešević, t. 1, Petropoli 1906, 701.

⁴⁰ Por. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью, Полное собрание русских летописей 9, Москва 2000, 59; Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции, Полное собрание русских летописей 22/2, Петроград 1914, 123. Zob. Клосс, Никоновский свод, s. 171.

⁴¹ Por. Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus* (93) 1-3, (95) 1-4, (98) 1-9, ed. B. Kotter, w: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 4, PTS 22, Berlin – New York 1981, 57-59, tłum. A. Zhyrkova; Jan Damasceński, *O herezjach*, ŻMT 59, Kraków 2011, 133-134.

⁴² Por. H. Miklas, *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häresiengeschichte des Johannes*

ostatniego rozdziału traktatu *O herezjach*, poświęconego islamowi. W trzeciej redakcji *Nomokanonu 14. Rozdziałów*, na której bazuje *Kormcza Efrema*, zamiast polemiki Jana Damasceńskiego z mahometanizmem zamieszczono bowiem z jakiś względów skrót antymuzułmańskiego tekstu Michała Synkellosa⁴³. Słowiańskie tłumaczenie rozdziału o islamie autorstwa Damasceńczyka powstało więc najprawdopodobniej dopiero po 1219 r. w Serbii, na potrzeby nowej kompilacji prawnej, tj. *Nomokanonu św. Sawy*. Na Rusi stało się ono znane ok. 1270 roku⁴⁴.

Wyobrażenie o Mahomecie jako herezjarsze/fałszywym proroku charakterystyczne jest więc głównie dla tych zabytków piśmiennictwa staroruskiego, które są treściowo zależne od wspomnianych wyżej utworów bizantyńskich: traktatów Jana Damasceńskiego i Michała Synkellosa oraz kroniki Jerzego Mnicha, zawierającej czytelne zapożyczenia z tekstu tego ostatniego autora. Oprócz wspomnianych wyżej utworów historiograficznych, prezentujących wykład dziejów powszechnych (*Latopisu helleńskiego i rzymskiego*, *Latopisu Nikonowskiego* oraz obu redakcji *Chronografu Ruskiego* z 1512 r.), warto tu wskazać m.in. skompilowany w latach 40. XV w. *Rogożski Chronograf* (РГБ, f. 247.253: Но и срацинскыи ажывыи пророкъ и началникъ Бохмитъ)⁴⁵, *Latopis Zmartwychwstania*, datowany na lata 1542-1544 (Срацинские вѣры ажываго пророка)⁴⁶ oraz XVI-wieczny *Latopis Nikołaja A. Lwowa* (При семъ бысть Бохмитъ еретикъ, Срацинскій начальникъ, злый и ажывый)⁴⁷.

Przeświadczenie o tym, iż islam nie jest niczym więcej jak tylko jedną z herezji w łonie chrześcijaństwa, towarzyszyło także wielu autorom staroruskim, opisującym bieżące wypadki. Na ślad tego rodzaju wyobrażeń

von Damaskus, „Monumenta Linguae Slavicae” 15 (1981) 331-333; W.K. Hanak, *The Impact of Byzantine Imperial Thought upon Vladimirian-Jaroslavian Russia*, „Byzantine Studies/Études Byzantines” 8-12 (1981-1985) 125; Максимович, *Древнерусская Ефремовская кормчая*, s. 102-113; tenże, *Byzantine Law*, s. 11; Bushkovitch, *Orthodoxy*, s. 125-126; *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, red. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Series Ceranea 1, Łódź 2015, 237; А.А. Лушников, *Панарион Епифания Кипрского и восприятие язычества в историософских взглядах древнерусских книжников XI-XIV вв.*, „Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология” 7 (2015) 95-100.

⁴³ Por. *Syntagma XIV titulorum*, s. 701-704.

⁴⁴ Por. *Zakonopravilo or the Nomocanon of Saint Sava. The Ilovica Manuscript from 1262. Photoprint reproduction*, ed. and appendices written by M.M. Petrović, Beograd 1991, fol. 369^v-373^v; Я.Н. Щапов, *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII в.*, Москва 1978, 119 i 261-270; Miklas, *Zur kirchenslavischen*, s. 338-343; M.M. Petrović, *Saint Sava's Zakonopravilo on the Teachings of Muhammed*, Belgrade 1997, 7; Maksimovich, *Byzantine Law*, s. 11; S. Prodić, *Knjiga 'O jeresima' prepodobnog Jovana Damaskina kao 61. poglavlje sarajevskog rukopisa 'Zakonopravila' svetog Save Srpskog*, Šibenik 2016, 9-14.

⁴⁵ *Рогожский хронограф: текст*, ред. Т.В. Анисимова, в: *Летописи и хроники. Новые исследования. 2009-2010*, ред. О.Л. Новикова, Москва – Санкт-Петербург 2010, 67.

⁴⁶ *Летопись по Воскресенскому списку*, Полное собрание русских летописей 7, Санкт-Петербург 1856, 249.

⁴⁷ *Львовская летопись*, Полное собрание русских летописей 20/1, Санкт-Петербург 1910, 33.

natrafiamy m.in. w opowieści – pojawiającej się na kartach kilku utworów historiograficznych, np. *Latopisu Sofijskiego pierwszego* (XV w.), *Latopisu Symeonowskiego* (koniec XV w.), zwodu moskiewskiego z końca XV stulecia, *Latopisu wologodzko-permskiego* z przełomu XV i XVI w. oraz *Latopisu Nikanora* z 2. poł. XV w. – o osobistej konwersji na islam, dokonanej przez pewnego mieszkańca Jarosławia o imieniu Zosym w 6770/1262 r. Relacjonując to wydarzenie, nasi kronikarze stwierdzają wprost, że stał się on *bisurmaninem* (muzułmaninem), zwiedziony przez kłamstwa fałszywego proroka Mahometa (И бысть бесерменинъ, въступивъ въ прелестъ ажаго пророка Махмета)⁴⁸. Interesującym świadectwem jest również pouczenie metropolity Focjusza (1408-1431), skierowane do mieszkańców Pskowa w 1422/1425 r., zawierające konstatację, iż heretyków i muzułmanów należy traktować w ten sam sposób, tzn. karać anatemą (в том беззаконнии будущи, якоже убо оканнаго Магмета ересовбдущих, отлучайте и тех Божия церкви)⁴⁹. W podobnym tonie wyraża się też o islamie książę moskiewski Wasyl II (1425-1462) w liście do cesarza bizantyńskiego Jana VIII Paleologa (1425-1448), przytoczonym w *Latopisie Nikołaja A. Lwowa* pod datą roczną 6946/1438 (оканнаго же и богомерскаго Моамефа и злочестивую ересь)⁵⁰. Mianem fałszywego proroka określają Mahometa także twórcy *Latopisu Kazańskiego*, zawierającego relację ze zdobycia Kazania przez wojska Iwana IV Groźnego w 1552 r. (А вашъ аживы пророкъ Махметъ не поможетъ вамъ ничемъ же, ныне же въ него вѣруете заѣ прелстившеся и не познавъше истинного Бога)⁵¹ oraz książę Andrzej Kurbski (1528-1583) w jednym ze swoich tekstów polemicznych (егда уже умножишася Антихристовы стаинники на земли Срацыне, псевдопрорфита Магмета чествующе)⁵².

W tym miejscu należy wyraźnie podkreślić, iż ukazywanie założyciela islamu jako fałszywego proroka, a islamu jako herezji, nie było jedynym sposobem prezentowania interesującego nas tu zagadnienia w literaturze staroruskiej. Ponieważ kwestia ta wykracza poza ramy tematyczne niniejszego

⁴⁸ *Софийская первая летопись*, Полное собрание русских летописей 5, Санкт-Петербург 1851, 190; *Софийская первая летопись по списку И.Н. Царского*, Полное собрание русских летописей 39, Москва 1994, 89; *Симеоновская летопись*, Полное собрание русских летописей 18, Москва 2007, 72; *Московский летописный свод конца XV в.*, Полное собрание русских летописей 25, Москва – Ленинград 1949, 144; *Вологодско-Пермская летопись*, Полное собрание русских летописей 26, Москва – Ленинград 1959, 88; *Никаноровская летопись*, Полное собрание русских летописей 27, Москва – Ленинград 1962, 48.

⁴⁹ *Послание митрополита Фотия во Псков против стригольников (и по другим вопросам)*, w: Н.А. Казакова – И.С. Лурье, *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в.*, Москва – Ленинград 1955, 249. Рог. Батунский, Россия, s. 97.

⁵⁰ *Львовская летопись*, s. 251.

⁵¹ *История о Казанском царстве (Казанский Летописец)*, Полное собрание русских летописей 19, Санкт-Петербург 1903, 146.

⁵² *Сочинения князя Курбского XXVI*, ред. Г.З. Кунцевич, t. 1: *Сочинения оригинальные*, Русская Историческая Библиотека 31, Санкт-Петербург 1914, kol. 473.

artykułu, ograniczymy się tutaj jedynie do przytoczenia kilku wybranych przykładów. I tak, dla autora *Słowa o idolach*, tworzącego prawdopodobnie jeszcze w XII stuleciu, Mahomet jest przede wszystkim pogańskim kapłanem Saracenów (Мамеда проклятаго срациньскаго жерца)⁵³. O krok dalej idą twórcy *Opowieści o pobojowisku Mamajowym*, XV-wiecznej literackiej relacji z bitwy na Kulikowym Polu (1380). W ich ujęciu muzułmański prorok, wymieniony obok Peruna, Heraklita (sic!) i Chorsa, staje się jednym z bogów, których rzekomo czcili Mongołowie/Tatarzy (Мамаи же видѣвъ побѣду свою, нача призывати боги своя: Перуна, Ираклия, Салавата, Хурса и великого пособника Махмета)⁵⁴.

Nierzadkie są też u autorów staroruskich skojarzenia z siłami piekielnymi. Dla przykładu: w niewielkim utworze historiograficznym, zachowanym na kartach rękopisu РГБ, Муз. собр. 3841 (XVI w.), Mahometa nazwano wprost synem szatana (Окаанныи же злу пророк их Магмед, взяв силу и крепость у отца своего сатаны)⁵⁵. W treści *Wielkich Mineji Lekcyjnych*, skompilowanych w połowie XVI w., natrafić możemy na stwierdzenie, że nasz bohater nie był Bożym prorokiem ani apostołem, lecz dowódcą armii szatańskiej (Махмету ли, иже нѣсть от Бога, ни божий пророкъ, ни апостола, но сатанина полка полководецъ сый)⁵⁶. Dość powszechnym zjawiskiem jest też postrzeganie założyciela islamu jako zwiastuna Antychrysta. Został on zaprezentowany w ten sposób np. we wspomnianej wyżej zachodnioruskiej redakcji *Chronografu Ruskiego* (При семъ бысть предтеча антихристовъ, ажепророкъ скверный Бахметъ)⁵⁷. Niezwykle interesujący passus odnajdujemy też w jednym z pism Zenobiusza z Otyni († 1568). Autor ten, polemizując z ruchami heterodoksyjnymi, rozpowszechnionymi na Rusi w jego czasach, sugeruje, iż w dziejach ludzkości było tylko trzech groźnych poprzedników Antychrysta: Mahomet, który siał zamęt na Wschodzie, Marcin Niemiec [tj. Luter], który rozniecił ogień sporów religijnych na Zachodzie oraz Teodozy Kosy († po 1575), rozsiewający herezję na Litwie (востокъ весь разврати Бахметомъ, западъ же Мартиномъ нѣмчиномъ, Литву же Косымъ, предпутіе творя антихристу предотечами его — Бахметомъ и Мартиномъ и Косымъ)⁵⁸.

⁵³ Е.В. Аничков, *Язычество и Древняя Русь*, Санкт-Петербург 1914, 384. Рог. Батунский, *Россия*, s. 46.

⁵⁴ *Памятники Куликовского цикла*, X, ред. Б.А. Рыбаков – В.А. Кучкин, Санкт-Петербург 1998, 247. Рог. Батунский, *Россия*, s. 63-64; В.Н. Рудаков, *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв.*, Москва 2014, 158.

⁵⁵ М.Н. Тихомиров, *Русское летописание*, Москва 1979, 161; Батунский, *Россия*, s. 94.

⁵⁶ *Мучение святого и прославленного великомученика Христова Гергия Нового, пострадавшего в болгарском городе Средце*, ред. Н.Ф. Дробленковая, w: *Библиотека литературы Древней Руси*, ред. Д.С. Лихачев – Л.А. Дмитриев – А.А. Алексеев – Н.В. Понырко, t. 12: XVI век, Санкт-Петербург 2003, 260.

⁵⁷ *Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции*, s. 122.

⁵⁸ Зиновий Отенский, *Истины показание. К вопросившем о новом учении*, Казань 1863, 48-49. Рог. Батунский, *Россия*, s. 87.

Niekiedy w tekstach staroruskich natrafić możemy na stwierdzenia, noszące wszelkie znamiona inwektywy. Dla przykładu: w *Paleji kometowanej* z XIV w., czytamy, iż Agareni wierzą w żydowskiego niewolnika Mahometa (Агаранѣ, вѣровавшѣ въ жидовскаго хлапа Бохмита)⁵⁹. Nadspodziewanie rzadko w utworach z interesującego nas tu obszaru muzułmański prorok ukazywany jest natomiast jako założyciel nowej, odrębnej od chrześcijaństwa i judaizmu, religii monoteistycznej. Za jeden z nielicznych zabytków, zawierających tego rodzaju przekaz, uznać możemy zachodnioruską redakcję *Chronografu Ruskiego*. Odnajdujemy w niej narrację o Osmanie (1258-1324), eponimicznym protoplaście Turków Osmańskich i jego konwersji na islam, w której czytamy o tym, iż „przyjął on wiarę saraceńską, założoną przez Mahometa (пріялъ с ними вѣру Сарацинскую, отъ Махомета установленую)⁶⁰”.

Reasumując, można przyjąć, iż na kartach rękopisu PHБ, F.IV.151 zamieszczono dwa wyobrażenia ikonograficzne Mahometa (fol. 677 i 682). Ich twórcy nawiązali do głęboko zakorzenionej w kulturze staroruskiej, przejętej z literatury bizantyńskiej, tradycji ukazywania założyciela islamu jako fałszywego proroka/heretarchy. Jego wizerunki korespondują też z wymową ideową tekstu *В Бохмите еретицѣ* (*O Bohmicie heretyku*), który ilustrują.

ONE OF THE HERESIARCHS? ICONOGRAPHIC REPRESENTATIONS OF MUHAMMAD IN THE PHБ, F.IV.151 MANUSCRIPT IN THE CONTEXT OF THE OLD RUSSIAN NARRATIVES ABOUT HIM

(Summary)

The PHБ, F.IV.151 manuscript is the third volume of a richly illustrated historiographical compilation (so-called *Лицевой летописный свод* – *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible*), which was prepared in one copy for tsar Ivan IV the Terrible in 1568-1576 and represents the development of the Russian state on the broad background of universal history. The aforementioned manuscript, which contains a description of the history of the Roman Empire and then the Byzantine Empire between the seventies of the 1st century A.D and 919, includes also an extensive sequence devoted to Muhammad (В Бохмите еретицѣ), derived from the Old Church Slavonic translation of the chronicle by George the Monk (Hamartolus). It is accompanied by two miniatures showing the representation of

⁵⁹ *Палей Толковая*, ред. А. Камчатнов, Москва 2002, 183. Рог. Батунский, Россия, s. 44.

⁶⁰ *Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции*, s. 233.

the founder of Islam. He was shown in an almost identical manner as the creators of earlier heterodox trends, such as Arius or Nestorius. These images therefore become a part of the tendency to perceive Muhammad as a heresiarch, a false prophet, and the religion he created as one of the heresies within Christianity, which is also typical of the Old Russian literature.

Key words: Muhammad, Islam, Byzantine sources, Old Russian Literature, *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible* (Лицевой летописный свод).

Słowa kluczowe: Mahomet, islam, źródła bizantyńskie, literatura staroruska, *Iluminowany zwód latopisarski* (Лицевой летописный свод).

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- DIONIZJUSZ Z FURNY, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, tłum. I. Kania, red. M. Smorąg Różycka, Kraków 2003.
- GEORGIUS MONACHUS, *Chronicon*, ed. C. de Boor, t. 2, Leipzig 1904.
- JOHANNES DAMASCENUS, *Liber de haeresibus*, ed. B. Kotter, w: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 4, PTS 22, Berlin – New York 1981, 19-67, tłum. A. Zhyrkova; Jan Damasczeński, *O herezjach*, ŻMT 59, Kraków 2011.
- Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato*, ed. V.N Benešević, t. 1, Petropoli 1906.
- Zakonopravilo or the Nomocanon of Saint Sava. The Ilovica Manuscript from 1262. Photoprint reproduction*, ed. and appendices written by M.M. Petrović, Beograd 1991.
- *
- Вологодско-Пермская летопись, Полное собрание русских летописей 26, Москва – Ленинград 1959.
- Зиновий Отенский, *Истины показание. К вопросившему о новом учении*, Казань 1863.
- История о Казанском царстве (Казанский Летописец)*, Полное собрание русских летописей 19, Санкт-Петербург 1903.
- Книги времени и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь*, ред. В.М. Истрин, t. 1, Петроград 1920.
- Летописец Еллинский и Римский*, ред. О.В. Творогов, t. 1, Санкт-Петербург 1999.
- Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью*, Полное собрание русских летописей 9, Москва 2000.
- Летопись по Воскресенскому списку*, Полное собрание русских летописей 7, Санкт-Петербург 1856.
- Лицевой летописный свод XVI в. Всемирная история*, ред. Х.Х. Мустафин, t. 6-9, Москва 2014.
- Львовская летопись*, Полное собрание русских летописей 20/1, Санкт-Петербург 1910.
- Московский летописный свод конца XV в.*, Полное собрание русских летописей 25, Москва – Ленинград 1949.
- Мучение святого и прославленного великомученика Христова Гергия Нового, пострадавшего в болгарском городе Средце*, ред. Н.Ф. Дробленкова, w:

- Библиотека литературы Древней Руси, ред. Д.С. Лихачев – Л.А. Дмитриев – А.А. Алексеев – Н.В. Понерыко, т. 12: XVI век, Санкт-Петербург 2003, 257-270.
- Никаноровская летопись, Полное собрание русских летописей 27, Москва – Ленинград 1962.
- Палея Толковая, ред. А. Камчатнов, Москва 2002.
- Памятники Куликовского цикла, ред. Б.А. Рыбаков – В.А. Кучкин, Санкт-Петербург 1998.
- Послание митрополита Фотия во Псков против стригольников (и по другим вопросам), в: Н.А. Казакова – И.С. Лурье, Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в., Москва – Ленинград 1955, 247-251.
- Рогожский хронограф: текст, ред. Т.В. Анисимова, в: Летописи и хроники. Новые исследования. 2009-2010, ред. О.Л. Новикова, Москва – Санкт-Петербург 2010, 102-161.
- Русский хронограф. Хронограф Западнорусской редакции, Полное собрание русских летописей 22/2, Петроград 1914.
- Симеоновская летопись, Полное собрание русских летописей 18, Москва 2007.
- Софийская первая летопись, Полное собрание русских летописей 5, Санкт-Петербург 1851.
- Софийская первая летопись по списку И.Н. Царского, Полное собрание русских летописей 39, Москва 1994.
- Сочинения князя Курбского, ред. Г.З. Кунцевич, т. 1: Сочинения оригинальные, Русская Историческая Библиотека 31, Санкт-Петербург 1914.

Opracowania

- BAŃKOU A., *The Monk Encounters the Prophet. The Story of the Encounter between Monk Bahīra and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2*, „Cultural and Religious Studies” 3 (2015) nr 6, 349-357.
- BAŃKOU A., *The Story of the Encounter between Monk Bahīra and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardain 259/2: „The Monk Encounters the Prophet”*, Lewiston 2017.
- BRZOWSKA Z.A., *Махметъ, Мухуметъ, Моамедъ, Бохмутъ. Formy imienia Mahometta w średniowiecznych tekstach ruskich (XI-XVI w.) i ich pochodzenie*, „Die Welt der Slaven. Sammelbände” [w druku].
- BUSHKOVITCH P., *Orthodoxy and Islam in Russia 988-1725*, w: *Religion und Integration im Moskau Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14.-17. Jahrhundert*, hrsg. von L. Steindorff, Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 76, Wiesbaden 2010, 117-143.
- CHEKIN L.S., *The Godless Ishmaelites: The Image of the Steppe in Eleventh to Thirteenth Century Rus’*, „Russian History” 19 (1992) nr 1, 9-28.
- Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, ed. D. Thomas – B. Roggema, vol. 1: 600-900, History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden – Boston 2009.
- GERÖ S., *The Legend of the Monk Bahīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm*, w: *La Syrie de Byzance à l’Islam: VII^e-VIII^e siècles, Actes du Colloque international „De Byzance à l’Islam”*, Lyon – Maison de l’Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990, publ. par P. Canivet – J.-P. Rey-Coquais, Publications de l’Institut Français de Damas 137, Damas 1992, 47-57.
- GRALA H., *Wygrać klęskę: pamięć „wielkiej bitwy” w oficjalnej narracji moskiewskiej (XVI w.)*, w: *Bitwa pod Orszą*, red. M. Nagielski, Warszawa 2016, 227-242.

- HANAK W.K., *The Impact of Byzantine Imperial Thought upon Vladimirian-Jaroslavian Russia*, „Byzantine Studies/Études Byzantines” 8-12 (1981-1985), 117-129.
- HUNGER H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1: *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.
- MAKSIMOVICH K., *Byzantine Law in Old Slavonic Translations and the Nomocanon of Methodius*, „Byzantinoslavica” 65 (2007) 9-18.
- MIKLAS H., *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häresiengeschichte des Johannes von Damaskus*, „Monumenta Linguae Slavicae” 15 (1981) 323-387.
- PETROVIĆ M.M., *Saint Sava's Zakonopravilo on the Teachings of Muhammed*, Belgrade 1997.
- POPOVA O.S., *Altrussische Buchmalerei 11. bis Anfang 16. Jahrhundert*, Leningrad 1984.
- PRODIĆ S., *Knjiga 'O jeresima' prepodobnog Jovana Damaskina kao 61. poglavlje sarajevskog rukopisa 'Zakonopravila' svetog Save Srpskog*, Šibenik 2016.
- ROGGEMA B., *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston 2009.
- Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie, red. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Series Ceranea 1, Łódź 2015.
- TRADIGO A., *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011.
- WALTER C., *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, tłum. K. Malcharek, Warszawa 1992.
- WOLIŃSKA T., *Arabowie, Agareni, Izmailici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji. VI-VIII w.*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 31-46.
- WOLIŃSKA T., *Arabs, (H)agarenes, Ishmaelites, Saracens – a Few Remarks about Naming*, w: *Byzantium and the Arabs: the Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, ed. T. Wolińska – P. Filipczak, *Byzantina Lodziensia* 22, Łódź 2015, 22-37.
- *
- АМОСОВ А.А., *Лицевой летописный свод Ивана Грозного. Комплексное кодикологическое исследование*, Москва 1998.
- АНИЧКОВ Е.В., *Язычество и Древняя Русь*, Санкт-Петербург 1914.
- АРЦИХОВСКИЙ А.В., *Древнерусские миниатюры как исторический источник*, Москва 1944.
- БАТУНСКИЙ М.А., *Россия и ислам*, t. 1, Москва 2003.
- ВАСИЛЬЕВСКИЙ В.Г. – НИКИТИН П.В., *Сказания о 42 Аморийских мучениках и церковная служба им*, *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*, VIII^e serie: Classe historico-philologique VII/2, St.-Petersbourg 1905.
- ЗУБОВ Н.И., *Заметки по поводу этнонима сарацины в некоторых древнерусских памятниках*, w: *Етнолингвистичка проучавања српског и других славенских језика. У част академика Светлане Толстој: зборник радова*, уред. П. Пипер – Љ. Раденковић, Београд 2008, 163-171.
- КЛОСС Б.М., *Летописный свод лицевой*, w: *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV-XVI в.)*, ред. Д.С. Лихачев, t. 2, Ленинград 1989, 30-32.
- КЛОСС Б.М., *Никоновский свод и русские летописи XVI-XVII вв.*, Москва 1980.
- Лицевой летописный свод XVI в. Методика описания и изучения разрозненного летописного комплекса, ред. Е.А. Белоконов – В.В. Морозов – С.А. Морозов, Москва 2003.

- Лушников А.А., *Панарион Епифания Кипрского и восприятие язычества в историософских взглядах древнерусских книжников XI-XIV вв.*, „Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология” 7 (2015) 95-100.
- Максимович К.А., *Древнерусская Ефремовская кормчая XII в.: локализация перевода в связи с историей текста*, в: *Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2004-2005)*, Москва 2006, 102-113.
- Морозов В.В., *Лицевой свод в контексте отечественного летописания XVI в.*, Москва 2005.
- Морозов В.В., *От Никоновской летописи к Лицевому летописному своду. Развитие жанра и эволюция концепции*, „Труды отдела древнерусской литературы” 44 (1990) 246-268.
- Подобедова О.И., *Миниатюры русских исторических рукописей*, Москва 1965.
- Рудаков В.Н., *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII-XV вв.*, Москва 2014.
- Творогов О.В., *О составе и источниках хронографических статей Лицевого свода*, „Труды Отдела древнерусской литературы” 28 (1974) 353-364.
- Тихомиров М.Н., *Русское летописание*, Москва 1979.
- Ульянов О.Г., *Изучение семантики древнерусской миниатюры*, в: *Макариевские чтения*, т. 4.2: *Почитание святых на Руси*, Можайск 1996, 108-119.
- Черный В.Д., *Некоторые особенности обозначения исторической среды в миниатюрах лицевого летописного свода XVI в. (география, топография, архитектура)*, в: *Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Новые атрибуции*, т. 5, Москва 1987, 68-78.
- Щапов Я.Н., *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII в.*, Москва 1978.
- Щапов Я.Н., *Номоканон Иоанна Схоластика и Синтагма 14 титулов у Славян в IX-X вв.*, в: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert*, hrsg. von V. Vavřínek, Praga 1978, 387-411.

ANEKS



Rys. 1. Mahomet w gronie swoich uczniów. Fragment miniatury z rękopisu PHБ, F.IV.151 (fol. 677). Odrys: E. Myślińska-Brzozowska.



Rys. 2. Mahomet w grobie. Fragment miniatury z rękopisu PHБ, F.IV.151 (fol. 682). Odrys: E. Myślińska-Brzozowska.

Małgorzata SMORAĞ RÓŻYCKA*

MIEJSCE EKFRAZY W BIZANTYNISTYCZNEJ HISTORIOGRAFII ARTYSTYCZNEJ

Cyril Mango we *Wstępie* do znanego zbioru bizantyńskich ekfraz i epigramów poświęconych dziełom sztuki w Cesarstwie Bizantyńskim (312-1453) tak wyjaśnił sens przygotowania ich edycji. Po pierwsze dlatego, że do tej pory nie ukazała się podobna antologia. Po drugie dlatego, że miał świadomość jaki rodzaj trudności wynikał z samego języka tych tekstów, „trudność, którą mogą w pełni zrozumieć tylko ci, którzy czytali autorów bizantyńskich w oryginale”¹ – napisał. Antologia ta po raz pierwszy ukazała się w 1972 roku i później była wielokrotnie wznawiana. Pominiemy w niniejszych rozważaniach zagadnienie literackich i kulturowych źródeł bizantyńskich ekfraz oraz ich upowszechnienia w Bizancjum, omawiane w wielu pracach². Skupimy się natomiast na kwestii przemian w bizantynistycznej historiografii artystycznej, stawiając pytanie o rolę jaką odegrała w tym znajomość bizantyńskich opisów dzieł sztuki.

Kilka publikacji określa momenty zwrotne w bizantynistycznej historiografii artystycznej. Jej początki wyznaczają systematyczne studia nad iluminowanymi rękopisami podjęte w 2. poł. XIX w., w kilku europejskich ośrodkach badawczych w Rosji i we Francji oraz – na mniejszą skalę – w Grecji. W toku tych badań ukształtowała się pierwsza (pomijam tu archeologię wspólną dla całości badań nad sztuką) z metod badawczych historii sztuki bizantyńskiej – metoda ikonograficzna. Pierwszeństwo w tej dziedzinie należy do rosyjskiego badacza Nikodima P. Kondakowa (8 XI 1844 - 17 II 1925), który w rozprawie doktorskiej z roku 1876 *Historia sztuki bizantyńskiej i ikonografii na podstawie miniatur w greckich rękopisach* (*История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей*) postawił fundamentalną tezę: „Greckie ilustrowane rękopisy są podstawowym źródłem

* Dr hab. Małgorzata Smorağ Różycka – Kierownik Zakładu Historii Sztuki Bizantyńskiej w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego; e-mail: malgorzata.smorag-rozycka@uj.edu.pl.

¹ C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents*, Englewood Cliffs 1972, ix.

² Por. G. Downey, *Ekphrasis. 4: Dogma II – Empore*, RCh IV 921-944; A. Hohlweg, *Ekphrasis*, w: *Reallexikon für byzantinische Kunst*, Bd. 2: *Durchzug durch das Rote Meer – Himmelfahrt*, hrsg. von K. Wessel, Stuttgart 1971, 33-76.

historii sztuki bizantyńskiej i jej pośrednictwa pomiędzy światem antycznym i nowym, poczynając od oddzielenia sztuki bizantyńskiej od antycznej, kończąc zaś na jej schyłku i przejściu w [formę] sztuki średniowiecznej Europy³. W tej pierwszej syntezie dziejów malarstwa bizantyńskiego N.P. Kondakow wykazał zależność obrazu od przekazu słownego, a przekonanie to na całe dekady zdeterminowało ukierunkowanie badań nad bizantyńskim malarstwem. Kolejne etapy ikonograficznych rozpoznawień wyznaczały podstawowe do dzisiaj prace N.P. Kondakowa oraz Nikołaja W. Pokrowskiego (20 X 1848 - 8 III 1917)⁴, we Francji – Henri Omonta (15 IX 1857 - 9 XII 1940)⁵. Zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy uważano, że podstawowym zadaniem artystów bizantyńskich było przekazywanie treści teologicznych za pośrednictwem kanonicznych formuł kompozycyjno-ikonograficznych, ukształtowanych w okresie poikonoklastycznym i utrwalanych w niezmiennych powtórzeniach.

Pozostając w kręgu badań nad rękopisami iluminowanymi, trzeba przypomnieć koncepcję „weitzmannowskiej” modelowej Biblii ilustrowanej. Kurt Weitzmann (7 V 1904 - 7 VI 1993) był przekonany, że istnieje możliwość odтворzenia procesu kształtowania się ikonograficznych modeli, wywodzących się od matrycy-matki, tj. pierwszej – niezachowanej – Biblii ilustrowanej, którą można zrekonstruować wykorzystując metodę filologiczną krytycznej analizy tekstów. Polegałaby ona na stopniowym „usuwaniu” obrazów uznanych za późniejsze dodatki do pierwotnego kanonicznego zestawu ilustracji. U podstaw tej koncepcji legło przekonanie, że zadaniem ilustracji jest wyjaśnianie tekstu, czyli sprawienie, by stał się bardziej zrozumiały. „Malarstwo miniatury wynaleziono w celu udoskonalenia zrozumiałości tekstów”⁶ – twierdził K. Weitzmann. Innymi słowy zadaniem sztuki byłoby tworzenie wizualnych odpowiedników form słownych. Jeśli tak, interpretacja takich obrazów w istocie sprowadzałaby się do wskazania właściwego im źródła tekstowego. Już tylko pobieżna autopsja ilustrowanych rękopisów, np. ewangelarzy, przekonuje, że średniowieczny repertuar ich ilustracji zasadniczo wykraczał poza historyczną narrację ewangeliczną, a nawet poza typologiczny i tropologiczny sens prologów i prefacji włączonych do ich edycji⁷.

³ Н.П. Кондаков, *История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей*, Пловдив 2012, 3: „Греческие лицевые рукописи служат основным источником для истории византийского искусства и его посредства между миром античным и новым, начиная с выделения византийского искусства из античного и кончая разложением и переходом в искусство средневековой Европы”, tłum. własne.

⁴ Początki rosyjskiej historiografii szczegółowo omówił G.I. Wzdornow, por. Г.И. Вздорнов, *История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX век*, Москва 1986 (wg indeksu).

⁵ Por. wykaz prac H. Omonta: Ph. Lauer – É.A. van Moë, *Bibliographie des travaux de M. Henri Omont*, Paris 1933.

⁶ K. Weitzmann, *Ancient Book Illumination*, Cambridge (Mass.) 1959, 133, cyt za: J. Białostocki, *Symbol i obrazy w świecie sztuki*, Studia i Rozprawy z Dziejów Sztuki i Myśli o Sztuce, Warszawa 1982, 47.

⁷ Por. G. Galavaris, *The Illustrations of the Preface in Byzantine Gospels*, Byzantina Vindobona

Polemizując z K. Weitzmannem, André Grabar (26 VII 1896 - 3 X 1990) podkreślił rolę obrazu-znaku w kształtowaniu się modeli obrazowego przekazu w sztuce bizantyńskiej. Obrazy-znaki zmieniały sens/znaczenie w zależności od treści im nadawanych zależnie od kontekstu – liturgicznego, pobożnościowego czy literackiego. Przytoczmy przykład obrazu pasterza niosącego na ramionach owcę: w tradycji bukolicznej unaoczniał wiejską sielankę, w wykładzie hellenistycznych norm etycznych stawał się personifikacją Filantropii, a w nauce chrześcijańskiej – jednym z symbolicznych wyobrażeń Jezusa w oczywistym nawiązaniu do słów św. Jana (J 10, 11): „Ja jestem dobrym pasterzem”⁸ oraz do przypowieści o zagubionej owcy przytoczonej przez Łukasza (Łk 15, 4-7). Takie właśnie obrazy otwierały przed badaczami nowe obszary interpretacji uwarunkowane kontekstem, wykraczające poza odtwarzanie historycznego ciągu recepcji pierwowzoru ikonograficznego.

Metoda ikonograficzna, jakkolwiek krytykowana z powodu jej normatywnego charakteru i wynikającego z tego jej samoograniczenia, nieuchronnie kierowała zainteresowania badaczy ku interpretacji treści dzieł sztuki bizantyńskiej i właściwej dla tego nowego celu metody.

Na gruncie bizantynistyki odrzucenie metody ikonograficznej jako jedynej metody badawczej historii sztuki nastąpiło na dwóch polach badawczych: badań symboliki architektury sakralnej i treści ideowych monumentalnych programów ikonograficznych.

Nowe możliwości interpretacyjne przyniosły badania nad architekturą monumentalną i powiązaniem z nią malarstwem. A. Grabar w *Martyrium* wyznaczył przełom w badaniach nad architekturą sakralną, zastępując powszechną dotąd klasyfikację formalną (typologiczną) budowli – klasyfikacją strukturalno-funkcjonalną, dowodząc jednocześnie, że przemiany strukturalne tej architektury nie miały charakteru wyłącznie estetycznego (albo inaczej: nie następowały w wyniku naturalnego procesu przekształceń i adaptacji dotychczasowych rozwiązań oraz w wyniku inwencji indywidualnych budowniczych), lecz w znacznie większym stopniu miały charakter funkcjonalny, były bowiem przede wszystkim rezultatem przemian rytu liturgicznego⁹. Z drugiej jednak strony architektura taka nie może być postrzegana wyłącznie w aspekcie funkcji liturgiczno-kultowej, ale także treści ideowych, jest bowiem nośnikiem znaczeń symbolicznych i jako taka podlega kryteriom analizy ikonograficznej. Takiemu myśleniu o architekturze torowali drogę Richard Krautheimer (6 VII 1897 - 1 XI 1994) wprowadzeniem do ikonografii architektury średniowiecz-

nensia 9, Wien 1979; R.S. Nelson, *The Iconography of Preface and Miniature in the Byzantine Gospel Book*, New York 1980.

⁸ Cytat za: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1980³. Wszystkie cytaty biblijne zamieszczone w niniejszym artykule będą pochodzić z tego wydania.

⁹ Por. A. Grabar, *Martyrium: Recherches sur le culte de reliques et l'art chrétien antique*, t. 1: *Architecture*, t. 2: *Iconographie*, Paris 1946, 1971²). Por. R. Krautheimer, *Review of Andre Grabar, Martyrium*, „Art Bulletin” 35 (1953) 57-61.

nej, Rudolf Wittkower (22 VI 1901 - 11 X 1971) swym studium o symbolice architektury renesansowej odzwierciedlającej kosmiczny porządek oraz Hans Sedlmayr (18 I 1896 - 9 VII 1984), zaliczając architekturę do „sztuk przedstawieniowych”¹⁰.

Rozpoznanie symbolicznego sensu budowli sakralnej, która w swej typowej środkowobizantyńskiej formie założenia czteropodporowego z kopułą i trójdzielnym sanktuarium pojmowana była jako obraz świata (gr. κόσμος), pozwoliło w nowy sposób odczytać porządek i treści wszystkich elementów jej wewnętrznego wystroju. Szczególne znaczenie miało tu nowe spojrzenie na malarstwo monumentalne jako na wewnętrznie spójny, podporządkowany jednej zasadzie ideowej nierozzerwalny zespół obrazów. We wczesnochrześcijańskich bazylikach programy monumentalne były kształtowane według zasady narracji historycznej w obrębie naw i typologicznej na osi wschód-zachód. Zarazem każda scena z osobna stanowiła odrębną pod względem treści całość. Otto Demus (4 XI 1902 - 17 XI 1990) odczytał program środkowobizantyńskich malowideł już nie w chronologicznym porządku narracji biblijnej, lecz według spójnego wewnętrznie porządku ideowego zespolonego z architekturą i liturgią pod względem treści¹¹. Tropem tym podążali kolejni badacze bizantyńskiego malarstwa monumentalnego, usilnie poszukując jednej wspólnej dla całości programu osi ideowej, dającej się uchwycić w rozczłonkowanej architektonicznie przestrzeni. Szybko jednak okazało się, że wobec niezwykle zróżnicowania programów i formuł ikonograficzno-kompozycyjnych w poszczególnych kościołach interpretacja taka nie zawsze pozwala na wyczerpujące odczytanie treści ideowych i symboliki poszczególnych przedstawień czy ich kompozycyjno-narracyjnych ciągów, nie tłumaczy bowiem z pozoru nielogicznych lub różniących się od obiegowych ujęć kompozycyjnych pojedynczych scen czy zaburzeń chronologii w obrębie cykli historycznych.

Jednym ze sposobów przezwyciężenia tych trudności może być odczytywanie treści dzieł sztuki bizantyńskiej według kategorii retoryki, jak tego dowodzi Henry Maguire w znakomitej pracy *Art and Eloquence in Byzantium*¹². H. Maguire we wstępie zaznaczył, że podejmując próbę powiązania konkretnego przedstawienia z odpowiednim tekstem względnie kilkoma tekstami, trzeba rozważyć kilka zasadniczych kwestii. Po pierwsze, jakiego rodzaju teksty poza Biblią mogły oddziaływać na obrazy. Po drugie, co decydowało o wyborze danego tekstu – jego powszechna znajomość ze względu na znaczenie w sporze teologicznym, czy też osobiste preferencje konkretnego artysty lub jego zleceniodawcy? I na koniec pytanie, czy artysta znał

¹⁰ Por. R. Krautheimer, *Introduction to an „Iconography of Mediaeval architecture”*, „Journal of Warburg and Courtauld Institut” 5 (1942) 3-20; R. Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, London 1949; H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich 1950.

¹¹ Por. O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium*, London 1948.

¹² H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981.

dany tekst dzięki własnemu wykształceniu literackiemu, czy też wskazując mu dany tekst, zleceńodawca wyjaśnił jego treść. Badacz ma świadomość, że odpowiedzi na te pytania muszą pozostać w sferze domysłu. Mimo to uważa jednak, że w wielu dziełach sztuki bizantyńskiej obrazowy wykład treści religijnych i dogmatycznych skonstruowany jest według zasad retoryki i jest zbieżny ze strukturą tekstu literackiego. Wielu bizantyńskich autorów wyrażało przekonanie o związkach, zachodzących między sztuką pięknego wypowiadania się (elokwencją) a sztukami wizualnymi, przede wszystkim malarstwem. Przytoczmy za H. Maguirem jakże celne stwierdzenie Grzegorza z Nyssy († ok. 395), który wygłaszając laudację w martyrium św. Teodora († 306), barwne obrazy na ścianach porównał do „książki wyposażonej w mowę”, dodając: „malarstwo, mimo iż milczące, potrafi mówić ze ściany”¹³.

H. Maguire wiele uwagi poświęcił przedstawieniom *Ofiarowania w świątyni* w malarstwie monumentalnym. Zróżnicowanie ikonograficzno-kompozycyjne znanych przedstawień tej sceny, wykazane przez Dorothy C. Shorr¹⁴, a wyrażające się przede wszystkim zmienną pozycją i układem Dzieciątka trzymanego bądź przez Maryję, bądź przez Symeona, a niekiedy przez oboje ponad ołtarzem, tłumaczył wpływem komentarzy homiletycznych oraz poezji liturgicznej, dobierając dla poszczególnych wariantów ikonograficznych odpowiednią frazę. „Bądźcie silne, o ręce Symeona, zwiotczały z powodu wieku, a wy osłabłe nogi starego człowieka ruszcie się na wprost, by spotkać Chrystusa”¹⁵ – ten passus hymnu Kosmasa z Majumy († ok. 760) włączony do liturgii na święto Ofiarowania uznaje za poetycki opis malarskiego przedstawienia. Podobnie dramatyczna fraza z homilii Jerzego z Nikomedii († po 880) (*Homilia in occursum Domini*) „[matka] na powrót bierze [dziecię], bowiem jeszcze nie wie, iż ten stary człowiek przybył do świątyni w Duchu Świętym” wzmacnia ewangeliczne stwierdzenie, iż Symeon „za natchnieniem [...] Ducha przyszedł do świątyni” (Łk 2, 27). I dalej: „Lecz gdy widzi boskie dziecko gwałtownie poruszające się w jej ramionach i starające się wpaść w jego ręce, szybko pojęła siłę cudu i przekazała dziecię w rozpostarte ręce starego człowieka”¹⁶ – to znane z wielu przedstawień ujęcie Maryi podającej Syna Symeonowi.

H. Maguire zauważa też szczególny sens wyeksponowania sceny *Ofiarowania* w przestrzeni kościoła jej usytuowaniem na arkadzie podkopułowej i zestawieniem na osi wzdłużnej ze sceną *Zwiastowania*, jak np. w XII-wiecznych mozaikach w dwóch kościołach w Palermo – w Kaplicy Królewskiej (*Cappella Palatina*) Rogera II (1130-1154) oraz w Santa Maria dell’Ammiraglio zw. La Martorana z fundacji Jerzego z Antiochii († 1151), dowódcy floty

¹³ Gregorius Nyssenensis, *De sancto Theodoro martyre*, PG 46, 737, cyt. za: Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, s. 9, tłum. własne. Por. Mango, *The Art of Byzantine Empire 312-1453*, s. 36-37.

¹⁴ Por. D.C. Shorr, *The Iconographic Development of the Presentation in the Temple*, „Art Bulletin” 28 (1946) 17-32.

¹⁵ Cyt. za: Maguire, *Art and Eloquence*, s. 86, tłum. własne.

¹⁶ Cyt. za: tamże, tłum. własne.

i wysokiego urzędnika (*ammiratus ammiratorum*) w służbie Rogera II¹⁷. W takim zestawieniu sylwetka Symeona stanowi jakby zwierciadlane odbicie figury archanioła Gabriela, a podobieństwo to uwydatnia jeszcze ich identyczna poza. Zdaniem H. Maguire'a, podobieństwo to nie jest przypadkowe, lecz jest obrazowym powtórzeniem podobnego zestawienia w opisie Symeona w tekstach homiletycznych: „z natury człowiek, lecz z cnót anioł [...], mężczyzna cieleśnie przywołujący na myśl człowieka, lecz duchem współtowarzysz aniołów”¹⁸, jak pisał o Symeonie Jerzy z Nikomedii.

Interpretacje H. Maguire'a, choć pociągające pomysłowością i erudycją literacką, w konfrontacji z autopsją dzieła niekiedy wydają się dyskusyjne. Czy jednak istotnie poza Symeona w palermańskich mozaikach, który podobnie jak archanioł jakby unosi się ponad gruntem, jest odzwierciedleniem słów Tymoteusza z Jerozolimy (VI/VII w.): „poruszony przez rwący wiatr z pustyni jakby unosił się duchem”¹⁹, czy też raczej artysta powtórzył pozę archanioła dla zachowania symetrii i harmonii obu zestawionych kompozycji? Nieuchronnie wkraczamy tu w obszar relatywizmu opisowo-interpretacyjnego.

Szczególny wpływ na ikonografię chrześcijańską wywarły w ocenie H. Maguire'a literackie opisy lamentacji oraz sam lament jako gatunek literacki. Uwagę badacza przyciąga scena *Oplakiwania Chrystusa* w takim ujęciu jak ma to miejsce w cerkwi św. Pantalejmona w Nerezi z 1164 r.: Maria podejmuje ciało Syna złożone na płótnie, by – podtrzymując je na kolanach – raz jeszcze je objąć i przytulić²⁰. Wątek oplakiwania Chrystusa pojawił się w poikonoklastycznym malarstwie przed połową wieku X w obrębie sceny *Zdjęcia z krzyża*, jak we fresku w kapadockim tzw. starym kościele Tokali Kilise. Stopniowo był rozbudowywany, aż do przekształcenia się w odrębną scenę jak w Nerezi. W ewangelich kanonicznych wydarzenie to zawarte jest jedynie domyślnie w opowieści Mateusza (por. Mt 27, 57-60) i Jana (por. J 19, 38-40) o Józefie z Arymatei proszącym o wydanie ciała Jezusa lub ujęte w nad wyraz lakoniczne stwierdzenie w identycznych przekazach Marka (por. Mk 15, 46) i Łukasza (por. Łk 23, 53). Zdaniem Demetriosia Pallas, źródłem średniowiecznej ikonografii tematu była przede wszystkim homilia Jerzego z Nikomedii²¹. H. Maguire widzi paralełę pomiędzy ujęciem Maryi w malowidle w Nerezi i typem ikonograficznym

¹⁷ Por. tamże, il. 92-94.

¹⁸ Cyt. za: tamże, s. 89, tłum. własne.

¹⁹ Cyt. za: tamże, s. 90, tłum. własne.

²⁰ Por. tamże, s. 101-103.

²¹ Por. D.I. Pallas, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus – das Bild*, Miscellanea Monacensia Bavarica 2, München 1965. Na temat ikonografii *Zdjęcia z krzyża* por. G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris 1916, 467-516; P. Ratkowska, *The Iconography of the Deposition without St. John*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 27 (1964) 312-317; w ujęciu syntetycznym: G. Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, t. 2, Gütersloh 1968, 177-181; M. Boskovits – G. Jászai, *Kreuzabnahme*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 2: *Allgemeine Ikonographie: Fabelwesen – Kynokephalen*, hrsg.

Eleusy, bowiem w obu tych przedstawieniach Maryja tuli do policzka twarz Syna, jak w lamentacji przypisywanej Symeonowi Metafrastowi († ok. 1000) lub Nikeforowi Bazylakesowi († ok. 1180): „podnoszę Cię w ramiona [...], ponieważ leżysz martwy. Zanurzam me usta w Twe słodkie jak miód i rosa usta [...]. Kiedyś spałeś w mych ramionach jako dziecko a teraz wydajesz się spać jak nieżywy”²². W uzasadnieniu wskazuje na częste w sztuce bizantyńskiej łączenie wątku narodzin i śmierci Jezusa, jak we freskach cerkwi św. Jerzego w Kurbinowie z 1191 roku, gdzie rozwija się równolegle w środkowym pasie odpowiednio południowej i północnej ściany w taki sposób, iż sceny *Bożego Narodzenia* i *Oplakiwania* usytuowane są dokładnie na wprost siebie. W obu też Maryja i Jej Syn widnieją na tle groty, jak we frazie lamentu patriarchy Germanosa II († 1240): „z groty wyłoniłeś się na świat i do groty zejdziesz z tego świata”²³.

Istotnie, to przede wszystkim ikonografia cyklu pasyjnego w największym chyba stopniu uzależniona była od źródeł literackich – homiletyki i poezji liturgicznej, a nawet tekstów apokryficznych, bowiem nad wyraz lakoniczny przekaz ewangeliczny domagał się dopełnienia bardziej ekspresyjnymi opisaniami. Od wieku XI w przedstawieniach cyklu pasyjnego stopniowo wzrastała emocjonalna ekspresja mimiki i gestów postaci wyrażających rozpacz i ból z powodu rzeczywistej śmierci Chrystusa, a w ten sposób unaoczniająca z ogromną siłą ekspresji obrazu fundamentalną w chrystologii myśl o człowieczeństwie Wcielonego Logosu²⁴. Na potrzeby tak kształtującej się ikonografii pasyjnej odnowiony został język antycznego lamentu, zalecanego we wstępnych ćwiczeniach retorycznych przez Aftoniusza z Antiochii (IV/V w.), jednego z najpoczytniejszych w średniowieczu późnoantycznych retorów. Za pośrednictwem Aftoniusza ożywione zostały na powrót w literaturze bizantyńskiej obrazy lamentu Achillesa nad ciałem Patrokla czy lamentu Niobe oplakującej swe dzieci, które nasuwały skojarzenia z biblijnymi epizodami. Aftoniusz zalecał, by rozważać odczucia bohaterów i dla ich wyrażenia znaleźć odpowiednie słowa. Jedno z jego ćwiczeń dotyczy Niobe: „Co mogła powiedzieć Niobe nad martwymi dziećmi?”

Zauważmy też inne możliwości wynikające z zaproponowanej przez H. Magurie’a postawy metodologicznej. Stosowany w praktyce badawczej historyków sztuki normatywny sposób widzenia średniowiecznych – a w szczególności bizantyńskich! – formuł obrazowych powoduje, iż

von E. Kirschbaum, 2. Aufl., Rom 1994, 590-595; K. Onasch, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, Leipzig 1981, 222-223.

²² Cyt. za.: Maguire, *Art and Eloquence*, s. 99, tłum. własne.

²³ Cyt. za.: tamże, s. 104, tłum. własne.

²⁴ O ikonografii i znaczeniu gestów w sztuce bizantyńskiej zasadnicze poglądy sformułowali: E. Kitzinger, *The Hellenistic Heritage in Byzantine Art*, DOP 17 (1963) 95-115; K. Wessel, *Gesten*, w: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Bd. 2: *Durchzug durch das Rote Meer – Himmelfahrt*, hrsg. von K. Wessel, Stuttgart 1971, 766-783; o sposobach wyrażania rozpacz przez gesty i mimikę obszernie: M. Barasch, *Gesture of Despair in Medieval and Early Renaissance Art*, New York 1976; H. Maguire, *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, DOP 31 (1977) 123-174.

wszelkie rozpoznane odstępstwa od zdefiniowanych reguł kompozycyjnych i ikonograficznych traktowane są zwykle jako pomyłka artysty. Widziane jednak w kategoriach retorycznych nabierają niekiedy nowego sensu, zgodnego zasadniczo z doktryną chrześcijańską i z tradycją artystyczną. Oto kilka przykładów.

W cerkwi Wniebowstąpienia monasteru Mileszewa scenę *Niewiasty u grobu* cechuje nietypowy, jakby zwierciadlanie odwrócony, układ kompozycyjny²⁵. Gdy w tradycyjnym ujęciu, zgodnym z późnoantycznym kierunkiem rozwoju narracji od lewej do prawej, myrrofory podchodzą z lewej strony, zaś grób usytuowany jest po prawej – w mileszewskiej scenie jest na odwrót. Zmiana tej formuły mogła więc być podyktowana względami nie artystycznymi, lecz ideowymi. Uwagę widza bowiem przyciąga nie figura anioła, choć w kompozycji zajmuje on miejsce centralne, lecz pusty grób wskazany przez niego prawą dłonią. To co najważniejsze w tym obrazie – pusty grób oznaczający Zmartwychwstanie, pozornie usunięty na pobocze i jakby ukryty w cieniu monumentalnej figury anioła pośrodku – przyciąga jednak wzrok widza prowadzonego gestem prawej dłoni anioła. Jeśli przyjrzeć się tej scenie w szerszym kontekście towarzyszących jej obrazów w tej części świątyni, można doczytać jeszcze inne, dodatkowe znaczenie. Poniżej myrrofor u grobu przedstawiony został książę Stefan Władysław Nemanja, przyszły król serbski (1234-1243), jako fundator cerkwi z jej modelem w dłoni, prowadzony przed oblicze tronującego Zbawiciela przez Matkę Boską. Chrystus siedzi na tronie z podwójną poduszką, stopy wspierając na ozdobnym, czerwonym subpedionie. Prawą dłoń unosi w geście błogosławieństwa skierowanym w stronę fundatora. Lewą podtrzymuje otwartą księgę wspartą o lewe kolano. Na białych kartach widoczne są jedynie staranne liniowania, brak jednak zapisu. Można tylko domyślać się obiegowego tekstu z Ewangelii według św. Jana (J 8, 12): „Ja jestem światłością świata”, jak np. w sławnej mozaice ponad głównym wejściem do kościoła Świętej Mądrości w Konstantynopolu. Nie trudno zauważyć kompozycyjną zbieżność obu scen, wyznaczoną kierunkiem przebiegu akcji od strony prawej do lewej. W obu scenach celem jest osoba Chrystusa Zmartwychwstałego, przy czym pierwsze wydarzenie jest zapowiedzią i spełnieniem drugiego i zarazem drugie wynika z pierwszego. Eschatologiczny sens obu scen wiąże je z ustawionym przy tej ścianie sarkofagiem króla Władysława. Trzeba przy tej okazji odnotować, że w mileszewskiej cerkwi powtórzony został schemat ikonograficzno-kompozycyjny zastosowany po raz pierwszy w cerkwi Matki Boskiej w Studenicy w malowidle z 1208/1209 roku, znanym obecnie w formie przemalowania z 1568 roku. Także i tu widniejąca powyżej scena *Niewiast u grobu* przedstawiona została w podobnie

²⁵ Szerzej o tej kompozycji por. M. Smorağ Różycka, *Kompozycja dedykacyjna w cerkwi Wniebowstąpienia w Mileszewie: O eschatologicznym aspekcie przedstawień „historycznych” w sztuce bizantyńskiej*, w: *Tajemnica czasu i religii*, red. I. Trzcińska, Kraków 2005, 132-145. Tutaj też znajduje się szczegółowa bibliografia.

„odwróconej” kompozycji²⁶. Nakierowanie rozwoju akcji od prawej do lewej strony obu przedstawień, choć sprzeczne ze zwyczajowym porządkiem narracji, zgodne jest z kierunkiem rzeczywistego wejścia do świątyni mileszewskiej i kierunkiem podążania w stronę ołtarza. Kolejna ujawniająca się warstwa znaczeniowa tego obrazu wiąże go z symboliką ołtarza i Eucharystii. Podążanie króla Władysława ku Chrystusowi jest tożsame z podążaniem ku ołtarzowi – miejscu sprawowania Eucharystii, która w sensie sakramentalnym jest komunią (gr. κοινωνία), zaś w sensie mistycznym – synaksą (gr. σύναξις), czyli zjednoczeniem i zespoleniem z Bogiem.

W podobny kontekstowy sposób można by interpretować odwrócenie układu kompozycyjnego sceny *Wjazdu do Jerozolimy* w mozaice kościoła Zaśnięcia Matki Boskiej w Dafni z ostatniej ćwierci wieku XI. Scena ta bowiem usytuowana jest na ścianie zachodniej północnego ramienia krzyża. Odwrócenie więc kompozycji sprawia, iż Chrystus „wkracza” do świątyni i podąża ku ołtarzowi, tak jak przybywając do Jerozolimy nieuchronnie podążał ku ofiarnej śmierci na krzyżu. Chodzi więc nie tylko o symetrię kompozycyjną ze scenami w południowym ramieniu krzyża, ale przede wszystkim o wymiar ideowy zestawienia z realnym wnętrzem świątyni. Artysta z Dafni tę zasadę stosuje konsekwentnie. Podobnie odwrócona jest także scena *Wprowadzenie Maryi do świątyni* na wschodniej ścianie narteksu: Maryja podąża w kierunku zgodnym z wejściem do kościoła w Dafni. W innym miejscu Magowie w scenie *Pokłonu*, przybywający z prawej strony w mozaice usytuowanej na ścianie wschodniej południowego ramienia krzyża, wkraczają do świątyni jakby antycypowali i powtarzali liturgiczną procesję niesienia darów.

Jeśli powyższe domysły interpretacyjne są słuszne, nie można nie zauważyć, że pisarze i malarze bizantyńscy zdecydowali się na zmianę kompozycyjnych konwencji, ponieważ stanęli przed fundamentalnym dylematem adekwatności – adekwatności słowa i obrazu oraz adekwatności obu tych mediów wobec ortodoksyjnej doktryny chrystologicznej. W okresie środkowobizantyńskim (843-1204) ciągle żywy był spór o sensowność wizualizacji dogmatu Wcielenia, nie zakończony definitywnie po przezwycięzeniu kryzysu ikonoklastycznego w 843 r., lecz powracający w literaturze polemicznej. Tradycja antycznych ekfraz, choć była źródłem warsztatowej biegłości, nie wypełniała postulatów sakralności obrazu i jego mistycznej prawdy. W poikonoklastycznej kulturze religijnej w Bizancjum pojawiły się więc obrazy o szczególnym znaczeniu – obrazy w szczególny sposób cudowne, acheiropoietyczne (gr. ἀχειροποίητος) oraz obrazy „obdarzone duszą” (gr. ἔμψυχος γραφή). Źródłem kategorii obrazów acheiropoietycznych są formy kultu kształtujące się

²⁶ Por. П. Петковић, *Манастир Студеница*, Београд 1924, 45-47, il. 45-46. Por. także wybór artykułów w: *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200. À l'occasion de la célébration de 800 ans du monastère de Studenica et de centième anniversaire de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts*, Septembre 1986, édit. scient.: V. Korać, Colloques Scientifiques 41, Classe des Sciences Historiques 11, Београд 1988.

wokół konkretnego obrazu, utrwalone w przekazach pisanych i legendach i ostatecznie usankcjonowane w oficjalnej nauce Kościoła. W Bizancjum poczesne miejsce zajął wizerunek Chrystusa „na chuście” (*mandylion*) zwany także Mandylionem króla Abgara, oraz wizerunek Matki Boskiej Hodegetrii namalowany przez św. Łukasza²⁷. Natomiast druga kategoria obrazów „obdarzonych duszą” i „malowanych na nowy sposób” (gr. καινουργός εικόνων ὁλογραφία) jest wytworem literackiej tradycji retorycznej.

Pierwsze określenie pochodzi z *Typikonu* cesarzowej Ireny (ok. 1066 - ok. 1133) dla klasztoru Matki Boskiej Łaskawej (gr. Κεχαριτομένη) w Konstantynopolu (przed 1118). Autor inwentarza zbiorów klasztornych odróżnia ikony dawne (gr. παλαιά) od „malowanych na nowy sposób”²⁸. Co może oznaczać to enigmatyczne określenie zdaje się wyjaśniać Michał Psellos (ok. 1018 - ok. 1078) w opisie ikony *Ukrzyżowania*²⁹. Opis ten zawarty został w końcowej partii *Mowy na Ukrzyżowanie* (*Oratio in Crucifixionem*).

W przejmującej ekfrazie obrazu *Ukrzyżowania* Michał Psellos stara się pogodzić dwa paradoksy, paradoks ontologiczny śmierci Boga, tak żywo dyskutowany w sporze ikonoklastów z ikonodulami, oraz paradoks sztuki, która choć martwa w swej materialności, w istocie jest żywa, bo obdarzona duszą. I jak słusznie zauważa H. Belting, nie obraz ożywia, lecz odbiorca interpretując widziane dzieło, wchodząc w interakcję, dokonuje rzeczywistego ożywienia.

Oglądając obraz Chrystusa zmarłego na krzyżu, Psellos staje przed wyzwaniem dwojakiego rodzaju: natury teologicznej w zakresie dotyczącym poikonoklastycznej antropologii chrystologicznej oraz natury retorycznej, tj. sformułowania ekfrazy adekwatnej do tego co widzi i zgodnej ze sztuką literacką. Píše więc:

„Malarz opowiedział zdarzenie we wszystkich szczegółach i nawet w doborze drewna, z którego uczyniono krzyż, trzymał się faktów. Gdyby Chrystus nie umarł już i nie oddał duszy Ojcu, widziałbyś jak cierpi i wzywa ojcowskiej pomocy. Ponieważ oddał już ducha, spoglądaj nań, jak na zmarłego, który wciąż jest przy życiu (gr. ἔμψυχος νεκρός)”³⁰.

Dalej zastanawia się, jak pogodzić tę dwoistość życia i śmierci w obrazie ukazującym ciało pozbawione życia i w odpowiedzi obraz „obdarza” duszą:

²⁷ Por. K. Wessel, *Acheiropoietos*, w: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Bd. 1: *Abendmahl – Dura-Europos*, hrsg. von K. Wessel, Stuttgart 1966, 22-28; H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990; tenże, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk 2010.

²⁸ Typikon klasztoru opublikował: P. Gautier, *Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, REB 43 (1985) 5-165. Por. Belting, *Obraz i kult*, s. 584-586.

²⁹ Por. Belting, *Obraz i kult*, s. 597-598; P. Gautier, *Un sermon inédit de M. Psellos sur la crucifixion*, „Byzantina” 14 (1987) 5-65.

³⁰ Cyt. za: Belting, *Obraz i kult*, s. 597.

„To malowidło obdarzone duszą (gr. ἔμψυχος γραφή) powstaje wprawdzie z kunsztownego zespolenia takich części, a przecież zjawisko życia (gr. ἔμψυχος εἶδος) przekracza te granice. I tak oto ikona nabiera życia dzięki temu, że [życie] naśladuje zgodnie ze sztuką, ale i dzięki temu, że je, zamiast tylko odwzorowywać, oddaje w duchu i pod wpływem łaski (gr. χάρις). Nie chcę ikony tej porównywać z żadnym innym malowidłem, nawet gdyby odkryto obraz malowany w dawnej manierze (gr. τῆς ἀρχαίας χειρὸς) albo gdyby znaleziono wręcz ich archetyp. I nie uczyniłbym tego również wówczas, gdyby jacyś malarze z naszej epoki albo niedawnej przeszłości zjawiska (gr. εἶδη) ukształtowali w nowy sposób (gr. ἐκαινοτόμησαν)»³¹.

Tak opisując ten obraz, Psellos odwołuje się do doświadczenia i wiedzy odbiorcy, który podobnie powinien dostrzec w obrazie to, co ze swej istoty jest nieprzedstawialne. Rzeczywiste są więc nie tylko elementy w obrazie (gr. σχήματα), ale i jego treść rozpoznana przez odbiorcę. Inwencja malarza zostaje uzupełniona inwencją widza wyrażoną słowem. Antynomia słowo-obraz okazuje się pozorną.

H. Belting dowodzi, że pojawienie się czy też raczej popularyzacja ikon narracyjnych zauważalna w Bizancjum od wieku XI znamionuje nowe zjawisko – „przejęcie przez obraz roli mówionej, retorycznej”. Gdy narrator konfrontuje własne słowa z obrazem widzianym przez odbiorcę, jak np. w czasie publicznego wygłaszania homilii, problem adekwatności nie ma takiego znaczenia. Dla odbiorcy liczy się prosta informacja: co widzi? Historyk sztuki jest bardziej wymagający, a przynajmniej powinien zachować ostrożność, gdy korzysta z ekfrazy jako podstawy rekonstrukcji zaginionego dzieła. Nie może przecież nawet być pewny, czy narrator mówi o obrazie realnie istniejącym?! I tak jest w przypadku ekfrazy Psellosa. Przede wszystkim nie wiemy, czy zwraca się do szerszego grona odbiorców, czy jest to tylko fraza retoryczna: „Zbliź się nieco, a pokażę ci obiekt twych pragnień” i dalej: „Spójrz w prawo [skieruj swój wzrok w prawą stronę], i kontempluj [patrz] Pana ukrzyżowanego”. Tu nawet rodzi się pytanie, czy Psellos nie ma przed oczami malowidła monumentalnego? Czasem trudno stwierdzić, co rzeczywiście odnosi się do obrazu, tzn. co jest jego słowną imitacją, a co przejawem inwencji piszącego autora.

Ze spostrzeżenia o retorycznym charakterze tego rodzaju przekazu obrazowego wynika jeszcze jedna konsekwencja. Treść w obrazie ujawnia się przy współudziale odbiorcy, bowiem retoryka uwarunkowana jest wzajemną zależnością nadawcy i odbiorcy przekazu. Ujawnia się więc jeszcze jeden aspekt dzieła sztuki, aspekt jego społecznego odbioru. Tym samym jest on odpowiedzią na zarzuty stawiane przez zwolenników socjologicznej lub antropologicznej interpretacji dzieła sztuki, że przesadny – ich zdaniem – estetyzm tradycyjnej historii sztuki prowadzi do pominięcia punktu widzenia

³¹ Cyt. za: tamże, s. 598.

odbiorcy dzieła sztuki, a tym samym pomniejsza znaczenie pytań o okoliczności powstania poszczególnych dzieł. Uświadomienie sobie znaczenia ekfraz w badaniach nad sztuką bizantyńską uwolniło historyków sztuki bizantyjskiej od stereotypowego sądu, że kształtowała się ona pod wpływem doktryn filozoficznych, a te miałyby determinować takie fenomeny artystyczne jak kompozycja, odwrócona perspektywa, lekceważenie skali i głębi.

Oczywiście, wykorzystanie ekfraz w badaniach nad sztuką ma swoje słabe strony. Bizantyjczycy odziedziczyli ekfrazy po swych starożytnych antenatach wraz z całym repertuarem konwencjonalnych formuł językowych i myślowych, a także konwencjonalnych ocen wartościujących. Wszystkie opisywane dzieła są wyjątkowe, pięknem przewyższające inne. Każdy obraz jest całkowicie realistyczny i wyraża samą istotę przedstawianego przedmiotu, osoby czy sceny. Nie zawsze też posiadamy pewność, czy mamy do czynienia z opisem konkretnego dzieła, czy może jedynie z literackim popisem autora. A jednak ekfrazy zmieniły wiele w bizantynistycznej historiografii artystycznej – uwolniły nas od konwencjonalnych interpretacji i ocen bizantyjskiej spuścizny artystycznej, otwierając przed nami niewyczerpane – jak się wydaje – źródło inspiracji badawczych.

THE PLACE OF EKPHRASIS IN BYZANTINE ART HISTORY

(Summary)

In Byzantium, writing *ekphrases* was one of the standard literary skills, developed during school instruction. Yet, in Byzantine art history, the analysis of Byzantine *ekphrases* had long been beyond the scope of researchers who favoured rather the iconographic and formal comparative methods. It was not until the discovery of the role of rhetoric in the shaping of pictorial formulae and iconographic programmes of paintings, by H. Maguire, that the importance of *ekphrases* was fully recognised – especially as far as interpretation of the contents of art works and the understanding of mechanisms governing the development of iconographic and compositional programmes that ‘defied’ the canon were concerned.

The examples of ‘reversed’ compositional schemes in the *Christ’s Entry into Jerusalem* scene in the Church of the Virgin at Daphni or the *Holy Myrrhbearers at the Sepulchre* in the Mileševa Monastery, discussed in the present paper, considered within a broad context of architectural space and the liturgy, have demonstrated that the Byzantine artist was able to freely shape his pictorial formulae while looking for new ways of visualising dogmatic content, especially in the period after the Iconoclastic Controversy (726-843).

An example of Michael Psellos’ *ekphrasis* of an image of the *Crucifixion* further proves that also Byzantine writers were faced with a similar problem of finding adequate forms for expressing dogmatic content in keeping with the literary canon. In his description of the image, Psellos not only identified its particular

elements (*schemata*) but also referred to the experience and knowledge of the recipient who was supposed to be able to discern in the picture also the reality that could not be represented using artistic means.

Thus, the above affinity between the artistic and literary stances seems to release the researchers of Byzantine art from strict adherence to stereotypical interpretations in keeping with the methodological canon.

Translated by Joanna Wolańska

Key words: Ekphrasis, Michael Psellos' ekphrasis, visualising dogmatic content.

Słowa kluczowe: Ekphrasis, ekfrazja Michała Pselloso, wizualizująca treści dogmatycznych.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Biblia Tysiąclecia, Poznań 1980³.

GREGORIUS NYSSENUS, *De sancto Theodoro martyre*, PG 46, 736-748.

Opracowania

BARASCH M., *Gesture of Despair in Medieval and Early Renaissance Art*, New York 1976.

BELTING H., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.

BELTING H., *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk 2010.

BIAŁOSTOCKI J., *Symbole i obrazy w świecie sztuki*, Studia i Rozprawy z Dziejów Sztuki i Myśli o Sztuce, Warszawa 1982.

BOSKOVITS M. – JÁSZAI G., *Kreuzabnahme*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 2: *Allgemeine Ikonographie: Fabelwesen – Kynokephalen*, hrsg. von E. Kirschbaum, 2. Aufl., Rom 1994, 590-595.

DEMUS O., *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium*, London 1948.

DOWNEY G., *Ekphrasis*, 4: *Dogma II – Empore*, RACH IV 921-944.

GALAVARIS G., *The Illustrations of the Preface in Byzantine Gospels*, Byzantina Vindobonensia 9, Wien 1979.

GAUTIER P., *Le typikon de la Théotokos Kécharitômenè*, REB 43 (1985) 5-165.

GAUTIER P., *Un sermon inédit de M. Psellos sur la crucifixion*, „Byzantina” 14 (1987) 5-65.

GRABAR A., *Martyrium: Recherches sur le culte de reliques et l'art chrétien antique*, t. 1: *Architecture*, t. 2: *Iconographie*, Paris 1946, 1971².

HOHLWEG A., *Ekphrasis*, w: *Reallexikon für byzantinische Kunst*, Bd. 2: *Durchzug durch das Rote Meer – Himmelfahrt*, hrsg. von K. Wessel, Stuttgart 1971, 33-76.

KITZINGER E., *The Hellenistic Heritage in Byzantine Art*, DOP 17 (1963) 95-115.

KRAUTHEIMER R., *Introduction to an „Iconography of Mediaeval architecture”*, „Journal of Warburg and Courtauld Institut” 5 (1942) 3-20.

KRAUTHEIMER R., *Review of Andre Grabar, Martyrium*, „Art Bulletin” 35 (1953) 57-61.

LAUER PH. – MOË É.A. VAN, *Bibliographie des travaux de M. Henri Omont*, Paris 1933.

MAGUIRE H., *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981.

- MAGUIRE H., *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, DOP 31 (1977) 123-174.
- MANGO C., *The Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents*, Englewood Cliffs 1972.
- MILLET G., *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris 1916.
- NELSON R.S., *The Iconography of Preface and Miniature in the Byzantine Gospel Book*, New York 1980.
- ONASCH K., *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, Leipzig 1981.
- PALLAS D.I., *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus – das Bild*, Miscellanea Monacensia Bavarica 2, München 1965.
- RATKOWSKA P., *The Iconography of the Deposition without St. John*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 27 (1964) 312-317.
- SCHILLER G., *Ikongrafie der christlichen Kunst*, t. 2, Gütersloh 1968, 177-181.
- SEDMAYR H., *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich 1950.
- SHORR D.C., *The Iconographic Development of the Presentation in the Temple*, „Art Bulletin” 28 (1946) 17-32.
- SMORAĞ RÓŻYCKA M., *Kompozycja dedykacyjna w cerkwi Wniebowstąpienia w Mileszowej: O eschatologicznym aspekcie przedstawień „historycznych” w sztuce bizantyńskiej*, w: *Tajemnica czasu i religii*, red. I. Trzcińska, Kraków 2005, 132-145.
- Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200. À l'occasion de la célébration de 800 ans du monastère de Studenica et de centième anniversaire de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, Septembre 1986*, édit. scient.: V. Korać, Colloques Scientifiques 41/Classe des Sciences Historiques 11, Beograd 1988.
- WEITZMANN K., *Ancient Book Illumination*, Cambridge (Mass.) 1959.
- WESSEL K., *Acheiropoietos*, w: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Bd. 1: *Abendmahl – Dura-Europos*, hrsg. von K. Wessel, Stuttgart 1966, 22-28.
- WESSEL K., *Gesten*, w: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Bd. 2: *Durchzug durch das Rote Meer – Himmelfahrt*, hrsg. von K. Wessel, Stuttgart 1971, 766-783.
- WITTKOWER R., *Architectural Principles in the Age of Humanism*, London 1949.
- *
- Вздорнов Г.И., *История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX век*, Москва 1986.
- Кондаков Н.П., *История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей*, Пловдив 2012.
- Петкович П., *Манастир Студеница*, Београд 1924.

Agnieszka PIÓRECKA*

KILKA UWAG O WPLYWIE HEZYCHAZMU NA PRZEDSTAWIENIE CHRZTU CHRYSYTA NA PRZYKŁADZIE SZTUKI Z TERENÓW KRÓLESTWA SERBII

Wpływ hezychazmu na przedstawienie chrztu Chrystusa nie jest tak oczywisty, jak ma to miejsce w przypadku scen *Przemienienia*, *Anastasis* czy *Koimesis*. Nie doczekał się jednakże własnego opracowania w przeciwieństwie do wyżej wymienionych.

Na terenach Królestwa Serbii scena chrztu Chrystusa w Jordanie jest ilustrowana według pewnego schematu. Środkową część przedstawienia zajmuje rzeka Jordan, której oba brzegi są górzyste. W nurcie rzeki stoi Chrystus. Jest on ukazany bądź frontalnie, bądź w lekkim kontrapoście, w *perizonium* lub nagi. Po lewej stronie przedstawienia, na brzegu rzeki, w pozie bardziej lub mniej pochylonej, stoi, bosy lub w sandałach, Jan Chrzciiciel. Prawą rękę trzyma na głowie Chrystusa. Ubrany jest w melotę i przepasany himationem. Na przeciwległym brzegu, w pozie lekko pochylonej stoi grupa aniołów (od dwóch do sześciu). Odziani są w szaty antyczne. W wodach Jordanu bywają przedstawiane personifikacje Rzeki oraz Morza. Ponad głową Chrystusa zaznaczona jest strefa niebiańska, a na promieniu światła skierowanym ku głowie Chrystusa widnieje gołębica, symbol Ducha Świętego.

Gołębica (il. 1-4) jest otoczona mandorłą. Czasami ze względu na stopień zniszczenia malowidła nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, czy taka mandorla istnieje. Przedstawienie chrztu należy do nielicznych wizerunków, na których ukazana została cała Trójca Święta. Jednym z najwcześniejszych przedstawień z mandorłą otaczającą gołębicę jest scena chrztu znajdująca się w Prizreniu (il. 1), w kościele fundowanym przez króla Milutina (1253 - 29 X 1321) i dekorowanym przez dwóch braci: Michała Astrapasa (floruit: 1294-1317) i Eutychiosa (floruit: 1294-1317). Duch Święty znajduje się na tle okrągłej, podwójnej mandorli z dodatkowymi sześcioma promieniami światła. U góry przedstawienia umieszczono wrota niebios, z których wyłania się *Manus Dei*. Dla porównania, w dekoracji kościoła w Staro Nagoričane (ten sam fundator i autorzy dekoracji) (il. 2), scena chrztu zlokalizowana została nie w dodekato-

* Mgr Agnieszka Piórecka – doktorantka w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; e-mail: aga@aga.priv.pl.

ronie, lecz w cyklu menologionu, a gołębicą umieszczona została nie tyle na mandorli, a na promieniach światła rozchodzących się symetrycznie w czterech kierunkach. Podobny zabieg z promieniami światła artyści wykorzystali w dekoracji kościoła w Čučer (il. 3), choć w tym przypadku jest widoczna niewielka, okrągła mandorla, a promienie światła są ukształtowane bardziej dekoracyjnie. Niebo zaznaczone zostało łukiem oraz dodatkowymi promieniami światła. Z nieba zaś wyłania się *Manus Dei*. O ile okres panowania króla Milutina i dekoracja malarska z nim związana nie jest jednolita ikonograficznie (nie zawsze gołębicą jest umieszczona w mandorli), to w następnych latach elementy mistycznego światła na stałe trafiają do ikonografii. Tak będzie w przypadku monasteru patriarchalnego w Peci i kościoła św. Demetriusz (il. 4). Malowidło to powstało prawdopodobnie w latach 1322-1324¹. Duch Święty został umieszczony na tle wyraźnej okrągłej mandorli z dodatkowymi sześcioma promieniami światła, a Niebo zostało tym razem zaznaczone wyraźnie jaśniejszym łukiem. Interesująco przedstawia się również mandorla z dekoracji kościoła w Dečanach (il. 5). Nosi ona nietypowy romboidalny kształt, niespotykany w innych przedstawieniach, z czterema dodatkowymi promieniami światła. Ponad głową Chrystusa, tak jak i w przypadku przedstawienia w Prizreniu, *Manus Dei* wyłania się z otwartych drzwi. Dla podkreślenia roli światła całość nieba (zarówno łuk jak i wrota) jest w kolorze białym.

W XIV w., jak wiadomo, w kościele ortodoksyjnym trwała dyskusja dotycząca m.in. form monastycznego życia duchowego. Miała ona przede wszystkim charakter teologiczny i dotyczyła hezychastycznej metody modlitwy, rozpatrywanej w świetle wcześniejszej tradycji, odnoszącej się do poznania Boga, chrystologii i antropologii. Początek rzeczonyj debacie dała konfrontacja, do której doszło pomiędzy Grzegorzem Palamasem (1296 - 14 XI 1359), mnichem pochodzącym z Góry Atos, a Barlaamem (ok. 1290 - 1 VII 1348), italo-greckim filozofem z Kalabrii. Grzegorz Palamas przekonywał, że bezpośrednie poznanie Boga w Chrystusie dostępne jest dla każdego ochrzczonego. Jest ono zatem realną podstawą i kryterium prawdziwej teologii. Barlaam z kolei podkreślał bezpośrednią niepoznawalność Boga. Jego zdaniem człowiek może poznać Go tylko pośrednio, poprzez lekturę Biblii, czyli księgi natchnionej, wnioskowanie na podstawie dzieła stworzenia, czy też (wyjątkowo) drogą objawienia mistycznego. Dyskusja ta nie obiegała więc zasadniczo od debat prowadzonych pomiędzy Symeonem Nowym Teologiem (949 - 12 III 1022), a niektórymi z jego mnichów. Ci ostatni negowali bowiem możliwość bezpośredniej wizji Boga. Barlaam skrytykował również metodę modlitwy praktykowaną przez hezychastów, określając ją jako formę mesalianśkiego

¹ Fundatorem dekoracji malarskiej w kościele pod wezwaniem św. Demetriusza był albo arcybiskup Nikodem († 1325), i wówczas jest ona datowana na lata 1322-1324, albo ich fundatorem był arcybiskup Joannicjusz II († 3 IX 1354), a w tej sytuacji dekoracja ta będzie datowana na lata 1337-1357.

materializmu². Była to w gruncie rzeczy krytyka starej, choć w dużej mierze nieformalnej tradycji teologicznej. Należy jednakże podkreślić, że doktryna ta była uznawana przez ówczesne autorytety jako całkowicie zgodna z najdawniejszą tradycją chrześcijańską³. Ostatecznie, jak wiadomo, Kościół bizantyński uznał argumenty Grzegorza Palamasa, a tym samym zaakceptował teologię hezychastów.

Chociaż niektórzy badacze uważają tę metodę modlitwy za powrót do początków monastycyzmu, to John Meyendorff (17 II 1926 - 22 VII 1992) zauważał, że praktycznie pojawiła się ona w dokumentach pisanych dopiero w końcu XIII lub na początku XIV w. Opisuje ją anonimowy autor w *Metodzie świętej modlitwy i uwagach*. Autorstwo tego utworu niektóre rękopisy przypisują Symeonowi Nowemu Teologowi lub Grzegorzowi Synaicie (1255/1265 - 27 XI 1346), którzy byli powszechnie znani w krajach słowiańskich. Nie ulega wątpliwości, że ta metoda modlitwy była szeroko znana, a Grzegorz Palamas jako jej adeptów przytacza patriarchę Atanazego I (ok. 1230 - 28 X 1310) oraz metropolitę Filadelfii, Teoleptusa (ok. 1250 - ok. 1325)⁴.

Wiekі XIII i XIV to okres zmian zarówno stylistycznych jak i ikonograficznych w sztuce bizantyńskiej, chociaż badacze nie są zgodni co do przyczyn tego zjawiska. Niestety z tego okresu nie posiadamy żadnych źródeł pisanych, które zawierałyby dowody na związek pomiędzy nowymi trendami artystycznymi a mistycznymi. Niemniej jednak bezsporny jest udział dwóch XIV-wiecznych ruchów duchowego i teologicznego, chodzi mianowicie o hezychazm oraz humanizm, w rozwoju artystycznym tzw. renesansu Paleologów. W tym czasie świat bizantyński ponownie sięgał do swoich greckich korzeni w kulturze, edukacji i filozofii. Zwolennicy humanizmu interpretowali prawdy dogmatyczne za pomocą sceptycznego rozumu. Jako podstawowe kryterium myśli chrześcijańskiej przyjmowali filozofię neoplatońską i Arystotelesa (384-322 prz. Chr.). W tym czasie nastąpiło też zwiększenie liczby edycji klasycznych dzieł literackich oraz odnoszących się do nich komentarzy. Powstawały także humanistyczne traktaty o charakterze świeckim. Również retoryka wykazała w tym okresie przyrwyłw sił witalnych. Wszystko to sprzyjało rozkwitowi kultury i sztuki⁵. Możemy zatem wyróżnić dwa trendy w sztuce okresu panowania Paleologów. Jeden, związany jest z obfitością idei humanistycznych. Z tym związana była także tendencja do przejmowania klasycznych cech artystycznych, wzbogacania symboliki obrazów, pojawiania się elementów świeckich w dziełach religijnych oraz pewne ślady podejścia

² Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, 98-99.

³ Por. I. Trzcińska, *Światło i obłok. Z badań nad bizantyjską ikonografią Przemienienia*, Kraków 1998, 9.

⁴ Por. Meyendorff, *Teologia bizantyjska, historia i doktryna*, s. 99.

⁵ Por. A. Strezova, *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, Canberra 2014, 1.

emocjonalnego⁶. Drugi trend, związany jest z wpływem hezychazmu na sztukę religijną zarówno na terenie Cesarstwa Wschodniego, jak i na ziemiach słowiańskich. Zaznaczyć przy tym trzeba, że to drugie zagadnienie jest znacznie gorzej opracowane naukowo⁷. W sztuce tego okresu często ukazane są wydarzenia historyczne, takie jak zwycięstwo hezychazmu reprezentowane przez ikonę „Niedzieli Ortodoksji”. Przedstawiani byli tam m.in. główni protagoniści ruchu hezychastycznego, jak Grzegorz Palamas czy Jan Kantakuzen (1294/1295 - 15 VI 1383). Pod wpływem ascetycznej tradycji w miejsce scen świętych wojowników zaczęły pojawiać się sceny narracyjne z życia pustelników. Mistyczna duchowość hezychazmu rozprzestrzeniła się również poza granice Cesarstwa i wpłynęła na rozwój nowych tendencji artystycznych na ziemiach słowiańskich. Sztuka takich mistrzów jak Teofanes Grek (ok. 1340 - ok. 1410) czy Manuel Eugenikos (XIV w.) była do głębi przepojona myślą hezychastyczną. Pojawiły się bezcielesne, wyidealizowane postacie ożywione religijnym liryzmem oraz wzniosłą duchowością. Tendencję tę możemy zaobserwować m.in. w kościołach południowej Macedonii, na wyspach Morza Egejskiego, a także w klasztorach Serbii, Bułgarii i Rumunii. W XIV i XV w. daje się również zauważyć wzrost liczby kościołów pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego⁸. Wszystko to świadczy o wpływie hezychazmu na sztukę ziem słowiańskich⁹. Rozważając drogi którymi idea hezychazmu podążała na ziemię słowiańskie, nie możemy naturalnie zapomnieć o jego najważniejszym źródle, a mianowicie o klasztorach na Górze Atos, w których jego zwolennicy, tacy jak Grzegorz Synaita, Filoteusz Kokkin (ok. 1300 - 1379), Kalikst I († 1363) czy św. Sawa (1175/1176 - ok. 1235) spędzali wiele lat, praktykując tę właśnie formę życia duchowego. Wielu uczonych zgadza się z tezą, że hezychazm był elementem powszechnej słowiańskiej odnowy, jednak przedstawienie i wyjaśnienie głębszych związków pomiędzy nim a owym słowiańskim „renesansem” duchowym pozostaje jak na razie „białą plamą”. Hezychazm stał się też w pewien sposób elementem wspólnej tradycji kulturowej Greków i Słowian. Odegrał on także rolę swego rodzaju pośrednika pomiędzy tymi dwoma kręgami kulturowymi, podobną do tej jaką spełnił ruch cyrylo-metodiański pomiędzy IX a XI wiekiem¹⁰. Rozwój kulturowy i intelektualny Serbii zbiegł się wręcz w czasie z rozprzestrzenianiem się na jej terytorium ruchu hezychastycznego. Ten zaś miał ścisły związek z serbskim klasztorem na Górze Atos – Chilandar. Już św. Sawa przeniósł praktykę hezychazmu na teren królestwa. Jego *typikon*, stworzony dla klasztoru Chilandar, stanowił swoistą definicję hezychastycznego życia monastycznego. W okresie panowania cara Duszana (ok. 1308 - 20 XII 1355), dzięki „hellenizacji” Serbii wzrósł wpływ

⁶ Por. tamże, s. 2.

⁷ Por. tamże, s. 3.

⁸ Por. tamże, s. 4.

⁹ Por. tamże, s. 5.

¹⁰ Por. tamże, s. 26-27.

hezychazmu. To właśnie na terenie Serbii po raz pierwszy przełożono dzieła Palamasa na język słowiański. Z kolei za panowania księcia Łazarza Hrebelianovića (1329 - 15 VI 1389) do Serbii dotarło wielu mnichów, pisarzy i artystów. Szukali tam oni schronienia przed nieustannymi wojnami toczonymi na terenie Cesarstwa. W ostatniej ćwierci XIV w., w Górach Kučaj we wschodniej części kraju powstała nowa kolonia hezychastów, tzw. Mnichów Synaitów, o serbskim, bułgarskim i greckim pochodzeniu. Jeden z mnichów, Romil z Widynia (ok. 1327 - ok. 1375), który miał mieszane, grecko-słowiańskie pochodzenie dołączył do exodusu mnichów, którzy uciekali przed tureckimi atakami wymierzonymi w Górę Atos, i przeniósł się na wybrzeże albańskie, aby ostatecznie osiąść w klasztorze w Rawanicy, gdzie zmarł. Był on faktycznym sprawcą transplantacji hezychazmu na teren serbskich monasterów. Niektórzy badacze uważają, że tzw. morawska szkoła malarska, była twórczym przykładem sztuki inspirowanej hezychazmem¹¹.

Wschodni mistycy często mówili o świetle, jako o swego rodzaju oglądzie Boga. Stanowi ono sedno doświadczenia mistycznego, o którym Symeon Nowy Teolog mówił, że jest percepcją łaski, dzięki której Bóg daje się poznać tym, którzy się z nim jednoczą, przekraczając granice bytu stworzonego. Hezychastyczni mnisi z Góry Atos, praktykujący czystą modlitwę, twierdzili, że oglądają niestworzone światło Boga¹². Palamas podkreślał, że boskie światło jest w istotny sposób związane z naturą Boga i jest rzeczywistym promieniowaniem Jego substancji. Broniąc mistycznego charakteru modlitwy mnichów atoskich, zwracał uwagę, że poprzez oczyszczenie zmysłów oraz nieustanną, czystą modlitwę osiągnęli oni łaskę widzenia tego światła, a tym samym uczestniczenia w komunii z Bogiem. To niestworzone światło to nic innego jak przebóstwiający dar Ducha Świętego. Światło to jest rozumiane jako chwała Ojca oraz jako królestwo Chrystusa – jest zatem nieskończone i niepowstrzymane¹³.

Dyskusja na temat hezychazmu, która wywiązała się na gruncie polemiki Grzegorza Palamasa z Barlaamem, nie mogła nie wywrzeć wpływu na sztukę tego okresu, która była niezmiernie wrażliwa na wszelkie dysputy i twierdzenia teologiczne. W jaki więc sposób doktryna hezychastyczna odcisnęła swoje piętno na sztuce i jak wpłynęła na komponowanie programów ikonograficznych? Badacze są w zasadzie zgodni co do tego, że bizantyńskie przedstawienie mandorli, z wpisaniem w owal lub okrąg wielobokiem, ma związek właśnie z palamizmem¹⁴. Z drugiej strony, wprowadzenie nowych elementów symbolicznych (jak złożona mandorla, osiem promieni światła, czy też wprowadzenie trójwymiarowej tęczy), a także zmiana stylu oraz ikonografii, które pojawiły

¹¹ Por. tamże, s. 34-35.

¹² Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła, Kabasilas, Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006, 229.

¹³ Por. tamże, s. 230.

¹⁴ Por. Trzcińska, *Światło i obłok*, s. 10-11.

się w XIV i XV w., były wynikiem kontaktu z mistycznymi prądami duchowymi. Jednym zaś z najbardziej znaczących był bez wątpienia hezychazm¹⁵.

Szczególną uwagę wypada zwrócić na mandorłę, będącą bardzo ważnym ikonograficznym symbolem boskości. Aby w pełni zrozumieć w jaki sposób w kulturze bizantyńskiej jest przedstawiana idea objawionego Boga, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na treści towarzyszące przedstawianiu mandorli¹⁶. Ze względu na przyjęty kształt rozróżniamy kilka typów mandorli. Najbardziej zasadniczy jest podział na mandorle o kształcie owalnym oraz mandorle okrągłe. Mandorle owalne miały otaczać wyłącznie Chrystusa, natomiast mandorle okrągłe także Proroków czy Gołębicę – Ducha Świętego. Z czasem kształty mandorli zaczęły się komplikować, poprzez dodawanie innych, bardziej złożonych figur. Dzięki temu zabiegowi uzyskano mocniejszy efekt trójwymiarowości¹⁷.

Największy wpływ teologia hezychazmu wywarła na rozwój ikonografii *Przemienienia* (il. 6)¹⁸. Została ona również najlepiej opracowana we współczesnej literaturze przedmiotu. Mandorla uosabiająca boskie, niestworzone światło pojawia się również w scenach *Anastasis* oraz *Koimesis*.

W scenach *Przemienienia* pochodzących z okresu panowania dynastii Paleologów mandorle posiadają bardzo zróżnicowane kształty, a mimo to większość z nich ma jedną wspólną cechę, a mianowicie niezależnie od kształtu, często składają się one z kilku niejako nałożonych na siebie elementów. Dzięki temu zabiegowi uzyskany został efekt trójwymiarowości. Mandorla będąca symbolem niezwyklej, transcendentnej przestrzeni, stała się jednocześnie mniej jednorodna. Akcent został położony na jej elementy składowe. Przestrzeń mandorli stała się bardziej konkretna i nieco mniej eteryczna. Naturalnie zdarza się, że w scenie *Przemienienia* nie pojawia się w ogóle mandorla, są to jednak przypadki niezmiernie rzadkie. Można zatem przychylić się do opinii tych badaczy, którzy twierdzą, że jest ona nieomal obligatoryjnym elementem tej sceny. W tym kontekście wypada jeszcze na moment zatrzymać się przy sztuce serbskiej (il. 6 i 7), bowiem właśnie w kościołach serbskich znajdujemy mandorle o najbardziej złożonych kształtach. Stąd też pomimo tego, że są one skonstruowane na zasadzie symetrii i eurytmii, niezmiernie trudno jest określić ich kształt schematem konkretnej figury geometrycznej. *Grosso modo* można je definiować jako wielokąty z silnymi wcięciami. Szczególnie dobrze widoczne jest to na malowidle z monasteru w Sopoćanach (il. 6)¹⁹.

Zarówno w przedstawieniach *Anastasis* (il. 8 i 9) jak i *Koimesis* (il. 10) stykamy się z ukazaniem mistycznego światła Boga²⁰. Zostaje ono zilustro-

¹⁵ Por. Strezova, *Hesychasm and Art*, s. 74-75.

¹⁶ Por. Trzcińska, *Światło i obłok*, s. 8.

¹⁷ Por. tamże, s. 161-162.

¹⁸ Por. Strezova, *Hesychasm and Art*, s. 5.

¹⁹ Por. Trzcińska, *Światło i obłok*, s. 178-180.

²⁰ Por. Strezova, *Hesychasm and Art*, s. 162.

wane, tak jak w przypadku sceny *Przemienienia*, za pomocą mandorli otaczającej postać Chrystusa. Jak już wcześniej wspomniano, w sztuce serbskiej mandorla przyjmuje skomplikowane kształty. Dodatkowo w scenie *Koimesis* (il. 10) znajdującej się w kościele w Gračanicy, ponad głową Chrystusa ukazane zostały otwarte drzwi niebios wypełnione liczną grupą aniołów. Zabieg ten dodatkowo podkreśla boską obecność. Z niemal analogiczną interpretacją sceny *Koimesis* zetknemy się w kościele tego samego fundatora, gdzie dekoracja malarska została wykonana przez tych samych artystów, czyli przez Michała Astapasa i Eutychiosa (il. 11). Można przyjąć, że wzrost zainteresowania hezychazmem za panowania króla Milutina, związany jest, jak już wspominałam, z prowadzonym przez niego programem tłumaczeń na język serbski ważnych tekstów teologicznych i filozoficznych²¹.

Powyższy przegląd przedstawień z terenów Królestwa Serbii, zarówno ten dotyczący przedstawień *Przemienienia*, *Koimesis*, *Anastasis*, jak również chrztu Chrystusa, pozwala stwierdzić, że doktryna hezychastyczna i sposoby jej obrazowania były znane i wykorzystywane przy dekoracji serbskich kościołów. Tezę tę potwierdzają również informacje o szerszym dostępie do tekstów teologicznych i filozoficznych w języku serbskim od czasów panowania króla Milutina.

A FEW NOTES ON THE INFLUENCE OF HESYCHASM ON REPRESENTATION OF CHRIST'S BAPTISM ON EXAMPLE OF ART IN THE SERBIAN KINGDOM

(Summary)

The influence of hesychasm on representation of Christ's baptism isn't so obvious as in the case of transfiguration, anastasis or koimesis. On the contrary to the mentioned above, it hasn't had its own study. We can assume, that the rise of interest in hesychasm during the kingship of Milutin is connected to Milutin's programme of translation of important theological and philosophical texts into Serbian language. In all referred images, we can see a manifestation of the mystical light of God. In the case of transfigurations, koimesis and anastasis, this light is illustrated by mandorla (almond-shaped aureole) around Christ. In depictions of baptism, mandorla surrounds the dove of the Holy Spirit. In the Serbian art mandorla takes, repeatedly, very complicated shapes. Additionally, in the baptism and koimesis scenes, above Christ's head, appear open doors of Heaven. This can emphasise the presence of God.

²¹ Por. tamże, s. 157.

Key words: Christ's baptism, Serbia, hesychasm, Anastasis, Koimesis, Transfiguration, mandorla, mystical light.

Słowa kluczowe: chrzest Chrystusa, Serbia, hezychazm, Anastasis, Koimesis, Przemienienie, mandorla, mistyczne światło.

BIBLIOGRAFIA

Opracowania

- MEYENDORFF J., *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- SPITERIS Y., *Ostatni Ojcowie Kościoła, Kabasilas, Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006.
- STREZOVA A., *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, Canberra 2014.
- TRZCIŃSKA I., *Światło i obłok. Z badań nad bizantyńską ikonografią Przemienienia*, Kraków 1998.

ANEKS



Il. 1. Bogorodica Ljeviška w Prizreniu – przedstawienie chrztu Chrystusa – skan (Д. Панић – Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, Београд 1975, 140).



Il. 2. Staro Nagoričane – przedstawienie chrztu Chrystusa – fot. Autorki.



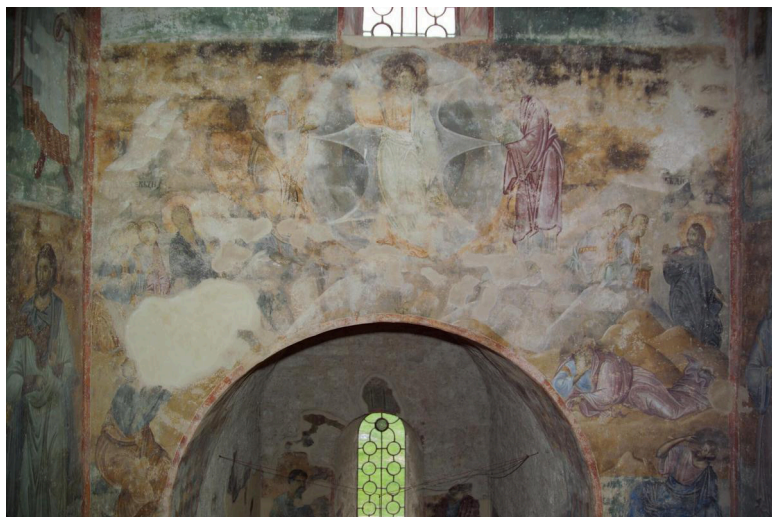
Il. 3. Čučer – przedstawienie chrztu Chrystusa
– fot. dzięki uprzejmości dr hab. M. Smorąg Różyckiej



Il. 4. Monaster Patriarchalny w Peći, kościół św. Demetriusza – przedstawienie chrztu Chrystusa – fot. www.srbaskoblago.org [data dostępu: 20 II 2018].



Il. 5. Monaster Dečani – przedstawienie chrztu Chrystusa – fot. www.srbaskoblago.org.



Il. 6. Monaster Sopoćani – przedstawienie *Przemienienia* – fot. www.srbskoblago.org.



Il. 7. Monaster Dečani – przedstawienie *Przemienienia* – fot. www.srbskoblago.org



Il. 8. Monaster Gračanica – przedstawienie *Anastasis* – fot. www.srbskoblago.org.



Il. 9. Monaster Dečani – przedstawienie *Anastasis* – fot. www.srbskoblago.org.



Il. 10. Monaster Gračanica – przedstawienie *Anastasis* – fot. Autorki.



Il. 11. Staro Nagoričane – przedstawienie *Koimesis* – fot. www.upload.wikimedia.org [data dostępu: 20 II 2018].

Urszuka MAZURCZAK*

PANORAMA KONSTANTYNOPOLA W *LIBER CHRONICARUM* HARTMANNA SCHEDLA (1493). MIASTO IDEALNE – *MEMORIA* CHRZEŚCIJAŃSTWA

1. Wstęp. Hermeneutyka obrazu, którą proponujemy w niniejszej pracy jest rozpięta pomiędzy „obrazem” a „obrazem”, bowiem dotyczy widoku Konstantynopola w *Kronice* Hartmanna Schedla (1440-1514), która została opatrzona obszernymi badaniami historycznymi, ale nadal jej kontekst geneza i funkcja pozostają otwarte¹. Wyczerpujące badania historyczne Wernera Kreuera wraz z faksymilowym wydaniem wszystkich drzeworytów pozostaną na obecnym stanie badań najbardziej autorytatywnym opracowaniem naukowym². Szczegółowo analizowane są rozpoznania budowli, opatrzone obszernym komentarzem historycznym, który dotyczy wszystkich widoków zamieszczonych miast. Ukazana jest obszerna historia przemian politycznych i religijnych, zostały wskazane źródła wiedzy historycznej, z której czerpał autor tego monumentalnego dzieła. Na tym studium został oparty podstawowy opis widoku Konstantynopola w niniejszej pracy, jak również rozpoznanie topograficzne miasta i jego budowli. Plan 1 – w istniejących badaniach wskazuje się na cechy ogólne i charakterystyczne dla konkretnych widoków ponad setki drzeworytów miast. Rozpoznaje się ich budowle konkretne oraz umowne, miejsca zarówno rzeczywiste, jak i umowne czy wręcz nierealne. Zasada wspólna wszystkich widoków dotyczy murów obronnych zamykających obwód miast, poza którymi zaznaczono wzgórza, wysokie szczyty z zamkami i warowniami. W obrębie murów występuje gęsta zabudowa z licznymi wieżami analogicznymi lub identycznymi w wielu widokach miast. Wyróżnione zostały także cechy indywidualne, charakterystyczne dla konkretnych widoków,

* Prof. dr hab. Urszula Mazurczak – profesor zwyczajny w Katedrze Historii Sztuki Średniowiecznej i Nowożytnej w Instytucie Historii Sztuki na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: ursmaz@kul.pl.

¹ Por. E. Rucker, *Die Schedelsche Weltchronik das grosste Buchunternehmen der Durer – Zeit*, München 1988; A. Berger – J. Bardill, *The Representations of Constantinople in Hartmann Schedel's World Chronicle, and Related Pictures*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 22 (1998) 3-29.

² Por. W. Kreuer, *Imago civitatis: Stadtbildsprache des Spätmittelalters: Essener Bearbeitung der authentischen Stadtansichten aus der Schedelschen Weltchronik von 1493 mit 32 Vollfaksimilierungen des Originals [sic] der Diözesan- und Dombibliothek Köln*, Essener Geographische Schriften 2, Essen 1993.

np. architektura kościołów, urządzeń miejskich m.in. papiernia w Norymberdze. Przeważają schematycznie wyrysowane budowle zamknięte pierścieniem murów, wskazują na posługiwanie się prototypami wzornikowych panoram³.

W niniejszych rozważaniach uwaga jest skoncentrowana na widoku Konstantynopola, którego budowle zostały już rozpoznane w badaniach naukowych, acz pytania i wątpliwości nadal stanowią podłoże wielu dyskusji. Nowe odkrycia archeologiczne, źródłowe i historyczne, modyfikują wprowadzone rozwiązania. Ten kierunek badań pozostawiamy kompetentnym badaczom. Dla nas interesującym zagadnieniem jest spojrzenie na panoramę Konstantynopola (która należy do wielkiej grupy obrazów umieszczonych w *Kronice*), w kontekście historii wyobrażania miast w sztuce europejskiej. Zwrócona jest również uwaga na wpływ tekstów o miastach, które powstawały w literaturze średniowiecznej. Widoki miast przekazane w plastyce: malarstwie, reliefach, również w wyobrażeniach antycznych, koncentrują badania na pytaniu o realia architektoniczne ukazane w widokach miast. Nie pomija się zagadnienia czysto estetycznego oraz związku z pisanymi na cześć miast tekstami religijnymi, będącymi prośbami o opiekę Boską nad miastem⁴. Specyfika widoków miast zwartych w *Kronice* H. Schedla budzi pytania, w jakim stopniu stanowią one sumę doświadczeń wyobrażania miast w średniowiecznym miniatorstwie i malarstwie monumentalnym, a co je wyróżnia spośród tradycyjnych panoram miast. Wpisują się do pewnego typu wyobrażeń miast, które były kształtowane w obrębie różnego rodzaju tekstów: religijnego, biblijnego, mitologicznego, literackiej *loci amoenus* lub retorycznej eklogi, pieśni jako hymnicznej pochwały, jako panegiryku na cześć miasta. Rodzaj słownego przekazu był adekwatny do jego funkcji, określał również odbiorcę. Wyobrażenia miast omawianej epoki, biorąc pod uwagę bogatą tradycję antyczną, były derywatami tekstów, które określały ich kompozycje i estetyczny charakter. Funkcją obrazu miasta i konkretnych budowli była pamięć historyczna, określająca grupę lub zbiorową społeczność religijną.

W przedłożonych rozważaniach, podejmujących hermeneutykę panoramy Konstantynopola w *kronice* H. Schedla, chcemy wskazać na aspekty rozumienia miasta jako zbioru *loci* służących pamięci. Miejsc, które ożywiają przestrzeń wyobrażoną, przywracają czas, lub czas zachowują dla teraźniejszości i przyszłości. Podejmujemy próby odczytania widoku Konstantynopola (mając na uwadze przynależności do ogromnego zbioru drzeworytów w ana-

³ Por. J. Białostocki, *Sztuka XV wieku. Od Parlerów do Dürera*, tłum. G. Przewłocki, red. naukowa, aktualizacja i uzupełnienie bibliograficzne A. Ziembka, Warszawa 2010, 215.

⁴ Por. D. Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1983; *Imago urbis. L'immagine della città nella storia d'Italia. Atti del convegno internazionale (Bologna 5-7 settembre 2001)*, a cura di F. Bocchi – R. Smurra, Bologna 2003; U. Mazurczak, *Miasto w pejzażu malarskim XV wieku: Niderlandy*, Lublin 2004; Ch. Frugoni, *A Distant City. Images of Urban Experience in the Medieval World*, Princeton 2008 (z obszerną bibliografią); A.M. Orselli, *Tempo città e simbolo fra tardoantico e alto medioevo*, Bologna 2009.

logiczny sposób ukazanych miast w Europie), będącego dokumentem historycznej antropologii konkretnych miejsc: kościołów, pałaców, murów, bram miejskich, kolumn, monumentów ukazanych w specyficznej sytuacji politycznej tego miasta. *Liber chronicarum* zostało opracowane przez H. Schedla w seriach drzeworytów opatrzonych opisami, a wydane w roku 1493. W obrębie drzeworytów, panoramy Konstantynopola zostały przekazane na fol. 129 v i 130 r oraz na 290 r, w tym ostatnim przypadku Konstantynopol został błędnie podpisany jako „Italia”, co poprawione zostało w wersji niemieckiej⁵. Tekst przekazuje informacje historyczne dotyczące powstania panowania władców, fundacji budowli, ekonomicznej prosperity.

Rok 1493 wydania drukiem *Kroniki świata* wpisuje się w określony czas historyczny i określoną epokę w kategoriach duchowości, nazwanej *Geistesgeschichte*, implikującej związki międzyludzkie osobowe, kultury materialnej i stricte duchowej. Była to epoka przełomu czasów średniowiecza i nowożytności, wczesnego kapitalizmu Norymbergi. Wtedy to następowała ekspansja dzieł wydawanych drukiem, tym samym drzeworytniczych ilustracji mogących być powielanymi w identycznej formie w „nieskończonych” liczbie egzemplarzy. Dzieło powstało w kręgu osób reprezentujących różne zawody, dzisiaj nazwalibyśmy *artes liberales* i nauk ścisłych, wiedzy technicznej oraz nauk medycznych, prawniczych, a także wysoko wyspecjalizowanych rzemiosł. Określało to w sposób szczególny wspólnotę ówczesnej Norymbergi z jej wczesnym humanizmem, potrzebą nasycenia się wytworami sztuki, a zarazem aspiracjami, jakie niósł wyraźny kształt kapitalizmu. *Kronika* H. Schedla obejmuje 1809 drzeworytów (razem), więc stanowi tym samym najbogatsze dzieło książki drukowanej nie tylko w Niemczech, lecz także w całej Europie. Drukiem zajmował się drukarz Anton Koberger, natomiast mistrzem ilustracji był Hartmann Schedel, z zawodu lekarz o szerokich horyzontach humanistycznych i pogłębionym wykształceniu. Łączył wiedzę z miłością, np. do kolekcjonowania kodeksów i ksiąg drukowanych, tworząc w ten sposób prywatną bibliotekę, a jego zbiory stanowią dzisiaj podstawowy zbiór Bayerische Staatsbibliothek⁶. *Kroniki świata* pod względem tekstu oraz ilustracji potwierdzają spójność, stanowią jedyny tak obszerny zbiór opisów i obrazów: postaci, wydarzeń biblijnych, mitologicznych greckich, rzymskich, historii chrześcijańskiej i najnowszej autorom. Stanowią średniowieczną sumę wiedzy zilustrowanej o świecie, o jego powstaniu, początkach, przemianach i przełomowych zdarzeniach, a nade wszystko widokach miast ówczesnej Europy. Biblijna historia spleta się ze współczesnością i była cytowana przez

⁵ Por. Rucker, *Die Schedelsche Weltchronik*, s. 8; Berger – Bardill, *The Representations of Constantinople*, s. 3.

⁶ Por. Rucker, *Die Schedelsche Weltchronik*, s. 6. Finansowania powstania kroniki podjął się mecenas Sebald Schereyer, który jako mistrz kościelny miał duży wpływ na powstanie kościoła św. Sebald w Norymberdze. Protektorem dzieła był szanowany w Norymberdze rzeźbiarz Adam Kraft, znany w historii sztuki.

współczesnych artyście, ówczesnych humanistów, tej miary co Enea Silvio Piccolomini. Przekazane zostało osobiste spojrzenie autora *Kroniki* na historię, naturę, na podróż, na wiedzę o człowieku, o ziemi i o kosmologii. Autor ukazał się jako średniowieczny uczony scholastyk i jako wczesnorenesansowy platonik. Potwierdził rozumienie związku tekstu i obrazu na wzór kodeksów, które gromadził, ale nadał nowego ducha w interpretacjach widoków miast, zwłaszcza natury, co należy podkreślić w tym miejscu. W wielu przypadkach ukazane miasta były pierwszymi widokami, które nie miały wcześniejszych wzorów. Jednocześnie w przyjęciu określonego typu wyobrażeniowego nawiązuje do znanych motywów miast włoskich. Podkreśla się wszak w literaturze przedmiotu, że autor tekstów i widoków zawartych w *Kronice świata* nie ma miał ani pierwowzorów, ani następców, którzy podjęliby się analogicznej pracy. *Kronika świata* H. Schedla powstała w pamiętnym roku 1493, równocześnie w wersji łacińskiej 12 czerwca, a 23 grudnia w niemieckim tłumaczeniu z łaciny w norymberskim stylu językowym⁷.

Na wybranych przykładach miast chcemy wskazać pewne cechy, które charakteryzują przemyślaną zasadę w prezentacji tekstu i obrazu. Katalog miast jest bardzo bogaty wraz z historią oraz widokami najważniejszych dla miasta budowli. Autor opisuje przykładowo historię miasta, np. Augsburg, wskazując na pochodzenie nazwy – Augusta od cesarza Augusta, czerpiąc wiedzę z historii Strabona. Wymienił cesarzy z linii Ottonów władców niemieckich. Ponad miastem dominuje osiem wież, które przypominają współczesny H. Schedlowi widok – Bamberg miasto w Frankonii z rzeką Rednitz. Istotne jest dla autora topograficzne położenie, jednocześnie ukazał zbyt wysoką górę z zamkiem jako siedzibę cesarza Henryka II i jego żony Kunegundy⁸. Kolonia w historii H. Schedla pochodzi od Troi, choć styl obrazu został przejęty według modelu miasta Augsburga. H. Schedel znał dobrze Kolonię, ale mógł posłużyć się widokiem Kolonii Weinricha Quentella z roku 1480. Stworzył jednak nowy, własny widok. Miasto widziane z brzegu Renu, gdzie usytuowane są frontalnie statki na rzece oraz warsztaty budowy łodzi na rzece. Ponad murami miasta z wieloma basztami wyróżniają się swoim rzeczywistym wyglądem kościoły: St. Severin, St. Kuniberta, Brama Bawarska. W tym czasie dopiero był kończony chór katedry NMP. Ukazany widok nie ma wiele podobieństwa z rzeczywistością⁹.

Na uwagę naszą zasługują miasta w Polsce – Breslau, Wrocław pierwotnie zapisywany Presslau jako kraj na Śląsku. H. Schedel określa go jako kraj zamieszkały przez szlacheckie rody Teutonów i Sarmatów. Miasto położone nad rzeką Odrą, słyszy się polski język w wielu rozmowach. Opisał wszystkie najważniejsze kościoły i klasztory. Najbardziej jednak zachwyciły go mury obronne, jak napisał: „miasto jest obwiedzione pięknymi murami obronnymi

⁷ Por. tamże, s. 15.

⁸ Por. H. Schedel, *Liber chronicarum*, Nuremberg 1493, 86.

⁹ Por. tamże, s. 95-96.

z zakonnymi zabudowaniami na obwodzie”¹⁰. Mury mają cztery wieże w czterech kierunkach, dostrzegł piękne domy i ratusz z wieżą, gdzie słyszał hejnał. Nasz uczony nie mógł pominąć Krakowa, królewskiego miasta Sarmacji, którego nazwę wyprowadził od Carrodunum, według Ptolemeusza Klaudiusza, w przeciwieństwie do polskiego kronikarza Wincentego Kadłubka¹¹. Budowle przedstawiają realia, ale całość stanowi odzwierciedlenie przyjętej idei. Wawel jest wysoką górą, dominującą symetrycznie ponad miastem z okazałym zamkiem na szczycie. Natomiast brak mieszkańców miasta w widoku obrazowym jest dopełniony w opisie. Mieszkańcy mądrzy, dworscy i dobrze odnoszący się do siebie, przyjaźnie nastawieni – dodaje jednak autor, aczkolwiek pokolenie naszych rodziców uważało ich za gruboskórnych, grubiańskich, niedelikatnych, niezaradnych i nieokrzesanych¹². Wyraźnie fascynują H. Schedla miasta Italii: Rzym, Wenecja, Genua, Florencja, Piza. Historyczne przekazy czerpał z dzieła m.in. Pliniusza. Antyczne miasto dla H. Schedla ma przede wszystkim mury obronne i bramy na wzgórzach, antyczne pamiątki, które znał jedynie z ruin. Wenecja, z którą Norymberga utrzymywała bezpośrednie związki handlowe, jest najsłynniejszym miastem na świecie, a mieszkańcy posiadają wszystko co jest potrzebne człowiekowi do życia¹³. Wskazano na inspirację wzoru widoku Wenecji według Reuwicha, choć nie można mówić o kopii. Największą rangę przypisał Jerozolimie ukazanej trzy razy, podobnie jak Konstantynopol. Autor wykorzystał znane rysunki i plany, a także opisy, co przy licznych pielgrzymkach tego czasu nie było trudne. Miasto zostało opisane jako bogate w wodę, aczkolwiek poza murami jest wielka posucha. Budowle zbudowano z kosztownych materiałów. Podkreśla znaczenie miasta w kontekście relikwii i *loca sancta*. Śmierć Chrystusa uświęciła to miasto, które zachowuje groby wielu zmarłych proroków Starego Testamentu. Miasto ma Górę Wniebowstąpienia Chrystusa. Autor podaje dokładne wymiary świątyni: 60 łokci wynosi jej długość, 20 łokci jej szerokość. Jednak wymiary te nie odpowiadają rzeczywistości¹⁴. Bogaty przekaz wiedzy historycznej, a także drobiazgowość ukazanych rzeczy, m.in. budowli w oddaniu panoram przy jednoczesnym braku ludzi zostały przyjęte jako zasada widoków miast. Wydają się być martwymi makietami, jednak zawierają wewnętrzną antropologię historyczną, tzn. władców, założycieli i twórców. H. Schedel ceni mądrość i kulturę mieszkańców oraz twórcze umiejętności rzemieślników. Nie ukazuje ludzi, a jego antropologia miasta jest zakotwiczona głębiej jako rezultat pracy twórczej, życia religijnego, artystycznego. Sytuuje człowieka w najgłębszej istocie miast, nadając im ukrytą, ale niezwykle intensywnie pulsującą tkankę duchową. Z rzetelnością historyczną odkrywa historię biblijną, która jest początkiem jego wielkiej *Kroniki świata*.

¹⁰ Tamże, s. 88.

¹¹ Por. M. Fabiański, *Złoty Kraków*, Kraków 2010, 69-70.

¹² Por. Rucker, *Die Schedelsche Weltchronik*, s. 89.

¹³ Por. wyd. niemieckie: H. Schedel, *Weltchronik*, Nuremberg 1525, 121.

¹⁴ Por. tamże, s. 116 i passim.

Świadomie zostały wymienione powyżej jedynie skrótowo niektóre opisy miast, które stanowią same w sobie indywiduum, a zarazem kondensują zasadę tworzenia widoków. Już same kompozycje stanowią typologie miast o horyzontalnym układzie, któremu są poddane topograficzne cechy z charakterystycznym odsunięciem murów obronnych od linii gruntowej. Wzdłuż murów rozciąga się krajobraz w kształcie pasowym rolniczych pól, łąk, rzek lub morza z zatoką. Zatem została wygospodarowana świadomie otwarta, wolna przestrzeń, nadająca zamkniętym obwodom dystans przestrzenny, implikujący światło i powietrze. W ten sposób widoki miast, w swojej skostniałej architektonice, zostały ożywione żywiołami: ziemi, wody, powietrza i światła, a więc czterema żywiołami określającymi życie. Panoramy zamknięte po bokach kulisami wzgórz lub ostrych szczytów z zamkami obronnymi, mimo ujednoliconej zasady widzenia, posiadają swój charakter i tym samym wymagają szerszej, odrębnej analizy szczegółowej.

Podjęliśmy analizę Konstantynopola ze względu na jego wyjątkowe uwarunkowanie historyczne i sytuację. W czasie, gdy powstawała *Kronika*, to historia tego miasta była porównywana z początkami chrześcijaństwa, z Jerozolimą, a więc tworzyła się na nowo, w sytuacji upadku miasta w roku 1453. Powstanie miasta i założenie przez Konstantyna Wielkiego było dla H. Schedla niemal równoważne z historią Jerozolimy, Rzymu, miast niemieckich i europejskich. Konstantynopol, wyrosły z rybackiej osady Byzantion skrytej w zatoce, był początkiem rozkrzewienia tradycji greckiej kultury, tak bardzo ożywionej w Europie w czasach H. Schedla. Schyłek średniowiecza pulsował już nowymi prądami, dla których szukano genezy, korzeni zarówno antycznych, jak i chrześcijańskich. Niniejsza praca nie pretenduje do odtworzenia lub nazywania miejsc ukazanych w widoku miasta, co jest w opracowaniach historycznych, nie pretenduje do rekonstrukcji zaginionej przeszłości, którą podejmują żmudne poszukiwania archeologów, nie pretenduje do komparatystyki historii materialnej, podejmowanej w studiach historycznych. Widok Konstantynopola proponujemy postrzegać w kontekście tradycji obrazowania miast w Europie średniowiecznej, głównie w Italii. Poszukujemy racji w celu porównań z ukazanymi makietami miast, pełnymi architektury, ale niezamieszkanymi, jednocześnie niebędącymi mapami. Istnieje natomiast możliwość odniesienia tego typu modeli do literackiej topiki w hymnach pochwalnych rozpowszechnionych w średniowiecznym piśmiennictwie. Chcąc przybliżyć nasz problem odwołamy się do rozpoznawanych budowli w widoku Konstantynopola, przyjmując jako autorytatywne studium W. Kreuera, wraz z faksymilowym wydaniem wszystkich ilustracji zawartych w oryginale oraz uznanymi w literaturze przedmiotu opracowaniami Elisabeth Rucker, Albrechta Bergera i Jonathana Bardillego, których stanowiska różnią się, co do niektórych budowli, z interpretacją W. Kreuera.

2. Opis i rozpoznanie najważniejszych budowli, oznaczenia literowe i zasadnicze interpretacje według W. Kreuera¹⁵.

a) **Architektura sakralna.** W obrębie miasta wyodrębniony został kościół z pięcioma kopułami rozpoznany jako Kościół Pantokrator (A) kościół (Zeyrek Kilise Camii) w rzeczywistości są trzy złączone kościoły zespolone pięcioma kopułowymi wieżami, co zostało powtórzone w opisie planu Konstantynopola na planie Gabriela z 1537 r. Klasztor, do którego należał, założony przez cesarzową Irenę († 1124), kościół środkowy – kościół Jana Komnena II (1118-1143), północny kościół został ukończony w 1180 r. Wezwanie Pantokratora jest znane z życia Georgiosa Scholariosa Gennandiosa, który po zdobyciu Konstantynopola przez Mehmeta II w roku 1454, został patriarchą, a kościół w roku 1453 został przemieniony na meczet.

(B) Kościół Pammakaristos z zabudowaniami klasztornymi został ufundowany w wieku XI i XII, odnowiony w wieku XIII. W roku zdobycia miasta 1454 i do 1596 był miejscem patriarchatu. W opisie podróży z roku 1613 *Reyszbeschreibung* Salmona Schweigera z Norymbergi został zarejestrowany cały kompleks, który był otoczony murem obronnym.

(C) Bazylika Armeńczyków, typowa trójnawowa bazylika, została zachowana na późniejszych widokach, jednak dzisiaj nie istnieje.

(D) Hagia Sophia (Aya Sofya Muzesi) – lokowany w południowo-wschodniej części miasta z hipodromem po lewej stronie i Seraglio po stronie prawej. W wydaniu planu na fol. CXXX jest określona inskrypcja jako *Ecclesia Sancte Sophie* w języku łacińskim, co znaczy, że jest to interpretacja dodana przez Schedla. Dominujący w panoramie miasta kościół ufundowany przez cesarza Justyniana, określony jako jedyny inskrypcją *Ecclesia*. Schedel opisał kościół, że jest największą budowlą na całym świecie, pośród wielu monumentalnych, znanych mu kościołów w Europie łacińskiej, które podjęły próby naśladowania tego monumentu, np. katedra Santa Maria del Fiore we Florencji. Świątynię zbudował cesarz Justynian I – jak przekazuje autor – opiekuje się nią 900 kapłanów. Jest cudowną budowlą zbudowaną z kosztownych materiałów, marmurów i półszlachetnych kamieni. Historia budowli sięga czasów cesarza Konstantyna Wielkiego. Była najważniejszą świątynią w mieście poświęconą Mądrości Bożej, gdzie była również katedrą dworską. Pierwszy kościół ukończony w 360 r. zniszczył pożar w 404 r. Obok jest zaznaczona w widoku Schedla druga, mniejsza kopułowa budowla, która służyła jako baptysterium, a w latach 1640-1648 pełniła funkcje mauzoleum sułtana.

(E) Nieco na północ tuż za kopułą Hagia Sophia jest widoczny kościół św. Ireny z kopułą, budowla była poświęcona jako Świątynia Pokoju. Po roku 1453 służyła jako magazyn wojskowy, potem było tam muzeum wojska. Krzyż zaznaczony w części absydy podkreśla rangę tego miejsca, określonego inskrypcją proroka Amosa (9, 6). Fragment ten odnosi się do hymnu proroka, w jego istotnych słowach w greckiej wersji nawiązuje do wszechmocy Boga:

¹⁵ Por. Kreuer, *Imago Civitatis*, s. 98.

„On buduje swoje wejście do nieba; On opiera na fundamentach ziemi swoje obietnice; On przyzywa do siebie wodę z morza, a potem polewa nią oblicze ziemi; Jego imię – Pan Bóg, Wszechwładca”¹⁶. Nawiązanie przez H. Schedla do proroka Amosa nie jest przypadkowym zabiegiem, z cytatem przepowiedni wszechmocy Boskiej. W przedsionku świątyni był sarkofag porfirowy z cesarskimi szczątkami, które złożono w kościele św. Apostołów, a według tradycji uchodził za sarkofag Konstantyna Wielkiego¹⁷.

(F) Kościół Sergiusza i Bakchusa, dokładnie obok murów Konstantyna w pobliżu wybrzeża Bosforu. Schedel podkreślił fundację Justyniana udokumentowaną w roku 527. Był pierwszym kościołem wybudowanym w pobliżu pałacu Hormidasa poza murami od strony morza. Budowlę ukończono w roku 536, a w 1453 r. zamieniono na meczet. Plan oktagonu pokryty kopułą jest, jak się do dzisiaj podkreśla, największym osiągnięciem architektonicznym tego typu jako „przedstudium” dla Hagia Sophia – dzieła tego samego architekta.

(G) Kościół św. Pawła, dominikanów (Arap Camii) w dzielnicy Galata, ufundowany przez rodzinę genueńskich łacinników. Dominikanie objęli kościół w roku 1325 i utrzymywali jako parafię służącą łańciskiej ludności zamieszkującej ten region aż do 1453 r., który Mahmet II (1451-1481) przemienił na meczet. Obok kościoła jest widoczna baszta genueńczyków otoczona obronnym murem¹⁸.

(H) Tuż obok w dzielnicy Galata był usytuowany kościół św. Jerzego, jeszcze w roku 1303 wymieniony jako trójnawowa bazylika z kopułą, w drugim prześle środkowym poniżej w części chórowej znajduje się studnia, która była tutaj już w czasach cesarzowej Ireny, potwierdzona w dokumentach w roku 800. Po zdobyciu Konstantynopola były tutaj parafie prowadzone przez jezuitów, dominikanów i kapucynów. Dzisiaj kościół należy do austriackiej fundacji szpitalnej św. Jerzego.

b) Budowle pałacowe

(O) Stary pałac (*topkai serai*). Schedel przesunął jego usytuowanie wraz z bramą dworską w kierunku zachodnim, widziany jest fragmentarycznie niemal równolegle z kościołem św. Ireny. A. Bereger i J. Bardill powątpiewają w autentyczność tego miejsca i podkreślają brak realiów¹⁹. Brak jest ogrodu pałacowego, który ma wspaniałą historię²⁰.

(J) Zamek Burg siedmiu wież (Yedikule Heptapyrgion) znajduje się po lewej stronie przestrzeni miasta z zaznaczonymi złoceniem herbami. Wkomponowana jest Złota Brama obejmująca odcinek murów miasta pamiętający

¹⁶ *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum. ks. R. Popowski, Warszawa 2013, 1313.

¹⁷ A. Berger i J. Bardill (*The Representations of Constantinople*, s. 5) powątpiewają w autentyczność tego miejsca.

¹⁸ Por. tamże, s. 21.

¹⁹ Por. tamże, s. 15.

²⁰ Por. C. Dagron, *Constantinople imaginaire: études sur le recueil des „Patria”*, Paris 1984, passim.

czasy cesarza Teodozjusza. Założenie zamkowe rozbudował cesarz Jan VI Kantakuzenos (1341-1355), natomiast Sułtan Mehmet II 1457/1458 przebudował zamek, nadając budowli funkcję twierdzy z charakterystycznymi siedmioma wieżami. Od roku 1895 znajduje się tam muzeum.

(K) Pałac Justyniana w dzielnicy miasta, nazwanej Blacherne. Ukazany jest jako najbardziej monumentalny i okazały, pamiętający największe triumfy miasta. Schedel szczególnie uwypuklił to miejsce jako kompleks budowli pałacowych, który między IX a XIV w. został nazwany Tekfur Saray. Zachowane są trzy piętrowe fasady z ciemnej cegły i jasnym kamieniem, co odpowiada budownictwu wczesnego romanizmu, więc z tego czasu zachowały się wczesne polichromie. Pałac został odbudowany w XIX w., a w roku 1964 odrestaurowany.

(L) Warownia zaznaczona przez H. Schedla na wschód od pałacu Justyniana. Obronny zamek otoczony silnymi murami z wieżami stanowi kompleks obronny wybudowany przez cesarza Manuela I Komnenosa (1143-1180), znany jako pałac Hypsela. Wzmocniony został przez cesarza Isaaka II Angelosa (1185-1195) dodatkowymi murami i wieżami. W czasie zdobywania miasta w roku 1453 został zniszczony, ale fragmenty murów pozostały do dzisiaj.

c) Kolumny

(M) Kolumna Konstantyna została postawiona jako manifest godności cesarza w roku 328, w środku forum. W opisach Konstantynopola w czasach łaćinników szczególnie czczona była pamięć cesarza. Unosiła złotą statuetkę cesarza Konstantyna Wielkiego. Schedel pokazuje kolumnę porfirową z postacią cesarza Konstantyna. Wysokość kolumny wynosiła 36 m, bęben z porfiru miał 3,10 m i pochodził z Rzymu. W czasach H. Schedla nie było już statui Konstantyna, a kiedy zniknęła statua cesarza – tego nie wiadomo. H. Schedel korzystał ze starszych opisów podróżników do Konstantynopola, które w formie literackich ekfraz opisywały wielkość cesarza Konstantyna Wielkiego. W czasach współczesnych H. Schedlowi nie było kolumny ani statui. Źródłem dla Schedla był opis silnego sztormu przekazanego przez weneckiego marszanda. Zniszczenia objęły ponad 800 domów oraz monumentów, m.in. kolumnę Justyniana, która stała na Augustaionie na południe od Hagia Sophia²¹.

(N) Kolumna z wężem (Burma sutun) należała do wielkich dzieł, które stały na hipodromie *circus maximus*, a pochodziła z Defphi, uczyniona przez greckich mistrzów jako manifest przeciwko Persom. Konstantyn Wielki przywiózł kolumnę do Konstantynopola. Na planach i rysunkach miasta z XVI w. była widoczna jeszcze z wężem miedzianym na szczycie. Po roku 1700 wąż został zdjęty (albo zniszczony), a część głowy została zachowana w Muzeum Archeologicznym w Stambule.

d) Mury obronne i bramy

(R) Podwójny pierścień murów obronnych jest eksponowany jako pierwszy ciąg murów od strony zachodniej miasta, który jest dzisiaj tylko hipote-

²¹ Por. Berger – Bardill, *The Representations of Constantinople*, s. 15.

tyczny. Obraz H. Schedla pokazuje zamknięty obwód murów lądowych, które biegną od Złotej Bramy i obejmują zamek z siedmioma wieżami w części zachodniej do fragmentu Blacherny, łącząc się z murami Tekfur Saray do Złotego Rogu. Budowę murów łączy się z cesarzem Teodozjuszem II, w roku 432 zostały fragmentarycznie zakończone prace. W następnych latach mury były podnoszone, szczególnie wieże. Intensywne prace nastąpiły po zdobyciu Konstantynopola w XV w., a w roku 1453 rozumiano je jako zasadniczą obronę miasta. Dzisiejsze ruiny są monumentem pamiątkowym z całej historii Bizancjum, gdzie długość fragmentu od małego portu z galerami i okrętami w pobliżu Złotej Bramy do Blacherny obejmuje łuk 6,5 km. Mury były wysokie na 11 m, szerokie na 4, 80 m. Liczba wież zaznaczonych na planie i ich kształt pozostaje rzeczą umowną oraz nie odpowiada realiom. Mury od strony morza są wysokie na 11 m. Schedel wyeksponował ich wysokość w części morskiej w całym obwodzie, ale zostały podzielone na odcinki z podwójnymi bramami. W tym miejscu upatruje się bardziej idee murów i bram aniżeli realne odwzorowania.

(S) Pera, genueńska Galata zamknięta murem obronnym z Bramą Galata. Podwójne szeregi murów obronnych otaczają miasto w kształcie zaokrąglonym, otwarte tylko od południowego zachodu, w kształcie rogu przestrzeni między murami jest szeroka i pusta, widać już domy lokowane z tyłu za murami. Konstantynopol był prawie pusty w okresie po 1453 r., co potwierdzają badania historyczne. Liczne budowle, zwłaszcza kościoły, które artysta odzwierciedlił, nawiązują do widoku miasta sprzed 1453 r.

(Q) Złota Brama została wyeksponowana przez H. Schedla z lewej strony widoku miasta. Dekoracje herbów odpowiadają złotej koronie z czasów, kiedy miasto zostało określone jako złota korona. Mury i bramy nawiązują tu do rzymskiej architektury z czasów Aureliana, co zostało spowinowacone z reprezentacyjnym łukiem triumfalnym. Nowy rodzaj manifestowania władzy i zwycięstw został w czasach cesarskich Konstantynopola utożsamiony nie z łukiem triumfalnym, ale z bramą. Miasto posiadało trzy przejścia potrójne, przejście do wnętrza miasta – od strony miasta i od strony otwartej przestrzeni. Wypisane były znaczące inskrypcje wyryte złotymi literami, od strony otwartej inskrypcja głosiła „aurea saecula gerit qui portam construit auro (Do złotego wieku prowadzi ten który zbudował Złotą Bramę)”²². Dzisiejszy widok przedbramia pochodzi z XIV w.

3. *Urbs* – *civitas* w tradycji obrazowania miast w średniowieczu. Widok miasta Konstantynopola ukazany przez H. Schedla (podobnie jak wszystkie inne panoramy w jego *Kronice*) jest wizją miasta *urbs*. Definicję znaną w średniowieczu przekazał, według tradycji antycznej, Izydor z Sewilli, który odróżnił definicję *civitas* od *urbs*: „Civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus, id est ab ipsis incolis urbis, nam urbs

²² W. Holtz, *Byzanz, Konstantinopel, Istanbul. Handbuch der Kunstdenkmäler*, Berlin 1971, 97.

ipsa moenia sunt, civitatis autem non saxa, sed abitatores vocantur”²³. *Urbs* jest zbiorem architektury domów, kościołów, murów, architektury sakralnej i cywilnej, obronnej, rezydencjonalnej, gdzie z istoty budowle odnoszą się do gospodarzy, właścicieli i użytkowników, jednak są oni niejako ukryci w definicji. Podmiotowy charakter ma pojęcie *civitas* ze zbiorem ludzkim, uporządkowanym zasadami prawnymi. Miasto Schedla jest gęsto zabudowane, ale jest puste, jedynie enigmatyczne figurki zaznaczone są na galerze skierowanej do bramy zwanej morską. Miasto jest zbiorem historii budowli, które odnoszą się do dziejów historycznych, nawet bardziej odległych aniżeli samo jego założenie. Sprowadzone monumenty: obelisk z Karnaku, kolumny, posągi, detale architektoniczne tworzyły historię miasta. Miasto miało aspiracje środowiska nowoczesnego, a nawet nowatorskiego w budowlach Justyniana. H. Schedel oddał tradycje greckie, wschodnie i łacińskie chrześcijańskie – kościół dominikanów św. Pawła w Galata z roku 1325, cesarska rezydencja, fortyfikacja zamek „siedmiu wież” z 1350 r. Precyzyjnie wykreślony okrąg obszaru miasta, zamkniętego podwójnym ciągiem murów obronnych, które w czasie tworzenia planu już nie istniały, w zamkniętym obwodzie z kilkudziesięcioma basztami wieżami i bramami. Istniejące do czasów najnowszych studia nad historią miasta i odniesienie wiedzy archeologicznej i historycznej do zachowanych planów Konstantynopola wykazały różnice w oddaniu różnorodnych akcentów realnych form architektonicznych sakralnych i świeckich, które nie są realnym odbiciem widoku miasta z końca XV w. Konstantynopol prezentuje widok idealny, gdyż miasto jest zbiorem budowli jako znaków upamiętniających konkretne zdarzenia przekazane w opisach. Niektóre budowle są wprowadzone z czasu przed wielkim huraganem, nawałnicą, która przeszła nad miastem w dniu 12 czerwca 1490 r., w wyniku której zniszczonych zostało 800 budynków i monumentów.

Kompozycja miasta H. Schedla stanowi panoramę ukształtowaną w eliptycznym łańcuchu rozciągniętym nad wodą o niezrozumiałym kierunku łodzi, co – jak dostrzega się w badaniach – zakłóca klarowność układu i zaciera realia. Konstantynopol, mimo rozpoznawalnych niektórych budowli, stanowi jako całość raczej twór wyobraźni, w którym uwzględniono różne źródła i niektóre realia historyczne. *Kronika* H. Schedla jest kroniką, a nie kopią jakiegokolwiek gotowego widoku. Brak jest zupełnie zainteresowania życiem człowieka, brak jest przyrody, z wyjątkiem żywiołu wody, nie ma imponujących w Konstantynopolu ogrodów, nie tylko pałacowych. Ciężkie mury otaczają miasto w kształcie zaokrąglonym, a są otwarte tylko od południowego zachodu w kształcie rogu – przestrzeń między murami jest szeroka i pusta, widać domy lokowane za murami, jeden brzeg Marmara i Złoty Róg²⁴. Konstantyno-

²³ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XV 2, 1. PL 82, 536.

²⁴ Być może chodzi o podkreślenie portu Złotego Rogu, pierwszy raz wymienionego w latach 717-718; za Berger – Bardill, *The Representations of Constantinople*, s. 5.

pol był prawie pusty w okresie przed 1453 r., co potwierdzają źródła²⁵. Wskazuje się na bezpośrednie źródło inspiracji, czyli panoramę Cristofora Buondelmontiego wykonaną w roku 1422²⁶. Różne są wersje widzenia panoram z lotu ptaka: miasto H. Schedla zostało ukazane z poziomu płyszego kąta pochylenia aniżeli widok Buondelmontiego. Bez wątpienia dla obu autorów istotny był pierścień podwójnych murów obronnych z licznymi bramami zarówno od strony wybrzeża morza Marmara, jak i ładu. Małe wieże, jak latarnie, są obok Hagia Sophia na planie Buondelmontiego, ale nie ma ich u H. Schedla. Widok kolumn Justyniana i pałacu Blacherne jest odmienny. Buondelmonti widział kilka kolumn, a H. Schedel tylko jedną, Justyniana, którą z determinacją odrysował w swoim widoku. Pozostałe mają szerokie, cebulaste zwieńczenia, dwie w obrębie pałacu imperialnego i cztery w obszarze zabudowań północno-zachodniej części miasta. Dopiero H. Schedel znał stan miasta po wielkim huraganie, którego nie znał twórca panoramy z roku 1422.

4. Średniowieczna tradycja religijna *urbs* przekazana w tekstach i obrazach. W średniowiecznej tradycji wizualizacji miast znane były liczne wyobrażenia miast według modelu *urbs*. Podstawą były opisy miast biblijnych, a nade wszystko topossem nadrzędnym było miasto Boga – Niebieskie Jeruzalem – przekazane w opisie Apokalipsy (21, 10-21). Obraz niebiańskiego Jeruzalem wyznaczał mur z drogocennych kamieni. Takie wizje przekazały mozaiki rzymskie oraz widoki miast ukazane w miniatorstwie średniowiecznych kodeksów. Najwcześniejszy, szczególnie wyrafinowany sposób ukazywania obrazu miasta wykształcił się w skryptorium benedyktyńskim klasztoru w Reichenau na przełomie X i XI w. Wyobrażenia miasta znane z tradycji późnoantycznej i wczesnochrześcijańskiej miniatorstwa syro-palestyńskiego utrwaliły zamknięte murem obronnym okrągłe terytoria jako swoiste „plastry” rzucone na gładkie tło. Przykładem mogą być wizje miast Syrii, Jordanii. Widok monumentów rzymskich na mozaice Santa Pudencjana odnosi się do wizji miasta świętego Jeruzalem²⁷. W miniatorstwie romańskim są zaznaczone umowne, gęsto zestawione, identyczne budowle stanowiące „ciało wspólnotowe”, ponad którym dominują jedynie wybrane charakterystyczne dla miasta świątynie lub siedziby władców. Jest to rozumienie uniwersum jako ciała wspólnotowego *universum cristianum* ponad którym w roli indywiduum są ukazane budowle kościelne stanowiące abrewiacje *caput*, głowy w rozumieniu eklezjalnym.

²⁵ Por. A.M. Schneider, *Die Bevölkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse Nr. 9, Göttingen 1949, 233-244; za: Berger – Bardill, *The Representations of Constantinople*, s. 3, nota 5.

²⁶ Por. Berger – Bardill, *The Representations of Constantinople*, s. 7nn. W nocie 13 są opisane nowsze badania.

²⁷ Por. C.D. Fonseca, *La città immaginata: dalla rappresentazione del mondo alla Gerusalemme celeste*, w: *Imago urbis*, s. 7-15.

W XIV-wiecznym malarstwie włoskim, zwłaszcza ze Sieny, zarówno na freskach, jak i na tablicach, został utrwalony model miasta bardzo zabudowanego z nagromadzonymi budowlami, które odróżnia barwa, czasem archaiczna, antykizująca forma. W tym sensie mistrzami miast w swoim malarstwie byli Duccio di Buoninsegna (1255-1318) i Giotto di Bondone (1266-1337)²⁸. Celem takiej wizji było unaocznienie siły i potęgi miasta, także jako spójność czasów minionych Starego Testamentu z czasami Ewangelii. W tych gęsto zabudowanych skupiskach, zamkniętych murami istotne znaczenie miały budowle wybrane, a konkretnie rozpoznawalne jako szczególnie ważne miejsca ukazane ze względu na temat wyobrażenia i narrację pierwszego planu. Przykłady i zarazem wzorce dla całego średniowiecza pozostawiły wyobrażenia włoskie²⁹. Spadkobiercą rzymskich tradycji były mozaiki w San Apolinare Nuovo w Rawennie, które ukazują symetrycznie znaczenia: *palatium civitas* w nawie głównej bazyliki³⁰. W średniowiecznym malarstwie włoskim, zwłaszcza w tablicowym i freskowym, wyróżniają się widoki imponujących makiet, modeli miast pozbawionych codziennego życia, które stanowią środowisko dla narracji pierwszego planu, jak to ukazał w wystudiowanych widokach czterech miast – państw Cimabue, Cenni di Pepi (1240-1302) na freskach w sklepieniu transeptu bazyliki górnej św. Franciszka w Asyżu z lat 1270-1280³¹.

Szczególnie licznie w tradycji włoskiej zostały utrwalone modele miast – *urbs* ukazane jako wotum ofiarowane świętym patronom, zwłaszcza Maryi. Miasto w takich obrazach było stałym modelem owalnego, elipsoidalnego pierścienia zamkniętego murem obronnym. Stanowiło w ten sposób swoisty „pojemnik” wypełniony budowlami z wyróżnionymi dla konkretnych miast monumentami sakralnymi. Były one konkretyzowane dzięki inskrypcjom oraz charakterystycznym dla miasta inwokacjom umieszczanym poniżej lub ponad sceną. Obraz i tekst stanowiły niejako dwie nierozdzielne sekwencje przejęte z tradycji miniatorskiej. Cytujemy w tym miejscu najbardziej charakterystyczne przykłady badane przez Chiare Frugoni³². Taddeo di Bartolo (1362-1422) na fresku w Palazzo Pubblico w Sienie namalował sieneńskiego dominikanina Ambrogia Sansedoniego, który trzyma model swojego miasta z najbardziej rozpoznawalną budowlą – katedrą NMP. Ten sam malarz, określany w badaniach jako *mistrz widoków miast wotywnych*, namalował św. Antyllę z modelem Montepulciano na obrazie z roku 1401 dla katedry Wniebowzięcia NMP w Montepulciano³³. Biskup miasta Gimignano, św. Gimignano na obrazie

²⁸ Por. D. Popp, *Duccio und die Antike. Studium zur Antikenvorstellung und zur Antikenrezeption in der Sieneser Malerei am Anfang des 14. Jahrhunderts*, München 1996.

²⁹ Por. Frugoni, *A Distant City*, s. 5-24.

³⁰ Por. tamże, s. 39nn.

³¹ Por. też, *L'Italia di Cimabue nella basilica superiore di Assisi. Uno sguardo dal transetto alla navata*, w: *Imago urbis*, s. 33-63.

³² Por. też, *A Distant City*, passim.

³³ Por. U. Mazurczak, *Geneza i rozumienie wotum w kulturze europejskiej i w tradycji chrześcijańskiej. Miasto jako wotum dla Maryi i świętych, na wybranych przykładach malarstwa włoskiego*,

wykonanym przez tego samego mistrza T. di Bartolo w roku 1393 (San Gimignano, Museo Civico) prezentuje miasto w kształcie soczewkowego pierścienia zamkniętego murem obronnym z licznymi wieżami kościelnymi oraz siedzibami feudalnymi, charakterystycznymi dla miasta. Jego makietą jest modelowana piramidalnie, wzgórza wznoszą się na stromych zboczach ku górze, odzwierciedlając zbliżoną analogię – topografię miasta. W takim jednak zgeometryzowanym kształcie została oddana figura miasta, w sensie biblijnego „miasta na górze”. Model miasta bardzo mocno trzyma święty, aby przez przyleganie do jego ciała odzianego w szaty ceremonialne oddać sens korporalny *urbs* pod opieką biskupa, patrona modlącego się za miasto. Analogicznie ukazał model miasta malarz sienieński Meo da Siena. Biskup Erolamo, patron Perugii trzyma model miasta niemal na swoim ciele. Widok ograniczony został do fragmentu Piazza Maggiore z katedrą (Perugia Galleria Nazionale dell’ Umbria)³⁴. Do serii wyobrażeń miast jako makiet unoszonych przez świętych patronów należy makietę miasta Empoli, ukazana za św. Mikołajem z Tolentino. Obraz został namalowany w roku 1450 przez Bicci di Lorenzo (Empoli katedra Santo Stefano). Bernardo Daddi ukazał Madonnę Misericordia z widokiem Florencji³⁵. Tommaso da Modena ukazał św. Katarzynę z modelem miasta Treviso na fresku z kościoła św. Katarzyny w Treviso³⁶. Przełomem jest widok miasta Sieny z jego contado, Ambroggia Lorenzetiego w Palazzo Pubblico w Sienie. Wyobrażenie to jest pochwałą dobrych rządów miasta Sieny i przestrogą przed rządami złymi, więc ma zupełnie inny charakter i pełni inną funkcję. Modele miast – makiet zamkniętych murem obronnym z eksponowanymi realnymi budowlami są wkomponowane w gęsto zabudowane struktury, rozpoznane dzięki tekstom wotywnym wypisanym na tablicy lub zwoju trzymanym w dłoni świętego z tekstem sentencji.

Nawiązują do tradycji piśmiennictwa znanych form *laudes*, pisanych ku czci miast ze względu na historię. Widoki miast wotywnych były również pochwałą, dziękczynieniem skierowanym ku Bogu i w takim kontekście należałoby rozpatrywać sens wotywnych makiet jako malowanych hymnów dziękczynienia, jakie znała tradycja antyczna. Spośród wielu tekstów możemy w tym miejscu zacytować jedynie niektóre, istotne wzorce dla średniowiecza. Liczne teksty powstałe jako pochwały dla miast – *laudes civitatum* nie określały realnych detali życia, ale wielkość, potęgę, świętość miasta jako zbiór monumentów. W pieśni poetyckiej *laudes civitatum* Gina Fasoli wyrażane były głębokie westchnienia, przeżycia religijne podobne pieśniom pochwalnym ku pamięci Mediolanu, Werony, Bergamo, Pawii. Stanowią hymniczną

w: *Zespół zabytkowy Piotrawina – promocja dziedzictwa. Materiały konferencji naukowej w Piotrowinie 2014*, red. R. Bartnik, Lublin 2016, 77-98.

³⁴ Por. Frugoni, *A Distant City*, s. 78.

³⁵ Por. tamże, s. 80; L. Beccherucci – G. Brunetti, *Il Museo del’ Opera del Duomo a Firenze*, Milano 1970, 118-119; Mazurczak, *Geneza i rozumienie votum w kulturze europejskiej*, s. 86.

³⁶ Por. L. Menegazzi, *Tomaso da Modena*, Treviso 1979, 165, il. 15.

pochwałę zwycięstw, triumfów, ale również klęsk i cierpień. W środowisku włoskim były rozpowszechnione laudy Bonvesin de la Riva *De magnalibus Mediolani* (1288), anonimowego autora (*Opinio de Canistris?*) znanych *Liber de laudibus civitatis ticinensis* datowanych na ok. 1330 r. Nawiązał on do Bonvesin de la Riva i wzoru jego miasta, jest to pochwała władców, zwłaszcza Pawii³⁷. Giovanni Villani opisując Florencję wymienia najpiękniejsze budowle świeckie i religijne, architektów i artystów. Miasto w kronice Villaniego jest przede wszystkim pięknym miastem³⁸.

Pochwały miast włoskich powstałe we wczesnym średniowieczu w kręgu klasztorów benedyktyńskich często nawiązują do tekstów ku czci miast biblijnych. Autorzy tych tekstów wplatali pamięć rodzinnych miast jako miejsc czci, szczególnie Maryi. Forma literacka wyrażała jednoznacznie, że bohaterem jest miasto, a nie jego mieszkańcy, stąd słusznie jest używane słowo *urbs*, a nie *civitas*³⁹. Szczególnie sentymentalno-elegijny charakter miały laudy ku czci miast zniszczonych, często nawiązywały do miast Starego Testamentu, np. Niniwy. Pamięcią – wzorem Miasta była również zniszczona Jerozolima. Opis upadku Jerozolimy, przekazany przez Fulcheria z Chartres w *Historia Hierosolimitana*, był kroniką zniszczenia i cierpienia, spisana w trzech księgach. Opowiada o upadku miasta pomiędzy 1095 a 1112 rokiem⁴⁰. Znajdują się tu opisy zniszczenia w rozumieniu materialnego dorobku historycznego miasta, które porównano do cierpiącego ciała. Zniszczenie murów było symbolem upadku ducha miasta. W wizji Fulcheria znajdują się metafory miasta Jerozolimy jako centrum wszechświata – kosmiczne centrum i środek ziemi porównywany jest ze środkiem anatomii człowieka. Kanonik z Chartres był kapłanem i kustoszem kościoła NMP w Chartres – mieście rodzinnym. Tutaj urodził się w roku 1058 i stąd wyruszył na Wschód razem z księciem Normandii Robertem. Wjechali do Edessy, Jerozolimy. Jego opis pielgrzymki zachował nawiązania do opisu Ezechiela (por. Ez 8, 3-12). Miasto bez murów stało się symbolem ludu Izraela, opuszczone przez Boga. W późniejszych panegirykach ku czci Jerozolimy, np. w dziele Jacquesa de Vitry *Historia Ierosolymitana seu orientalis*, napisanym podczas jego pobytu w Akrze pomiędzy 1218 a 1229 r., gdzie pełnił godność biskupa tego miasta, znaczenie Jerozolimy wyniesione zostało do roli centrum spełnionej historii Starego oraz Nowego Testamentu⁴¹.

5. Miasto – Arkadia w nowożytniej szacie. H. Schedel jako bibliofil i uczony humanista znał teksty średniowiecznych pisarzy, gdyż jego aspiracje

³⁷ Por. Frugoni, *A Distant City*, s. 79nn.

³⁸ Por. Giovanni Villani, *Cronica* VIII 3, 1710, ed. G. Aquilecchia, w: *Cronica [di] Giovanni i Villani, con le continuazioni de Matteo e Filippo*, scelta, introduzione e note di G. Aquilecchia, Nuova Universale Einaudi 159, Torino 1979, 216.

³⁹ Por. Fonseca, *La città immaginata*, s. 70.

⁴⁰ Por. tamże, s. 71.

⁴¹ Por. tamże.

jako humanisty nie mogły pomijać współczesnych tekstów, pisanych na bazie starożytnej literatury rzymskiej obficie kopiowanej dla nowych odbiorców. Nowe prądy renesansu włoskiego docierały do południowych Niemiec i Norymbergi poprzez Lombardię oraz Wenecję w XIV i XV w., zanim zdominował je neoplatonizm z Florencji. Uczony znał również przekazy podróżników i pielgrzymów do Ziemi Świętej, ponieważ były one źródłem wiedzy o regionie już zamkniętym, niebezpiecznym i dostępnym jedynie śmiałym podróżnikom. Poszukujący wiedzy o świecie gromadzili wszelkie, również mniej uprawomocnione przekazy, na poły legendarne i fantastyczne. W czasach życia H. Schedla w środowisku Norymbergi pierwszoplanowe znaczenie miały kontakty handlowe i gospodarcze zapewniające bogatemu miastu produkty luksusowe, które docierały różnymi drogami, również poprzez Konstantynopol. Metropolia w politycznym statusie nie należała już do chrześcijańskiej wschodniej *oikumene*. Była miastem pustym i ubogim, jak je określają badacze historii, spalonym, spalonym i zniszczonym. Upadek Konstantynopola i zajęcie przez islam świątyń oraz pałaców spowodowało upadek jego prestiżu w życiu religijnym oraz politycznym Europy. Miasto, co prawda osłabione, zachowało kontakty ekonomiczne z Europą łacińską, która u progu swojego nowożytnego rozwoju gospodarczego potrzebowała minerałów i surowców dla produkcji towarów luksusowych. Z kolei Konstantynopol również potrzebował towarów, które zapewniały mu niezbędne codzienne funkcjonowanie, mianowicie soli dostarczanej dzięki dawnym kontaktom z Genuą i Wenecją. Towary żywnościowe, korzenne, przemysłowe, a zwłaszcza tkaniny oraz cenne barwniki zapewniały wzajemne korzyści handlu pomiędzy łacinnikami i odbiorcami mieszkającymi w obrębie Wschodu, pomiędzy którymi Konstantynopol był łącznikiem. Podtrzymywana była wzajemna wymiana towarów, a tym samym i finansów.

W krajach południowoniemieckich szczególnie ceniono handel bawełną, z której tkano barchany, tkaniny cenione w tym kręgu klimatycznym. Zapotrzebowanie wzrosło jeszcze bardziej w obszarze górskim południowoniemieckim i w Lombardii, kiedy pod koniec XV w. nastąpiło ochłodzenie klimatu, a upalne okresy lata znacznie skróciły się ustępując chłodniejszym i deszczowym. Rozwijający się przemysł tekstylny w południowych obszarach Niemiec i Lombardii wzmacniał status rzemieślniczy również samej Norymbergi czy Mediolanu. Miasta te poprzez wysłanników wielkich kampanii weneckich utrzymywały zamówienia dla wielkiego weneckiego transportu, wielu towarów żywnościowych i przemysłowych. Gospodarcze kontakty miast europejskich z Konstantynopolem podtrzymywała pamięć wspólnoty chrześcijańskiej, która w ograniczonym stopniu została zachowana poprzez działalność bractw i klasztorów, m.in. dominikanów, potem jezuitów. Obszerne badania historyczne wykazują, że pomimo sporów religijnych między światem łacińskim a bizantyńskim, więzy gospodarcze i religijne zacieśnił przed rokiem

1453 trwały do schyłku XV wieku⁴². Szczególnie ważne w podtrzymywaniu świadomości religijnej były relikwie gromadzone w Rzymie, święte obrazy kultowe w całej Europie, stanowiące niezmienny wzór ikony Konstantynopola.

Potrzeba luksusu w łacińskich monarchiach skłaniała do szukania nowych kontaktów z Konstantynopolem, który był centrum zainteresowania Egiptu i handlu z portem w Aleksandrii, szczególnie ważnym w przewożeniu towarów i cennych surowców, np. kości słoniowej⁴³. Znaczenie Konstantynopola pozostało głęboko w świadomości łacinników od okresu krucjat, które wytoczyły drogi lądowe do Ziemi Świętej przez Bałkany, dalej przekraczany był Bosfor w Konstantynopolu, w celu przejścia przez Wyżynę Anatolijską⁴⁴. Konstantynopol był punktem zbornym w którym spotykały się lądowe krucjaty z terenów Europy Północnej: Anglii, Flandrii, Normandii. Mimo nieufności, jakie budziły wielkie rzesze łacinników w Konstantynopolu, miasto bogaciło się na organizacji i zapewnieniu noclegów i żywności, co było dla pielgrzymów dość kosztowne⁴⁵. Trasy te jako znane i sprawdzone przejścia komunikacji handlowej były aktualne w XIV i w XV w.

Rolę pośredników w utrwalaniu dorobku kulturowego i religijnego Konstantynopola w świadomości europejskiej odegrały miasta Wenecja i Genua. Miasta te zdominowały cesarstwo bizantyńskie zwłaszcza po roku 1204, pozostawiając spore pole dla późniejszych związków osobowych i szerszych kontaktów. Interpretacje historyków dotyczące 57-letniej dominacji łacińskiej w Konstantynopolu pozostawiły obszerne studia, które określiły w różnym stopniu rzeczywistość gospodarczą i polityczną. Wenecja, mająca pozwolenie na rozszerzenie obszaru urbanistycznego, zadbała o jego zagospodarowanie również intelektualne, co miało korzystny wpływ na całe miasto. Powstawały ośrodki tłumaczeń dzieł Arystotelesa, Hipokratesa, Archimedesza i Ptolemeusza dające Europie późnośredniowiecznej kopie źródłowych dzieł. Znacząca była w tym zakresie praca translatorska arcybiskupa Koryntu Wilhelma Moberbeke. W cesarstwie łacińskim były wydawane dzieła historyczne Godfryda Villehardouin, Roberta Clari, Henryka Valenciennes. Rozwinięto warsztaty złotnictwa, które pozostawały pierwotnie wyłącznie pod władzą bizantyńskich dworów cesarskich, a z czasem stały się warsztatami miejskimi wielokrotnie eksport na dwory królewskie Europy. Poszukiwane i cenione wyroby z kości słoniowej, złotnicze, emalie, kosztowne tkaniny jedwabne, wyroby z cyny znajdowały licznych odbiorców monarszych. Pracownie iluminacji kodeksów botanicznych i ksiąg świeckich były cenione w rozwijającej się pod względem kultury intelektualnej Europie. W Konstantynopolu powstawały ośrodki łacińskie w kościele Kalenderhane Cami, gdzie jest zachowany cykl z życiem św. Franciszka. Konstantynopol stanowił bogaty re-

⁴² Por. M. Balard, *Łaciński wschód XI-XV wiek*, tłum. W. Ceran, Kraków 2010.

⁴³ Por. tamże, s. 33.

⁴⁴ Por. tamże, s. 54.

⁴⁵ Por. tamże, s. 59.

zerwuar cennych pamiątek materialnych i ogromny potencjał intelektualny. Dokonywała się tutaj po połowie XV w. asymilacja materii z ideami, które nadawały jej nowe znaczenie. Rzeczy otrzymywały „duszę”, aby mogły trwać w tym ponadmaterialnym wymiarze pamięci. Monumenty, budowle pozostałe w Konstantynopolu tworzyły obraz idealny miejsca idylli – przybierającej cechy elegii, czasem wzniosłego agonu. Jedno więc i drugie nadawało siłę oddziaływania na stary kontynent chrześcijański w intensywnym okresie neoplatonizmu renesansowego. Grecka tradycja języka i literatury, przyniesiona z Konstantynopola najpierw do Italii, a potem do Europy zaalpejskiej, ożywiła wczesnorenesansowe nurty i utrwalający się religijny synkretyzm, który łączył mitologię z heroiką świętych.

Pasterska idylla, można powiedzieć, wyszła z Wenecji, gdzie zostało wydane drukiem w 1470 r. ilustrowane wydanie dzieła Wergiliusza. Później w 1497 r. w oficynie Aldusa Mancjusza zostały wydane dzieła Owidiusza: *Fasti* i *Metamorfozy*, w 1499 r. Francesca Colonna *Hypnerotomachia Poliphilii*, a w 1502 r. *Arcadia* Jacobo Sannazaro, która powstała w roku 1480, rozpowszechniając się w manuskryptach⁴⁶. Stworzony został klimat literacki, który monumenty historii ukazywał w nowych poetyckich topikach pamięci i nowej metamorfozy⁴⁷. Ten styl pochodził z dworskiej tradycji bizantyńskiego Konstantynopola i był osadzony na literaturze greckiej. Zdolał się już wytworzyć model znany – idylli połączonej z miastem, ale w rozumieniu *urbs* jako zbioru historii, a nie realnego życia mieszczańskiego, adekwatnego do pojęcia *civitas*. Powstał twór pośredni *locus amoenus* – dolina Tempe z dzikim lasem, skałami, strumykiem szemrzącym ciche murmurando rozciągała się w pobliżu miasta. Idealny krajobraz złożony był z realiów: drzew, dębu, platanu, akacji, wawrzynu, były konkretne kwiaty, łąki pastwiska oraz źródła i rzeki. W łacińskiej literaturze zadomowiły się motywy architektury świątyni, portyków, teatrów, wnoszące wspomnienia utraconych siedzib. Tę ideę miasta pamięci, tęsknoty, niemal raju utraconego, rozwinął Wergiliusz w toposie swojego rodzinnego miasta Mantui⁴⁸.

Spirytualizacja motywu arkadii została dokonana w greckiej literaturze patrystycznej. Teksty religijne, wzbogacane metaforą niegdysiejszych pieśni pasterskich, zabarwione dźwiękami syringi lub fletu rozwinęły literackie ekfrazy miejsc idealnych – świętych, co w istocie było dogmatyczną sprzecznością, ale docierało do wyobraźni ówczesnych elit dworskich. Połączenie Niebieskiego Jeruzalem – *Civitas Dei* oraz Raju z arkadią weszło na stałe do programów malarskich czego, np. dojrzałym przykładem są freski w kościele św. Piotra w Civate z roku 1180. Plastyczna wizualizacja, zwłaszcza mozaikowa oswajała literackie toposy: rzeki, rybaka, z pasterzem i owcami, a wszyst-

⁴⁶ Por. P. Schafer-Maisak, *Arkadien Genese und Typologie einer idyllischen Wunschwelt*, Frankfurt am Main – Bern 1981.

⁴⁷ Por. tamże, s. 59.

⁴⁸ Por. tamże, s. 25.

ko to na tle miasta świętego Jeruzalem. Malarska wizualizacja zmysłowo oddziaływująca barwami i formami utrzymywała nowe kontaminacje pasterza – niegdysiejszej doliny Tempe i miasta na horyzoncie. Aktualność tego wątku w malarstwie średniowiecznym dostrzegana jest już w XIV w.

Szczególnie intensywnie odżyły wizje świata idealnego, u schyłku średniowiecza i początku czasów nowożytnych, owładniętych wczesnym kapitalizmem, rządził silnych struktur finansowych, handlowych gospodarczych, wczesnej przemysłowości. Wtedy to połączono dawne przeciwieństwa pasterza z rycerzem, a arkadii z miastem. Odżywała tradycja literatury greckiej i łacińskiej pokazującej możliwość koherencji wyobraźni z realiami życia. Recepcja arkadii Wergiliusza dokonywana w średniowiecznej literaturze podejmowana była intensywnie w kręgach elit, które również zmieniały swój charakter, ale zawsze potrzebowały idealnych przestrzeni, natomiast historia łądziła swoją konkretną temporalność, nawet jeżeli nie do uniknięcia były czasy niosące krew walkę i śmierć. Krajobraz staje się ubogacony szczytami skalnymi, a na drogach pojawiają się rycerze na tle miast.

Siła znaczenia kulturowego i historycznego w zachowanych *loci* jako greckiej starożytnej historii i pamięci chrześcijaństwa była istotą we wczesnorenesansowej kulturze europejskiej poszukującej korzeni chrześcijaństwa w antyku. Początki badań historycznych to poszukiwanie korzeni szczególnie greckich, więc stanowiły one dla humanistów również ożywienie literatury. Pomimo upadku siły ekonomicznej, Konstantynopol oferował własny rezerwuariat doświadczeń renesansu rozwiniętego w dworskich środowiskach dynastii Komnenów i Paleologów. Uczni filozofowie, poeci i tłumacze kształtowali środowiska humanistyczne Wenecji, Florencji oraz humanistów Norymbergi. Ożywiony został typ *loci*, który znany jest z przekazu Wergiliusza z realiami krajobrazu i miasta. Woda, potężne morza, rzeki okalające miasto, to wszystko określał eufrazję życia biologicznego i botanicznego jako synonimu trwania, które było dla Wergiliusza pamięcią monumentów architektury. Na nowo odczytana arkadia z *loci amoenus* zawierała w sobie historię także człowieka. Złoty Róg obfitości i satyr są obrazowym unaocznieniem obfitości ziemi i łask natury.

Arcadia schyłku XV w., przygotowana znacznie wcześniej przez Dantego i Pertarkę, została określona dla humanistów schyłku średniowiecza w prototypie Jacobo Sannazaro. W dantejskiej wizji arkadia zachowywała wyraźne kontury starożytnego pasterza i bukoliki pasterskiej, jednocześnie zaczepiona o Wergiliusza oddawała hołd cesarstwu rzymskiemu z jego siłą polityczną – władzą cesarza. *Restitudo antiquitatis* dokonane przez Dantego, było już prostym wektorem dla Quattrocenta koncepcji antyku odradzającego się u początku nowożytności⁴⁹. W XIV w. intensywnie kontynuowany był typ bukoliki w nowej jednak recepcji, odpowiadającej wykształconym odbiorcom już nie tylko według modeli scholastycznego wykształcenia. Dlatego bukoliki Dantego, Petrarki czytane były w środowisku bolońskich humanistów, środowisku

⁴⁹ Por. tamże, s. 373-390 – bibliografia.

naukowym aspirującym do zgłębiania wiedzy z zakresu nauk ścisłych w dzisiejszym rozumieniu. Giovanni Virgilio, boloński humanista, stworzył pasterza jako figurę „złotego wieku” utożsamionego z czasem antycznym, który odradzał się w czasach jemu współczesnych⁵⁰. Pieśni typu *carmen* budowane na topikach ideałów: przyrody, miast, ludzi, bogów, rozumiane były w dworskich środowiskach monarszych i feudalnych Europy łacińskiej. Wykształcenie prawnicze z zakresu wiedzy o przyrodzie, o medycynie, a także potrzeba wiedzy o świecie, nakierowały poszukiwania źródeł antycznych zarówno śródziemnomorskich, jak i wschodnich. W bukolikach asymilowała się mitologia ze światem realnym. Natura i krajobraz emanujący pięknem, powabem życiodajnych źródeł rzek, powietrzem, określanym jako *l'agitation de l'air* był zarazem realnym środowiskiem ziemi urodzajnej, użytecznej i życiodajnej jako pastwisk dla bydła. Odradzająca się stale przyroda, w swoim pięknie drzew z ich konarami, napełnionych wewnętrznym źródłem, była obrazem życia wegetatywnego, zmysłowego, które jest źródłem idei. Te realne siły legły u podłoża neoplatonizmu rozwijanego w kręgu medycejskim Marcilia Ficina, Pico della Mirandoli, poezji Lorenza i Poliziana. Nawiązaniem bezpośrednim do Wergiliusza idei arkadii było odniesienie mitologicznego bóstwa Pan, z realnym władcą Toskanii, rodem Medyceuszy i zarządcą wszelkiego porządku na ziemi. Naldo Naldi odniósł się wprost do Kosmy Medyceusza i do konkretnego miejsca – willa Careggia. Konkretnie miejsce było pojemnikiem idei, nowej Arkadii obejmującej pałac i miasto⁵¹.

Norymberga i środowisko skupionych w tym mieście humanistów odnajdywało wzory włoskie, sam H. Schedel nie tylko gromadził literaturę rzymską i grecką, lecz także ją znał. Rozwinięty został wśród tutejszych humanistów swoisty synkretyzm ideowy, w którym antyk grecki, historia powstania Bizancjum był wzbogacony pamięcią czasów panowania rodów zwłaszcza Paleologów, gdzie wartości historyczne łączyły się z ideami mitów. Świat antyczny jako *sacrosancta vetustas* wnosili do współczesności aktualizowaną stale *memoria* rozbudzając uczucia sentymentalne, czasem zabarwione melancholią przeszłości. Istotnymi zmianami, jakie pojawiają się w literaturze jest odmienne rozumienie pasterza. Wergiliański pasterz jest młody, wieśniaczy, rustykalny, w nowożytnej bukolice, np. w dziele Sannazaro jest starcem – mędrcem grającym na syryndze, a miejscem jest las, w którym rosną różne drzewa jako figury retoryczne, a nie realne, np. jodły, dęby, jesiony, platany, kasztany, topole, pinie, buki, lipy, tamaryszki, cyprysy, a nawet palmy. Wszystkie rosną razem w jednym gaju, a każde z nich wydaje refleksy światła i każde z nich rozciąca odrębny zapach, cień, powiew wiatru. Drzewa są realne, choć rosną w świecie fikcji, jaką stanowi arkadia. Ujęcie krajobrazu w dziele Sannazaro

⁵⁰ Por. W. Kruss, *Über die Stellung der Bukolik in ästhetischen Theorie des Humanismus*, „Archiv für das Studium der Neueren Sprachen” 174 (1938) 180-198.

⁵¹ Por. A. Hulubei, *Naldo Naldi. Étude sur la route de Julien et sur le bucoliques dédiées à Laurent de Médicis*, „Humanisme et Renaissance” 3 (1936) 314.

nie jest nowe, bo już wcześniej Petrarka stworzył analogiczne doświadczenia zmysłowe, przenosząc krajobrazy włoskie, których doświadczał na dworze papieskim w Awinionie, na ziemię Akwitanii.

Obrazy miast, ukazane w monumentalnym dziele przez H. Schedla, nie są planami realnymi ani mapami miast, ani nawet realnymi widokami. Nie są jednak makietami skojarzonymi z wyobrażeniami wotywnych miast trzymanych w dłoniach przez świętych. Nie są również literackimi greckimi arkadiami, zbyt dużo jest w nich historii, monumentalnych konkretów, choć otacza je życiodajna przyroda, w którą są wkomponowane. Realia historycznej przeszłości unaocznione w architekturze i monumentach, realia rzeki na pierwszym planie Konstantynopola, Bosfor i Morze Marmara, góry zamykające panoramę stanowią jako całość ramy dla sentymentalnej arkadii nowej. Przestrzeń jest zarazem terytorium, w którym usytuowano budowle nawiązujące do panowania cesarzy, przypominające czas przeszły, a zarazem rządzi całością nadrzędna idea. Jest nią pamięć *memoria* przekazana w wizji artystycznej. Jedynie widoczne na okręcie figurki ludzkie w mglisty sposób odsyłają do anonimowych wędrowców. Jeden z nich ubrany jest w strój zbliżony do ubioru zakonnego (dominikanin?). Zdobycie Konstantynopola i poddanie się miasta dynastii osmańskiej jest opisywane w badaniach historycznych jako tragedia, która dotknęła cały świat chrześcijański. Jednak zostały zachowane więzi handlowe, gospodarcze, pielgrzymki do Ziemi Świętej w XV w., które przestały być ruchem masowym, natomiast były realizowane przez bogatych kupców, feudałów, niektórych duchownych i bardzo zamożnych mieszczan. Uzmysławiały minioną historię miasta, które zdawało się dołączyć do losu Rzymu i Jerozolimy⁵².

Klasztor dominikanów w Perze był aktywnym centrum studiów i dyskusji w XIV w. Tron biskupi w Kaffie w latach 1391-1475 zajmowali dominikanie z Genui. Dlatego też dominikanie z Kaffy zakładali domy zakonne wzdłuż dróg w kierunku Podola, Mołdawii i Rusi. Zakonnicy i opaci wywodzili się z miejscowej ludności, co potwierdzają ich nazwiska i imiona: Szymon z Konstantynopola, bracia Chryzobergowie, Manuel Kalekas, Jan z Kastamonu⁵³. Schyłek XV w. i kontakty na gruncie humanizmu religijnego oraz literackiego zacieśniały współpracę teologiczną z dominikanami, których teologiczne dysputy na bazie tomizmu i ścisłej logiki w budowaniu dowodu były podstawą zaufania odbiorców uznających konkrety. Wiąże się to nawet z faktem przyjęcia łacińskiego chrześcijaństwa przez cesarskiego kanclerza Demetriusza Kydonesa. Oddziaływanie było wzajemne, bowiem miało wspólne idee. Jedną z nich było dziedzictwo greckiej patrystyki, które legło u podłoża odradzania się i kształtowania neoplatonizmu renesansowego w 2. poł. XVI w. w Italii i w południowych księstwach niemieckich (dzisiejszej Bawarii, Austrii i Czech) oraz Polsce.

⁵² Por. D. Jacoby, *Pèlerinage médiéval et sanctuaires de Terre Sainte. La perspective vénitienne*, w: tenże, *Studies on the Crusader States and on Venetian Expansion*, Northampton 1989, 56-89.

⁵³ Por. Balard, *Łaciński wschód XI-XV wiek*, s. 428-429.

Plany miast, które wykreślił lekarz i humanista z Norymbergi H. Schedel, wpisują się w głębokie tradycje średniowiecznych wyobrażeń *urbs*, znanych w malarstwie włoskim, które było dobrze znane naszemu autorowi. On sam nie był eklektykiem, znając literaturę szeroko pojętą – piśmiennictwo średniowieczne oraz najnowsze prądy literackie – był inspirowany duchem greckiej arkadii. Natomiast wyżej wspomniana literatura była adaptowana do nowego typu elit, wymagającego odbiorcy, żyjącego w konkretnej sytuacji religijnej, gospodarczej i politycznej Europy. Widok Konstantynopola, z jego kontekstem ówczesnej sytuacji, stanowi o indywiduum monumentów przypominających o chrześcijańskiej historii miasta. W analogiczny sposób stworzył widoki innych miast, w których jest suma wiedzy pisanej, historycznej, opisów oraz przeżyć, których dostarczała literatura ubogacona doświadczeniem własnych wędrówek. Stworzył summę wiedzy i eksperymentów całego zespołu wykonawców drzeworytników, wydawców, technologów, nawet mistrzów produkcji papieru. Idee są zaczerpione w realiach nowoczesnej techniki i technologii, artystyczne wizje zrealizowało nader nowoczesne myślenie. Nie można wykluczyć nawiązania do realiów w widokach miast z konkretnymi budowlami, które jako monumenty pamięci historycznej stanowiły przedmiot doznań estetycznych. Pozostaje do szerszej analizy badawczej porównanie tekstów kunsztownych ekfraz, np. Psellosa, pisanych ku czci Konstantynopola, będących panegirycznym władców greckiej dynastii macedońskiej⁵⁴. Już w tamtych czasach odrodził się ideał piękna greckiego zarówno w plastyce, jak i w literaturze. Te artystyczne synkretyzmy są licznie podejmowane w badaniach historycznych i literackich. Jak bardzo oddziaływały na twórców włoskich XV w., świadczy dzieło Florentyńczyka Masa Finiguerry – ilustrowana *Kronika świata* z roku 1460. Mistrz ukazał święta i festyny miast, wsparte tekstami liryk Piotra Bemba⁵⁵. Michael Wolgemut ukazał widok Rzymu z roku 1493 (Rzym, Biblioteca Vaticana), który wskazuje się jako analogię z widokiem H. Schedla. Jednak w widoku Wolgemuta są znaczniejsze tendencje ożywienia widoku wiecznego miasta mieszkańcami i wędrowcami. Podobnie silniejsze tendencje łączące widok *civitas* i *urbs* wykazuje Erhard Reeuwich w swoim widoku Wenecji (Paryż, Bibliothèque Nationale de France)⁵⁶.

Historia świata ukazana przez H. Schedla w duchu nowej antropologii, zaofiarowana jest odbiorcom uczonemu, nieznanemu, anonimowemu, co wynika z istoty powielania drzeworytniczego, a więc zwielokrotnienia tych samych

⁵⁴ Szczególnie istotne są panegiryki Jana Geometresa oraz Psellosa opisujące w formie retorycznego, wzniosłego panegiryku ogrody imperialne. Por. Dagron, *Constantinople imaginaire*, s. 182nn.

⁵⁵ Por. A. Chastel, *Italianische Renaissance. Die Ausbildung der Grossen Kunstzentren in der Zeit von 1460 bis 1500*, München 1965, 5-6.

⁵⁶ Por. tamże, s. 107.

obrazów. Jak bardzo zabiegał sam artysta o nowego odbiorcę świadczy jednocześnie wydanie dwóch wersji językowych – łacińskiej i niemieckiej. Należy upatrywać w zebranych widokach przekaz wiedzy historycznej, biblijnej i mitologicznej, co stało się nowym stylem przekazu wizji świata dla rodzącej się nowej *oikumene* europejskiej u progu nowożytności.

THE PANORAMA OF CONSTANTINOPLE IN *LIBER CHRONICARUM* OF HARTMANN SCHEDEL (1493).

THE IDEAL CITY – THE RECOLLECTION OF CHRISTIANITY

(Summary)

The historical research of the illustrated *Nuremberg Chronicle* [Schedelsche Weltchronik (English: Schedel's World Chronicle)] of Hartmann Schedel comprises the complex historical knowledge about numerous woodcuts which present views of various cities important in the world's history, e.g. Jerusalem, Constantinople, or the European ones such as: Rome, some Italian, German or Polish cities e.g. Wrocław and Cracow; some Hungarian and some Czech Republic cities. Researchers have made a serious study to recognize certain constructions in the woodcuts; they indicated the conservative and contractual architecture, the existing places and the unrealistic (non-existent) places. The results show that there is a common detail in all the views – the defensive wall round each of the described cities. However, in reality, it may not have existed in some cities during the lifetime of the authors of the woodcuts. As for some further details: behind the walls we can see feudal castles on the hills shown as strongholds. Within the defensive walls there are numerous buildings with many towers typical for the Middle Ages and true-to-life in certain ways of building the cities. Schematically drawn buildings surrounded by the ring of defensive walls indicate that the author used certain patterns based on the previously created panoramic views.

This article is an attempt of making analogical comparisons of the cities in medieval painting. The Author of the article presents Roman mosaics and the miniature painting e.g. the ones created in the scriptorium in Reichenau. Since the beginning of 14th century Italian painters such as: Duccio di Buoninsegna, Giotto di Bondone, Simone Martini and Ambrogio Lorenzetti painted parts of the cities or the entire monumental panoramas in various compositions and with various meanings. One defining rule in this painting concerned the definitions of the cities given by Saint Isidore of Seville, based on the rules which he knew from the antique tradition. These are: *urbs* – the cities full of architecture and buildings but uninhabited or *civita* – the city, the living space of the human life, build-up space, engaged according to the law, kind of work and social hierarchy. The tradition of both ways of describing the city is rooted in Italy. This article indicates the particular meaning of Italian painting in distributing the image of the city – as the *votive offering*. The research conducted by Chiara Frugoni and others indica-

ted the meaning of the city images in the painting of various forms of panegyrics created in high praise of cities, known as *laude* (Lat.). We can find the examples of them rooted in the Roman tradition of mosaics, e.g. in San Apollinare Nuovo in Ravenna. They present both *palatium* and *civitas*. The medieval Italian painting, especially the panel painting, presents the city structure models which are uninhabited and deprived of any signs of everyday life. The models of cities – *urbs*, are presented as votive offerings devoted to their patron saints, especially to Virgin Mary. The city shaped as oval or sinusoidal rings surrounded by the defensive walls resembled a container filled with buildings. Only few of them reflected the existing cities and could mainly be identified thanks to the inscriptions. The most characteristic examples were: the fresco of Taddeo di Bartolo in Palazzo Pubblico in Siena, which presented the Dominican Order friar Ambrogio Sansedoni holding the model of his city – Siena, with its most recognizable building – the Cathedral dedicated to the Assumption of Mary. The same painter, referred to as *the master painter of the views of the cities as the votive offerings*, painted the Saint Antilla with the model of Montepulciano in the painting from 1401 for the Cathedral devoted to the Assumption of Mary in Montepulciano. In the painting made by T. di Bartolo, the bishop of the city of Gimignano, Saint Gimignano, presents the city in the shape of a round lens surrounded by defence walls with numerous church towers and the feudal headquarters characteristic for the city. His dummer of the city is pyramidally-structured, the hills are mounted on the steep slopes reflecting the analogy to the topography of the city. We can also find the texts of songs, *laude* (Lat.) and panegyrics created in honour of the cities and their rulers, e.g. the texts in honour of Milan, Bonvesin for La Riva, known in Europe at that time.

The city – Arcadia (utopia) in the modern style. Hartman Schedel, as a bibliophile and a scholar, knew the texts of medieval writers and Italian art but, as an ambitious humanist, he could not disregard the latest, contemporary trends of Renaissance which were coming from Nuremberg and from Italian cities. The views of Arcadia – the utopian city, were rapidly developing, as they were of great importance for the rich recipient in the beginning of the modern era overwhelmed by the early capitalism. It was then when the two opposites were combined – the shepherd and the knight, the Greek Arcadia with the medieval city. The reception of Virgil's Arcadia in the medieval literature and art was being developed again in the elite circles at the end of 15th century. The cultural meaning of the historical *loci*, the Greek places of the ancient history and the memory of Christianity constituted the essence of historicism in the Renaissance at the courts of the Comnenos and of the Palaiologos dynasty, which inspired the Renaissance of the Latin culture circle. The pastoral idleness concept came from Venice where Virgil's books were published in print in 1470, the books of Ovid: *Fasti* and *Metamorphoses* were published in 1497 and Sannazaro's *Arcadia* was published in 1502, previously distributed in his handwriting since 1480. Literature topics presented the historical works as *memoria*, both ancient and Christian, composed into the images.

The city maps drawn by Hartmann Schedel, the doctor and humanist from Nurnberg, refer to the medieval images of *urbs*, the woodcuts with the cities,

known to the author from the Italian painting of the greatest masters of the Trecenta period. As a humanist he knew the literature of the Renaissance of Florence and Venice with the Arcadian themes of both the Greek and the Roman tradition. The view of Constantinople in the context of the contemporary political situation, is presented in a series of monuments of architecture, with columns and defensive walls, which reminded of the history of the city from its greatest time of Constantine the Great, Justinian I and the Comnenus dynasty. Schedel's work of art is the sum of the knowledge written down or painted. It is also the result of the experiments of new technology. It is possible that Schedel was inspired by the hymns, *laude*, written by Psellos in honour of Constantinople in his elaborate ecphrases as the panegyrics for the rulers of the Greek dynasty – the Macedonians. Already in that time, the Greek ideal of beauty was reborn, both in literature and in fine arts. The illustrated *History of the World* presented in Schedel's woodcuts is given to the recipients who are educated and to those who are anonymous, in the spirit of the new anthropology. It results from the nature of the woodcut reproduction, that is from the way of copying the same images. The artist must have strived to gain the recipients for his works as the woodcuts were created both in Latin and in German. The collected views were supposed to transfer historical, biblical and mythological knowledge in the new way of communication.

Key words: Constantinople – the view of the city after 1453 – the reality, the history, the City as a votive offering, the city – the Arcadia (utopia)

Słowa kluczowe: Konstantynopol – widok miasta po 1453 r. – rzeczywistość, historia, miasto jako wotum ofiarne, miasto – Arkadia (utopia)

BIBLIOGRAFIA

Źródła

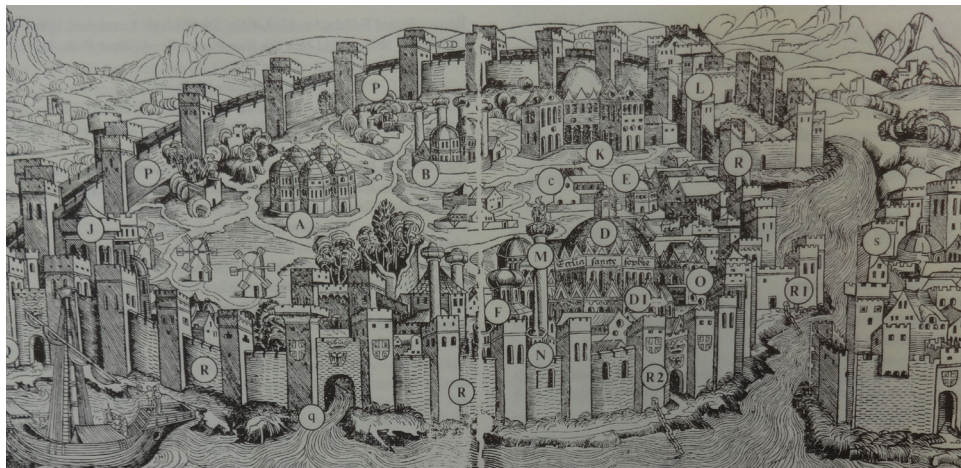
- VILLANI GIOVANNI, *Cronica*, ed. G. Aquilecchia, w: *Cronica [di] Giovanni i Villani, con le continuazioni de Matteo e Filippo*, scelta, introduzione e note di G. Aquilecchia, Nuova Universale Einaudi 159, Torino 1979.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, PL 82, 73-728.
- SCHEDL H., *Liber chronicarum*, Nuremberg 1493; wyd. niemieckie: *Weltchronik*, Nuremberg 1525.
- Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum. ks. R. Popowski, Warszawa 2013.

Opracowania

- BALARD M., *Łaciński wschód XI-XV wiek*, tłum. W. Ceran, Kraków 2010.
- BECCHERUCCI L. – BRUNETTI G., *Il Museo del' Opera del Duomo a Firenze*, Milano 1970.
- BERGER A. – BARDILL J., *The Representations of Constantinople in Hartmann Schedel's World Chronicle, and Related Pictures*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 22 (1998) 3-29.
- BIAŁOSTOCKI J., *Sztuka XV wieku. Od Parlerów do Dürera*, tłum. G. Przewłocki, red. naukowa, aktualizacja i uzupełnienie bibliograficzne A. Ziemia, Warszawa 2010.

- CHASTEL A., *Italianische Renaissance. Die Ausbildung der Grossen Kunstzentren in der Zeit von 1460 bis 1500*, München 1965.
- DAGRON C., *Constantinople imaginaire: études sur le recceil des „Patria”*, Paris 1984.
- FABIAŃSKI M., *Złoty Kraków*, Kraków 2010.
- FONSECA C.D., *La citta immaginata: dalla rappresentazione del mondo alla Gerusalemme celeste*, w: *Imago urbis. L'immagine della città nella storia d'Italia. Atti del convegno internazionale (Bologna 5-7 settembre 2001)*, a cura di F. Bocchi – R. Smurra, Bologna 2003.
- FRUGONI CH., *A Distant City. Images of Urban Experience in the Medieval World*, Princeton 2009.
- FRUGONI CH., *L'Italia di Cimabue nella basilica superiore di Assisi. Uno sguardo dal transetto alla navata*, w: *Imago urbis. L'immagine della città nella storia d'Italia. Atti del convegno internazionale (Bologna 5-7 settembre 2001)*, a cura di F. Bocchi – R. Smurra, Bologna 2003, 33-63.
- HOLTZ W., *Byzanz, Konstantinopel, Istanbul. Handbuch der Kunstdenkmäler*, Berlin 1971.
- HULUBEI A., *Naldo Naldi. Étude sur la joute de Julien et sur le bucoliques dédiées à Laurent de Médicis, „Humanisme et Renaissance” 3 (1936) 309-326.*
- JACOBY D., *Pèlerinage médiéval et sanctuaires de Terre Sainte. La perspective vénitienne*, w: *tenze, Studies on the Crusader States and on Venetian Expansion*, Northampton 1989.
- KREUER W., *Imago civitatis: Stadtbildsprache des Spätmittelalters: Essener Bearbeitung der authentischen Stadtansichten aus der Schedelschen Weltchronik von 1493 mit 32 Volfaksimilierungen des Originals [sic] der Diözesan- und Dombibliothek Köln*, Essener Geographische Schriften 2, Essen 1993.
- KRUSS W., *Über die Stellung der Bukolik in ästhetischen Theorie des Humanismus*, „Archiv für das Studium der Neueren Sprachen” 174 (1938) 180-198.
- MAZURCZAK U., *Geneza i rozumienie votum w kulturze europejskiej i w tradycji chrześcijańskiej. Miasto jako votum dla Maryi i świętych, na wybranych przykładach malarstwa włoskiego*, w: *Zespół zabytkowy Piotrawina – promocja dziedzictwa. Materiały konferencji naukowej w Piotrawinie 2014*, red. R. Bartnik, Lublin 2016, 77-98.
- MAZURCZAK U., *Miasto w pejzażu malarskim XV wieku: Niderlandy*, Lublin 2004.
- MENEGAZZI L., *Tomaso da Modena*, Treviso 1979.
- ORSELLI A.M., *Tempo citta e simbolo fra tardoantico e alto medioevo*, Bologna 2009.
- PEIL D., *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1983.
- POPP D., *Duccio und die Antike. Studium zur Antikenvorstellung und zur Antikenrezeption in der Sieneser Malerei am Anfang des 14. Jahrhunderts*, München 1996.
- RUCKER E., *Die Schedelsche Weltchronik. Das grosste Buchunternehmen der Durer Zeit*, München 1985.
- SCHAFER-MAISAK P., *Arkadien – Genese und Typologie einer idyllischen Wunschwelt*, Frankfurt am Main – Bern 1981.
- SCHNEIDER A.M., *Die Bevölkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse Nr. 9, Göttingen 1949.

ANEKS

**I. Sakralbauten**

- A. Die Pantokrator-Kirchen
(Zeyrek Kilise Camii)
- B. Die Pammakaristos-Klosterkirche
(Fethiye Camii)
- c. Basilika für die Armen. Christen
- D. Die Hagia Sophia
(Aya Sofya Müzesi)
- D1. Baptisterium
- E. Die Hagia Irene

- F. Die Sergios und Bakchos-Kirche
(Küçük Aya Sofya Camii)
- G. Die Dominikanerkirche Sankt Paul
(Arap Camii)
- H. Die Sankt Georgskirche
(Sen Jori Kilisesi)

II. Profanbauten

- J. Burg der sieben Türme (Yedicle)
- K. „Justinians Palast“ (Tekfur Saray)

- L. „Der Blachernenpalast“
- M. Konstantinssäule (Cemberli tas)
- N. Schlangensäule (Burma sütün)
- O. Der Alte Saray (Topkapi Saray)
- P. Die doppelte Landmauer
- Q. Das Goldene Tor
- R. Die Seemauer
- R1. Saray-Spitze mit Sperrkette
- R2. „Seetor mit Sperrkette“
- s. Die Befestigungsmauer von Pera
(Galata)

Konstantynopol:
opis i rozpoznanie najważniejszych budowli,
oznaczenia literowe i zasadnicze interpretacje wg W. Kreuera
(W. Kreuer, *Imago civitatis: Stadtbildsprache des Spätmittelalters*,
Essener Geographische Schriften 2, Essen 1993, 98)

Rev. Piotr SZCZUR*

IMAGE AND METAPHOR OF THE SEA IN THE *HOMILIES ON THE GOSPEL OF SAINT MATTHEW* BY JOHN CHRYSOSTOM

The Chrysostom's *Homilies on the Gospel of Saint Matthew* are the masterpieces of his preaching activity¹. They were proclaimed in Antioch on the Orontes River probably in the year 390 or 391². At that time John Chrysostom was a presbyter³ at the site of Bishop Flavian (381-404). It seems, that the

* Rev. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL – Chief of Department of Church History in Antiquity and Middle Ages at the Institute of the History of the Church and Patrology at the Faculty of Theology of John Paul II Catholic University of Lublin; e-mail: p_szczur@kul.pl.

¹ Cf. A. Baron, *Twórcza przygoda spotkania ze Złotoustym*, in: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1: homilie 1-40, ŻMT 18, Kraków 2000, 6.

² From the 18th century scientists give the date around the year 390. Cf. L.S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 11, Paris 1706, 662 – he thinks, that the homilies were proclaimed in the year 391 or a little bit later; B. de Montfaucon, *Sancti Patris Nostri Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani Opera omnia quae exstant, vel quae eius nomine circumferuntur*, Ad MSS. Codices Gallicanos, Vaticanos, Anglicanos, Germanicosque; necnon ad Savilianam et Frontonianam editiones castigata, innumeris aucta, nova interpretatione ubi opus erat, praefationibus, monitis, notis, variis lectionibus illustrata, nova Sancti Doctoris vita, appendicibus, onomastico et copiosissimis indicibus locupletata, t. 7, Parisiis 1727, 1-2; t. 8, Parisiis 1728, 2-3 – he thinks, that homilies were proclaimed by Chrysostom between 388 and 390 AD; J. Stilting, *De S. Joanne Chrysostomo, Episcopo Constantinopolitano et Ecclesiae Doctore, prope Comana in Ponto, commentarius historicus*, in: *Acta Sanctorum Septembris*, t. 4: Quo dies duodecimus, decimus tertius et decimus quartus continentur, Antverpiae 1753, 490-491 – he thinks that the Antiochean preached these homilies in 389/390 AD or 390/391 AD; G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen. Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395*, Freiburg im Breisgau 1897, 527 – he is in a position, that the *Homilies on the Gospel of Saint Matthew* occurred in 391 AD or a little bit later; H. Lietzmann, *Johannes Chrysostomos*, RE IX/2 1817 – he thinks, that they occurred after 388 AD, but before 393 AD; M. von Bonsdorff, *Zur Predigtstätigkeit des Johannes Chrysostomus, biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern*, Helsingfors 1922, 13-25 – he gives the date of 390 AD; C. Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 1: *Antiochien*, München 1929, 288-289 – he thinks, that the homilies occurred around 390 AD; Quasten III 440 – convinces that the homilies occurred in 390 AD.

³ From the end of 380 AD or the beginning of 381 AD, Chrysostom was a deacon. He was ordained as a deacon by bishop Meletius. (cf. Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* 5, 34, éd. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SC 341, Paris 1988, 110; J.N.D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, New York 1995, 38; C. Tiersch, *Johannes*

location of the city in which the Golden Tongued proclaimed his 90 homilies on the Gospel of St. Matthew, essentially influenced on the appearance of many references to marinistic subject in his writings.

The Orontes River (Ὠρόντης; now: tur. *Asi Neri*, arab. *Nahr al-Asi*), flows through the city of Antioch. The river is heading south-west and 30 kilometers further flows into the Mediterranean Sea near the town of Seleucia Pieria. At the time of Seleucid and Roman Empire was a marine “harbor” of the city⁴, allowing for the communication within whole Mediterranean Sea area⁵. It is worthy to mention that nearby the city there was the Antiochean Lake (nowadays dried)⁶. It was located north-east from Antioch and was formed by the estuary of the Arkeutos River to Orontes River.

We may be sure, that in such located city a lot of its citizens worked in sailing and fishing⁷. There were also many merchants in Antioch, who worked in oversea trade⁸. Many of the citizens took sea trips. Moreover, as L. Neścior notices, “common presence of that topic in a biblical and classic literature and direct contact with the reality of the sea by a man in Greek-Roman world”⁹ favored the development of marinistic subject in ancient Christian literature. These factors caused that the terminology and marinistic subject were not alien to the listeners of the sermons of John Chrysostom. His listeners perfectly understood the marinistic parables used by the Golden Tongued, who was supremely familiar with the sea and sea issues¹⁰.

Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches, Studien und Texte zu Antike und Christentum 6, Tübingen 2002, 60). He was ordained as a priest at the beginning of 386 AD, but not earlier than February 15th. About the date of his ordination: cf. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 1, p. 180; L. Brottier, *Introduction*, in: Jean Chrysostome, *Sermons sur La Genèse*, SCH 433, Paris 1998, 11; Kelly, *Golden Mouth*, p. 38 and 55; Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404)*, p. 60-61. About bishop Flavian: cf. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV^e – V^e siècle)*, Paris 1905, passim; SWP 160; S.J. Voicu, *Flaviano di Antiochia*, NDPAC II 1979

⁴ Cf. Libanius, *Oratio* 11, 263; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, 16; W. Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II połowa IV wieku)*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969, 29-30 and 91; idem, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IV^e siècle de notre ère)*, traduction de la langue polonaise par E. Kolańska, édition revue, corrigée et mise à jour par P. Filipczak, Byzantina Lodziensia XVIII, Łódź 2013, 45-46 and 148.

⁵ Cf. Libanius, *Oratio* 11, 264.

⁶ Cf. ibidem 11, 260.

⁷ Cf. Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy*, p. 86; idem, *Artisans et commerçants*, p. 140.

⁸ Cf. Libanius, *Oratio* 6, 13; 15, 16; Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy*, p. 91-92; idem, *Artisans et commerçants*, p. 149-150. Waldemar Ceran (*Rzemieślnicy i kupcy*, p. 92) claims, that “the great trade of Antioch was by the sea”, not by land, and the greatest Antiochean merchants were always connected with the sea trade (cf. ibidem).

⁹ L. Nieścior, *Motywy pomyślnej żeglugi u Ojców Kościoła*, in: *Mare nostrum. Morze w historii i kulturze krajów śródziemnomorskich*, red. T. Kołosowski, Warszawa 2015 = SACH 20 (2015) 109.

¹⁰ Cf. Ceran, *Rzemieślnicy i kupcy*, p. 92. Ceran highlights that “He [i.e. John Chrysostom] is able to give for example the characteristic of the seas” (ibidem, note 72).

Because of that, the *Homilies on the Gospel of Saint Matthew* (*In Matthaеum homiliae*) were chosen as a source base of this paper¹¹. Until now, there were no critical edition of these homilies. That is why in this article, the text of homilies prepared by Jean Paul Migne, published in 57th and 58th volume of *Patrologia cursus completus. Series Graeca*¹² will be used. The basic elements of Christian symbolics connected with the sea metaphor¹³ in John Chrysostom works will be presented in this article. Our deliberation will be focused only on the texts, which contain the terms: πέλαγος and θάλασσα¹⁴.

1. Sea as the element of the Universe. In the John Chrysostom statements, the references to the sea as one of the three component parts of the Universe (with heaven and earth) may be found. The source of that idea is in the biblical cosmology. The Bible says, that God is a creator of heaven, earth and sea (cf. Gen 1:1-10; Acts 4:24; 14:15; Rev 5:13; 10:6; 14:7), and these elements form the essential structure of the Universe¹⁵. The creation of the world by God was done by His kindness and love to man, because whole world was called to the existence because of man and for man. When the Antiochean says about the sins against God, he wants to convict his listeners how ungrateful they are for their benefactor, who gave them so many benefits. He says:

“What then are His good deeds? He created us when we were not, and made all things for our sakes that are seen, Heaven, sea, earth (οὐρανὸν, θάλατταν,

¹¹ The presence of sea references in John Chrysostom preaching is pointed by R. Zarzeczny (*Mare Nostrum – Mare Rubrum*, SACH 20:2015, 9).

¹² Paris 1862. The English texts of the homilies will be quoted from the following translation: St. Chrysostom, *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, ed. P. Schaff, NPNF I/10, New York 1888.

¹³ There is indeed a study: E. Śliwka (*Symbolika morska w języku Ojców Kościoła*, in: *Morze w cywilizacji, kulturze i stosunkach międzynarodowych*, red. E. Haliżak – W. Lizak – L. Łukaszuk – E. Śliwka, Warszawa – Pieniężno 2006, 51-58), but the author never mentions about the metaphor and symbolics of the sea in the writings of the Church Fathers. He just writes about water, cf. ibidem, p. 53.

¹⁴ The term: πέλαγος has following meanings: “I. 1. the sea, *esp.* high sea, open sea; 2. of parts of the sea, *freq.* with geographical epith. 3. flooded plain. II. *metaph.*, of any vast quantity” (Liddell – Scott, p. 1356); cf. Abramowiczówna III 464. The term: θάλασσα (θάλαττα) has following meanings: “1. sea, *freq.* of the Mediterranean sea; of a salt lake. 2. sea-water. 3. well of salt water, *said to be produced by a stroke of Poseidon's trident, in the Acropolis at Athens.* 4. channel” (Liddell – Scott, p. 781-782); “sea” (Lampe, p. 610); cf. Abramowiczówna II 437). These nouns are also used by the authors of the New Testament books to describe the sea (cf. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 731, s.v. morze). There are also other Greek terms describing sea, but the usage of them by John Chrysostom is marginal. For example the noun λίμνη, which can mean “sea”, but also: “1. a. pool of standing water; hence marshy lake, mere. b. also, artificial pool or basin. 2. in *Hom. and other Poets*, the sea” (Liddell – Scott, p. 1050; cf. Abramowiczówna III 36), appears in the *Homilies on the Gospel of Saint Matthew* only once (*hom.* 33, 3, PG 57, 391) to describe the lake (specifically the Lake of Gennesaret).

¹⁵ Cf. B. Wodecki, *Morze w Piśmie Świętym*, in: *Morze w cywilizacji kulturze i stosunkach międzynarodowych*, p. 37.

γῆν), air, all that in them is, living creatures, plants, seeds; for we must needs speak briefly for the boundless ocean of the works (τὸ πέλαγος τῶν ἔργων)¹⁶.

Worth noticing, that in this particular sentence, Chrysostom uses two nouns describing “sea”. To describe the real sea he uses the term of θάλαττα, and for the description of the multitude of God’s benefits given to a man, he uses the noun of πέλαγος.

Although whole deed of creation is one great benefit done by God to a man, the Antiochean compares it with redemption done by Son of God and claims, that the creation of the Universe (including heaven, earth and sea) cannot be considered as equal to the deed of redemption¹⁷.

The Golden Tongued underlines the unity of divine persons and their common action and is convinced, that Christ-Word is the Creator of whole Universe. Although the Master from Nazareth never said about that by himself, his miracles confirm that¹⁸, and it was verbally said by St. John in the Prologue of his Gospel:

“Again, that He Himself made Heaven, and earth, and sea (ὅτι οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν αὐτὸς ἐποίησε), and all things visible and invisible, in His own person He nowhere expressly said: but His disciple, speaking plainly out, and suppressing nothing, affirms this once, twice, yea often: writing that «all things were made by Him;» and, «without Him was not one thing made;» (Jn 1:3) and, «He was in the world, and the world was made by Him» (Jn 1:10)”¹⁹.

Alike he did it when he considered God-Father, John Chrysostom claims, that the creation of heaven, earth and sea arose as a result of the kindness and graciousness of Christ to a man²⁰, which also underlines the unity of action between particular persons of the Holy Trinity.

¹⁶ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 61, 1, PG 58, 590, NPNF I/10, 376. In English translation the word “earth” is missing. It was added by the author of this paper.

¹⁷ Cf. ibidem 50, 3, PG 58, 508, NPNF I/10, 313: “And if I say, He stretched out the heaven, He spread out the earth and the sea (ὅτι τὸν οὐρανὸν ἔτεινε, τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν ἡπλωσε), He sent prophets and angels, I say nothing in comparison. For the sum of His benefits is this, that «He spared not His own Son», in order to save His alienated servants”.

¹⁸ Cf. ibidem 16, 2, PG 57, 240, NPNF I/10, 104: “Again, that He created the world and all things therein, He demonstrated by the fishes, by the wine, by the loaves, by the calm in the sea (διὰ τῆς γαλήνης τῆς ἐν τῇ θαλάσσει), by the sunbeam which He averted on the Cross; and by very many things besides: but in words He hath nowhere said this plainly”.

¹⁹ Ibidem 16, 2, PG 57, 240, NPNF I/10, 104.

²⁰ Cf. ibidem 23, 8, PG 57, 318, NPNF I/10, 165: “But mark even here His gentleness; in that He doth not at all speak of His benefits, nor say, «Thou hast despised Him that hath done thee so much good»: neither doth He say, «Me, who brought thee from that which is not into being, who breathed into thee a soul, and set thee over all things on earth, who for thy sake made earth, and heaven, and sea (γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θάλατταν), and air, and all things that are, who had been dishonored by thee, yea accounted of less honor than the devil»”.

Although the Universe called to the existence by God is indeed magnificent, the Golden Tongued says it is still only a creation ruled by the laws of nature. That is why the preacher teaches his listeners, that every material thing passes. He puts that in simple words, saying: “Yea, for heaven, and earth, and sea (καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλαττα), and all, are being put together afresh”²¹.

2. Sea subjected to Christ. Saying about extraordinary deeds done by Jesus, John Chrysostom notices: “But He did not cast out devils only, but also cleansed lepers, and raised the dead, and curbed the sea (θάλατταν ἐχαλί-νουν), and remitted sins, and preached the kingdom, and brought men unto the Father”²². Therefore, using the image of sea, he shows a remarkable power of Jesus Christ. That power manifests itself by ruling over that unusually wild element as sea is, which “respects” Christ and is obedient to Him²³. The preacher finds the chance of explanation that issue primarily by commenting part of the Gospel (Mt 8:23-27)²⁴, which says about Christ silencing the thunderstorm on the Galilee Lake or Lake Tiberias, also known as “the sea”²⁵. The Golden Tongued by appealing to that story says:

“The tempest therefore being thoroughly excited, and the sea (τῆς θαλάσσης) raging, «They awake Him, saying, Lord, save us: we perish» (Mt 8:26). But He rebuked them before He rebuked the sea (τῆς θαλάσσης)”²⁶.

When John Chrysostom refers to the same part of the Bible, he notices that every storm in the nature passes and gradually fades. To make any element fully faded we need time. However, the silencing of the storm done by Christ was instant²⁷. No wonder that the Antiochean is certain that silencing the storm and wild sea (i.e. the Galilee Lake) by Christ was the manifestation of His divinity, which was proclaimed by tranquil sea. In that context, the Antiochean refers to the healing people possessed by demons done by Christ (cf. Mt 8:8-34), claims that the confessions of unclean spirits expelled from

²¹ Ibidem 31, 5, PG 57, 376, NPNF I/10, 209.

²² Ibidem 32, 2, PG 57, 378, NPNF I/10, 211-212. Cf. ibidem 49, 2, PG 57, 498.

²³ Cf. ibidem 85, 1, PG 58, 757, NPNF I/10, 506: “On that face which the sea, when it saw it, had revered (ὃ ἡ θάλασσα ἰδοῦσα ἠδέσθη) (cf. Mt 8:26-27), from which the sun, when it beheld it on the cross, turned away his rays (cf. Lk 23:45; Mt 27:45)”.

²⁴ Cf. Nieścior, *Motyw pomyślnej żeglugi u Ojców Kościoła*, p. 118-120.

²⁵ Cf. F. Gryglewicz, *Geneza*, EK V 960; Wodecki, *Morze w Piśmie Świętym*, p. 43.

²⁶ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 28, 1, PG 57, 351, NPNF I/10, 190.

²⁷ Cf. ibidem 27, 1, PG 57, 344-345, NPNF I/10, 185: “For ye know that even after the departing of fevers, the patients yet need much time to return to their former health. But then all took place at once. And not in this case only, but also in that of the sea (ἐπὶ τῆς θαλάττης) (cf. Mt 8:23-27). For neither there did He quiet the winds only and the storm, but He also stayed at once the swelling of the waves; and this also was a strange thing. For even if the tempest should cease, the waves continue to swell for a long time. But with Christ it was not so, but all at once was ended”.

possessed people are convergent with the testimony given about Christ by the tranquil sea²⁸:

“they that heard not the sea (τῆς θαλάττης) swelling and subsiding, heard from the devils the same cry, as it by its calm was loudly uttering”²⁹.

Because of that the Antiochean calls Christ “the Lord of the sea” (τῆς θαλάττης κρατεῖ)³⁰ or “the King of earth and sea” (γῆς καὶ θαλάττης βασιλέα ἑαυτὸν ἀπέφηνεν)³¹, which underlines the authority and power of Christ even more.

Commenting this particular part of Gospel by Chrysostom, became for him an opportunity to show to his listeners some christological truth, that Jesus Christ is a true man and true God. Referring to that part of Gospel the Preacher says: “since while the sleep and the outward appearance showed man, the sea (ἡ δὲ θάλαττα) and the calm declared Him God”³².

3. Sea as a designation of immensity. In the *Homilies on the Gospel of Saint Matthew* of Chrysostom the sea is repeatedly shown as immensity, which cannot be embraced and which is beyond other elements of the world by its multitude. John Chrysostom uses this image to show the vastness of God’s kindness. Referring to the statement of St. Matthew from the story about the birth of Jesus Christ: “All this took place to fulfill what the Lord had said through the prophet: «Behold, the virgin shall be with child and bear a son, and they shall name him Emmanuel»” (Mt 1, 22-23), he says that the Evangelist proclaimed extraordinary deeds of God done because of Him: “For when he saw the sea and the abyss of the love of God towards man (Ἐπειδὴ γὰρ εἶδε τὸ πέλαγος καὶ τὴν ἄβυσσον τῆς φιλανθρωπίας τοῦ Θεοῦ)”³³. God shows the immensity of his kindness to all people (inter alia, He fills the sea for them³⁴), and especially to those, who are able to understand that they sin and they try to improve themselves. When they do that “He gushes out beyond the fountains, He is poured forth beyond the ocean (ὕπερ

²⁸ Cf. ibidem 29, 1, PG 57, 359, NPNF I/10, 196, where is said that Christ manifested his power “by the sea (τῆς θαλάττης), when He curbed it with a mere word (cf. Mt 8:23-27)”.

²⁹ Ibidem 28, 2, PG 57, 352, NPNF I/10, 192.

³⁰ Ibidem 58, 2, PG 57, 567.

³¹ Ibidem 51, 2, PG 57, 512, NPNF I/10, 316: “He had shown Himself King of earth and sea”. Cf. ibidem 49, 2, PG 57, 498: “τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάττης αὐτὸν κρατεῖν”.

³² Ibidem 28, 1, PG 57, 352, NPNF I/10, 190.

³³ Ibidem 5, 2, PG 57, 56, NPNF I/10, 32.

³⁴ Cf. ibidem 13, 5, PG 57, 216-217, NPNF I/10, 86: “But now thou seest Him for thy sake stretching out the heaven, kindling the sun, founding the earth, pouring forth the sea, expanding the air, and appointing for the moon her courses, setting unchangeable laws for the seasons of the years, and all other things too performing their own courses exactly at a sign from Him”.

τὸ πέλαγος χεῖται)³⁵. Human kindness³⁶, comparing to the kindness of God is “as a drop of water to an endless sea (πρὸς πέλαγος ἄπειρον), so much, or rather much more, doth thy love to man come short in comparison of the boundless kindness of God”³⁷.

In Chrysostom exegesis, the sea as an immensity means also the enormity of the torments of hell:

“But we have a sea of fire (πέλαγός ἐστι πυρὸς)³⁸, a sea not like that, either in kind or in size, but far greater and fiercer (πολλῷ μείζον καὶ ἀγριώτερον), having its waves of fire (ἐκ τοῦ πυρὸς ἔχον τὰ κύματα), of some strange and horrible fire. A great abyss is there (Ἄβυσσός ἐστιν ἐκεῖ μεγάλη), of most intolerable flame (φλογὸς χαλεπωτάτης). Since everywhere fire may be seen roving quickly round, like some savage wild beast. And if here this sensible and material fire leaped like a wild beast out of the furnace, and sprang upon those who were sitting without (cf. Dan 3:22), what will not that other fire do to such as have fallen into it?”³⁹.

4. “Earth and sea” as a designation of commonness. John Chrysostom is convinced that the coming of Christ was foretold everywhere and: “the witness too of the miracles, and earth, and sea (καὶ γῆ, καὶ θάλαττα), and the whole creation, uttered in His behalf a distinct voice”⁴⁰. Because of this, the foretold Messiah could be recognized by all creation, described with the term “all earth and sea (πᾶσα γῆ καὶ θάλατταν)”⁴¹.

When the Antiochean says about the task given by Christ to his Apostles to proclaim Good News, he underlines that He instructed them to proclaim the Gospel literally everywhere and to everyone. The Preacher puts on the mouth of Christ following words directed to His disciples:

“For not to one, or two, or three cities, but to the whole world ye shall preach, saith He, traversing land and sea (γῆν καὶ θάλατταν), the inhabited country, and the desert; to princes alike and tribes, to philosophers and orators, saying all with open face, and with all boldness of speech”⁴².

³⁵ Ibidem 22, 6, PG 57, 308, NPNF I/10, 156.

³⁶ Human kindness was described as to forgive seventy seven times (cf. Mt 18:22; properly saying: seventy times by seven – ἑβδομηκοντάκις ἑπτά), and even always.

³⁷ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 61, 1, PG 57, 589, NPNF I/10, 376.

³⁸ The expression “fiery sea (πέλαγός πυρὸς)” is a clear reference to the apocalyptic designation of hell (cf. Rev 19:20; 20:10; 20:14; 20:15; 21:8). Worth noticing, that the author of the Book of Revelation uses the term: λίμνη, and John Chrysostom uses the noun πέλαγος.

³⁹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 43, 4, PG 57, 461-462, NPNF I/10, 276.

⁴⁰ Ibidem 7, 1, PG 57, 74, NPNF I/10, 44.

⁴¹ Cf. ibidem 10, 3, PG 57, 187, NPNF I/10, 64: “«All flesh shall see the salvation of God» (Lk 3:6; cf. Is 40:5); no longer Jews and proselytes only, but also all earth and sea, and the whole race of men”.

⁴² Ibidem 34, 2, PG 57, 400, NPNF I/10, 228. John Chrysostom expresses similar thought in

The terms, which are used by Chrysostom to point the commonness of preaching, are the expressions as follows: “whole world”, “lands and seas” and “inhabited and desert earth”. Taking into account the context of the considerations presented in this paper, the expression “lands and seas”, which describes the commonness of Gospel’s proclamation, which is used by the Antiochean quite often. For example, he says that the Apostles did write their writings not to be hidden, but to be read “by sea and by land”⁴³. He also says that to their preaching, they are convincing “earth and sea”⁴⁴. The consequence of their evangelical activity was supposed to be the worshiping of Christ all over the world, and so on “earth and sea” and knowing His disciples – unknown till now.⁴⁵

John Chrysostom uses the expression “earth and sea” when he presents a hypothetical situation, when all laws in the world are abolished. He claims that, if such situation really took place, all previous order would be destroyed, and whole world (and so earth and sea) would plunge in lawlessness and crimes⁴⁶. Likewise, when he says about real wealth, which is a consequence of not material but spiritual goods, the Preacher claims his listeners that the man who would have such a great wealth: “and were possessed of a whole world, and each of them had as many men as are now everywhere on land and sea (πανταχοῦ γῆς καὶ θαλάττης), and each a world both sea and land (καὶ γῆν καὶ θάλατταν), and everywhere buildings, and cities, and nations, and

a different place: cf. ibidem 15, 6, PG 57, 231, NPNF I/10, 97: “For «not for your own life apart», saith He, «but for the whole world, shall your account be. For not to two cities, nor to ten or twenty, nor to a single nation am I sending you, as I sent the prophets; but to earth, and sea (εἰς γῆν καὶ θάλατταν), and the whole world; and that in evil case»”.

⁴³ Cf. ibidem 1, 4, PG 57, 18, NPNF I/10, 4: “For they did not write these things in one corner and bury them, but everywhere, by sea and by land (πανταχοῦ γῆς καὶ θαλάττης), they unfolded them in the ears of all, and these things were read in the presence of enemies, even as they are now, and none of the things which they said offended any one”.

⁴⁴ Cf. ibidem: “For things, which they that are without have never been able to imagine, no not in a dream, are by these men with great certainty both published and made convincing, and not in their lives only, but even after death: neither to two men, nor twenty men, nor an hundred, nor a thousand, nor ten thousand, but to cities, nations, and people, both to land and sea (καὶ γῆν καὶ θάλασσαν), in the land both of Greeks and barbarians, both inhabited and desert; and all concerning things far beyond our nature”.

⁴⁵ Ibidem 15, 7, PG 57, 232, NPNF I/10, 98: “For consider how great things he promised to them, who were not known even in their own country: that earth and sea (γῆ καὶ θάλαττα) should know them, and that they should by their fame reach to the limits of the inhabited world; or rather, not by their fame, but by the working of the good they wrought”.

⁴⁶ Cf. ibidem 16, 6, PG 57, 246-247, NPNF I/10, 109: “For let us suppose that this law had been altogether done away, and that no one feared the punishment ensuing thereupon, but that license had been given to all the wicked to follow their own disposition in all security, to adulterers, and to murderers, to perjured persons, and to parricides; would not all things have been turned upside down? would not cities, market-places, and houses, sea and land (καὶ γῆ, καὶ θάλαττα), and the whole world, have been filled with unnumbered pollutions and murders? Every one sees it”.

from every side instead of water, instead of fountains, gold flowed up for him, I would not say those who are thus rich are worth three farthings, when they are cast out of the kingdom"⁴⁷. Similarly, when he says about morbid greed and cupidity, the Golden Tongued claims, that a man enslaved by the lust of possession would always do whatever he can to get more wealth: "and going on he desires even the mountains, and the earth, and the sea (καὶ τὰ ὄρη, καὶ τὴν γῆν, καὶ τὴν θάλατταν), and all to become gold for him"⁴⁸.

5. Earthly life as a rough sea. When Chrysostom says about human life, he clearly refers it to the image of the sea, claiming that "For our present life is an outstretched ocean (Πέλαγος γάρ ἐστι τεταμένον ὁ παρὼν βίος)"⁴⁹. Moreover, he compares it to the sailing throughout the enormous sea⁵⁰. Like the sailors on the sea meet various dangers (winds, sea currents, storms, shallows), it can be found also in human life⁵¹. For every age: boyish, youthful, manhood and senile, there are particular threats, described in short words by the Antiochean:

"And the first sea (πρῶτον πέλαγος) to view is that of our childish days, having much tempestuousness, because of its folly, its facility, because it is not steadfast. Therefore also we set over it guides and teachers, by our diligence adding what is wanting to nature, even as there by the pilot's skill. After this age succeeds the sea of the youth (ἡ τοῦ μειρακίου διαδέχεται θάλαττα), where the winds are violent as in the Ægean, lust increasing upon us. And this age especially is destitute of correction; not only because he is beset more fiercely, but also because his faults are not reproved, for both teacher and

⁴⁷ Ibidem 63, 4, PG 57, 608, NPNF I/10, 390.

⁴⁸ Ibidem 63, 3, PG 57, 607, NPNF I/10, 390. A little bit further Chrysostom again recalls the image of mountains, earth and sea, explaining that enormous richness, symbolized by the image mentioned above, can only harm a man. Cf. ibidem 63, 4, PG 57, 608, NPNF I/10, 390, 263: "set the mountains, and the earth, and the sea (τὰ ὄρη, καὶ τὴν γῆν, καὶ τὴν θάλασσαν); and all things, if thou wilt, suppose to be gold; for thou shalt see nothing equal to the loss arising to thee from thence".

⁴⁹ Ibidem 81, 5, PG 58, 737, NPNF I/10, 490.

⁵⁰ This is one of the basic metaphors present in the Fathers of Church writings; cf. Nieścior, *Motyw pomyślnej żeglugi u Ojców Kościoła*, p. 112 and 114. On the thought of Hieronymus: cf. T. Kołosowski, *Porównanie życia chrześcijańskiego do morskiej żeglugi w korespondencji św. Hieronima*, SACH 20 (2015) 155-163.

⁵¹ Cf. Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 81, 5, PG 58, 737, NPNF I/10, 490: "And as in the sea here, there are different bays exposed to different tempests, and the Ægean is difficult because of the winds, the Tyrrhenian strait because of the confined space, the Charybdis that is by Africa because of the shallows, the Propontis, which is without the Euxine sea, on account of its violence and currents, the parts without Cadiz because of the desolation, and tracklessness, and unexplored places therein, and other portions for other causes; so also is it in our life". This statement cited above is an evidence, that the Preacher knew well particular seas and had a precise knowledge about them. It allowed him to present a brief characteristic of these seas. Worth noticing, that – like above – Chrysostom uses two nouns to describe "sea": θάλαττα – for the description of real sea and πέλαγος – for the description of human life.

guide after that withdraw. When therefore the winds blow more fiercely, and the pilot is more feeble, and there is no helper, consider the greatness of the tempest. After this there is again another period of life, that of men, in which the cares of the household press upon us, when there is a wife, and marriage, and begetting of children, and ruling of a house, and thick falling showers of cares. Then especially both covetousness flourishes and envy. When then we pass each part of our life with shipwrecks, how shall we suffice for the present life? how shall we escape future punishment. For when first in the earliest age we learn nothing healthful, and then in youth we do not practise sobriety, and when grown to manhood do not get the better of covetousness, coming to old age as to a hold full of bilgewater, and as having made the barque of the soul weak by all these shocks, the planks being separated, we shall arrive at that harbor, bearing much filth instead of spiritual merchandise, and to the devil we shall furnish laughter, but lamentation to ourselves, and bring upon ourselves the intolerable punishments”⁵².

John Chrysostom says that the roughness of the sea of life additionally causes an increasing of impetuosity, wrath and desire to insult other people, while the calm of rough waves of life is done by humility and patience. That is why John Chrysostom, using the metaphor of rough sea, contrasts impetuous people to the gentle and says, that the soul of the impetuous is like rough sea (πελάγει κλυδωνιζομένω), but the soul of the gentle is like a quiet harbor (λιμένι ταραχῆς ἀπηλλαγμένω)⁵³. For example, when he refers to the soldiers who committed different kinds of maleficence⁵⁴, he says: “being like wolves, never clear from offenses, unless one might say the sea too was without waves (πλὴν εἰ μὴ καὶ τὴν θάλατταν εἶποι τις κυμάτων εἶναι ἐκτός)”⁵⁵.

The preacher also calls to mind the monks who lived in the outskirts of Antioch. He says that they ran away from the city noise and chose tranquil life in the mountains. This example is an opportunity for him to contrast their way of life to the life of the citizens of Antioch, who are constantly in a rush and looking for an entertainment in the theaters. And again, referring to the image and metaphor of the sea, the Golden Tongued says that there is a great difference between these two ways of life, “and we shall find the difference between either of these kinds of life as great as between a harbor, and a sea continually beaten about with winds (ὅσον λιμένος καὶ πελάγους συνεχῶς ἀνέμοις

⁵² Ibidem 81, 5, PG 58, 737-738, NPNF I/10, 490.

⁵³ Cf. ibidem 87, 4, PG 58, 773, NPNF I/10, 518-519: “I should like to show what the man is who insulteth, what he that practises self-control, and to bring nakedly before you the soul of the one and the other. For thou shouldest see the one like a sea tost with a tempest, but the other like a harbor free from disturbance”.

⁵⁴ Cf. P. Szczur, *Ojcowie greccy o żołnierzach i służbie wojskowej*, in: *Kościół i dar pokoju*, red. M. Chojnacki – J. Morawa – A.A. Napiórkowski, Kraków 2016, 325-327.

⁵⁵ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 61, 2, PG 57, 590, NPNF I/10, 377.

διακοπτομένου τὸ διάφορον)⁵⁶. He also emphasizes that the only desire of the monks is this: “and that with a pure conscience and many good deeds they may pass through this toilsome life, and sail over the angry sea (τὸ χαλεπὸν πέλαγος) with a favorable wind”⁵⁷.

Analyzing the statements of Chrysostom, we can clearly notice, that an earthly life is connected to many worries and spiritual threats⁵⁸. When we take into account such idea of life, we may say that our life is like a sailing on the enormous and rough sea of earthly issues. That idea allows the Preacher to explain to his listeners, that the death is indeed redemption for the people, because it pulls them out from the bulk of worries and threats. Therefore, for the real Christian, the death is a reason for joy, not for sadness⁵⁹. The Preacher understands life as a passage throughout dangerous and rough sea. And he contrasts the dangers and threats of this life to the peace of being in heaven. The heaven is understood as a quiet harbor⁶⁰. Encouraging his listeners to gain humility he presents following argument:

“For thus we shall be enabled both to pass over the sea of this life (τὸ τοῦ βίου τούτου πέλαγος) without waves, and to end our voyage in that calm

⁵⁶ Ibidem 68, 3, PG 58, 643, NPNF I/10, 417.

⁵⁷ Ibidem, NPNF I/10, 418.

⁵⁸ Cf. ibidem 38, 4, PG 57, 433-434, NPNF I/10, 254: “how many troubles and disturbances? For as one can never see the sea without waves (Ὡσπερ γὰρ τὴν θάλατταν οὐκ ἔστιν ἰδεῖν ποτε κυμάτων χωρὶς), so neither such a soul without anxiety, and despondency, and fear, and disturbance; yea, the second overtakes the first, and again others come up, and when these are not yet ceased, others come to a head”.

⁵⁹ Cf. ibidem 31, 5, PG 57, 376, NPNF I/10, 209: “For if thou lovedst the departed, thou shouldst rejoice and be glad that he is delivered from the present waves. For what is there more, I pray thee? What is there fresh and new? Do we not see the same things daily revolving? Day and night, night and day, winter and summer, summer and winter, and nothing more. And these indeed are ever the same; but our evils are fresh, and newer. Wouldst thou then have him every day drawing up more of these things, and abiding here, and sickening, and mourning, and in fear and trembling, and enduring some of the ills of life, dreading others lest he some time endure them? Since assuredly thou canst not say this, that one sailing over this great sea (πλέοντα πέλαγος) might possibly be free from despondency and cares, and from all other such things”.

⁶⁰ Cf. ibidem 19, 7, PG 57, 283, NPNF I/10, 138: “And if while we are in church, and in a short time we have become guilty of so great evils; what shall be when we are gone out from hence? If in the harbor the waves are so high, when we are gone forth into the channel of wickednesses (εἰς τὸν εὐριπὸν τῶν κακῶν), the forum I mean, and to public business, and our cares at home, shall we indeed be able so much as to know ourselves again?” Worth noticing, that in referred statement, the Preacher does not use the terms of θάλαττα or πέλαγος, but he uses the noun εὐριπος, which means “I. any strait or narrow sea, where the flux and reflux is violent; *esp.* the strait which separates Euboea from Boeotia; II. *generally*, canal, ditch, *etc.*; III. ventilator, fan” (Liddell – Scott, p. 729); cf. Lampe, p. 574: “1. any strait or narrow sea, where the flux and reflux is violent; 2. *as adj.*, troubled, unstable”; Abramowiczówna II 365.

harbor; by the grace and love towards man of our Lord Jesus Christ, to whom be glory and might for ever and ever. Amen”⁶¹.

6. Sea as a dangerous wild element. Chrysostom admires people of the sea, who meet with the unpredictable marine element every day⁶². He praises their courage against rough sea and says that the sea does not terrifies them. And then, he encourages his listeners to have similar courage to endure the adversities of life. He also notices, that the sailors are motivated to gain such courage by the hope of earnings and the wish of getting goods, which are perishing and insignificant in the opinion of the Preacher. Since the hope of gaining insignificant material goods mobilizes sailors to almost heroic deeds in a such strong way, it is all the more, that the hope of gaining imperishable goods should mobilize Christians to courageously face the troubles of life⁶³.

The Preacher also admires the solidarity of the sailors. When they see the threat of the destruction of a different ship in a rough sea, they are not like the spectators, who just wait passively for the tragedy, but they immediately develop sails and courageously run for the help those in danger. In this context, the Antiochean notices, that since people of one profession could show the solidarity and kindness to one another in the situation of danger, it is all the more, that all people, who share the same nature, should care about the salvation of their confreres. And when they see the danger for their salvation, they should rebuke them to stop the wave of evil⁶⁴.

⁶¹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 3, 5, PG 57, 40, NPNF I/10, 20.

⁶² Cf. *ibidem* 26, 7, PG 57, 342, NPNF I/10, 183: “For imagine, I pray thee, some pilot, when he had compassed seas without number (μυρία πελάγη), and sailed over the whole ocean (τὴν θάλασσαν); after those many storms, and rocks and waves, to sink, having with him a great freight, in the very mouth of the harbor, and hardly with his naked body to escape this grievous shipwreck; how would he naturally feel towards the sea (τὴν θάλασσαν), and navigation, and such labors? Will such a one then ever choose, unless he be of a very noble soul, to see a beach, or a vessel, or a harbor? I trow not; but he will lie hiding his face, seeing night all through the day, and shrinking from all things; and he will choose rather to live by begging, than to put his hand to the same labors”.

⁶³ Cf. *ibidem* 23, 5, PG 57, 314, NPNF I/10, 162: “For if to sailors the waves and the seas (τὰ πελάγη), to soldiers their slaughters and wounds, to husbandmen the winters and the frosts, to boxers the sharp blows, be light and tolerable things, all of them, for the hope of those rewards which are temporary and perishing; much more when heaven is set forth, and the unspeakable blessings, and the eternal rewards, will no one feel any of the present hardships. Or if any account it, even thus, to be toilsome, the suspicion comes of nothing but their own remissness”.

⁶⁴ Cf. *ibidem* 15, 10, PG 57, 236-237, NPNF I/10, 101: “Seest thou not the seamen, how, when they see any meeting with shipwreck, they spread their sails, and set out with all haste, to rescue those of the same craft out of the waves? Now, if partakers in an art show so much care one for another, how much more ought they who are partakers of the same nature to do all these things! Because in truth here too is a shipwreck, a more grievous one than that; for either a man under provocation blasphemes, and so throws all away: or he forswears himself under the sway of his wrath, and that way falls into hell: or he strikes a blow and commits murder, and thus again suffers the very same shipwreck. Go thou then, and put a stop to the evil; pull out them that are drowning,

Describing hard beginnings of proclaiming Gospel, the Golden Tongued refers to the situation on the ship over the rough sea. Doing that and using marine images and terminology, in a very interesting way, he presents to the listeners a dramatic representation of many enormous threats (rough sea, darkness covering the sky, catastrophes of the ships nearby, appearance of sea monsters, and moreover the mutiny of the crew and coming of the pirates) and as a result inevitable catastrophe – the new born Church. All circumstances seem to be in an opposition. But those, who were told to steer the ship and fight against the enemies – as Chrysostom says – succeeded to save the ship in such big danger, despite the fact that they had no experience and they have never seen the sea⁶⁵.

The Preacher mentions also about the sea as a dangerous element in the sense of guiding encouragements to moral perfecting. He expresses, that the good deeds such as: forgiveness, giving alms, canceling unjust debts and fulfilling the commandments are not extraordinary requirements for those who believe in Christ. For example, nobody demands from Christians to cross the sea, what – according to the Golden Tongued – is something extraordinary and requires courage and is associated with great risk. Doing good deeds mentioned above is associated only with good will and the desire of doing good⁶⁶.

though thou descend into the very depth of the surge (τῆς ζάλης τὸ πέλαγος); and having broken up the theatre of the devil, take each one of them apart, and admonish him to quell the flame, and to lull the waves”.

⁶⁵ Cf. *ibidem* 75, 3, PG 58, 689, NPNF I/10, 452-453: “Whence one may most marvel at Christ’s power, and their courage, for that they preached in such times, in which most especially the Jewish state was warred against, in which most especially men regarded them as movers of sedition, when Cæsar commanded all of them to be driven away. And the result was the same as if any one (when the sea [τῆς θαλάττης] was stirred up on every side, and darkness was filling all the air, and successive shipwrecks taking place, and when all their fellow-sailors were at strife above, and monsters were rising up from beneath, and with the waves devouring the mariners, and thunderbolts falling, and their being pirates, and those in the vessel plotting one against another), were to command men inexperienced in sailing, and who had not so much as seen the sea (θάλατταν) to sit at the rudder, and to guide and fight the vessel, and when an immense fleet was coming against them with a great array, making use of a single bark, with her crew in this disturbed state, to sink and subdue the fleet. For indeed by the heathens they were hated as Jews, and by the Jews were stoned, as waging war against their laws; and nowhere could they stand”.

⁶⁶ Cf. *ibidem* 19, 8, PG 57, 284, NPNF I/10, 138: “For there is no sea to be crossed (Οὐδὲ γὰρ πέλαγος διαβῆναι δεῖ), nor long journey to be travelled, nor summits of mountains to be passed over, nor money to be spent, no need to torment thy body; but it suffices to be willing only, and all our sins are done away”; 54, 6, PG 57, 539, NPNF I/10, 337: “But what is there at all even hard in these sayings? For neither did He say, «Pass over the mountain, go across the sea (διάβηθι τὸ πέλαγος), dig through so many acres of land, abide without food, wrap thyself in sackcloth»; but, «Impart to the poor, impart of thy bread, cancel the contracts unjustly made»; 90, 3, PG 58, 790, NPNF I/10, 532: “For what grievous things are we enjoined? to cleave mountains asunder? to fly into the air? or to cross the Tuscan sea (ἢ περαιώσασθαι τὸ Τυρρηνικὸν πέλαγος)? By no means, but a way of life so easy, as not so much as to want any instruments, but a soul and purpose only”.

7. Sea and the merchants. In his homilies, the Preacher points out on one negative dimension of overpowering fear associated with dangerous sea journeys. He notices that some people go to the sea run by wicked motivation: greed and the desire of getting rich. Chrysostom criticizes greed and lust of possession and warns from the eagerness of collecting richness, because the richness causes many dangers:

“but for possessions and riches, and the pursuits connected with them, I can show many to have come by their ruin, some in secret, some openly. And with many such instances the highways abound, with many the courts of law, and the market-places. But why speak I of the highways, the courts of law and the market-places? Why, the very sea thou mayest behold filled with their blood (Καὶ γὰρ τὴν θάλατταν αὐτὴν ὄψει τῶν αἱμάτων ἐμπεπλησμένην). For not over the land only, as it seems, hath this tyranny prevailed, but over the ocean (ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ πέλαγος) also hath walked in festal procession with great excess. And one makes a voyage for gold, another, again, is stabbed for the same; and the same tyrannical power hath made one a merchant, the other a murderer”⁶⁷.

In the text quoted above, Chrysostom says about two kinds of people going on the sea in order to get rich: merchants and pirates. Both groups are run by greed. The merchants risk a lot. They can lose not only a cargo they carry but also their life, for example during the thunderstorm, unfortunate accident or attack of pirates. But even such great threats do not discourage daredevils chasing for profit⁶⁸. On the other side, when the pirates go for the sea journey, they presuppose that they would plunder and kill the merchants.

⁶⁷ Ibidem 9, 6, PG 57, 183, NPNF I/10, 60.

⁶⁸ Chrysostom many times mentions about the overseas trade merchants. Cf. ibidem 23, 9, PG 57, 319, NPNF I/10, 166: “Let us, I say, suppose there are two men (and I do not now speak of injuriousness, but as yet of honest wealth); and of these two, let the one get together money, and sail on the sea (καὶ πλείτω θάλατταν), and till the land, and find many other ways of merchandise (although I know not quite, whether, so doing, he can make honest gains); nevertheless let it be so”; 59, 5, PG 57, 580, NPNF I/10, 369: “For the merchant too, to increase his wealth, crosses the sea (πέλαγος διαβαίνει); and the artisan, to add to his substance, doeth all things”; 74, 5, PG 58, 686, NPNF I/10, 450: “Forasmuch as a wrestler also, when striving, and winning crowns, would not choose to give up and to be in repose; and a merchant who hath entered on sea (ἐν θαλάττῃ) voyages would not desire to be afterwards in idleness”. Chrysostom also mentions that merchants go for sea journeys to bring from far lands expensive merchandises to fulfill the sophisticated tastes of Antiocheans and their desire of luxury; cf. ibidem 49, 5, PG 57, 502, NPNF I/10, 308: “Yes: for first a ship is built, then rowers are mustered, and a man for the prow, and a helmsman, and a sail is spread, and an ocean traversed (πέλαγος πλεῖται), and, leaving wife and children and country, the merchant commits his very life to the waves, and comes to the land of the barbarians, and undergoes innumerable dangers for these threads, that after it all thou mayest take them, and sew them into thy shoes, and ornament the leather. And what can be done worse than this folly?”

8. Sea of iniquity. John Chrysostom uses the theme of sea to clearly explain how great havoc is made in moral and spiritual life by drunkenness.

Chrysostom compares its action to the crew of a ship during the storm. Same as the sailors get rid of many material goods and throw a carried cargo out of the ship during the storm, the drunkenness takes all spiritual goods out from the drunkard and throws them into “the sea of iniquity (εἰς τὸ τῆς παρανομίας πέλαγος)”⁶⁹. All actions taken by the sailors are aimed for saving their lives and the ship, because when the ship is lighter it has more chance to stay on the surface of the sea. However, the action of drunkenness, which takes all the virtues out from the man, is totally reversed: “all abominations of drunkenness” take place of the virtues thrown away, and that eventually results with a tragedy⁷⁰.

The Antiochean also uses the theme of sea to make the believers aware of the immensity of iniquity caused by theatrical shows. He writes some notes about the shows with naked women swimming in water. Probably, it is a testimony that it was able to remodel an Antiochean theater scene to become a pool⁷¹. Chrysostom notices that watching naked women swimming in a theatrical pool with water – called by him “the sea of iniquity”: – attracts many viewers. These viewers are not even aware that they destroy their souls and loose themselves in the abysses of lust. As the Golden Tongued says, they call such kind of entertainment: “a sea of pleasure”, but in his opinion they should call it “a sea of destruction”⁷². Therefore, it is not surprising that the Preacher encourages the others:

⁶⁹ Cf. *ibidem* 57, 5, PG 58, 566, NPNF I/10, 357: “And like as in a storm when the raging of the waters hath ceased, the loss by reason of the storm remains; so likewise here too. For as there of our freight, so here too is there a casting away of nearly all our good things. Whether it be temperance, or modesty, or understanding, or meekness, or humility, which the drunkenness finds there, it casts all away into the sea of iniquity (εἰς τὸ τῆς παρανομίας πέλαγος)”.

⁷⁰ Cf. *ibidem*: “But in what follows there is no more any likeness. Since there indeed upon the casting out the vessel is lightened, but here it is weighed down the more. For in its former place of wealth hit takes on board sand, and salt water, and all the accumulated filth of drunkenness; enough to sink the vessel at once, with the mariners and the pilot”.

⁷¹ More about that: cf. A. Retzleff, *John Chrysostom's Sex Aquarium: Aquatic Metaphors for Theater in Homily 7 on Matthew*, JECS 11 (2003) 195-207.

⁷² Cf. Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 7, 6, PG 57, 80, NPNF I/10, 48: “But thou, leaving the fountain of blood, the awful cup, goest thy way unto the fountain of the devil, to see a harlot swim, and to suffer shipwreck of the soul. For that water is a sea of lasciviousness (πέλαγος ἀσελγείας), not drowning bodies, but working shipwreck of souls. And whereas she swims with naked body, thou beholding, art sunk into the deep of lasciviousness. For such is the devil's net; it sinks, not them that go down into the water itself, but them that sit above more than such as wallow therein; and it chokes them more grievously than Pharaoh, who was of old sunk in the sea with his horses and his chariots. And if souls could but be seen, I could show you many floating on these waters, like the bodies of the Egyptians at that time. But what is still more grievous is this, that they even call such utter destruction a delight, and they term the sea of perdition a channel for a pleasure voyage (πέλαγος τῆς ἀπωλείας ἡδονῆς). Yet surely one might easier pass over in safety the Ægean or the Tuscan sea, than this spectacle”.

“If now thou art ashamed, and dost blush at the comparison, mount up to thine own nobility, and fly the sea of hell (τὸ τῆς γεέννης πέλαγος), and the flood of fire (τὸν τοῦ πυρὸς ποταμὸν), I mean the pool in the theatre. For this pool introduces to that sea (ἐκεῖνο τὸ πέλαγος), and kindles that abyss of flame”⁷³.

The analysis presented above, allowed to see how rich, full of different contents and multilayer the image of sea is in the John Chrysostom's *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*. The Antiochean uses the metaphors associated with the sea to refer them both to God and to a man (especially to the human life). However, the Antiochean uses the term “sea” as a metaphor primarily to describe immensity, vastness and commonness.

(Summary)

In this article analyzes all statements of John Chrysostom from the *Homilies on the Gospel of Saint Matthew* containing terms: πέλαγος and θάλασσα, used by our author as a designation of the sea. This analysis allowed for the extraction of few groups of sea metaphors. Chrysostom points on the sea as one of the elements of the Universe (together with heaven and earth). He describes the sea as a dangerous and uncontrollable wild element, but still subjected to Christ. The image of the sea, which – because of its enormity – is beyond other elements of the Universe, is used by Golden Tongued to describe immensity and commonness. And the reference to sea threats (winds, sea currents, storms, shallows) inclines him to describe human life as a sailing across the rough sea.

OBRAZ I METAFORA MORZA W HOMILIACH NA EWANGELIĘ WEDŁUG ŚW. MATEUSZA JANA CHRYZOSTOMA

(Streszczenie)

W artykule przeanalizowano wszystkie wypowiedzi Jana Chryzostoma z *Homilii na Ewangelię według św. Mateusza*, w których pojawiają się terminy: πέλαγος and θάλασσα używane przez naszego autora na określenie morza. Analiza ta pozwoliła wyodrębnić kilka grup metaforyki morza. Chryzostom wskazuje na morze jako jeden z elementów wszechświata (obok nieba i ziemi). Opisuje je jako niebezpieczny i nieokiełznany żywioł, który jednak poddany jest Chrystusowi.

⁷³ Ibidem, PG 57, 81, NPNF I/10, 49.

Obraz morza, przerastającego swym ogromem inne elementy wszechświata, służy też złotoustemu na określenie bezmiaru i powszechności, a nawiązanie do morskich zagrożeń (wiatry, prądy morskie, burze, mielizny) skłania go do określenia ludzkiego życia do żeglugi przez wzburzone morze.

Key words: John Chrysostom, sea, metaphor of sea, *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, morze, metafora morza, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 1-90, PG 57, 13 - 58, 794, english transl.: St. Chrysostom, *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, ed. P. Schaff, NPNF I/10, New York 1888.
- Libanius, *Orationes*, ed. R. Foerster: *Libanii Opera*, t. 1-4, [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Lipsiae 1903-1908.
- PALLADIUS, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi*, éd. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SCH 341, Paris 1988.

Literature

- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, I-IV, Warszawa 1958-1965.
- BARON A., *Twórcza przygoda spotkania ze Złotoustym*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1: homilie 1-40, ŻMT 18, Kraków 2000, 5-13.
- BAUR C., *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 1: *Antiochien*, München 1929.
- BONSDORFF M. von, *Zur Predigtstätigkeit des Johannes Chrysostomus, biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern*, Helsingfors 1922.
- BROTTIER L., *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Sermons sur La Genèse*, SCH 433, Paris 1998, 11-70.
- CAVALLERA F., *Le schisme d'Antioche (IV^e – V^e siècle)*, Paris 1905.
- CERAN W., *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IV^e siècle de notre ère)*, traduction de la langue polonaise par E. Kolańska, édition revue, corrigée et mise à jour par P. Filipczak, Byzantina Lodziensia XVIII, Łódź 2013.
- CERAN W., *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II połowa IV wieku)*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969.
- DOWNY G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.
- GRYGLEWICZ F., *Geneza*, EK V 960.
- KELLY J.N.D., *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, New York 1995.
- LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976.
- Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1940.
- KOŁOSOWSKI T., *Porównanie życia chrześcijańskiego do morskiej żeglugi w korespondencji św. Hieronima*, SACH 20 (2015) 155-163.
- LIEZTMANN H., *Johannes Chrysostomos*, RE IX/2 1811-1828.

- MONTFAUCON B. DE, *Sancti Patris Nostri Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantino-politani Opera omnia quae exstant, vel quae eius nomine circumferuntur*, Ad MSS. Codices Gallicanos, Vaticanos, Anglicanos, Germanicosque; necnon ad Savilianam et Frontonianam editiones castigata, innumeris aucta, nova interpretatione ubi opus erat, praefationibus, monitis, notis, variis lectionibus illustrata, nova Sancti Doctoris vita, appendicibus, onomastico et copiosissimis indicibus locupletata, t. 7-8, Parisiis 1727-1728.
- NAIN DE TILLEMONT L.S. LE, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 11, Paris 1706.
- NIEŚCIOR L., *Motywy pomyślnej żeglugi u Ojców Kościoła*, w: *Mare nostrum. Morze w historii i kulturze krajów śródziemnomorskich*, red. T. Kołosowski, Warszawa 2015 = SACH 20:2015, 109-122.
- QUASTEN J., *St. John Chrysostom*, w: *Patrology*, t. 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Utrecht-Antwerp 1960.
- RAUSCHEN G., *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen. Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395*, Freiburg im Breisgau 1897.
- RETZLEFF A., *John Chrysostom's Sex Aquarium: Aquatic Metaphors for Theater in Homily 7 on Matthew*, JECS 11 (2003) 195-207.
- STILTING J., *De S. Joanne Chrysostomo, Episcopo Constantinopolitano et Ecclesiae Doctore, prope Comana in Ponto, commentarius historicus*, w: *Acta Sanctorum Septembris*, t. 4: Quo dies duodecimus, decimus tertius et decimus quartus continentur, Antverpiae 1753, 401-700.
- Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 1971.
- SZCZUR P., *Ojcowie greccy o żołnierzach i służbie wojskowej*, w: *Kościół i dar pokoju*, red. M. Chojnacki – J. Morawa – A.A. Napiórkowski, Kraków 2016, 307-332.
- ŚLIWKA E., *Symbolika morska w języku Ojców Kościoła*, w: *Morze w cywilizacji kulturze i stosunkach międzynarodowych*, red. E. Haliżak – W. Lizak – L. Łukaszuk – E. Śliwka, Warszawa – Pieniężno 2006, 51-58.
- TIERSCH C., *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 6, Tübingen 2002.
- VOICU S.J., *Flaviano di Antiochia*, NDPAC II 1979.
- WODECKI B., *Morze w Piśmie Świętym*, w: *Morze w cywilizacji kulturze i stosunkach międzynarodowych*, red. E. Haliżak – W. Lizak – L. Łukaszuk – E. Śliwka, Warszawa – Pieniężno 2006, 31-50.
- ZARZECZNY R., *Mare Nostrum – Mare Rubrum*, w: *Mare nostrum. Morze w historii i kulturze krajów śródziemnomorskich*, red. T. Kołosowski, Warszawa 2015 = SACH 20 (2015) 9-24.

Magdalena JÓŹWIAK*

**„ET AIT: «FACIAMUS HOMINEM AD IMAGINEM
ET SIMILITUDINEM NOSTRAM»” (RDZ 1, 26).
PRÓBA EGZEGEZY BIZANTYŃSKIEJ
NA PRZYKŁADZIE *KOMENTARZA
DO KSIĘGI RODZAJU* ANASTAZEGO Z SYNAJU**

Księga Rodzaju należy do ksiąg bardzo często komentowanych przez Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich¹, a szczególnie werset z Rdz 1, 26: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam”, gdzie jest mowa o stworzeniu człowieka.

Zaproponowany temat może się wydawać niepokojący co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, dysponujemy stosunkowo dużą liczbą wypowiedzi pisarzy chrześcijańskich na temat stworzenia człowieka, czyli zakres źródeł jest przebogaty. Po drugie, ów temat doczekał się wielu opracowań i artykułów².

* Dr Magdalena Józwiak – współpracownik w Pracowni Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego; lektor w Szkole Języków Antycznych i Orientalnych przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: mjozwiak.uni.wr@gmail.com.

¹ Komentarze Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych do Księgi Rodzaju prezentują: J.P. Migne, PL 218, Paris 1865, 931-938; F. Cavallera, PG-Indices, Paris 1912, 144-145. Bogatą listę tekstów patrystycznych podejmujących ów temat wyliczył Y. Congar, *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'hexaméron dans la tradition chrétienne*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au H. de Lubac*, I, Paris 1963, 215-222.

² Wybrana bibliografia tematyczna w językach obcych przedstawia się następująco: F. Carcione, *La creazione e l'uomo in Ireneo*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 10, Roma 1995, 87-89; E. Cavalcanti, *La creazione in Basilio e in Gregorio di Nissa*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 10, s. 172-177; L. Dattrino, *Gen 1, 26-27 e Gen 2, 7 nella interpretazione patristica (le scuole „asiatica” e „alessandrina”)*, „Teología y Vida” 43 (2002) 196-204; A.G. Hamman, *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne*, *RevSR* 42 (1968) 1-23; V. Lombino, *Dio creatore e l'uomo nei Padri apologeti*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 10, s. 24-59; L. Perrone, *Il cosmo e l'uomo nel sistema teologico di Origene*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 10, s. 131-132; L. Rizzetto, *Creazione e antropologia in Clemente di Alessandria*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 10, s. 110-111; R. McL. Wilson, *The Early History of Exegesis of Gen. 1, 26*, *StPatr* 1 (1957) 420-437; N. Zeegers-Vander, *La création de l'homme (Gn 1,26) chez Théophile d'Antioche*, *VigCh* 30 (1976) 258-267. W języku polskim warto wyliczyć następujące artykuły: B. Czyżewski, „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1, 26) w interpretacji Ojców Kościoła, *SG* 25 (2011) 113-126; K. Klauza – A. Rusek, *Rdz 1,26-27 w literaturze patrystycznej* (wybór cytowań), *VoxP* 6 (1986) t. 11, 505-527; R. Nako-

Otóż, w obu przypadkach jesteśmy w stanie udzielić zadowalającej (w naszym mniemaniu) odpowiedzi.

W niniejszym artykule pochylimy się nad *Komentarzem do Księgi Rodzaju*, autorstwa Anastazego z Synaju, a dokładnie przeanalizujemy księgę VI pt. *De sexto divini opificii die*³, w której Anastazy komentuje m.in. werseł z Rdz 1, 26. Nie zamierzamy zatem w tym krótkim opracowaniu zajmować się wszystkimi tekstami patrystycznymi, które omawiają ów werseł, ale chcemy raczej zaprezentować pewną próbę interpretacji, zaproponowaną przez Anastazego.

Nadrzędnym celem tej analizy będzie próba odpowiedzi na pytanie, czy Anastazy – egzegeta bizantyński – w swej egzegezie Pisma Świętego, korzystając z wcześniejszych rozważań Ojców Kościoła, jest choć w małym stopniu oryginalny czy bezkrytycznie przepisuje wcześniejsze interpretacje, nie dołączając nic do tych interpretacji? Temat jest o tyle dla nas interesujący, że nie był przedmiotem żadnych opracowań, a spuścizna literacka Anastazego nie jest jeszcze zbadana ani w całości opublikowana.

1. O samym autorze komentarza i jego dziele. O samym Anastazym z Synaju wiadomo stosunkowo niewiele. Urodził się ok. 610 r. w Aleksandrii, zm. przed 700 r. na Górze Synaj⁴. Uchodzi za jednego z ważniejszych wschodnich, greckojęzycznych pisarzy chrześcijańskich VII w. Był opatem klasztoru św. Katarzyny na górze Synaj. Był aktywnym przeciwnikiem monofizytów, monoteletów i Żydów⁵.

Uczeni przypisują Anastazemu z Synaju autorstwo 15 prac, obejmujących szeroki wachlarz gatunków. A mianowicie spod jego pióra wyszły dzieła apo-

nieczny, *Teologia kreacji – między obrazem a podobieństwem na podstawie „In Genesim”* Dydyka Aleksandryjskiego), VoxP 25 (2005) t. 48, 105-123; M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku (Stanowisko Ireneusza i Orygenesza)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 357-376; M. Paczkowski, „Uczyńmy człowieka”. *Historia interpretacji teologicznej Rdz 1, 26 od Filona Aleksandryjskiego po początek IV wieku*, BPTH 4 (2011) 273-308.

³ Por. Anastasius Sinaita, *Anagogicarum contemplationum in Hexaëmeron ad Theophilum libri duodecim* (VI: *De sexto divini opificii die*), PG 89, 921-938.

⁴ Por. C.A. Kuehn – J.D. Baggarly, *Anastasius of Sinai: Hexaëmeron*, OCA 278, Rome 2007, 14.

⁵ Zob. D. Thomas – B. Roggema, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 1: 600-900, Leiden – Boston 2009, 193. Podstawowe opracowania dotyczące Anastazego z Synaju przedstawiają się następująco: H.B. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 442-446; M.H. Congourdeau, *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale*, w: *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, éd. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, Paris 2005, 287-298; J.F. Haldon, *The works of Anastasius of Sinai: a key source for the history of seventh-century east Mediterranean society and belief*, w: *The Early Medieval Near East: Problems in the Literary Source Material*, ed. A. Cameron – L. Conrad, vol. 1, Princeton 1992, 107-147; J.B. Kumpfmüller, *De Anastasio Sinaita*, Würzburg 1865; J.A. Muniz, *Anastasios of Sinai: Speaking and Writing to the People of God*, w: *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden 1998, 227-245; S.N. Sakkos, *Peri Anastasiōn Sinaitōn*, Thessalonika 1964; T. Spáčil, *La teologia di S. Anastasio Sinaita*, „Bessarione” 38 (1922) 157-178.

logetyczne, komentarze egzegetyczne, homilie i pisma ascetyczne⁶. Głównym dziełem Anastazego jest *Hodegos*⁷ (drugi tytuł: *Viae dux*), napisany w obronie wiary katolickiej przed atakami wyżej wymienionych heretyków. W tym piśmie Synaita przedstawił metodę zwalczania monofizytyzmu, wykorzystując w argumentacji dowody zaczerpnięte z filozofii perypatetycznej⁸.

Spośród pism egzegetycznych warto wskazać na *Anagogicarum contemplationum in Hexaëmeron ad Theophilum libri duodecim*⁹. Uczeni sugerują, iż to dzieło, tradycyjnie przypisywane Anastazemu z Synaju, może uchodzić za jedno z najważniejszych dzieł chrześcijańskiego mistycyzmu z czasów bizantyńskich. Swoją argumentację budują na trzech filarach. Po pierwsze, *Hexaëmeron* jest jednym z najdłuższych i najbardziej szczegółowych przykładów egzegezy mistycznej chrześcijaństwa, praktykowanej w okresie bizantyńskim, oraz stanowi kontrpunkt do popularnego *Hexaëmeronu*, autorstwa Bazylego Wielkiego, który wyjaśnia Księgę Rodzaju wyłącznie w kluczu literalnym. Po drugie, komentarz Anastazego jest systematycznym i szczegółowym podręcznikiem teologii z VII w., traktującym o stworzeniu świata i człowieka. Po trzecie, omawiane dzieło jest przesiąknięte nie tylko licznymi odwołaniami do Pisma Świętego, lecz zawiera także duży zbiór cytatów i parafraz pism Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich¹⁰.

Komentarz ten został napisany po grecku w 12 księgach, z których pierwsze 11 dotarło do naszych czasów tylko po łacinie. Dzieło to Anastazy adresuje do niejakiego Teofila, któremu przedstawia w 12 księgach egzegezę anagogiczną trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Ów egzegeta odczytuje Księgę Rodzaju w kluczu symbolicznym oraz literalnym, przestrzegając adresata, by nie popadł zbyt w interpretację *per litteram*. Wzywa go raczej, by był otwarty na głos Ducha Świętego, a dopiero wtedy otrzyma pełne zrozumienie tekstu. Anastazy twierdzi, że w błąd wyłącznie literalnego rozumienia Biblii popadają wszyscy, którzy nie potrafią duchowo odczytać opowiadania o owocach i drzewach w raju. Podobnie jak manichejczycy i ofici, czczą oni węża jako dobroczyńcę, który dostarczył ludziom pożywienia, dzięki któremu otworzyły się im oczy. Dzięki wężowi doszło do pożycia małżeńskiego, a w konsekwencji także i świata. W tej logice również i Wcielenie Syna Bożego ludzie zawdzięczają wężowi¹¹.

⁶ Por. Thomas – Roggema, *Christian-Muslim Relations*, s. 194.

⁷ PG 89, 35-310. Zob. także wybrane opracowania na ten temat: S.H. Griffith, *Anastasius of Sinai, the „Hodegos” and the Muslims*, GOTR 32 (1987) 341-358; M. Richard, *Anastase le Sinaïte, l’Hodegos et le Monothélisme*, REB 16 (1958) 29-42; K.H. Uthemann, *Eine Ergänzung zur Edition von Anastasii Sinaitae „Viae Dux”: das Verzeichnis benutzter und zitierter Handschriften*, „Scriptorium” 36 (1982) 130-133.

⁸ Por. Thomas – Roggema, *Christian-Muslim Relations*, s. 196.

⁹ PG 89, 851-1078. Pierwsze tłumaczenie tego komentarza na język angielski wraz z komentarzem: Kuehn – Baggarly, *Anastasius of Sinai: Hexaëmeron*.

¹⁰ Por. Kuehn – Baggarly, *Anastasius of Sinai*, s. 13.

¹¹ Por. Anastasius Sinaita, *Hexaëmeron* 10, PG 89, 1021B-C: „Qui autem ad litteram solum

W swojej argumentacji typologicznej lektury Biblii Anastazy powołuje się na innych Ojców Kościoła i starożytnych egzegetów, zwłaszcza na Klemensa Aleksandryjskiego, Ojców Kapadockich, Pseudo-Dionizego Areopagite oraz na Orygenes¹².

2. *Faciamus hominem* (Gen 1, 26a). Analizując komentarz Anastazego do Rdz 1, 26 można zauważyć, że ów egzegeta zajmuje się najpierw wyjaśnianiem słów: „Uczyńmy człowieka”, następnie zaś: „na nasz obraz, podobnego nam”, co oczywiście nie wyróżnia go spośród innych komentatorów tego wersetu. I po tej linii chcielibyśmy przeprowadzić nasz wywód.

Słowa *faciamus hominem* już od starożytności chrześcijańskiej intrygowały egzegetów, a szczególnie ta forma czasownikowa w licznie mnogiej. Łacińska forma *faciamus* to gramatycznie *coniunctivus praesentis activi* w 1. osobie liczby mnogiej od czasownika *facere*¹³. Autorzy chrześcijańscy, zastanawiali się, dlaczego Bóg stwarzając człowieka używa liczby mnogiej, kiedy zaś była mowa o stworzeniu ziemi, wody, roślin, zwierząt czy też ciał niebieskich, autor biblijny mówił o Bogu jako Stwórcy w 3. osobie liczby pojedynczej? Wielu Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich starało się na różne sposoby wyjaśnić ów fenomen. Taką próbę podjął również Anastazy z Synaju, który interpretując alegorycznie te słowa odnosi je do Chrystusa, przyjmującego ciało ludzkie. Następnie zaś dopatruje się w tym zdaniu odniesień do Trójcy Świętej, która cała brała udział w dziele stworzenia. Mnich z Synaju wyjaśnia:

„I rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze». Zgodnie z wykładnią alegorii odczytujesz w tym miejscu Chrystusa, względem którego zostało to powiedziane: «Uczyńmy człowieka», kiedy [Chrystus] przyjął [ciało] ludzkie; to zaś «uczyńmy» nie mówi sam tylko Ojciec i Duch, pierwszy z pewnością jako wyrażający zgodę i mający zamiar, drugi zaś jako przygotowujący, lecz także Syn jako Bóg jest jednomyślny w tym, co należy czynić, gdyż on sam także jest zdecydowany przyjąć ludzką naturę”¹⁴.

audiunt quae scripta sunt de paradiso, et fructibus, et lignis, et cibo, et serpente, et visus recuperatione, incidunt in exitiosam Manichaeorum et Ophitarum impietatem. Illi enim serpenti tanquam benefactori maximas agunt gratias, dicentes quod per serpentem nobis accessit cibus; per cibum, recuperatio visus; per eam deinde, nuptiae; per nuptias autem, mundus: propter hominis autem peccatum, Deus homo factus est. Hinc coelorum regnum et bona aeterna quorum auctor et conciliator fuit nobis serpens; tamē 11, PG 89, 1044B: „Qui autem non convenienter, nobis ineffabili, quidam Dei dispensationi intelligunt spiritualiter omnia quae dicuntur de paradiso: coguntur omnino facere serpentem auctorem et conciliatorem et effectorem universae nostrae hominum generationis, et mundi constitutionis, per datum mulieri consilium”.

¹² Zob. dla przykładu: Kuehn – Baggarly, *Anastasius of Sinai*, s. 11, 15 i 19.

¹³ Por. Plezia II 489-492.

¹⁴ Anastasius Sinaita, *Hexaëmeron* 6, PG 89, 930B-C: „Et dixit Deus: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum». Convenienter rationi anagoges, Christum hic intelliges, in quo dicitur illud: «Faciamus hominem», quando suscepit hominem; illud autem, «Faciamus», non solus dicit Pater et Spiritus, hic quidem ut approbans et ratum habens, ille autem ut praeparans; sed

W innym miejscu autor dobitniej wskazuje na działanie Trójcy w stworzeniu:

„Po tych [słowach] zaś należy wywnioskować i zauważyć, że ten pierwszy głos w Piśmie Świętym wypowiada się w liczbie mnogiej i oznacza, jak sądzę boską Tróję, wypowiadającą w samym stworzeniu człowieka [słowa]: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze»”¹⁵.

Przeprowadzając swój wywód egzegetyczny, komentator także poucza czytelnika, iż zdanie „I rzekł Bóg” – poprzedzające formę „uczynmy” – należy odnieść do natury Boga, z kolei wezwanie „uczynmy” wskazuje na osoby w Trójcy:

„Zapisał bowiem: «I rzekł Bóg», zobacz – liczba pojedyncza, a dalej: «Uczyńmy», tu jest liczba mnoga i pierwsze z pewnością odnieś zupełnie do natury, drugie zaś do osób, a nie odwrotnie. Jeśli bowiem trudno zrozumieć naturę, o ile bardziej osoby, nic nie ma trudniejszego. Zobacz bowiem: w ogromnej liczbie ludzi jest jedna natura”¹⁶.

Dalej mnich z Synaju podkreśla, że ilekroć u innych komentatorów natrafiał na wyjaśnienia dotyczące *faciamus*, tylekroć budziły się w nim wątpliwości wobec tej formy gramatycznej:

„Gdy zaś my czasami natrafialiśmy na tę formę u kogoś [bazującego na] tekście hebrajskim, niejednokrotnie wtedy rodziły się w nas kontrowersje i sprzeczki (oczywiście niezamierzone) wobec tej formy gramatycznej, z drugiej strony bezsensownie ktoś powiedział, że jakiś król (jeśli nawet byłby sam) mógł powiedzieć: «Uczyńmy», [co by się równało formie] «Rozkazujemy»”¹⁷.

Następnie Anastazy polemizuje z tym stanowiskiem i słusznie zauważa, że Bóg użył liczby mnogiej wyłącznie podczas stwarzania człowieka. Píše:

„Wtedy zaś my przeciwstawialiśmy się i pytaliśmy: A dlaczego Bóg przed stworzeniem człowieka nie zdecydował się na użycie tej formy «Uczyńmy» wobec jakiegoś innego stworzenia (te przecież były [wcześniej stworzone]);

etiam Filius ut Deus consentit de eo quod est faciendum, ut ipse quoque cernatur amplecti humanae naturae susceptionem”, tłum. własne.

¹⁵ Tamże, PG 89, 930D - 931A: „Post haec autem cognoscendum est et considerandum, quod haec prima vox in divina Scriptura dicta est pluraliter: divinam, inquam, significans Trinitatem, dicens in sola hominis creatione: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum»”, tłum. własne.

¹⁶ Tamże, PG 89, 933B: „Dixit enim: «Et dixit Deus», vide singulare: «Faciamus»: vide etiam plurale, et illud quidem attribue omnino naturae, hoc autem personis, et non contra. Si enim naturae absurdum: sin autem personis, nihil est grave. Vide enim in innumerabili hominum multitudine esse unam naturam”, tłum. własne.

¹⁷ Tamże, PG 89, 931B: „Cum nos autem aliquando hanc vocem proferremus apud quemdam ex Hebraeis, multae enim et saepenumero cum eorum genere ortae nobis sunt controversiae ac contradictiones (plane extemporales), contra dixit improbus, regem aliquem (et si sit solus) posse dicere illud: «Faciamus»; et illud, «Jussimus»”, tłum. własne.

a użył wyłącznie [tej formy] wobec człowieka, a dalej [w drugim opisie] względem kobiety, która później została stworzona, kiedy rzekł «Uczyńmy mu pomoc»; do tego nie odniósł się żaden komentator żydowski¹⁸, ani nie było sprzeciwu¹⁹.

Ta wypowiedź sygnalizuje, iż wspomniana różnica w wypowiedzianych przez Boga słowach podczas stwarzania człowieka (liczba mnoga) i stwarzania świata (liczba pojedyncza) była celowa i zamierzona. Liczba mnoga sugeruje stworzenie kogoś wyjątkowego i podkreśla godność człowieka, który został stworzony inaczej niż inne stworzenia.

Anastazy Synaita wyjaśniając formę *faciamus* w kluczu trynitarnym nie jest nowatorski, lecz opiera się na wcześniejszych interpretacjach Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich²⁰. Już w II w. łaciński komentator Tertulian w sposób niezwykle barwny wyklada bardzo dokładną egzegezę trynitarną Rdz 1, 26a. Egzegeta rozwija swój pogląd poprzez zadawanie kolejnych pytań:

„Jeśli Trójca, przez to, że nie sprowadzona do ścisłej jedności, nadal cię gorszy swą liczbą, tedy zapytam cię, na jakiej podstawie jedyna i pojedyncza osoba mówi: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo» (Rdz 1, 26), gdy należało powiedzieć: «Uczyń człowieka na mój obraz i podobieństwo», skoro jest jedyny i pojedynczy. Lecz i dalej: «Oto Adam stał się jakby jednym z nas» (Rdz 3, 22); czy oszukuje, czy sobie żartuje, skoro mówi w liczbie mnogiej, choć podobno jest sam, jeden i pojedynczy? Albo może mówił do aniołów, jak wykładają Żydzi, którzy także nie uznają Syna? Czy też, będąc sam Ojcem-Synem-Duchem, okazał się w liczbie mnogiej i mówił do siebie w liczbie mnogiej? Bynajmniej; lecz ponieważ był już z nim Syn, druga osoba, jego Słowo, i trzecia, Duch w Słowie, dlatego ogłosił w liczbie mnogiej «uczyńmy» i «nasz», i «nas». Z kim bowiem czynił człowieka i do kogo nadawał mu podobieństwo? Zaprawdę z Synem, który miał przyzwać się w naturę człowieka oraz z Duchem, który miał człowieka uświęcać; z nimi rozmawiał w jedności Trójcy jako pomocnikami i współuczestnikami²¹.

¹⁸ W kwestii interpretacji Rdz 1, 26 przez wczesnych autorów żydowskich i judeochrześcijańskich zob. choćby: Paczkowski, „*Uczyńmy człowieka*”, s. 274-279.

¹⁹ Anastasius Sinaita, *Hexaëmeron* 6, PG 89, 931B-C: „Cum autem nos occurrissetus et dixissemus: Et cur ante creationem hominis non cernitur Deus in aliqua alia (quaecumque ea sit) creatura usus esse hoc verbo, «Faciamus»; et dixisse nisi in solo homine, et rursus in muliere quae postea fuit facta, quando dixit, «Faciamus ei adiutorium»: ad haec nulla erat vox Judaei, neque rursus contradictio”, tłum. własne.

²⁰ Nie przywołujemy w tym artykule wszystkich wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, którzy omawiali Rdz 1, 26, lecz dokonujemy swoistej selekcji. W celu szerszego spojrzenia na omawiany temat zob. nota. 1 i 2, gdzie została wyliczona bibliografia tematyczna.

²¹ Tertullianus, *Adversus Praxean* XII 1-3, PL 2, 167D - 168A, tłum. E. Buszewicz: Tertulian, *Przeciw Prakesasowski*, w: *Trójca Święta: Tertulian, Przeciw Prakseasowski*, Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, ŻMT 4, Kraków 1997, 52-53.

Przedłożone wyżej interpretacje Rdz 1, 26a (trynitarna i podkreślająca godność człowieka) w żaden sposób się nie wykluczają, lecz przenikają i dopełniają. Współcześnie egzegeci interpretują łacińską formę *faciamus* (Biblia hebrajska: *Na'ase*) jako tzw. *pluralis deliberationis*²², czyli liczbę mnogą namysłu. Jest to forma stylistyczna wyrażająca naradę z samym sobą, zjawisko psychologiczne, które polega na tym, że mówiący dzieli się niejako na dwie osoby, z których jedna udziela drugiej rady lub zachęty. Zjawisko to występuje także w innych miejscach w Biblii hebrajskiej (por. np. Iz 6, 8; 2Sm 24, 14; Pnp 1, 11).

Warto podkreślić, że na aspekt „naradzania się” Boga wskazują już Ojcowie Kościoła, choć tak precyzyjnie nie nazywają tej kategorii. Dla przykładu Grzegorz z Nyssy w traktacie *O stworzeniu człowieka* zanotował następujące słowa:

„Warto także rozważyć to, że stworzenie tak wielkiego świata i najmniejszych części, składających się na porządek jego całości, zostało przeprowadzone przez Bożą moc bez namysłu i dokonało się równocześnie z rozkazem. Natomiast stworzenie człowieka zostało poprzedzone naradą i Stwórca opisał najpierw słowami to, co miało powstać: jaki człowiek będzie, do jakiego wzoru podobny, w jakim celu powstanie, co będzie czynił i nad kim będzie panował. Przemyślał najpierw to wszystko, aby człowiek otrzymał wyższą godność i władzę nad stworzeniem, zanim sam został powołany do bytu. Mówi bowiem [Pismo]: «Powiedział Bóg: Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo i niech włada rybami morskimi i zwierzętami lądowymi, i ptactwem powietrznym, i bydłem, i całą ziemią» (Rdz 1, 26)”²³.

A zatem „naradzanie się” wskazywałoby na powołanie do życia kogoś wyjątkowego i posiadającego wielką godność. Stworzenie człowieka poprzez akt „naradzania się” Boga objawia doskonałość człowieka w opinii Ojców Kościoła. Człowiek jako korona całego stworzenia został stworzony jako ostatni. Podobnie jak Grzegorz z Nyssy, o aspekcie „naradzania się” Boga wspomina Jan Chryzostom w *Homiliach na Księgę Rodzaju*:

„To jedno najpierw warto zbadać: dlaczego mianowicie, kiedy stawano się niebo, nigdzie nie rzecze: «Uczyńmy», lecz: «Niech się stanie niebo» i: «Niech się stanie światło», i przy każdym elemencie stworzenia podobnie? Tylko tutaj jest: «Uczyńmy» i naradzanie się, i zamyśl, i porozumiewanie się z kimś równym godnością? Kimże jest ten, kto ma być stworzony, że tak wielkiej czci doznaje? To jest człowiek: wielka i godna podziwu istota, cenniejsza dla Boga niż cała reszta stworzenia, ze względu na którą istnieje niebo i ziemia, i morze, i każdy element stworzenia [...]. To dlatego i naradzanie

²² Zob. choćby R.I. Letellier, *Creation, Sin and Reconciliation: Reading Primordial and Patriarchal Narrative in the Book of Genesis*, Cambridge 2015, 27.

²³ Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* 3, PG 44, 133 C-D, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ZMT 39, Kraków 2006, 57.

się, i zamysł, i porozumiewanie się: nie dlatego, iżby Bóg potrzebował narażania się – w żadnym razie! – lecz przez dobór słów ukazuje nam wartość tego, co zostało stworzone”²⁴.

3. *Ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen 1, 26b). Anastazy z Synaju, podobnie jak inni pisarze kościelni poświęca wiele miejsca na refleksję o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Na początku trzeba podkreślić, że ów bizantyński egzegeta rozdziela jednoznacznie dwa kluczowe słowa występujące w Rdz 1, 26b, a mianowicie chodzi tu o terminy *imago*²⁵ („obraz”) i *similitudo*²⁶ („podobieństwo”) oraz podejmuje próby wskazania różnic pomiędzy nimi. Osadzając swój wywód w kluczu trynitarnym, pisze:

„Bowiem nie może stać się jako człowiek na obraz tych, którzy mówią: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze»; jeśli nie zawiera w sobie jakiegoś jednego właściwego odbicia czy też podobizny każdego z tych artystów. Stąd to pewne jest, że [został stworzony] na obraz Trójcy, [a objawia się to] w naturze niepodporządkowanej ciału i rozumnej, w materii poznanej i duszy naszej nieuchwytniej zmysłami; a wszyscy ludzie mamy podobnie”²⁷.

Dalej stwierdza:

„To zaś, że jest «na podobieństwo», przynależne jest tym wyłącznie, którzy ożywiają je w sobie samych za sprawą obyczajności życia, opartego na cnocie, to w nich Bóg mieszka i łaską Chrystusa są w pewien sposób jakby [okryci], w aspekcie boskim i równocześnie ludzkim. Dlatego i raz i dwa boskie Pismo przedkłada i mówi: «I uczynił Bóg człowieka na obraz», [to znaczy] został stworzony przez Boga i to jest przynależne nam z natury; to zaś «na podobieństwo» jest obyczajnością życia, które wypływa z wolnego wyboru i buduje się, opiera i bierze z życia, opartego na cnocie. Stąd poucza nas o tym teolog Jan, który ma zbieżne imię ze Słowem, a mówi, pisząc do pewnych [chrześcijan]: «Synkowie, teraz jesteśmy synami Bożymi przez ten chrzest, ale jeszcze nie objawiło się, czym będziemy, [wiemy, że gdy się objawi, będziemy do niego podobni], ponieważ ujrzymy go, jakim jest» (1J 3,

²⁴ Joannes Chrysostomus, *In Genesim ser.* 2, 1, PG 54, 587-588, tłum. S. Kaczmarek: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju* (seria pierwsza: Rdz 1-3), ŻMT 45, Kraków 2008, 63-64. Por. chociażby: P. Szczur, *Dzieło stworzenia w „Homiliach na Księgę Rodzaju” św. Jana Chryzostoma*, BPTH 4 (2011) 321-339.

²⁵ Por. Plezia III 32-33.

²⁶ Por. tamże, V 151.

²⁷ Anastasius Sinaita, *Hexaëmeron* 6, PG 89, 931C: „Fieri enim non potest ut sit homo ad imaginem eorum, qui dicunt: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum»; nisi ferat in se aliquam aliam propriam figuram aut effigiem uniuscujusque horum artificum. Unde id quidem quod est ad imaginem Trinitatis, in essentia incorporeae et intelligentis et materiae expertis et incomprehensibilis animae nostrae; omnes homines habemus similiter”, tłum. własne.

2). Widzisz, że po świętym chrzcie, mówi, życie, które opiera się na cnocie, rodzi to, czym jest podobieństwo²⁸.

A zatem, z wyżej przytoczonych tekstów jasno wynika, iż mnich z Synaju wskazując na różnicę pomiędzy obrazem i podobieństwem, uważa, że człowiek otrzymał obraz w dziele stworzenia i jest on każdemu przynależny z racji faktu bycia człowiekiem, na podobieństwo zaś człowiek musi sam sobie zapracować poprzez życie cnotliwe, co mu ułatwia przyjęty sakrament chrztu. Oczywiście rzeczą jest, że Anastazy nie był oryginalny w tych spostrzeżeniach, lecz korzystał z dorobku wcześniejszych Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich²⁹. Bowiem już Orygenes w dziele pod tytułem *O zasadach*, komentując Rdz 1, 26 sygnalizuje tę różnicę pomiędzy obrazem a podobieństwem:

„Fakt, że Mojżesz mówiąc: «Uczył go na obraz swój», przemilczał sprawę podobieństwa, wskazuje właśnie na to, że w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność obrazu Bożego, natomiast doskonale podobieństwo do Boga zostało zachowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga, a ponieważ godność obrazu Bożego dała mu na początku możliwość uzyskania doskonałości, człowiek drogą wypełniania dobrych uczynków ma na końcu udoskonalić w sobie podobieństwo³⁰».

Na prawie identyczną różnicę pomiędzy tymi dwoma terminami wskazuje także Grzegorz z Nyssy, który uważa, że ludzie obraz Boży posiadają w sobie poprzez fakt stworzenia, z kolei podobieństwo do Boga wypracowują przez wolę, ponieważ posiadają możliwość decydowania o sobie i swoim życiu:

„Wykaz tych dóbr byłby bardzo długi, nie jest bowiem łatwo je policzyć. Dlatego Pismo streszcza je wszystkie w jednym określeniu, gdy mówi, że człowiek został stworzony na obraz Boży. To tak jakby powiedziało, że [Bóg],

²⁸ Tamże, PG 89, 931C - 932A: „Id autem quod est «ad similitudinem», ii soli habent qui seipsos recrearunt ea vitae institutione quae est ex virtute, qui Deum habent in se habitantem, et gratia quodammodo sunt veluti Christi, in divinitate simul et humanitate. Propterea et bis et semel exponens divina Scriptura, et dicens: «Et fecit Deus hominem ad imaginem», sit a Deo creatum et in nobis naturale; illud autem «Ad similitudinem», est vitae institutionis quae libera electione suscipitur, et per vitam quae ex virtute agitur inducitur et assumitur. Propterea hoc nos docens qui cum Verbo idem habet nomen theologicus Joannes, dicit, scribens ad aliquos: «Filioli, nunc filii Dei sumus, per hoc baptisma, et nondum manifestatum est quid erimus, quoniam videbimus eum sicut est» (1J 3, 2). Vides quod post sanctum baptisma dicit vitam quae ex virtute agitur generare quod est similitudinem», tłum. własne.

²⁹ W kwestii rozważań pisarzy chrześcijańskich (Klemens Aleksandryjski, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Diadoch z Fotyki, Jan Damasceński, Mariusz Wiktoryn, Ambroży, Augustyn, Jan Kasjan, Potamiusz z Lizbony) na temat obrazu i podobieństwa człowieka do Boga zob. Czyżewski, „*Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam*” (Rdz 1, 26) w *interpretacji Ojców Kościoła*, s. 117-124.

³⁰ Orygenes, *De principiis* III 6, 1, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SC 268, Paris 1980, 236, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, 310-311.

stwarzając ludzką naturę, dał jej uczestnictwo we wszelkim dobru. Bóstwo jest bowiem pełnią dobra, a natura ludzka jest jej obrazem: podobieństwo obrazu do wzoru polega zatem na tym, że jest pełen wszelkiego dobra. Jest w nas zatem idea wszelkiego piękna, wszelka cnota i mądrość, i wszystko, co można pomyśleć o wyższej naturze. Jednym z tych dóbr jest wolność od wszelkiej konieczności, niepodleganie żadnej władzy naturalnej, posiadanie swobody decydowania o sobie. Cnota bowiem nie podlega nikomu i jest dobrowolna, bo nie może być cnotą coś koniecznego lub wymuszonego³¹.

Następnie, analizując omawiany *Komentarz do Księgi Rodzaju* można wywnioskować, że Anastazy nie ograniczał obrazu Bożego w człowieku wyłącznie do wymiaru duchowego, gdyż podkreśla też aspekt cielesny, który wiąże z przyjęciem ciała ludzkiego przez Chrystusa. Ów egzegeta pisze:

„Widzimy bowiem zaś, cóż te oznaczają, które mówi o błogosławieństwie: «I uczynił Bóg człowieka, na obraz Boga uczynił go», to znaczy na obraz i prefigurę Chrystusa. Sprawił, że człowiek został złożony: [z części] śmiertelnej i nieśmiertelnej, widzialnej i niewidzialnej, [jest] podległy zniszczeniu i zniszczenie nie unicestwi go³²».

O tej kwestii pisał przed Anastazym m.in. św. Ireneusz z Lyonu w dziele *Przeciw herezjom*, wskazując na fakt, że poznanie obrazu i podobieństwa do Boga jest możliwe dzięki przyjęciu ciała ludzkiego przez Chrystusa:

„W dawnych czasach bowiem mówiono, że człowiek został stworzony na obraz Boży, ale nie było to jeszcze widoczne. Słowo bowiem było dotąd niewidzialne, a człowiek – jego obraz – został dopiero stworzony. Dlatego także utracił tak łatwo i podobieństwo. Gdy jednak Słowo Boże stało się ciałem, potwierdziło jedno i drugie. Objawiło bowiem prawdziwy obraz, samo stając się tym, czym był jego obraz, i przywróciło podobieństwo umacniając je i upodabniając człowieka do niewidzialnego Ojca dzięki widzialnemu Słowu³³».

Stworzenie człowieka na obraz Boga jako mężczyzny i kobiety, w przekonaniu mnicha z góry Synaj wskazuje na fakt, iż Bóg jest jeden, choć w trzech osobach. Anastazy spekuluje:

„I znowu mówi: «I uczynił Bóg człowieka na obraz Boży uczynił go, mężczyznę i kobietą uczynił ich» (Rdz 1, 27). Oto tutaj także dwóch nazwał jednym

³¹ Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* 16, PG 44, 183B-C, ŻMT 39, 94.

³² Anastasius Sinaita, *Hexaëmeron* 6, PG 89, 935D: „Videamus autem etiam quid ea significant quae dicit de benedictione: «Et fecit Deus hominem, ad Dei imaginem fecit illum» (Gen 1, 27), hoc est, Christi imaginem et praefigurationem. Compositum fecit hominem: mortalem et immortalem, aspectabilem et non aspectabilem, interitui obnoxium et in quem non cadit interitus;”, tłum. własne.

³³ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 16, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, Sch 153, Paris 1969, 216, tłum. W. Myszor, w: Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, BOK 16, Kraków 2001, 72-73.

człowiekiem, aby tobie właśnie dostarczyć środków do objawienia, że Ojciec i Syn są jednym Bogiem (choć są dwie hipostazy czy osoby)”³⁴.

Dalej bizantyński egzegeta wyjaśnia, że Bóg jest jeden, ale wskazuje równocześnie na odrębność Trójcy. Podkreśla też fakt, że każda z osób boskich w stworzeniu człowieka na obraz Boży ofiarowała mu inny aspekt. A mianowicie duszę człowiek otrzymał za sprawą Boga Ojca, rozum za sprawą Chrystusa, natomiast Duch Święty kształtuje myśl człowieka. Czytamy w *Hexaëmeronie*:

„A mianowicie duszę na obraz Boga i Ojca [posiadamy], o czym już wcześniej rozprawialiśmy w dwóch księgach, które opublikowaliśmy [pod tytułem] *O budowie człowieka*; z kolei rozum, czy też głos wewnętrzny dostarcza i kształtuje Bóg Słowo, zrodzone przez Boga [Ojca]; myśl zaś przynosi obraz Ducha Świętego”³⁵.

W tych rozważaniach teologicznych, Anastazy jest zbieżny z interpretacją wcześniejszych komentatorów, ponieważ dla przykładu Fulgencjusz z Ruspe wyjaśniając Rdz 1, 26 wspomina z jednej strony o jedności Boga, z drugiej zaś mówi o odrębności osób w Trójcy:

„Mówiąc w liczbie pojedynczej «obraz», Bóg wyraża, iż jest jeden co do natury, według której człowiek ma być stworzony. Mówiąc w liczbie mnogiej «nasze» oświadczą, iż Bóg, na którego obraz człowiek będzie uczyniony, nie jest jedną Osobą. Gdyby bowiem w jednej naturze Ojca i Syna i Ducha Świętego jedna była Osoba, nie powiedziałaby «na obraz Nasz», lecz na obraz mój, nie powiedziałaby «uczynimy», lecz uczynię. Gdyby bowiem się przyjęło i wierzyło, że w owych trzech Osobach są trzy natury, nie byłoby powiedziane na «obraz Nasz» lecz na «obrazy Nasze», nie może bowiem być jeden obraz trzech nierównych natur. Skoro jednak jest powiedziane, iż na obraz jednego Boga człowiek ma być uczyniony, wyrażona jest przez to jedność natury Bożej”³⁶.

³⁴ Anastasius Sinaita, *Hexaëmeron* 6, PG 89, 932C: „Et rursus dicit: «Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum, masculum et feminam fecit eos» (Gen 1, 27). Ecce hic quoque duos, unum nominavit hominem, ut tibi quoque arma praebeat ad ostendendum quod Pater et Filius (cum duae sint hypostases seu personae) sint unum Deus”, tłum. własne.

³⁵ Tamże, PG 89, 931B: „Animae quidem, ad imaginem Dei et Patris, quomodo etiam prius nominavimus in duobus libris quos edidimus de constructione homini: Rationis autem, seu verbi interni, quod describit ac effingit Deum Verbum a Deo genitum; mentis autem, quae fert imaginem sancti Spiritus”, tłum. własne.

³⁶ Fulgentius Ruspensis, *De fide, seu de regula verae fidei ad Petrum* V, PL 65, 674B-C, tłum. W. Szoldrski: Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze czyli o regule prawdziwej wiary do Piotra*, w: *Studia i teksty patrystyczne*, red. A. Bober, Kraków 1967, 214.

Anastazy dostrzegając działanie Trójcy w słowach *Faciamus hominem* nie jest wcale oryginalny, gdyż niejeden z pisarzy kościelnych, komentując tekst Rdz 1, 26a, interpretował go w kluczu trynitarnym (choćby Tertulian). Dalej, wskazując na różnicę w wypowiedzianych przez Boga słowach podczas stwarzania świata w liczbie pojedynczej i podczas stwarzania człowieka w liczbie mnogiej, egzegeta bizantyński mógł korzystać z komentarzy Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma.

Należy podkreślić, że mnich z Synaju wykazując różnicę pomiędzy słowami *imago* („obraz”) a *similitudo* („podobieństwo”) nie wnosi nic nowego do stanu badań, gdyż pisał już o tym Orygenes czy Grzegorz z Nyssy. Następna kwestia, którą podejmuje Anastazy w swym *Komentarzu do Księgi Rodzaju*, a mianowicie nie ograniczanie obrazu wyłącznie do sfery duchowej, ale podkreślanie też aspektu cielesnego, wskazuje na zbieżności z poglądami Ireneusza z Lyonu. O jedności Boga, a zarazem odrębności osób w Trójcy pisał przed Anastazym Fulgencjusz z Ruspe.

A zatem, po tej krótkiej analizie tekstów nietrudno zauważyć, że egzegeta bizantyński – Anastazy z Synaju komentując Rdz 1, 26 nie wnosi nic nowego do egzegezy. Oceniając wartość egzegetyczną jego komentarza należy jednak pochwalić i zaakcentować następujące aspekty: po pierwsze mnich z Synaju bardzo szczegółowo, bo aż w 12 księgach komentuje Księgę Rodzaju, po drugie jest wierny tradycji i egzegezie Ojców Kościoła, i po trzecie jest czytany w literaturze wcześniejszych pisarzy chrześcijańskich, ponieważ swoje rozważania opiera na wielu rozmaitych komentarzach, co z pewnością ubogaca jego *Komentarz do Księgi Rodzaju*.

“ET AIT: «FACIAMUS HOMINEM AD IMAGINEM
ET SIMILITUDINEM NOSTRAM»” (GEN 1:26).

AN ATTEMPT OF BYZANTINE EXEGESIS ON THE EXAMPLE OF
A COMMENTARY TO THE BOOK OF GENESIS BY ANASTASIOS OF SINAI

(Summary)

The *Hexaëmeron*, traditionally ascribed to Anastasios of Sinai may be one of the most important works of Christian mysticism from the Byzantine era. Three factors make it especially significant. First, it is one of the longest and most detailed surviving examples of Christian mystical exegesis as practiced in the Byzantine period. Second, this commentary is an extensive and unified exposition of the theology of an important Church writer. And finally, the *Hexaëmeron* is not only steeped in biblical literature, but also contains a large reservoir of quotes and paraphrases of the early Church Fathers on the first three chapters of Genesis. In this article, I analyzed book VI of the *Commentary to the Book of Genesis* (PG

89, 921-938) by Anastasius of Sinai, in which Anastasius comments, inter alia, the verse from Genesis 1, 26. The main goal of my analysis was to answer the question whether Anastasius – the Byzantine exegete – in her exegesis of the Holy Scriptures, using the earlier considerations of the Fathers of the Church, is at least to a small extent original or uncritical rewrites the previous interpretations, not including any of these interpretations?

Key words: St. Anastasius of Sinai, byzantine exegesis, *Commentary on the Book of Genesis*, Gen 1:26.

Słowa kluczowe: Św. Anastazy z Synaju, egzegeza bizantyńska, *Komentarz do Księgi Rodzaju*, Rdz 1, 26.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ANASTASIUS SINAITA, *Anagogicarum contemplationum in Hexaëmeron ad Theophilum libri duodecim*, PG 89, 851-1078.
- FULGENTIUS RUSPENSIS, *De fide, seu de regula verae fidei ad Petrum*, PL 65, 671-708, tłum. W. Szoldrski: Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze czyli o regule prawdziwej wiary do Piotra*, w: *Studia i teksty patrystyczne*, red. A. Bober, Kraków 1967.
- GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio*, PG 44, 123-256, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŻMT 39, Kraków 2006.
- IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses V*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 152-153, Paris 1969.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Genesim sermones*, PG 54, 581-630, tłum. S. Kaczmarek: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju* (seria pierwsza: Rdz 1-3), ŻMT 45, Kraków 2008.
- ORIGENES, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, I-II, SCh 252-253, Paris 1978; III-IV, SCh 268-269, Paris 1980, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, PL 2, 153-196, tłum. E. Buszewicz, Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Trójca Święta: Tertulian, Przeciw Prakseaszowi, Hipolit, Przeciw Noetosowi*, ŻMT 4, Kraków 1997.

Opracowania

- CZYŻEWSKI B., „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1, 26) w interpretacji Ojców Kościoła, SG 25 (2011) 113-126.
- KUEHN C.-A. – BAGGARLY J.-D., *Anastasius of Sinai: Hexaemeron*, OCA 278, Rome 2007.
- LETELLIER R.-I., *Creation, Sin and Reconciliation: Reading Primordial and Patriarchal Narrative in the Book of Genesis*, Cambridge 2015.
- PACZKOWSKI M., „Uczyńmy człowieka”. Historia interpretacji teologicznej Rdz 1, 26 od Filona Aleksandryjskiego po początek IV wieku, BPTH 4 (2011) 273-308.
- PLEZIA M., *Słownik łacińsko-polski*, I-V, Warszawa 2007.
- SZCZUR P., *Dzieło stworzenia w „Homiliach na Księgę Rodzaju” św. Jana Chryzostoma*, BPTH 4 (2011) 321-339.
- THOMAS D. – ROGGEA B., *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 1: 600-900, Leiden – Boston 2009.

Teresa WOLIŃSKA*

WIZERUNEK PUSTYNI I JEJ MIESZKAŃCÓW W ŚWIETLE ŚWIADECTW ŚWIĘTYCH OJCÓW Z SYNAJU**

Półwysep Synaj leży w kluczowym ze strategicznego punktu widzenia miejscu, na styku Azji i Afryki. Od północy otacza go Morze Śródziemne, od zachodu Zatoka Sueska, od południa Morze Czerwone, zaś od wschodu Zatoka Akaba. Powierzchnia półwyspu (61, 2 tys. km²) to w większości pustynia. W części północnej ma ona charakter wyżynny, w południowej górzysty. Najwyższy szczyt to Góra Świętej Katarzyny, wznosząca się 2629 m n.p.m.

Synaj odgrywał istotną rolę w dziejach judaizmu i chrześcijaństwa. Wiele wydarzeń, opisywanych w Biblii, rozegrało się właśnie tutaj. Mojżesz miał poznać swoją żonę Seforę (por. Wj 2, 21) w pobliżu góry nazywanej w Starym Testamencie Synajem¹. Także tutaj ukazał mu się Bóg w płonącym krzewie i polecił wyprowadzić z Egiptu zniewolonych Izraelitów (por. Wj 3, 1-22; Dz 7, 30). Rok po tym zdarzeniu Mojżesz otrzymał Dziesięć Przykazań i zawarł z Bogiem przymierze (por. Wj 24, 4; 24, 12; 32, 16; 34, 1). Po stuleciach na Synaj miał przybyć i zamieszkać w jednej z jaskiń prorok Eliasza, uciekający przed królową Jezabel (por. 1Krl 19, 2-9). Wszystko to sprawiło, że od początków chrześcijaństwa Półwysep Synaj zaczął przyciągać ascetów, poszukujących bliskości Boga.

Mimo swej pustynnej natury Synaj był domem wielu różnych grup mieszkańców, zarówno osiadłych, jak i koczowniczych czy półkoczowniczych². Co istotne, koczowników można było spotkać na całym jego obszarze, podob-

* Dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym; e-mail: t.wolinska@wp.pl.

** Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, decyzja nr DEC-2016/23/B/HS3/01891.

¹ Pisarze biblijni na określenie tej góry posługiwali się zamiennie także nazwą Horeb, czasami używali też terminu Góra Jahwe lub Góra Pana, aby podkreślić, że Bóg objawił tu swą obecność: Wj 3, 1-21; Lb 10, 33. Niewykluczone, że Horeb oznacza pasmo, w którym Synaj jest jednym ze szczytów. Kwestia dotycząca tego, jaka góra była biblijnym Synajem, nie jest rozstrzygnięta. Oprócz szczytu zwanego współcześnie Synajem, rozpatrywano także sąsiednią Górę Świętej Katarzyny albo Górę Sirbal. Istnieją też hipotezy, w myśl których biblijny Synaj leżał poza półwyspem Synaj. Jednak rozważania na ten temat pomijam.

² Por. W.D. Ward, *The Mirage of the Saracen. Christians and Nomads in the Sinai Peninsula*

nie jak w całej prowincji Palestyna III³, nie zaś wyłącznie na obrzeżach osiadłych społeczności, jak w innych regionach Bliskiego Wschodu. Jednoznacznie o zasięgu ich przemieszczania się zaświadcza Pseudo-Nil, pisząc, że owe ludy pustyni zamieszkują rozległe obszary od Arabii do Egiptu, czyli między Morzem Czerwonym i rzeką Jordan⁴. Również pisząca w IV w. Egeria wspominała, że z Góry Synaj widziała m.in. „nieskończone” terytoria Saracenów⁵. Anonimowemu pielgrzymowi z Piacenzy, wędrującemu w VI w. przez terytorium północnego Synaju powiedziano, że na pustyni zamieszkuje 12 600 Saracenów⁶. Ich obecności dowiodły ostatnie wykopaliska archeologiczne na pustyni Negew i w południowej Jordanii⁷. Niestety brak podobnych badań dla Synaju, ale bliskość terytorialna pozwala rzutować nań wyniki uzyskane w Negewie⁸. Równocześnie ziemie te usiane były pustelniami i domami wspólnot monastycznych⁹.

in *Late Antiquity*, Berkeley 2014, 17-18. Trzeba podkreślić, że między osiadłym, rolniczym stylem życia, a koczowniczym pasterstwem istniały liczne formy pośrednie.

³ Por. tamże, s. 18. Philip Mayerson (*Saracens and Romans: Micro-Macro Relationships*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad” 274:1989, 71-79) przebadła wiele źródeł literackich z całego Bliskiego Wschodu, w tym z Synaju.

⁴ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes VII de caedibus monachorum montis Sinae et captivitate Theoduli filii eius* III 1, PG 79, 612 „Τὸ μὲν οὖν εἰρημένον ἔθνος τὴν ἀπὸ Ἀραβίας μέχρις Αἰγύπτου θαλάσση Ἐρυθρᾷ καὶ Ἰορδανῇ ποταμῷ παρατεταμένην νέμεται ἔρημον”.

⁵ Por. Egeria, *Itinerarium* III 8, 62-65, cura et studio A. Franceschini – R. Weber, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnhout 1965, 41: „Egyptum autem et Palestinam et mare Rubrum et mare illud Parthenicum quod mittit Alexandriam, nec non et fines Saracenorum infinitos ita subter nos inde uidebamus ut credi uix possit”, tłum. P. Iwaszkiewicz: Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, wstęp M. Starowieyski, OŻ 13, Kraków 1994, 140.

⁶ Por. Antoninus Placentinus, *Itinerarium* 36, 12-13, cura et studio P. Geyer, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnhout 1965, 147: „Populus autem, qui per ipsum maiorem heremum ingrediebatur, numerus duodecim milia sexcenti”, tłum. Iwaszkiewicz, OŻ 13, 264.

⁷ Por. I. Finkelstein – A. Perevolotsky, *Processes of Sedentarization and Nomadization in the History of Sinai and the Negev*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad” 279 (1990) 67-88; I. Finkelstein, *Invisible Nomads: A Rejoinder*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad” 287 (1992) 87-88; S.A. Rosen, *Nomads in Archaeology: A Response to Finkelstein and Perevolotsky*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad” 287 (1992) 75-85; G. Avni, *Nomads, Farmers, and Town-Dwellers: Pastoralist-Sedentist Interaction in the Negev Highlands, Sixth-Eighth Centuries C.E.* Jerusalem 1996.

⁸ Por. Ward, *The Mirage*, s. 19. Badacz ten uważa to za dopuszczalne, bowiem Synaj nie był odizolowany od Negewu czy południowej Jordanii, a źródła wskazują, że przepływ ludzi występował z łatwością między tymi strefami. Nomadzi, którzy zaatakowali mnichów na Górze Synaj w *Narrationes* Pseudo-Nila, mieli swe bazy na północnej pustyni Synaju i sprzedawali niewolników społecznościom w Negewie, por. N. Lenski, *Captivity and Slavery among the Saracens in Late Antiquity (ca. 250 - 630 CE)*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 263.

⁹ Por. Ward, *The Mirage*, s. 18.

Sąsiedztwo koczowników i ascetów przyczyniło się niewątpliwie do tego, że wśród wielu świadectw na temat Arabów, Skenitów, Blemmiów (Blemmydów, *Blemmyae*) i innych ludów pustyni w okresie przedislamskim ważną rolę odgrywają relacje pustelników i mnichów, żyjących w tym regionie lub odwiedzających go w trakcie pielgrzymek. Niektóre zostały spisane przez nich samych, inne zaś przez osoby, które wysłuchały ich opowieści. Wśród autorów, których teksty wnoszą wiele do poznania życia i obyczajów koczowników wymienić trzeba takie postaci jak Nil z Synaju, Nil z Ancyry, Amoniusz, Anastazy Synaita, Jan Moschos i Hieronim.

1. Źródła i ich autorzy. Spośród wymienionych powyżej, szczególną rolę odrywają prace Nila z Ancyry (znanego też jako Nil z Synaju) i Pseudo-Nila. Święty Nil Starszy z Synaju był jednym z wielu uczniów i obrońców Jana Chryzostoma. Początkowo wybrał karierę urzędniczą na dworze w Konstantynopolu. Ożenił się i miał dwóch synów. Pod wpływem nauk Jana Chryzostoma zajął się studiowaniem Pisma Świętego i innych chrześcijańskich dzieł. Ta przemiana miała dokonać się w nim przed pierwszym wygnaniem biskupa Jana (398-403). W jej następstwie Nil zostawił żonę oraz jednego syna w stolicy i zabrawszy ze sobą drugiego wyruszył na Górę Synaj, aby zostać mnichem. Nie znamy daty jego śmierci. Niektórzy autorzy wierzą, że dożył 451 r., jednak ślady jego aktywności urywają się w okolicach roku 430.

Nil był postacią znaną w całym Kościele wschodnim, głównie dzięki swym pismom i korespondencji. Uważa się go za jednego z czołowych pisarzy ascetycznych V w. Był autorem dzieł dogmatycznych i ascetycznych. Współcześni, nie wyłączając cesarzy, kierowali doń liczne pytania i prośby o radę. Dzięki temu listy Nila są kopalnią wiedzy o herezjach, pogaństwie, nadużyciach dyscypliny i przestępstwach, a także o zasadach i praktykowaniu ascezy.

Wśród spuścizny, którą pozostawił, znajduje się *List do silencjariusza Heliodora*¹⁰. Opisano w nim losy dwóch mnichów z Galacji, ojca i syna, którzy w trakcie pobytu na Górze Synaj byli świadkami tego, jak grupa „pogańskich barbarzyńców” nagle zaatakowała wspólnotę monastyczną¹¹. Syn Galaty został wprowadzony przez najeźdźców, a jego ojciec ukrył się w jaskini. Kiedy chłopiec był jeńcem, odwiedził go w wizji męczennik Platon, który pomógł mu uciec na koniu-widmie i zaprowadził go do jaskini, w której ukrywał się jego ojciec. Chociaż schwytano innych mnichów (nic nie jest powiedziane o ich losach), syn Galaty został uratowany¹².

List do silencjariusza Heliodora wykazuje pewne zbieżności z innym tekstem, istotnym z punktu widzenia tematu niniejszego artykułu. Mowa o roz-

¹⁰ Nilus, *Epistula* IV 62, PG 79, 580B - 581B.

¹¹ Por. tamże, PG 79, 580C: „Καὶ δὴ τινὶ ἡμέρᾳ αἰφνίδιον ἐπιρρέσαντες τῷ εἰρημένῳ ὄρει βάρβαροί τινες Ἕλληνες τὴν θρησκείαν”.

¹² Por. tamże, PG 79, 580B - 581B.

grywających się na Synaju *Narrationes*¹³. Zostały one napisane w pierwszej osobie, jako relacja naocznego świadka, mnicha, który wraz z synem Teodullem żył na Górze Synaj¹⁴. Autor koncentruje się w nich na losach ojca, który poszukuje swego syna, uprowadzonego w czasie ataku Saracenów na klasztor ok. roku 410.

Fakt, że obie historie mają podobne wątki, których nie odnajdujemy w innych opowiadaniach z Synaju, obie też są napisane w podobnym stylu i podobnym językiem, stał się przyczyną przyjęcia tezy, że wyszły one spod tego samego pióra¹⁵. Dokładniejsza analiza ujawnia jednak, że obie narracje różnią się znacznie słownictwem, obrazowaniem i fabułą, natomiast podobieństwa mają charakter powierzchowny¹⁶. Można byłoby założyć, że Nil z Ancyry przerobił w pewnym momencie własny materiał dla innego celu lub innego grona odbiorców. Niewykluczone jednak, że oba interesujące mnie teksty opierają się na jakimś wcześniejszym tekście synajskim¹⁷. Możliwe, że późniejsi skrybowie, po odnalezieniu imienia „Nil” na manuskryptach *Narrationes*, po prostu założyli, że chodzi tutaj o Nila z Ancyry. Są zatem podstawy, by podejrzewać, że wyszły one spod pióra innego autora niż *List do silencjariusza Heliodora*¹⁸. W obliczu powyższych wątpliwości bezpieczniej jest ich autora nazywać Pseudo-Nilem¹⁹.

¹³ Pseudo-Neilus, *Narrationes*, PG 79, 589-694.

¹⁴ Por. V. Christides, *Once again the „Narrations” of Nilus-Sinaiticus. The nomad Arabs of Sinai in pre-Islamic times, myth, and reality*, w: *People from the Desert. Pre-Islamic Arabs in History and Culture*, ed. N. Al-Jallad, Wiesbaden 2012, 10-18; tenże, *Once again the Narrations of Nilus Sinaiticus*, „Byzantion” 43 (1973) 39-50.

¹⁵ Por. R. Solzbacher, *Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft*, Altenberge 1989, 214-215.

¹⁶ Na przykład, o ile gdy *Narrationes* skupiają się na sprawie egzekucji kilku mnichów, o tyle w *Liście* nie wspomniano śmierci żadnego mnicha. Z kolei według *Narrationes* ojciec wyprawił się, by uratować syna, natomiast w *Liście* jedynie modlił się w jaskini o jego ocalenie. Ponadto w pierwszym z analizowanych tekstów jest wiele spekulacji o naturze Opatrzności, natomiast nie ma żadnych cudownych wydarzeń, podczas gdy w drugim święty z Ancyry przybywa nagle i ratuje sytuację. Wreszcie *Narrationes* zawierają pochwałę anachoretyzmu, *List* – cenobityzmu itd.

¹⁷ Por. Solzbacher, *Mönche, Pilger und Sarazenen*, s. 213-215; M. Link, *Die Erzählung des Pseudo-Neilos: Ein spätantiker Märtyrerroman – Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, München 2005, 12.

¹⁸ Por. G. Fisher – W.D. Ward, *Miracles, Conversion, and Raiding*, w: *Arabs and Empires before the Islam*, ed. G. Fisher, Oxford 2015, 293; Ward, *The Mirage*, s. 102. Innego zdania jest Daniel F. Caner (*Pseudo-Neilus’ Narrations: Introduction and Translation*, w: *History and Hagiography from the Late Antique Sinai: Including Translations of Pseudo-Neilus’ Narrations, Ammonius’ Report on the Slaughter of the Monks of Sinai and Raithou, and Anastasius of Sinai’s Tales of the Sinai Fathers*, ed. D.F. Caner, Translated Texts for Historians 53, Liverpool 2010, 75).

¹⁹ Por. P. Mayerson, *Observations on the ‘Nilus’ Narrationes. Evidence for an Unknown Christian Sect?*, w: tenże, *Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens: Papers on the Near, East in Late Antiquity (1962-1993)*, Jerusalem 1994, 107-108; R. Devreesse, *Le christianisme dans la péninsule sinaïtique des origines à l’arrivée des Musulmans*, RB 49 (1940) 220-222; P.-L. Gatiér, *Les*

Jeśli jednak autorstwo Nila z Ancyry zostanie odrzucone, to otwarta staje się kwestia daty i pochodzenia *Narrationes*. Wszystko co wiemy na pewno, sprowadza się do stwierdzenia, że zostały one napisane przed rokiem 886, kiedy to krótki fragment tego dzieła pojawia się w rękopisie synajskim, bezpośrednio po syryjskim tłumaczeniu raportu Amoniusza. Jednak bliższe określenie czasu ich powstania jest niezwykle trudne. Dość wspomnieć, że datowano je m.in. na IV, V lub VI wiek²⁰. Wydaje się prawdopodobne, że zarówno *Narrationes*, jak i *List do Heliodora*, zostały napisane na początku wieku V, być może poza Synajem. Mogły powstać w mieście Eluza w regionie Negew, bowiem w obu dziełach znajdujemy informacje na temat geografii tego obszaru. Należy też podkreślić, że autor *Narrationes* był dobrze poinformowany o topografii regionu, chociaż mógł uzyskać te dane z innych źródeł²¹.

Podobną wagę jak teksty obu Nilów ma dzieło Amoniusza. On sam określił siebie jako mnicha z Egiptu, który pielgrzymował na Górę Synaj. W trakcie pielgrzymki doszło do najazdów barbarzyńskich na dwie różne grupy monastyczne, które opisał w swoim *Relatio*²². Pierwszym był atak „Saracenów” na mnichów z Góry Synaj, drugim – atak „Blemmydów” (Blemmiów) na mnichów w Raithou. Do obu dożyć miało tego samego dnia i w obu zginąć miała taka sama liczba mnichów – czterdziestu. Amoniusz twierdził, że sam był świadkiem pierwszego ataku, natomiast o tym, co zdarzyło się w Raithou, dowiedział się z drugiej ręki.

Traditions et l'histoire du Sinaï du IV^e au VII^e siècle, w: *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du Colloque de Strasbourg 24-27 juin 1987*, éd. par T. Fahd, Leiden 1989, 518; D.F. Caner, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley 2002. Niemniej jednak sprawy Nila z Ancyry nie powinno się uważać za całkowicie zamkniętą, por. D.F. Caner, *Pseudo-Nilus' Narrations: Introductions and Translation*, s. 75.

²⁰ Por. K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, Leipzig 1917, 154; Ph. Mayerson *The Desert of Southern Palestine according to Byzantine Sources*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 107 (1963) 161; Mayerson, *Observations on the 'Nilus'*, s. 105; Devreesse, *Le christianisme*, s. 220-222; I. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984, 134-139; Gatier, *Les Traditions et l'histoire du Sinaï*, s. 520-521; P. Grossmann, *Early Monks at Mount Moses and Justinian's Monastery*, „Pegaso” 1 (2001) 182; Caner, *Pseudo-Nilus' Narrations: Introduction and Translation*, s. 76.

²¹ Por. Solzbacher, *Mönche, Pilger und Sarazenen*, s. 228; Caner, *Wandering, Begging Monks*, s. 138; tenże, *Pseudo-Nilus' Narrations: Introduction and Translation*, s. 80.

²² Aramejską wersję tekstu Amoniusza wydali wraz z przekładem, Christa Müller-Kessler i Michael Sokoloff (*A Corpus of Christian Palestinian Aramaic*, vol. 3: *The Forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios, The Stone-Cutter, and Anastasia*, Groningen 1966, 9-69). Angielski przekład: A.S. Lewis, *The Forty Martyrs of the Sinai Desert*, „Horae Semiticae” 9 (1912) 1-24. Grecką wersję tekstu Amoniusza wydał w XVII w. François Combefis (*Ammonius Monachus, Relatio*, ed. F. Combefis, w: *Illustrium Christi martyrum lecti triumpho, vetustis Graecorum monumentis confignati*, Parisiis 1660, 88-132). Istnieje też nowa edycja: Δ.Γ. Τσάμη – Κ. Κατσάνης, *Συναϊτικά Κείμενα*, 2: *Το Μαρτυρολόγιον του Σινά*, Θεσσαλονίκη 1989, 288-331, do której nie miałam dostępu. Dysponujemy ponadto nowym przekładem na język angielski D.F. Canera (*History and Hagiography*, s. 149-171).

Raport Amoniusza zachował się w pięciu językach: greckim, aramejskim (w odmianie chrześcijańsko-palestyńskiej), syryjskim, arabskim i gruzińskim²³. Dotychczas nie ma pełnej edycji, uwzględniającej wszystkie wersje. Według opinii wielu badaczy *Relatio* jest autentycznym dokumentem powstałym pod koniec IV lub na początku V w. Ich zdaniem daje ono bardzo wczesny obraz arabskich i chrześcijańskich mieszkańców Synaju oraz stosunków między chrześcijanami i koczownikami. Zwolennicy wczesnego datowania *Relatio* podkreślają, że wiele zawartych w nim szczegółów jest zgodnych z informacjami z innych źródeł. Dotyczy to m.in. wskazania okoliczności pielgrzymki Amoniusza, do której miało dojść pod wpływem prześladowania biskupa aleksandryjskiego o imieniu Piotr²⁴. Historycy Kościoła na czas prześladowania biskupa nicejskiego, Piotra z Aleksandrii, datują rewoltę Mawii, królowej Saracenów, która wydarzyła się w latach 70-tych IV wieku²⁵. U Amoniusza pojawia się mnich o imieniu Mojżesz, który miał nawrócić wielu Faranitów na chrześcijaństwo²⁶. Takie samo imię nosił biskup wyświęcony na prośbę Mawii dla jej plemienia. Jego wyświęcenie odbyło się „na górze”²⁷, co może odnieść się do Góry Synaj. Za wiarygodne uznawane są także informacje Amoniusza o najeździe Saracenów na Synaj po śmierci ich fylarchy²⁸.

Równocześnie jednak, chociaż nie zawsze możemy jednoznacznie stwierdzić, czy konkretne dane są anachroniczne czy też nie, wiele szczegółów wydaje się bardziej odpowiadać realiom czasów późniejszych. Uczeń analizujący *Relatio* wskazuje m.in., iż precyzja terminów monastycznych, w szczegól-

²³ Por. Caner, *The Ammonius' Report: Introduction and Translation*, w: *History and Hagiography*, s. 141.

²⁴ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 1, ed. Cambefis, s. 88.

²⁵ Na temat rewolty Mawii por. Socrates, HE IV 36, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 270-271; Sozomenus, HE VI 38, 1-9, ed. J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS NF 4, Berlin 1995, 297-298; Theodoretus Cyrensis, HE IV 22, ed. L. Parmentier – F. Scheidweiler, GCS NF 5, Berlin 1954, 261-262; Theodoros Anagnostes, HE 185-186, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 3, Berlin 1971, 69; Theophanes, *Chronographia* AM 5869, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, 64. Zob. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, s. 140-197; G.W. Bowersock, *Mavia, Queen of the Saracens*, w: *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift F. Vittinghoff*, hrsg. von W. Eck – H. Galsterer – H. Wolff, Vienna 1980, 477-495; Ph. Mayerson, *The First Muslim Attacks on Southern Palestine (A.D. 633-634)*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 95 (1964) 178; O. Schmitt, *Mavia, die Königin der Sarazenen*, w: *Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden*, hrsg. von Th. Herzog – W. Holzwarth, vol. 1, Halle 2003, 163-179; B. Isaac, *Bandits in Judea and Arabia*, „Harvard Studies in Classical Philology” 88 (1984) 174 i 192; M.C.A Macdonald, *Arabs and Empires before the Sixth Century*, w: *Arabs and Empires before Islam*, s. 79-82; N. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley 2002, 202-210.

²⁶ Mnich żył też w Raithou (Ammonius Monachus, *Relatio* 12-15, ed. Cambefis, s. 99-103). Irfan Shahīd i inni zasugerowali, że Mojżesz, który pojawia się w tym fragmencie, może być tą samą osobą, o której wspomniano w informacjach o buncie Mawii; por. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, s. 152-158 i 299-300; Caner, *The Ammonius' Report*, s. 144-145.

²⁷ Por. Socrates, HE IV 36, 11-12, GCS NF 1, 271.

²⁸ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 3, ed. Cambefis, s. 91.

ności wskazanie jednego przełożonego klasztoru na Synaju²⁹, a także wielokrotnie wspomniane „umocnienia” lub „forty” na Górze Synaj i w Raithou³⁰, podobnie jak 600 łuczników w Faran³¹, odpowiadają raczej sytuacji opisanej przez pielgrzyma z Piacenzy w poł. VI wieku³². Są zatem istotne powody, by być sceptycznym wobec uznania narracji za wczesny tekst, albo dokument oparty na rzeczywistych doświadczeniach. Wizerunek mnicha Mojżesza, odniesienie do śmierci saraceńskiego fylarchy i inne istotne detale mogły zostać zaczerpnięte z kościelnych opisów rewolty Mawii i dodane dla uprawdopodobnienia relacji³³.

Sama narracja także zmusza do zachowania sceptycyzmu. Jak wspomniano, Amoniusz twierdzi, że był świadkiem pierwszego ataku, a o drugim mu opowiedziano. Zaskakuje zatem, że część opowiadania, opisująca najazd Saracenów na Górę Synaj³⁴, jest znacznie krótsza i daleko mniej szczegółowa niż część opisująca najazd na Raithou³⁵. Byłoby to naturalne, gdyby *Raport* Amoniusa został napisany nie przez zewnętrznego gościa na Górze Synaj, ale przez mieszkańca Raithou. Opowieść o ataku na Synaj sprawia wrażenie zaczerpniętej z innego, krótkiego dokumentu źródłowego: może ze wspomnianej w *Relatio* „listy” świętych ojców zamęczonych na Górze Synaj³⁶.

Wydarzenia dotyczące Raithou mogły mieć miejsce w czasach panowania cesarza Anastazjusza (491-518)³⁷. Byś może mowa o najeździe, o którym pisał Jan z Nikiu³⁸. Nie jest też pewna przynależność etniczna najeźdźców. Mogli pochodzić z Afryki, ale możemy również spekulować, że Amoniusz postanowił po prostu zidentyfikować tych bandytów jako „Blemmiów”, ponieważ w opinii Daniela F. Canera ta grupa barbarzyńców często pojawia się w późnych źródłach antycznych jako odpowiednik Saracenów³⁹.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże; 20, ed. Cambefis, s. 110; 37, ed. Cambefis, s. 129.

³¹ Por. tamże 33, ed. Cambefis, s. 124.

³² Zapis edycji nota 6.

³³ Por. Caner, *The Ammonius' Report*, s. 145.

³⁴ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 2-7, ed. Cambefis, s. 89-95.

³⁵ Por. tamże 8-39, ed. Cambefis, s. 95-130.

³⁶ Por. tamże 7, ed. Cambefis, s. 94.

³⁷ Por. Caner, *The Ammonius' Report*, s. 146.

³⁸ Por. Ioannes Nikiensis, *Chronographia* LXXXIX 33-34, translated from Zotenberg's Ethiopic Text. R.H. Charles: *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London 1916, 125. Zob. Caner, *The Ammonius' Report*, s. 146-147.

³⁹ Por. Caner, *The Ammonius' Report*, s. 147. Badacz powołuje się na źródła (Procopius Caesariensis, *De bellis* I 19, 28-36, rec. J. Haury – G. Wirth, w: Procopius Caesariensis, *Opera omnia*, vol. 1: *De bellis libri I-IV*, Lipsiae 1962, 104, 18 - 106, 18; Pseudo-Zacharias, HE IX 17, ed. E.W. Brooks, w: *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, CSCO 88. Scriptores Syri 42, t. 2, Louvain 1965, 90, 31 - 91, 4) i opinie innych uczonych (R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997, 171; Gatier, *Les traditions et l'histoire du Sinaï*, s. 517). Por. też V. Christides, *Arabs as „Barbaroi” before the Rise of Islam*, „Balkan Studies” 10 (1969) 322-23.

Istnieją powody, by podejrzewać, że *Raport* Amoniusza zawiera dwie różne tradycje dotyczące męczenników, zebrane w jednej narracji przez podróżującego w czasie pokoju pielgrzyma o imieniu Amoniusz⁴⁰. Wielu uczonych uważa, że tekst ten został sfabrykowany przez mnichów z Góry Synaj w VI wieku⁴¹. Pierre-Louis Gatier uznał, że mnisi Raithou przygotowali *Raport* w bliżej nieokreślonym czasie w VI w. w celu wzmocnienia prestiżu klasztoru. Mogło to mieć miejsce bądź za Justyniana I, gdy klasztor znalazł się w cieniu klasztoru na Górze Synaj⁴², bądź pod koniec VI w., kiedy cesarz Justyn II planował przenieść relikwie mnichów z Synaju do Konstantynopola. Mogło to jednak wydarzyć się nieco wcześniej, kiedy zdecydowano się upamiętnić męczenników z Góry Synaj wraz z męczennikami opisanymi przez Pseudo-Nila w dniu 14 stycznia⁴³. W chwili obecnej nie jest możliwe ani rozstrzygnięcie powyższych wątpliwości, ani też jednoznaczne opowiedzenie się za którąś z hipotez⁴⁴.

Ważnym źródłem dla poznania interakcji między świętymi mężczyznami i Arabami są dzieła świętego Hieronima⁴⁵, w szczególności żywoty św. Malchusa⁴⁶ i św. Hilariona⁴⁷. Hieronim urodził się ok. 377 r., został mnichem w 386 r., a zmarł w Betlejem w 419 r., Był teologiem o ogromnym dorobku literackim. Ocena wiarygodności jego świadectw w odniesieniu do koczowników z Synaju jest trudna. Konstantin Klein napisał, iż „*Vita Malchi* should be mainly considered as fiction designed for a Roman audience eager to read Christian hagiography mixed with exciting ethnographical descriptions”⁴⁸.

⁴⁰ Por. Caner, *The Ammonius' Report*, s. 147.

⁴¹ Por. Devreesse, *Le christianisme*, s. 216-222; Ph. Mayerson, *The Ammonius Narrative. Bedouin and Blemmye attacks in the Sinai*, w: *The Bible World, Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, ed. G. Rendsburg, New York 1980, 133-148; Solzbacher, *Mönche, Pilger und Sarazenen*, s. 231-235 i 242; Gatier, *Les Traditions et l'histoire du Sinai*, s. 514-517; Grossmann, *Early Monks*, s. 178-181; Caner, *Introduction*, w: *History and Hagiography*, s. 54; tenże, *The Ammonius' Report*, 143-9.

⁴² Por. Gatier, *Les traditions et l'histoire du Sinai*, s. 516 i 520; Caner, *The Ammonius' Report*, s. 148.

⁴³ Por. Caner, *The Ammonius' Report*, s. 148.

⁴⁴ Jak to ujął Daniel F. Caner (*The Ammonius' Report*, s. 148), takie hipotezy budzą tyle samo pytań, ile rozwiązują.

⁴⁵ Por. Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 287; K.M. Klein, *Ο Άγιος Ιερώνυμος και οι Σαρακηνοί της Συρίας και της Παλαιστίνης: σχόλια με τους βίους του Μάλχου του Μοναχού και του αγίου Ηλარიόνα*, w: *Byzantium and the Arab World: encounter of civilizations*, ed. A. Kralides – A. Gkoutzioukostas, Thessaloniki 2013, 209-232. Na temat biografii Hieronima zob. P. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Paris 2010; M.H. Williams, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago 2006 (spec. s. 25-62); F. Millar, *Jerome and Palestine*, „Scripta Classica Israelica” 29 (2010) 59-79 – o Palestynie w czasach Hieronima.

⁴⁶ Por. Hieronymus, *Vita Malchi*, ed. E. Morales, w: *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, SCh 508, Paris 2007, 184-211.

⁴⁷ Por. tenże, *Vita Hilarionis*, ed. E. Morales, SCh 508, 212-299.

⁴⁸ Por. K.M. Klein, *Marauders, Daredevils, and Noble Savages: Perceptions of Arab Nomads in Late Antique Hagiography*, „Der Islam” 92 (2015) nr 1, 27.

Badacz ten wydaje się więc sugerować, że mamy tu do czynienia z przejęciem stereotypów z dzieł antycznych. Nie uważam jednak, by należało całkowicie odrzucić świadectwo Hieronima. Chociaż napisane przezeń teksty hagiograficzne zbudowane są z kombinacji toposów przemieszanych z rzeczywistymi faktami, i chociaż trudno jest wydobyć te ostatnie ukryte pod stereotypami, jestem przekonana, że nie wszystko powinniśmy odrzucać jako wytwór imaginacji autora⁴⁹.

Istotne informacje zawierają także prace Teodoretą z Cyru, urodzonego pod koniec IV w., a ściślej ok. roku 393 w Antiochii, mnicha i aktywnego uczestnika sporów na temat dwóch natur w Chrystusie⁵⁰. Spośród jego dużej spuścizny literackiej dla niniejszego tematu ważna jest *Historia religiosa* (= *Historia mnichów syryjskich*) znana też jako *Dzieje miłości Bożej*⁵¹. W dziele tym, napisanym w roku 444 i opartym w wielu przypadkach na osobistych doświadczeniach, Teodoret zawarł kompendium żywotów mnichów⁵². Są wśród nich również osoby, których działalność była związana z Synajem.

Inny charakter mają opowiadania Jana Moschosa. Jan urodził się ok. roku 550 w Damaszku. Wcześniej został mnichem i zwyczajem wielu ówczesnych anachoretów wiele podróżował, najczęściej w towarzystwie swego ucznia Sofroniusza, późniejszego patriarchy Jerozolimy. Wiele też lat przeżył jako pustelnik w monasterze św. Teodozjusza, w Wielkiej Ławrze św. Saby, a w końcu na Pustyni Judzkiej. Między rokiem 568 a 578 odwiedził liczne klasztory Palestyny, Egiptu, przebywał na Synaju, gościł w klasztorach Syrii, Azji Mniejszej oraz na wyspach Morza Egejskiego, m.in. na Cyprze i Samos. Najazdy Saracenów utrudniły mu podróż na Synaj. W 604 r. wraz z Sofroniuszem uciekł przed Persami do Antiochii, a po zdobyciu przez wojska perskie Jerozolimy udał się do Egiptu, gdzie przebywał w otoczeniu Jana III Jałmużnika, melchickiego patriarchy Aleksandrii (610-619). W ostatnią podróż udał się Moschos do Rzymu, gdzie po dwóch latach umarł.

⁴⁹ Por. S. Weingarten, *The Saint's Saints: Hagiography and Geography in Jerome*, Leiden 2005, 189; Lenski, *Captivity and Slavery*, s. 237-239.

⁵⁰ O Teodorecie pisano bardzo wiele. Por. m.in. E. Honigmann, *Theodoret of Cyrrus and Basil of Seleucia. The Time of their Death*, ST 173 (1953) 174-184; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr*, Paris 1976, 37-63; T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and Holy Man*, Michigan 2002; I.P. Kupan, *Theodoret of Cyrus*, London – New York 2006, 3-80.

⁵¹ *Histoire des moines de Syrie*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, vol. 1-2, SCH 234 i 257, Paris, 1977-1979, tłum. K. Augustyniak: Teodoret, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, wstęp: K. Augustynek – E. Wipszycka, oprac. K. Augustyniak – R. Turzyński, ŻM 7, Tyniec – Kraków 1994. Por. Canivet, *Le monachisme syrien*, s. 27-35.

⁵² Szerzej na temat Teodoretą por. W. Treadgold, *The Early Byzantine Historians*, London 2010, 155-164; P. Wood, *We Have No King but Christ. Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*, Oxford 2010, 62-63; G. Fisher, *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford 2011, 37; Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus*, s. 95-103; G.F. Chestnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret*, Macon 1986², 207-214; Canivet, *Le monachisme syrien*, s. 175-177.

Zebrane w trakcie licznych podróży opowieści o życiu ojców i starszych posłużyły Janowi Moschosowi do stworzenia dzieła znanego jako *Łąka* (*Λειμών*) lub *Ogród duchowny* (*Pratum spirituale*)⁵³. Wśród zachowanych opowieści znalazły się również te, które rozgrywały się na Półwyspie Synajskim. Ich moralizatorski charakter, a także nagromadzenie w nich cudownych wydarzeń i Boskich interwencji sprawiają, że musimy podchodzić do ich analizy z wielką ostrożnością. Stanowią one bowiem odzwierciedlenie popularnych wyobrażeń na temat koczowników.

Ostatnim z uwzględnionych w niniejszym artykule autorów jest Anastazy z Synaju, grecki mnich, który urodził się na początku VII w. (ok. 610), być może na Cyprze lub w Aleksandrii. Podobnie jak wielu innych podróżował po Palestynie i Egipcie. Przebywał także przez długi czas na Górze Synaj jako mnich. Ostatecznie został przełożonym klasztoru św. Katarzyny i tu prawdopodobnie zmarł ok. roku 700⁵⁴.

Jego spuścizna literacka zawiera wiele tekstów teologicznych. Mnie jednak interesują w tym miejscu *Opowieści o ojcach synajskich*, zachowane w dwu zbiorach⁵⁵. Mają one inny charakter niż *Narrationes* Pseudo-Nila czy *Relatio* Amoniusza. Przypominają raczej opowieści Jana Moschosa, na których zresztą mogły być wzorowane⁵⁶. Wskazać tutaj trzeba przede wszystkim na brak powiązania pomiędzy poszczególnymi fragmentami, które nie tworzą logicznego ciągu. Opowieści ze zbioru pierwszego opisują pokojowe na ogół współistnienie mnichów i Arabów w okresie przedmuzułmańskim⁵⁷. W opinii Daniela F. Canera aluzje do czynów świętokradczych, dokonanych najprawdopodobniej przez arabskich zdobywców, są niejasne i mogły zostać dodane

⁵³ Por. Ioannes Moschus, *Pratum spirituale*, PG 87/3, 2847-3116.

⁵⁴ Niewykluczone jednak, że w latach 700/701 wciąż pisał. Por. D.F. Caner, *Anastasius of Sinai, Tales of The Sinai Fathers, and Edifying Tales (Selections): Introduction and Translation*, w: *History and Hagiography*, s. 172; J. Haldon. *The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century Mediterranean Society and Belief*, w: *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. 1: *Problems in the Literary Source Material (Papers of the first Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, ed. A. Cameron – L.I. Conrad, Princeton 1992, 107-147.

⁵⁵ Kolekcja I: Anastase le Sinaïte, *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai*, éd. par F. Nau, OC 2 (1902) 58-89. Kolekcja II: Anastase le Sinaïte, *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte)*, éd. par F. Nau, OC 3 (1903) 56-90. Cała edycja dostępna on-line po adresem https://archive.org/details/RcitsDAnastaseNauFrancoGrec19021903_201306. Przekładu na język angielski dokonał D.F. Caner (*History and Hagiography*, s. 174-199). Nowe wydanie z przekładem na francuski przygotowuje A. Bingelli. Szerzej na temat tekstów przypisywanych Anastazemu por. A. Bingelli, *Un nouveau témoin des Narrationes d'Anastase le Sinaïte dans les membra disiecta d'un manuscrit sinaïtique (Sinaiticus MF6 + MF21)*, REB 62 (2004) 261-268; tenże, *L'apport des versions orientales à l'édition des textes grecs. Les Récits d'Anastase le Sinaïte*, w: *Le manuscrit dans tous ses états, cycle thématique 2005-2006 de l'IRHT*, éd. par S. Fellous – C. Heid – M.-H. Jullien – T. Buquet, Paris 2006, 1-5. Ten ostatni tekst jest dostępny na stronie <http://aedilis.irht.cnrs.fr/manuscrit/anastase-sinaite.htm>.

⁵⁶ Por. Caner, *Anastasius of Sinai*, s. 173.

⁵⁷ Por. Hoyland, *Seeing Islam*, s. 99.

do kolekcji w późniejszym czasie⁵⁸. Centralnym wydarzeniem kolekcji wydaje się być śmierć Jana Klimaka, dlatego André Binggeli sądzi, że opowieści zebrano celem uczczenia jego pamięci i proponuje datowanie przedmiotowej kolekcji na lata 660-670⁵⁹.

Z kolei historie z drugiej kolekcji, napisane jakieś trzydzieści lat później (ok. roku 690) mają wyraźnie inny ton. Opisują bowiem niektóre z wyzwań, które żydzi, heretycy i Saraceni – obecnie regularnie określani jako demony – stawiali chrześcijanom w tej nowej epoce⁶⁰. Jednak tylko dwie opowieści rozgrywają się na Górze Synaj⁶¹ i tylko one zostaną tu uwzględnione.

2. Pustynia i jej mieszkańcy – *casus* pogan. Słowa wykorzystywane w greckich i łacińskich źródłach późnego antyku na określenie koczowników na Bliskim Wschodzie są dość zróżnicowane. Ich użycie odzwierciedla sposób, w jaki ludzie osiadli postrzegali nomadów. Najczęściej używane określenia to „Arabowie” (Ἀραβες, *Arabes*), „Arabowie zamieszkujący namioty” (Σκηνῖται Ἀραβες, *Scenitae Arabes*), „Saraceni”, (Σαρακηνοί, *Saraceni*), a także po prostu „barbarzyńcy” (βάρβαροι, *barbari*)⁶². Ta ostatnia atrybucja wydaje się odnosić do grup nie pozostających w sojuszu z Rzymianami, ponieważ źródła grecko-rzymskie na ogół nie odnoszą się do sprzymierzonych fylarchów jako do barbarzyńców⁶³. W IV w. powszechną akceptacją wydaje się zyskiwać, jak zauważył Ammian Marcellin, nazwa „Saraceni”⁶⁴. Jest

⁵⁸ Por. Caner, *Anastasius of Sinai*, s. 173.

⁵⁹ Jego pogląd, wyrażony w prywatnej rozmowie cytuję D. Caner (*Anastasius of Sinai*, s. 173, nota 4).

⁶⁰ Por. B. Flusin, *Démons et sarrasins. L'auteur et le propos des Diègēmata stèrìktika d'Anastase le Sinaïte*, „Travaux et Mémoires” 11 (1991) 381-409; Hoyland, *Seeing Islam*, s. 99-103; Caner, *Anastasius of Sinai*, s. 173.

⁶¹ Por. Anastasius Sinaita, *Narrationes* [41], ed. Nau, OC 2 (1902) 87, 14 - 89, 35 (= Appendice: *Occupation du Sinaï par les Arabes*); Anastasius Sinaita, *Narrationes* 45, ed. Nau, OC 3 (1903) 65, 6 - 66, 9 (tekst grecki). Przekład francuski powyższych fragmentów znajduje się w: F. Nau, *Les récits, inédits du moine Anastase. Contribution à l'histoire du Sinaï au commencement du VII^e siècle (Traduction française)*, „Revue de l'Institut Catholique de Paris” 7 (1902) 129-132 i 138-139. W przekładzie angielskim Daniela F. Canera fragmenty te mają odpowiednio numery II 8 i II 5.

⁶² Na temat nazewnictwa por. D. Graf – M. O'Connor, *The Origin of the Term 'Saracen' and the Rawwāfa Inscriptions*, „Byzantine Studies” 4 (1977) 52-66; I. Shahīd, *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*. Washington 1984, 123-41; M. Macdonald, *On Saracens, the Rawwāfah Inscription and the Roman Army*, w: *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*, ed. M.C.A. Macdonald, vol. 8, Burlington 2009, 1-5; Ward, *The Mirage*, s. 40; T. Wolińska, *Arabowie, Agareni, Izmailici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji (VI-VIII w.)*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 31-46. Tam dalsza literatura przedmiotu.

⁶³ Por. Christides, *Arabs as „Barbaroi”*, s. 321.

⁶⁴ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXIII 6, 13, ed. W. Seyfarth, vol. 3, Leipzig 1978, 88: „Scenitas Arabas, quos Saracenos posteritas appellauit”. Zob. J. Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*, London 2003, 514-521.

ona często używana w greckich i łacińskich źródłach na określenie nomadów z Bliskiego Wschodu⁶⁵, nie wypiera ona jednak całkowicie innych określeń.

Nomenklatura stosowana w późnej starożytności dla opisanie ludzi prowadzących koczowniczy styl życia jest zatem dość złożona i niejasna. Co więcej, w źródłach literackich powyższe terminy często nakładają się, występując równocześnie. Na przykład Euzebiusz nazwał Saracenów „barbarzyńcami”⁶⁶. Pisarz z VI w., Ewagriusz Scholastyk, określił ludność, która zaatakowała klasztor na Górze Synaj, mianem „barbarzyńskich Scenitów”⁶⁷. Prokopiusz z kolei, gdy rozważał możliwe zagrożenia dla mnichów na Górze Synaj, opisał koczowników jako „barbarzyńców Saracenów”⁶⁸. Grecka wersja *Relatio* Amoniusza zawiera termin „Izmaelici” (Ἰσμαηλῖται). Amoniusz określił nim Faranitów w związku z ich nawróceniem na chrześcijaństwo. Ponieważ Faranici byli prawdopodobnie potomkami osadników z Nabatei, winni zatem być uważani za Arabów. Zdaniem Waltera D. Warda poprzez nazywanie ich Izmaelitami Amoniusz odróżnił chrześcijańską ludność osiadłą w Faran od Saracenów i barbarzyńców, którzy zaatakowali mnichów z Synaju⁶⁹. Nieco inaczej rzecz się przedstawia u Hieronima, u którego nazwanie arabskich najeźdźców Ismaelitami służyło wywołaniu u czytelników skojarzenia z niewolą Józefa (por. Rdz 37, 23-28), chociaż równocześnie przypominało im, że Arabowie pochodzili od Abrahama⁷⁰.

Wśród opisanych w naszych źródłach najeźdźców byli też Blemmiowie, określani jako „Czarni” (Μαῦροι)⁷¹. Zarówno Blemmiowie jak i Saraceni są

⁶⁵ Gr. Σαρακηνή, łac. *Saracenus*. Odpowiednikami syryjskim są terminy *ṣayyāyē* i *saṣṣāyē*, zaś aramejskim słowo *SRQAI*. Por. F. Millar, *The Theodosian Empire (408-450) and the Arabs: Saracens or Ishmaelites?*, w: *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, ed. E. Gruen, Munich 2005, 298, 303; Klein, *Marauders, Daredevils*, s. 212-213.

⁶⁶ Por. Eusebius Caesariensis, HE VI 42, 4, ed. G. Bardy, SCh 41, Paris 1955, 152: „πολλοὶ δὲ οἱ κατ’ αὐτὸ τὸ Ἀραβικὸν ὄρος ἐξανδραποδισθέντες ὑπὸ βαρβάρων Σαρακηνῶν”.

⁶⁷ Por. Evagrius Scholasticus, HE V 6, ed. J. Bidez – L. Parmentier: *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, London 1898, 202: „κελεύμασι δὲ Ἰουστίνου καὶ τοῦ Σινᾶ ὄρους ἐν ᾧ μεγίστοις ἐμπέπτωκε κινδύνους πολιορκίαν ὑποστὰς ὑπὸ τῶν Σκηνητῶν βαρβάρων”.

⁶⁸ Por. Procopius Caesariensis, *De aedificiis* V 8, 9, rec. J. Haury – G. Wirth, w: Procopius Caesariensis, *Opera omnia*, vol. 4, Lipsiae 1964, 168, 27 - 169, 5: „ἐς δὲ τοῦ ὄρους τὸν πρόποδα καὶ φρούριον ἐχυρώτατον ὁ βασιλεὺς οὗτος ᾠκοδομήσατο, φυλακτήριον τε στρατιωτῶν ἀξιολογώτατον κατεστήσατο, ὥς μὴ ἐνθένδε Σαρακηνοὶ βάρβαροι ἄχοιεν ἅτε τῆς χώρας ἐρήμου οὕγες, ἥπερ μοι εἴρεται, ἐσβάλλειν ὥς λαθραιότατα ἐς τὰ ἐπὶ Παλαιστίνης χωρία”.

⁶⁹ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 33, ed. Cambefis, s. 124: „ἔρχονται πλῆθι ἀνδρῶν Ἰσμαηλιτῶν ἀπὸ τῆς Φαράν”. W redakcji aramejskiej *Relatio* (ed. C. Müller-Kessler i M. Sokoloff, fol. 13 i 28) mieszkańcy Faran są nazywani Faranitami (*prnai*), natomiast Arabowie niebędący chrześcijanami są okreśłani mianem Saracenów (*srqai*). Zob. Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 296.

⁷⁰ Por. Weingarten, *The Saint's Saints*, s. 177.

⁷¹ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 8, ed. Cambefis, s. 96; Caner, *The Ammonius' Report*, s. 142-143. Na temat postrzegania ciemnoskórych ludzi w starożytności por. E. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2011, 197-220.

znani z późnoantycznych tekstów egipskich. Na przykład obie grupy występują razem w tekście koptyjskiego papirusu 89 z British Library, w którym atak Blemmiów i Saracenów przedstawiono jako karę za odwrócenie się chrześcijan koptyjskich od Chrystusa⁷². W innym papirusie wzmiankowano o walkach w Egipcie przeciwko Blemmiom i Saracenom ok. 570⁷³. Blemmiowie są także wspomniani w związku z Saracenami u Ammiana Marcellina, choć nie uważał on ich za nomadów⁷⁴.

Wspomniani powyżej autorzy opisując koczowników zwracali uwagę w pierwszym rzędzie na fakt, że zamieszkują oni pustynię. Tej ostatniej nie poświęcili zbyt wiele uwagi. Jak wspomniałam, Pseudo-Nil określił jej granice, pisząc, iż rozciąga się od Arabii do Egiptu, po Morze Czerwone i rzekę Jordan⁷⁵. Jemu zawdzięczamy również najwięcej informacji o pustyni jako takiej. Opisał ją jako teren pozbawiony dróg, pofałdowany, nierówny, pokryty wysokimi górami poprzecinanymi dziewiczymi, niedostępnymi wąwozami, stwarzającymi duże trudności wędrowcom⁷⁶. Podkreślił także znaczenie oaz, ku którym kierowali się barbarzyńcy⁷⁷. W *Liście do Heliodora* przypisywanym Nilowi z Ancyry tereny przez które wędrowali mnisi opisano jako najbardziej opustoszałe, dzikie, suche i straszliwie nierówne⁷⁸.

Warunki geograficzne określały specyficzny styl życia mieszkańców pustyni synajskich. Hieronim opisał ich jako półnagich, jeżdżących na wielbłądach i koniach, noszących opaski na głowach, ciągnących za sobą długie szarfy (chusty?), uzbrojonych w długie łuki i włócznie, i wiozących strzały w kołczanach zwisających z ramion⁷⁹. W wielu punktach opis powyższy przypomina to, co o Saracenach miał do powiedzenia Ammian Marcellin⁸⁰. Inni

⁷² Por. Hoyland, *Seeing Islam*, s. 171.

⁷³ Por. L. MacCoull, *Dioscorus and the Dukes: An Aspect of Coptic Hellenism in the Sixth Century*, „Byzantine Studies” 13 (1986) 36.

⁷⁴ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XIV 4, 3, ed. Seyfarth, vol. 1, s. 66: „apud has gentes, quarum exordiens initium ab Assyriis ad Nili cataractas porrigitur et confinia Blemmyarum”. Fragment ten analizuje S.M. Burstein, *Troglodytes = Blemmyes = Beja? The Misuse of Ancient Ethnography*, w: *The Archaeology of Mobility: Old World and New World Nomadism*, ed. H. Barnard – W.Z. Wendrich, Los Angeles 2008, 259. Na temat Blemmiów por. H. Barnard, *Additional Remarks on Blemmyes, Beja and Eastern Desert Ware*, „Egypt and the Levant” 17 (2007) 23-31.

⁷⁵ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* III 1, PG 79, 612B.

⁷⁶ Por. tamże V 10, PG 79, 648B-649A.

⁷⁷ Por. tamże V 10-11, PG 79, 648B-C.

⁷⁸ Por. Nilus, *Epistula* IV 62, PG 79, 580C - 581A, tłum. Caner, w: *History and Hagiography*, s. 139.

⁷⁹ Por. Hieronymus, *Vita Malchi* 4, 2, SCH 508, 192-194; tenże, *Adversus Jovinianum*, PL 23, 294-297.

⁸⁰ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XIV 3-7, ed. Seyfarth, vol. 1, s. 66-68. Zob. B. Isaac, *Ammianus on Foreigners*, w: *The Faces of the Other: Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World*, ed. M. Kahlos, Turnhout 2011, 243-244. Susan Weingarten zwróciła uwagę na liczne podobieństwa między *Żywotem Malchusa* i tekstem Ammiana Marcellina, por. Weingarten, *The Saint's Saints*, s. 178-179. Na temat znaczenia opisów dla późniejszych autorów Ammiana por. Klein, *Marauders, Daredevils*, s. 32-35.

autorzy dostrzegali przede wszystkim fakt, że koczownicy przemieszczają się z miejsca na miejsce, budując obozowiska wszędzie tam, gdzie znajdują się pastwiska dla ich stad i odpowiednia ilość wody. Podkreślali przy tym, że nomadzi nie zajmują się ani rzemiosłem, ani handlem, ani nie uprawiają ziemi, zapewniając sobie byt przy użyciu sztyletu. Utrzymują się bowiem z tego, co może dać im pustynia. Żyją więc dzięki polowaniom na zwierzęta pustynne, które zjadają. Innym sposobem zdobywania zaopatrzenia są dla nich napady na podróżnych, na których organizują zasadzki i ich okradają⁸¹.

Źródła przynoszą liczne przykłady takich ataków. Hieronim w *Vita Malchi* wskazuje, jako szczególnie niebezpieczny, fragment drogi publicznej z Beroi do Edessy, wiodącej przez opustoszały region. Tutaj Saraceni zwykli zasadzać się na podróżujących⁸². Ci ostatni zbierali się dla bezpieczeństwa w większe grupy. Podobnie postąpił Malchus, bohater jednej z opowieści Hieronima. W grupie, w której podróżował, byli mężczyźni, kobiety, starcy i młodzi, a także małe dzieci, w sumie około siedemdziesięciu osób. Zostali zaatakowani przez Saracenów⁸³. Co ciekawe, Hieronim bardzo przytomnie ocenił intencje napastników – „przyszli nie po to, by zabić, ale żeby obrabować” – stwierdził⁸⁴. Kolejnych przykładów dostarcza Pseudo-Nil. Opisuje przypadek pewnego człowieka, podróżującego w konwoju z synem i eskortą wojskową. Wędrowcy zostali zaatakowani przez barbarzyńców, którzy zabili dowódcę i jego sługi, ponieważ ci próbowali stawiać im opór. Podróżującego arystokratę wraz z jego synem, młodym chłopcem, uprowadzili i zabrali cały ich dobytek. Następnie przygotowali bankiet wykorzystując łupy, które na nich zdobyli, i zaprosili pojmanych na ucztę⁸⁵. Również inna grupa podróżnych padła ofiarą ataku⁸⁶. Droga z Palestyny była tak konsekwentnie atakowana przez barbarzyńców, że skutkiem były niedobory oliwy⁸⁷.

Kilka opowieści o mordach, dokonywanych na pustelnikach i mnichach (nie tylko na Synaju) zamieścił Jan Moschos⁸⁸. Trudno jednak uznać je bez zastrzeżeń za wiarygodne, ze względu na nagromadzenie cudownych wydarzeń

⁸¹ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* III 1, PG 79, 612B.

⁸² Por. Hieronymus, *Vita Malchi* 4, 1, SCh 508, 92. Konstantine M. Klein (*O 'Αγιος Ιερώνυμος και οι Σαρακηνοί*, s. 211; *Marauders, Daredevils*, s. 28) rozpatruje ten fakt w kontekście walk bizantyjsko-perskich i istnienia na pograniczu imperiów „ziemi niczyjej”, obszaru płynnych i zmiennych kontaktów, co potwierdzają według niego także badania archeologiczne.

⁸³ Por. Hieronymus, *Vita Malchi* 4, 2-3, SCh 508, 194. Zob. Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 290-291.

⁸⁴ Por. Hieronymus, *Vita Malchi* 4, 2, SCh 508, 194: „non enim ad pugnandum, sed ad praedam uenerant”.

⁸⁵ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* V 5, PG 79, 644A-B.

⁸⁶ Por. tamże V 18, PG 79, 653B.

⁸⁷ Por. Anastasius Sinaita, *Narrationes* 9, ed. Nau, OC 2 (1902) 65, 23 - 66, 14.

⁸⁸ Por. Ioannes Moschus, *Pratum spirituale* 21, PG 87/3, 2868B-C, tłum. M.-J. Rouët de Journal: Jean Moschus, *Le pré spirituel*, SCh 12, Paris 1946, 61; 99, PG 87/3, 2958C, tłum. SCh 12, 146; 133, PG 87/3, 2996D, tłum. SCh 12, 184-185; 155, PG 87/3 3024B-C, tłum. SCh 12, 209-210.

i niezwykle częste interwencje sił nadprzyrodzonych. Dla przykładu abba Gerontius opowiadał, że samotny anachoreta spotkał grupę Saracenów po drugiej stronie Morza Martwego. Nagle jeden z nich odwrócił się i ściął mu głowę. Bóg niezwłocznie ukarał Saracena, który został uniesiony w powietrze przez ogromnego ptaka, a następnie rzucony na ziemię⁸⁹. Inny Saracen próbował zabić Antoniusza z klasztoru Scopulus, ale bezskutecznie, bowiem mnich został cudownie ocalony⁹⁰. Podobnie stało się w przypadku innego mnicha, żyjącego koło Clysm⁹¹.

Jeszcze więcej uwagi autorzy analizowanych źródeł poświęcili atakom koczowników na klasztory, koncentrując się na opisach dokonywanych przez nich okrucieństw. W trakcie najazdu przedstawionego przez Pseudo-Nila Saraceni zamordowali wielu mnichów, jednak części z nich pozwolili odejść⁹². Niestety z tekstu źródła nie dowiadujemy się, jakim kryterium kierowali się najeźdźcy, darując życie jednym i zabijając innych. Wracając zaś po dokonanym napadzie z niezwykle okrucieństwem mieli mordować eremitów, których napotkali w oazach na trasie swego przemarszu⁹³.

W podobnym duchu najazdy opisuje Amoniusz. Według jego świadectwa Saraceni, którzy w dużej liczbie napadli klasztor na Synaju, zabili wszystkich tych, których znaleźli w okolicznych domach⁹⁴. Podobnych rzezi dokonali w Getrambe, a także w Horeb, Kodar i reszcie miejsc w pobliżu Świętej Góry⁹⁵. Atakujący zabili wszystkich, których zdołali pochwycić. Pozostałych ocalał cud w postaci wielkiego ognia na szczycie góry, który przeraził barbarzyńców. Znalazły tu swe odzwierciedlenie legendy związane z Górą Synaj, dotyczące zjawisk nadprzyrodzonych (światło, grzmoty, ogień, dym), które uniemożliwiały ludziom spędzenie nocy na szczycie⁹⁶.

Zbliżone opowieści znajdujemy w dziele Anastazjusza z Synaju. Według niego podczas pobytu Abby Martyriusza w Zatoce Świętego Antoniego nad Morzem Czerwonym jacyś dzicy barbarzyńcy dokonali napadu na tych, którzy mieszkali w tych górach. Po zniszczeniu tego miejsca zamordowali sześciu ojców⁹⁷. W świetle przytoczonych opisów trudno dziwić się konstatacji Pseudo-Nila, iż barbarzyńcy pragną krwi i są skorzy do mordu⁹⁸.

W omawianych powyżej przypadkach sprawcami ataków byli Saraceni, Agareni, Izmaelici, a zatem najprawdopodobniej Arabowie. Inaczej rzecz się

⁸⁹ Por. tamże 1, PG 87/3, 2868B-C, tłum. Sch 12, 61.

⁹⁰ Por. tamże 99, PG 87/3, 2958C, tłum. Sch 12, 146.

⁹¹ Por. tamże 133, PG 87/3, 2996D, tłum. Sch 12, 184-185.

⁹² Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* IV 2-4, PG 79, 628A - 629A.

⁹³ Por. tamże V 11-19, PG 79, 649A - 656A.

⁹⁴ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 3, ed. Cambefis, s. 91.

⁹⁵ Por. tamże 4, ed. Cambefis, s. 91-92.

⁹⁶ Por. Procopius Caesariensis, *De aedificiis* V 8, 7-8, rec. Haury – Wirth, vol. 4, s. 168, 22-27.

⁹⁷ Por. Anastasius Sinaita, *Narrationes* 6, ed. Nau, OC 2 (1902) 63, 28 - 64, 18. Warto zauważyć, że rzecz działa się niedaleko Raithou.

⁹⁸ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* I 5, PG 79, 593B.

miała w przypadku opisanego przez Amoniusza najazdu na Raithou. Mieszkający tu asceci zginęli z rąk Czarnych Ludzi (Μαυροι)⁹⁹. W innym miejscu najeźdźcy zostali nazwani Blemmiami¹⁰⁰. Ponieważ nie było tradycji działania Blemmiów w Arabii, Walter D. Ward uważa za możliwe, że autor w jakiś sposób pomylił Saracenów z Blemmiami¹⁰¹. Jednak, chociaż takie pomyłki zdarzały się w źródłach bizantyńskich, skłonna jestem zgodzić się z Vassiliosem Christidesem, iż mieszkańcy Synaju bez problemu rozróżniali obie grupy¹⁰². Ponadto w *Relatio* wprost powiedziano, iż przybyli oni z drugiego, a zatem z afrykańskiego brzegu.

Najeźdźcy szukali pieniędzy i starali się wymusić na mnichach wskazanie miejsca ich ukrycia¹⁰³. Zabijali okrutnie poszczególnych anachoretów, nie wierząc, że niczego nie posiadają¹⁰⁴. Zachowywali się przy tym jak dzikie bestie, rycząc niezrozumiale i grożąc w mowie barbarzyńskiej¹⁰⁵. Oczekiwanie dużych łupów nie było całkowicie nieuzasadnione. Gdy najeźdźcy zostali pokonani i mnisi chowali zmarłych, Obedianus i reszta przywódców Faran dostarczyli dla nich jasne, kosztowne szaty¹⁰⁶, co zdaje się dowodzić, że nie wszyscy chrześcijanie w Faran byli pozbawieni dóbr doczesnych¹⁰⁷.

Jak często bywa w relacjach międzykulturowych, uwagę autorów chrześcijańskich przyciągały obyczaje żywieniowe koczowników. Komentarze na ich temat pojawiają się w wielu różnych tekstach. Niechęć Pseudo-Nila budziło zjadanie zwierząt jucznych, co mieli czynić Arabowie, gdy ich zapasy się wyczerpywały, a omówione wyżej sposoby zdobycia pożywienia zawiodły. Przeznaczali wówczas do spożycia wielbłądy zwane dromaderami, zabijając jednego dla klanu lub dla kilku namiotów. Mnicha szczególnie bulwersowało to, że koczownicy spożywali wielbłądzinę prawie surową – miękczali ją nad ogniem tylko w takim stopniu, by dało się ją pogryźć bez konieczności zbyt silnego szarpania¹⁰⁸. Wszystko to Pseudo-Nil podsumował krótko – żyją życiem bestialskim, krwiożerczym i jedzą jak psy¹⁰⁹. Również w innych źródłach opisujących barbarzyńców podkreślano z upodobaniem spożywanie półsurowego mięsa i picie mleka, jako jedyne napoju¹¹⁰. Według Hieronima również jeńców Saraceni karmili na wpół ugotowanym mięsem i poili wiel-

⁹⁹ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 8, ed. Cambefis, s. 96.

¹⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰¹ Por. Ward, *The Mirage*, s. 29-30.

¹⁰² Por. Christides, *Arabs as „Barbaroi”*, s. 323.

¹⁰³ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 20, ed. Cambefis, s. 110.

¹⁰⁴ Por. tamże 24, 26, 28 i 29, ed. Cambefis, s. 115-121.

¹⁰⁵ Por. tamże 20, ed. Cambefis, s. 110.

¹⁰⁶ Por. tamże 37, ed. Cambefis, s. 128.

¹⁰⁷ Na temat względności pojęć bogactwo i ubóstwo por. E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014, 333-336.

¹⁰⁸ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* III 1, PG 79, 612C.

¹⁰⁹ Por. tamże.

¹¹⁰ Por. Weingarten, *The Saint's Saints*, s. 180-182; Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 291.

błądzim mlekiem¹¹¹. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że podobne uwagi znalazły się u współczesnego Hieronimowi Ammiana Marcellina¹¹². Komentarze na temat „nieczystego” jedzenia pojawiają się także w *Żywocie Symeona Stylity Młodszego*¹¹³ i w *Kronice* Michała Syryjskiego¹¹⁴.

Postawić należy pytanie, czy powyższe opisy odpowiadają rzeczywistości, czy są przykładem zastosowania stereotypu barbarzyńcy. O tym, że mamy do czynienia z powtarzaniem utartych klisz przekonany jest John Matthews¹¹⁵. Podobnie zdaje się sądzić K.M. Klein¹¹⁶. Jednak bardziej przekonują mnie opinie badaczy, którzy odrzucają tak radykalne stanowisko. Susan Weingarten sugeruje na podstawie analizy terminów określających pożywienie w babilońskim Talmudzie, że wcale nie musimy tu mieć do czynienia ze stereotypem. Na wpół ugotowane (lub na wpół usmażone) jedzenie mogło być naprawdę spożywane w tym regionie, zatem w historii Malchusa mogły zostać zachowane informacje dotyczące konkretnych upodobań dietetycznych Arabów, którzy trzymali go w niewoli¹¹⁷. Niewykluczone, że określony rodzaj żywności, którą spożywali Arabowie, mógł mieć znaczenie kulturowe (a nawet religijne), zatem musiał być uznawany przez chrześcijan za niewłaściwy¹¹⁸. Piszący w V w. Sozomen wskazał na związek między żydowskimi tradycjami żywieniowymi a Arabami, pisząc, że ci ostatni powstrzymują się od jedzenia wieprzowiny¹¹⁹. Biorąc to pod uwagę, a także mając na względzie późniejsze islamskie zakazy żywieniowe, Greg Fisher i Walter D. Ward są skłonni uznać, że zacytowane powyżej komentarze na temat żywności spożywanej przez Arabów wykraczają poza zwykły stereotyp¹²⁰.

¹¹¹ Por. Hieronymus *Vita Malchi* 4, 3, Sch 508, 194.

¹¹² Nie znali smaku pszenicy lub wina, żywili się mlekiem i mięsem. Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XIV 4, 1-7, ed. Seyfarth, t. 1, s. 66-68. Zob. Isaac, *Ammianus on Foreigners*, s. 243-244. Również Strabon pisząc o Arabii wspominał spożywanie różnorodnych stworzeń, nieznanych kuchni greckiej (ks. III i IV). Na temat stereotypowych opisów nomadów zob. B. Shaw, „*Eaters of Flesh, Drinkers of Milk*”: *The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad*, „Ancient Society” 13-14 (1982-1983) 5-31.

¹¹³ Al-Mundhir zmuszał chrześcijan do spożywania nieczystego jedzenia, por. *Vita sancti Simeonis Stylitae iunioris* 186-187, ed. P. van den Ven: *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune* (521-592), vol. 1: *Introduction et texte grec*, Subsidia Hagiographica 32, Bruxelles 1962, 164-166.

¹¹⁴ Por. Michael Syrus, *Chronicon* IX 29, ed. J.-B. Chabot: *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche*, t. 2: *Livres VIII-XI*, Paris 1901, 246-247 – Aretas Ghassanida w dyspacie religijnej mówi o zanieczyszczeniu czystego mięsa mięsem szczura.

¹¹⁵ Por. J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989, 337-338.

¹¹⁶ Badacz (*Marauders, Daredevils*, s. 16-19) cytuje opinię Herodota na temat nomadów: Herodotus, *Historiae* IV 186, ed. H.R. Dietsch – H. Kallenberg, editio altera, vol. 1, Lipsiae 1911, 405, 29-30: „Οὐτὼ μὲν μέχρι τῆς Τριτωνίδος λίμνης ἀπ' Αἰγύπτου νομάδες εἰσι κρεοφάγοι τε καὶ γαλακτοπόται Λίβυες”.

¹¹⁷ Por. Weingarten, *The Saint's Saints*, s. 180-181; Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 292.

¹¹⁸ Por. Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 292.

¹¹⁹ Por. Sozomenus, HE VI 38, 11, GCS NF 4, 299.

¹²⁰ Por. Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 292.

Wiele uwagi autorzy chrześcijańscy poświęcali wierzeniom Arabów, które uznawali nie tylko za dziwaczne, ale wręcz za bezbożne, bowiem w ich mniemaniu Saraceni składali ofiary demonom w imieniu „nieczystych ludzi”¹²¹. Spośród wszystkich źródeł pochodzących z Synaju najobszerniej ich praktyki religijne opisał Pseudo-Nil¹²². Podkreślił, jak bardzo różnią się od mnichów i jego chrześcijańskich czytelników. Stwierdził otwarcie, że Saraceni nie znają Boga, ani rozumianego w sposób abstrakcyjny ani materialnego, stworzonego rękoma, ale zamiast tego kłaniają się Gwieździe Porannej (θεὸν οὐκ εἰδότες οὐ νοητὸν οὐ χειρότεκτον, ἄστρον δὲ τῷ πρωῒνῳ προσκυνοῦντες)¹²³. Kiedy pojawi się na horyzoncie, ofiarują jej to co najlepsze z łupów, jeśli tylko cokolwiek odpowiedniego na ofiarę wpadło w ich ręce w trakcie bandyckich rajdów¹²⁴. Szczególnie chętnie składają w ofierze dzieci, będące w kwiecie młodości i wyróżniające się urodą. Czynią to o świcie na stosach kamieni¹²⁵. Zdaniem W.D. Warda użycie słowa „kamienie” (λίθοι) jest tutaj odbiciem nabatejskiej praktyki czczenia anikonicznych kamiennych bloków, które w *Liber Suda* są nazywane „skałami” (λίθοι)¹²⁶. Według tego badacza Pseudo-Nil wiedział o nabatejskich praktykach kultowych, ale wypaczył historyczne aspekty religii nabatejskiej, aby stworzyć sensacyjne i dehumanizujące Saracenów wrażenie¹²⁷.

Autorów chrześcijańskich szczególnie bulwersowały opowieści o ofiarach z ludzi. Charakterystyka koczowniczych mieszkańców, jako praktykujących ofiary ludzkie, oznaczała ich wykluczenie z chrześcijańskiej *oikoumene*¹²⁸. W *Narrationes* Nila opowiadają o nich dwaj młodzieńcy. Obaj mieli być przeznaczeni na ofiarę i obaj uniknęli tego losu: jeden uciekł, drugiego sprzedano. Czytamy tutaj, że barbarzyńscy zbudowali ołtarz i ułożyli drewno obok niego. Jeniec, który znał ich język, potajemnie podsłuchiwał ich w czasie posiłku i dowiedział się, że planują o brzasku złożyć młodzieńców w ofierze swej gwieździe.

¹²¹ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* III 2, PG 79, 613A.

¹²² Michael Link (*Die Erzählung des Pseudo-Neilos*) nie wspomina Saracenów ani we wprowadzeniu, ani w komentarzach.

¹²³ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* III 1, PG 79, 612D.

¹²⁴ Por. tamże, PG 79, 612D - 613A: „ἄστρον δὲ τῷ πρωῒνῳ προσκυνοῦτες καὶ θύοντες ἀνατέλλοντι τῶν λαφύρων τὰ δόκιμα, ὅταν ἐξ ἐφόδου ληστικῆς αὐτοῖς περιγένηται τι πρὸς σφαγὴν ἐπιτήδειον”.

¹²⁵ Por. tamże III 2, PG 79, 613A: „Παῖδας δὲ μάλιστα προσφέρειν σπουδάζουσιν ὥρα καὶ ἡλικίας ἀκμῇ διαφέροντας, ἐπὶ λίθων συμπεφορημένων περὶ τὸν ὄρθρον τούτους ἱερεύοντες”. Pseudo-Nil podkreśla, że Saraceni nie czują współczucia dla dzieci, które zabijają.

¹²⁶ Hasło w leksykonie dotyczy figury Aresa w Petrze (*Suidae Lexicon* VIII 302, ed. A. Adler, vol. 2, Leipzig 1931); tekst grecki z przekładem dostępny on-line http://www.stoa.org/sol-bin//search.pl?login=guest&searchstr=theta,302&field=adlerhw_gr. Por. też Ward, *The Mirage*, s. 36-37. M. Link (*Die Erzählung des Pseudo-Neilos*, s. 132) sugeruje, że te „skały” to stosy kamieni, które były używane do pochówku lub upamiętnienia zmarłych.

¹²⁷ Por. Ward, *The Mirage*, s. 37.

¹²⁸ Pomimo kilku wyjątkowych przypadków, ofiary z ludzi zawsze były potępiane przez pisarzy grecko-rzymskich, por. J.P.V.D. Balsdon. *Romans and Aliens*, Chapel Hill 1979, 245-248.

Poinformował więc obu, co się szykuje¹²⁹. Wówczas jeden z chłopców podjął decyzję o ucieczce, która okazała się udaną. To od niego chrześcijanie, wśród nich ojciec drugiego z młodzieńców, otrzymali przytoczone powyżej informacje. Z kolei drugi chłopiec, Teodul, mógł swoją opowieść przedstawić znacznie później. Relacjonował, iż już od zmierzchu wszystko było przygotowane do ofiarnego rytuału. Wśród przedmiotów, które miały być użyte wymienił ołtarz, sztylet, libację, pojemnik i kadzidła, nie precyzując jednak jaką konkretnie rolę miały spełnić w trakcie rytuału¹³⁰. Bóstwo, któremu miał zostać złożony, określił jako gwiazdę *Przynoszącą Świt*, czyli *Jutrzenkonośną* (ὁ ἑωσφόρος)¹³¹, której imię wywodzi się od pożądania¹³². Modlił się, by nie stać się ofiarą dla demona zwanego rozpustą i dzięki owej modlitwie został ocalony. Gdy Gwiazda Poranna pojawiła się na horyzoncie, Arabowie spostrzegli ucieczkę jego towarzysza i zaczęli go szukać. Jednak nie udało im się go odnaleźć, a tymczasem chwila odpowiednia dla złożenia ofiary przeminęła¹³³. Co zastanawiające, chociaż Teodul spędził u nich jeszcze sporo czasu, kwestia ofiary już nie wróciła.

O składaniu ofiar z ludzi wspomniał też Jan Moschos w opowieści o trzech Saracenach, których spotkał Abba Jordan. Prowadzili młodego chłopca, mnicha, do obozu, w którym miał zostać ofiarowany niewymienionemu z imienia bóstwu. Koczownicy, którzy nie chcieli się zgodzić na wypuszczenie młodzieńca nawet za cenę okupu, wskutek modlitw Jordana postradali zmysły i pozabijali się wzajemnie. Zdarzenie to miało mieć miejsce za panowania Maurycjusza (582-602), w czasie, gdy Namanes (an-Nu'man III ibn al-Munzir, 580-602), przywódca Saracenów, plądrował okręg koło Arnon i Aidon¹³⁴. Nie można wykluczyć, że opisani przez Moschosa Saraceni zarabiali pieniądze transportując na duże odległości ludzi przeznaczonych na ofiarę.

Również w szóstowiecznym *Żywocie biskupa Pawła i kapłana Jana* został opisany epizod, którego miejscem był Synaj¹³⁵. Gdy dwaj pielgrzymi zbliżali się do Góry Synaj, zostali pochwyceni przez Saracenów i zabrani do obozu ich władcy, gdzieś w Hidżazie. Mieli tam zostać złożeni w ofierze bogu tego obozu – wielkiemu drzewu palmowemu¹³⁶.

¹²⁹ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* V 2, PG 79, 641A-B.

¹³⁰ Por. tamże VII 3, PG 79, 681A-B: „βωμός, μάχαιρα, σπονδή, φιάλη, λίβανος, καὶ ὀρθρον βαθεός ἦν”.

¹³¹ Por. tamże VII 7, PG 79, 684C.

¹³² Por. tamże VII 5, PG 79, 684A: „ἄστρον με θυσίαν ἡντρέπεισαν ἐπωνύμῳ λαγνεΐας πάθει”.

¹³³ Por. tamże VII 9, PG 79, 688A.

¹³⁴ Por. Ioannes Moschus, *Pratum spirituale* 155, PG 87/3, 3024BC, tłum. Rouët de Journal, SCCh 12, 209-210.

¹³⁵ Tekst syryjski (Syriac MS. British Library Add. 14597, datowany na 569 r.) nie doczekał się jeszcze edycji. Por. S. Brock, *Syriac on Sinai: The Main Connections*, w: *Eukosmia: Studi miscelanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, a cura di V. Ruggieri – L. Pieralli, Soveria Mannelli 2003, 104-105. Późniejsza wersja grecka została wydana przez Athanasiosa Papadopoulosa-Kerameusa (*Analekta Hierosolymitikēs Stachyologias*, vol. 5, En Petrupolei 1898, 368-383).

¹³⁶ Por. Caner, *Introduction*, s. 48.

O kulcie Gwiazdy Porannej, utożsamianej z jednej strony z al-Uzzą i al-Lat, a z drugiej z Afrodytą-Wenus wiemy także z innych źródeł¹³⁷. Św. Hilarion spotkał w Elusie Arabów, którzy czcili tę boginię. Według Hieronima, koczownicy wyszli na powitanie świętego męża z żonami i dziećmi, i witali go, wołając po syryjsku „pobłogosław nas” („barech”)¹³⁸. Hilarion przekonał ich, by czcili Boga, a nie idole. Zanim odszedł, wykreślił plan kościoła i nazначzył krzyżem ich kapłana¹³⁹. Powyższa charakterystyka Saracenów jako czcicieli Wenus jest zbliżona do relacji greckich źródeł sięgających czasów Herodota, który mówi, że Arabowie nazywają Afrodytę Alilat (Allat, al-Lat)¹⁴⁰.

Poza tekstami Herodota¹⁴¹ i Prokopiusza¹⁴² wspomniana „gwiazda” pojawia się także w dziełach wielu innych autorów, np. w pracach Jakuba z Serug¹⁴³,

¹³⁷ Na temat identyfikacji tego bóstwa z grecką Afrodytą, por. Hieronymus, *Vita Hilarionis* 16,1-2, ed. E. Morales, SCH 508, 256-258; Ioannes Damascenus, *De haeresibus* 101, PG 94, 764B. Jednocześnie pisał o tym Jan z Damaszku (PG 94, 769A), który wskazał część Ka'aby jako „skałę” poświęconą Afrodycie, w której Abraham i Hagar odbywali stosunki seksualne, por. Retsö *The Arabs in Antiquity*, s. 602-603. Na temat identyfikacji Gwiazdy Porannej z al-'Uzzą, zob. T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris 1968, 163-168. O kulcie boginii w świetle źródeł arabskich, por. K.M. Klein, *How to get rid of Venus: some remarks on Jerome's Vita Hilarionis and the conversion of Elusa in the Negev*, w: *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and beyond*, ed. A. Papaconstantinou – N. McLynn – D. Schwartz, Farnham 2015, 258-266.

¹³⁸ Arabowie mówili raczej nabatejskim dialektem aramejskim, a nie arabskim, por. Weingarten, *The Saint's Saints*, s. 114. Inaczej sądzi Irfan Shahīd (*Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, s. 290-293). Hieronim użył słowa syra, i.e. z Syrii, por. Hieronymus, *Vita Hilarionis* 16, 4, SCH 508, 258. Zob. Millar, *The Theodosian Empire (408-450)*, s. 300.

¹³⁹ Por. Hieronymus, *Vita Hilarionis* 16, 6, SCH 508, 258. Konstantin M. Klein (*How to get rid of Venus*, s. 251) wskazuje dwie inskrypcje, potwierdzające istnienie kapłanów al-Uzzy.

¹⁴⁰ Por. Herodotus, *Historiae* I 131, ed. Dietsch – Kallenberg, vol. 1, s. 78, 2-3: „καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ, Πέρσσαι δὲ Μίτραν”; III 8, ed. Dietsch – Kallenberg, vol. 1, s. 232, 14-15: „Ὀνομάζουσι δὲ τὸν μὲν Διόνυσον Ὀροτάλτ, τὴν δὲ Οὐρανίην Ἀλιλάτ”. Jak widzimy, Herodot identyfikuje Alilat z Uranią i równocześnie wiąże ją z Dionizosem. Na temat bogiń przedislamskich zob. Z. Brzozowska, *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat)*, w: *Bizancjum i Arabowie*, s. 64-89; Klein, *How to get rid of Venus*, s. 253-255. Tam dalsza literatura.

¹⁴¹ Por. Herodotus, *Historiae* I 131, ed. Dietsch – Kallenberg, vol. 1, s. 77, 30 - 78, 3. Zob. F. Hartog, *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, transl. by J. Lloyd, Berkeley – Los Angeles – London 1988, 246.

¹⁴² Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* II 22, 13, ed. Hauri – Wirth, vol. 1, s. 284, 4-7. Zob. Weingarten, *The Saint's Saints*, s. 187 na temat utożsamienia Wenus-'Uzza.

¹⁴³ Por. Iacobus Sarugiensis, *De idolorum lapsu* 113-119, ed. J.-P.P. Martin, w: tenże, *Discourse of the Jacques de Saroug sur le chute des idoles*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 29 (1876) nr 1, 112-113 (syr.) i 134 (przekład). Jakub nie pisze wprost o Gwieździe Porannej, lecz wymienia gwiazdy wśród innych ciał astralnych, czczonych przez Arabów.

Izaaka z Antiochii¹⁴⁴, Pseudo-Zachariasza¹⁴⁵, Teodoreta¹⁴⁶, czy w *Kronice Seert*¹⁴⁷. Założyciele Eluzy, Nabatejczycy, byli często kojarzeni z kultem bogini utożsamianej z Wenus (Afrodytą). Dokumenty z archiwum Babatha dowodzą, że jej świątynia istniała w Petrze. Musiała ona odgrywać istotną rolę, skoro przechowywano w niej akta *boulē*¹⁴⁸. Miejsce kultu tej boginii funkcjonowało także w pobliskiej Obodzie¹⁴⁹. Hieronim charakteryzował mieszkańców Eluzy jako wyznawców kamieni, co także przypomina wierzenia Nabatejczyków¹⁵⁰. Użyte przez niego dla określenia „idoli” słowo *lapides* może odnosić się do nabatejskiego kultu bloków betylowych (kamiennych bloków, czasem zakończonych twarzą, a czasem nieobrobionych)¹⁵¹. Nie oznacza to, że Hieronim uznał, iż Saraceni są potomkami Nabatejczyków. Raczej mógł on wykorzystać dobrze znane praktyki religijne dla własnych celów¹⁵².

Zdaniem niektórych badaczy podkreślanie związku Arabów z boginią Afrodytą-Wenus służyło wskazaniu ich przesadnej seksualności. Saraceni stanowili dzięki temu przeciwwagę dla desperackich walk Malchusa, by pozostać czystym¹⁵³. Z literackiego punktu widzenia seksualność walczyła tu z cnotą, a barbarzyństwo Saracenów było przeciwstawiane „dobrym” wartościom rzymskiego, chrześcijańskiego społeczeństwa.

Obyczaj składania ofiar z ludzi al-Uzzie jest dyskusyjny. W opinii niektórych badaczy opowieści o nich odzwierciedlały głęboko zakodowane uprzedzenia względem arabskich nomadów, które nie zmieniły się wiele od okresu

¹⁴⁴ Por. Isaacus Antiochenus, *De expugnatione Bethchur urbis* 100-101, ed. G. Bickell, w: Isaacus Antiochenus, *Opera omnia*, Giessen 1873, 210-211. Zob. G. Fisher – M.C.A. MacDonald, *The Fourth and Fifth Centuries: Allies and Enemies*, w: *Arabs and Empires*, s. 88.

¹⁴⁵ Por. Pseudo-Zacharias Rhetor, HE VIII 5a, w: *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*, ed. G. Greatrex, transl. R.R. Phenix – C. Horn, with introductory material by S. Brock – W. Witakowski, *Translated Texts for Historians* 55, Liverpool 2011, 297-298.

¹⁴⁶ Por. Theodoretus Cyrensis, *Vita Simeonis* XXVI 13, 1-16, ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, Sch 257, Paris 1979, 190.

¹⁴⁷ Por. *Chronica Seertensis*, ed. A. Scher: *Chronique de Séert (Histoire nestorienne inédite)*, PO XIII/4, Paris 1919, 468-469.

¹⁴⁸ Poświadcza to papirus *P.Yadin 12* z archiwum Babatha. Por. <http://papyri.info/ddbdp/p.babatha;12>

¹⁴⁹ Por. A. Negev, *The Architecture of Oboda. Final Report*, Qedem 36, Jerusalem 1997, 104-106.

¹⁵⁰ Dowody archeologiczne i epigraficzne pokazują, że kamienne bloki były często używane jako obiekty kultowe, por. Ward, *The Mirage*, s. 33-34. Szerzej na temat mieszkańców Eluzy i ich wierzeń por. Klein, *O 'Αγιος Ιερώνυμος και οι Σαρακηνοί*, s. 214-220; tenże, *How to get rid of Venus*, s. 247-253.

¹⁵¹ Por. Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 287.

¹⁵² Epifaniusz (*Panarion* 51, 22, 11, ed. K. Holl, GCS 31, Berlin 1980, 286, 7 - 287, 3) opisał kult dziewiczej bogini, matki nabatejskiego boga Duszary, funkcjonujący w Petrze, Eluzie i Aleksandrii. Por. G. Bowersock, *The Idolatry of Holiness*, w: tenże, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990, 15-28.

¹⁵³ Por. Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 292.

wczesnorzymskiego. Podkreślają oni, że nie ma dowodów na praktykowanie ofiar z ludzi przez Beduinów z Synaju. Są skłonni sądzić, że powyższe opowieści należy traktować raczej jako fantastyczne, przeznaczone dla słuchaczy z miast, niż jako opis rzeczywistych praktyk religijnych wśród Arabów¹⁵⁴. Świadectwa literackie mogą być w ich opinii czymś na kształt współczesnych „legend miejskich” – zwykle opowieści pochodzą z drugiej czy trzeciej ręki¹⁵⁵.

Najwięcej miejsca kwestii ofiar ludzkich poświęcił Pseudo-Nil. Niektórzy badacze dopatrują się w jego tekście sugestii, że barbarzyńcy gotowi byli spożyć ciało młodzieńca po złożeniu go w ofierze, co kwalifikuje ich jako kanibali¹⁵⁶. Jednak nie jest wcale pewne, że mamy tutaj do czynienia z opisem rzeczywistości, a nie z fikcją literacką. Pseudo-Nil użył przynajmniej dwóch wcześniejszych dzieł literackich, by opracować swoją narrację. Pierwszym był romans Achillesa Tatiusa *Leucippe i Clitophon*, napisany w II w. w Aleksandrii¹⁵⁷. Kilka zdań w *Narrationes* zostało bądź wprost zaczerpniętych z tego utworu, bądź też stanowi parafrazę znajdujących się w nim opisów¹⁵⁸. Zapożyczenia widoczne są we fragmentach przedstawiających koczowniczych „barbarzyńców” i ich ofiary obrzędowe¹⁵⁹. Jak już zauważono, Pseudo-Nil używa w tych sekcjach słów i fraz, które znajdują się również w pierwszej części trzeciej księgi *Leucippe i Clitophon*. Słowa i zwroty zaczerpnięto również z tych fragmentów dzieła, w których Tattius opisuje, jak jego protagoniści zostają rozdzieleni podczas najazdu egipskich bandytów (nazywanych po prostu barbarzyńcami) i jak ci ostatni zdecydowali się poświęcić Leucippe swemu bogu w rytuale, który obejmował, min., patroszenie ofiary¹⁶⁰.

Poza *Leucippe i Clitophon* Pseudo-Nil posłużył się także żydowską opowieścią znaną jako *Czwarta Księga Machabejska*, napisaną w języku greckim, prawdopodobnie w końcu I w. po Chr., i relacjonującą męczeństwo żydowskiego kapłana Eleazara oraz siedmiu braci Machabeuszy i ich matki w 167 r. prz. Chr., czyli za panowania Antiocha IV Epifanesa (175-163)¹⁶¹. Pod ko-

¹⁵⁴ Głównym sceptykiem Joseph Henninger (*Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?*, „Anthropos” 50:1955, 100-113).

¹⁵⁵ Por. Caner, *Introduction*, s. 48, nota 209.

¹⁵⁶ Por. Klein, *Marauders, Daredevils*, s. 17. Badacz odsyła do Herodota, piszącego o nomadach spożywających ludzkie mięso (Herodotus, *Historiae* IV 106, ed. Dietsch – Kallenberg, vol. 1, s. 368, 22-27). Podobnie sądzi David Frankfurter (*Ritual as Accusation and Atrocity: Satanic Ritual Abuse, Gnosticism, and Primal Murders*, „History of Religions” 40:2001, 368). Badacz uważa, że opis ofiarowania wielbłąda jest sensacyjny i niewiele ma wspólnego z rzeczywistością (tamże, s. 365-68).

¹⁵⁷ Por. Achilles Tattius, *Leucippe and Clitophon*, with English transl. S. Gaselee, London 1917.

¹⁵⁸ Por. Link, *Die Erzählung des Pseudo-Neilos*, s. 132.

¹⁵⁹ Por. D.F. Caner, *Wandering, Begging Monks*; Ward, *The Mirage*, s. 103-105.

¹⁶⁰ W szczególności wskazać trzeba podobieństwo do opisu ofiary z młodej dziewczyny opisanej przez Achillesa Tatiusa (*De Clitophonis et Leucippes amoribus* III 15, ed. S. Gaselee, London 1917, 164-166).

¹⁶¹ Por. Caner, *Pseudo-Nilus' Narrations: Introductions and Translation*, s. 78-79.

niec IV w. Machabeusze byli czczeni na Wschodzie jako protochrześcijańscy męczennicy¹⁶². Zaniem Daniela F. Canera opowieść Pseudo-Nila o śmierci starszego kapłana Teodula i kilku innych anonimowych mnichów (prawie wszyscy byli młodzieńcami) przypomina męczeństwo Eleazara i młodych Machabeuszy, podczas gdy wyeksponowanie bezimiennej, szlachetnej matki jednego z mnichów-męczenników jest wyraźnie wzorowane na anonimowej matce Machabeuszy¹⁶³.

Wykorzystanie wspomnianych dzieł i wskazane powyżej zapożyczenia nie unieważniają możliwości, że wydarzenia, o których informuje Pseudo-Nil, mogły się zdarzać¹⁶⁴. Biorąc pod uwagę fakt, że o ofiarach z ludzi pisał Prokopiusz z Cezarei¹⁶⁵, dziejopis rzadko ulegający fantazjom, należy sądzić, że sytuacje opisane w źródłach, chociaż przesadzone, nie były całkowicie zmyślone i odzwierciedlały prawdziwe obawy. Ponadto ważne są świadectwa źródeł arabskich. Na temat ofiar z ludzi składanych al-Uzzie pisał m.in. al-Kalbī¹⁶⁶. Podsumowując skłonna jestem uznać, że takie praktyki miały miejsce, chociaż były wyjątkowe i zdarzały się bardzo rzadko. Ostatecznie to, czy Arabowie składali ofiary z ludzi czy też nie, mogą wyjaśnić jedynie badania archeologiczne.

Ofiary nie zawsze musiały być składane z ludzi. Według Pseudo-Nila, jeśli Arabowie nie mieli dzieci na ofiarę, brali białą i wolną od wad wielbłądzicę, i zmuszali ją, by ukłękła. Potem okrażali ją trzy razy w procesjonalnym pochodzie. Po trzecim obejściu, ale zanim tłum ukończył swój hymn, przewodniczący ceremonii unosił miecz i energicznie uderzał w żyły ofiary¹⁶⁷. Następnie

¹⁶² Por. tamże, s. 79-80. Badacz sądzi, że wybór modeli literackich świadczy o tym, że Pseudo-Nil ani nie pisał historii, ani nie traktował swojej pracy jako takiej. Jego dzieło trudno zakwalifikować do jakiejś kategorii. Szerzej na temat kultu Machabeuszy por. R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien Les homélies de Grégoire de Naziance et de Jean Chrysostome*, Leiden – Boston 2007 (spec. s. 48-65); D. Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, New York 2009.

¹⁶³ Por. 4Mch 14, 11 - 17, 1 (<http://www.ccel.org/bible/brenton/MaccabeesIV/4mac.txt>). Męczeństwo braci Machabeuszy i ich matki zostało opisane w Drugiej Księdze Machabejskiej.

¹⁶⁴ Por. Ward, *The Mirage*, s. 38.

¹⁶⁵ Według niego Alamoundaras (Al-Mundir), przywódca Lakhmidów, poświęcił Afrodycie syna swego rywala Ghassanidę Arethasa (Procopius Caesariensis, *De Bellis* II 28, 13, ed. Haury – Wirth, vol. 1, s. 284, 4-7). Joseph Henninger (*Ist der sogenannte Nilus-Bericht*, s. 101-113) wyraża wątpliwości co do realności tego wydarzenia, natomiast Noel Lenski (*Captivity and Slavery*, s. 257), który zebrzał liczne dane źródłowe na temat ofiar z ludzi składanych przez Saracenów, dopuszcza możliwość, że były one praktykowane.

¹⁶⁶ Kalbī, *Das Götzenbuch: Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī*, Übersetzung mit Einleitung und Kommentar von R. Klinke-Rosenberger, Sammlung Orientalischer Arbeiten 18, Leipzig 1941. Na temat innych źródeł arabskich por. R.G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London and New York 2001, 163. Niestety badacz nie ocenia ich wiarygodności.

¹⁶⁷ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* III 3, PG 79, 613B: „ἦν δ' οὗτοι μὴ παρῶσι, κάμηλον λευκὴν τῷ χρώματι καὶ ἄμωμον ἐπὶ γονάτων κατακλίναντες περιέρχονται τρίτῳ κύκλῳ κειμένην παμπληθεὶ δολιχεύοντες”.

jako pierwszy z ochotą smakował krwi. Za nim ruszała reszta z wyciągniętymi mieczami. Niektórzy odcinali tylko niewielki kawałek skóry i sierści, inni zaś chwyтали mięso i odrywali jego kawałki, a jeszcze inni dobierali się do jelit i wnętrzności. Żadna część ofiary nie pozostawała nieskonsumowana, zatem żadne szczątki nie pozostawały, gdy wschodziło Słońce. Saraceni nie powstrzymywali się nawet od jedzenia kości i szpiku¹⁶⁸. Ceremonia, jak już wspomniano, powinna być zakończona przed świtem¹⁶⁹. Według Davida Frankfurtera ten opis jest powtórzeniem dawnych, ksenofobicznych relacji na temat „obcych”¹⁷⁰. Sądzę jednak, że powinniśmy rozróżnić tu dwie kwestie: fakt składania krwawych ofiar i spożywania mięsa zabitych w ofierze zwierząt (obyczaj nieobcy nie tylko pogańskiej kulturze rzymskiej, lecz także ludom semickim w starożytności) oraz sposób przedstawienia zachowania Saracenów w trakcie rytuału. To ostatnie istotnie zostało zaprezentowane tak, by wzbudzić w czytelnikach niechęć do „dzikich” koczowników. Nie oznacza to jednak, że możemy zanegować fakt składania bogom w ofierze zwierząt w przedislamskiej Arabii i na Synaju.

O ile opisane praktyki ofiarne są przedmiotem dyskusji (przynajmniej w odniesieniu do ludzi) i wszystko wskazuje na to, że chociaż się zdarzały, były stosunkowo rzadkie, o tyle nie ulega wątpliwości, że Saraceni handlowali ludźmi pochwyconymi w niewolę. Teodul, którego poszukiwania opisał Pseudo-Nil, został sprzedany mieszkańcom Subaity. Saraceni urządzili prawdziwą licytację, stawiając go nagiego przed mieszkańcami, a gdy nikt nie chciał dać za młodego jeńca więcej niż dwa kawałki złota¹⁷¹ zagrozili, że go zamordują na oczach mieszkańców miasteczka¹⁷². Najwidoczniej byli świadomi, że taka presja może zmusić tamtejszych chrześcijan, aby sięgnęli głębiej do kiesy. Ich rachuby okazały się słuszne, chociaż nie wiemy, jaką cenę udało się im uzyskać za jeńca. Teodul przechodził potem z rąk do rąk, aż ostatecznie znalazł się w posiadaniu kapłana w Eluzie¹⁷³.

Inną cechą charakterystyczną arabskich najeźdźców, na której koncentrowali się autorzy analizowanych źródeł, był ich skromny strój. Zwracał na to uwagę zarówno Hieronim, jak i Ammian Marcellin¹⁷⁴. Malchus i inni jeńcy

¹⁶⁸ Por. tamże, PG 79, 613A-C.

¹⁶⁹ Por. Mayerson, *Observations on the 'Nilus'*, s. 114; Link, *Die Erzählung des Pseudo-Neilos*, s. 135.

¹⁷⁰ David Frankfurter (*Ritual as Accusation and Atrocity*, s. 365-368) uważa, że opis ofiarowania wielbłąda jest sensacyjny i niewiele ma wspólnego z rzeczywistością.

¹⁷¹ Była to w późnej starożytności cena za niewolnika znacznie poniżej średniej, która wahała się między 3 a 12 *solidi* za chłopca. Por. E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance IV^e-VII^e siècles*, Paris 1977, 396. W końcu VI lub na początku VII w. w Nessanie płacono 6 *solidi* za chłopca i 3 za dziewczynkę, por. papirus *P.Colt* 89, w. 21-22 z Nessany (Caner, w: *History and Hagiography*, s. 267).

¹⁷² Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* VII 10, PG 79, 688B.

¹⁷³ Dosłownie „celebransa boskich tajemnic Chrystusa”: tamże VI 20, PG 79, 676B-C.

¹⁷⁴ Por. Hieronymus, *Vita Malchi* 5, 2, Sch 508, 194; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XIV

mogli nosić wyłącznie opaski na biodrach¹⁷⁵. Po raz kolejny stwierdzić trzeba, że chociaż brak ubioru kojarzony jest z dzikością, to jednak nie oznacza wcale, że możemy odrzucić cytowane świadectwa. Nie wiemy zbyt wiele o tym, jak Saraceni się ubierali, ale praktyczne aspekty życia w gorącym klimacie sugerują, że skromna odzież może mieć prozaiczne wytłumaczenie¹⁷⁶.

Wśród zarzutów stawianych koczownikom z Synaju pojawia się także kwestia niedotrzymywania umów i łamania traktatów. Saraceni, którzy zaatakowali klasztor na Synaju i zostali opisani przez Pseudo-Nila, mieli wcześniej zawrzeć porozumienie z mnichami¹⁷⁷. Po najeździe i grabieży ci ostatni postanowili poskarżyć się ich władcy noszącemu imię Ammamanes¹⁷⁸. W tym celu wysłali poselstwo, które zaopatrzyli w podarunki dla Saracena¹⁷⁹. Był wśród nich ojciec Teodula (Nil?). Ich misję poprzedziła wizyta kurierów, którzy mieli przygotować grunt i wybadać intencje Ammamanes. Co ciekawe, byli to młodzi chłopcy, wychodzący z wieku efebów, którym zaczynały rosnąć brody¹⁸⁰. Ich wybór wydaje się mało logicznym posunięciem, jeśli wziąć na serio opowieści o składaniu takich właśnie młodzieńców w ofierze al-Uzzie.

Przywódca arabski dobrze potraktował posłów. Otrzymali do dyspozycji namiot i byli traktowani uprzejmie¹⁸¹. Wcześniej jednak szukający syna bohater opowieści Pseudo-Nila skarżył się na sposób, w jaki odnosili się do niego barbarzyńcy – był bowiem popychany, poniewierany i wleczony po ziemi¹⁸². W trakcie rokowań władca koczowników potwierdził pokój, zapraszając każdego, kto został skrzywdzony, aby przyszedł do niego, a zwłaszcza zapraszał krewnych osób wziętych do niewoli. Powiedział, że nie chce zmieniać warunków traktu, bowiem cenił sobie umowy, jakie miał z Faranitami. Interesy z nimi przynosiły niemały profit jego ludziom¹⁸³. Dlatego zadeklarował, że jeśli ktoś chciałby żądać sprawiedliwości w imieniu tych, którzy zostali zamordowani, jest gotów wydać odpowiedzialnych. Co do łupów, zgodził się oddać wszystko tym, którzy zostali okradzeni. Podjęto konkretne kroki, by skrupulatnie ustalić, co zostało zrabowane w czasie najazdu. Jeśli przyjąć za prawdziwe powyższe

4, ed. Seyfarth, t. 1, s. 66. Szerzej na ten temat zob. P. Crone, „Barefoot and Naked”: What did the Bedouin of the Arab Conquests Look Like?, w: *Frontiers of Islamic Art and Architecture: Essays in Celebration of Oleg Grabar's Eightieth Birthday*, Leiden 2008 = „Muqarnas” 25 (2008) 1-10.

¹⁷⁵ Por. Hieronymus, *Vita Malchi* 5, 2, SCh 508, 194. Zob. Weingarten *The Saint's Saints*, 180-182; Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 291.

¹⁷⁶ Por. Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 292.

¹⁷⁷ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* VI 9, PG 79, 664A.

¹⁷⁸ Por. tamże VI 17, PG 79, 669D. Irfan Shahīd (*Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington 1989, 138) wysunął tezę, że Ammanes, przywódca Saracenów, był chrześcijaninem. Nie ma jednak dowodów na potwierdzenie tej tezy.

¹⁷⁹ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* VI 9, PG 79, 664B.

¹⁸⁰ Por. tamże VI 9, PG 79, 664B.

¹⁸¹ Por. tamże VI 17, PG 79, 669D.

¹⁸² Por. tamże *Narrationes* VI 15, PG 79, 668C.

¹⁸³ Por. tamże *Narrationes* VI 11, PG 79, 666A.

świadcstwo, można przypuścić, że najazd był „samowolką” któregoś z lokalnych szejków, formalnie podlegających władzy Ammamanesa.

Niewykluczone, że także mnisi z Synaju, bohaterowie opowieści Ammianusa, mieli wcześniej porozumienie z Saracenami. Może na to wskazywać stwierdzenie, że atak nastąpił, ponieważ ten, kto był w posiadaniu fylarchatu (tzn. sprawował urząd fylarchy), umarł¹⁸⁴. Tego rodzaju porozumienia zwykle obowiązywały bowiem dopóty, dopóki żyły zawierające je strony. Zatem śmierć wodza przekreślała poczynione przez niego gwarancje.

Z zarzutem niedotrzymywania umów współbrzmie często powtarzane stwierdzenie, że Saraceni nie znają prawa¹⁸⁵. Należy przez to rozumieć, że nie mieli oni praw pisanych, lecz kierowali się zasadami i obyczajami plemiennymi.

Źródła przekazują także sprzeczne dane na temat sposobu traktowania jeńców przez Saracenów. Pseudo-Nil przedstawił ich los w czarnych barwach: codzienne bicie, groźby i miecz, którego barbarzyńca używa zamiast bata czy pręta, wiszący nad głową¹⁸⁶. Problem w tym, że to nie opis rzeczywistości a wizja ojca Teodula, który drży o los syna w niewoli i przewiduje, że będzie on zmuszony żyć jak zwierzę¹⁸⁷. Równie wątpliwa, chociaż z innych powodów, jest opowieść o zamordowaniu ojca i syna w saraceńskiej niewoli, chociaż koczownicy wcześniej udawali, że są zadowoleni ze zdobytych łupów i że jeńcom nic nie grozi¹⁸⁸. Zostali oni zgładzeni przez młodych wojowników, efebów, którzy mieli ich eskortować¹⁸⁹. Nie da się wskazać żadnego logicznego powodu, dla którego obaj nie zostali zabici od razu, skoro właśnie taki los im wyznaczono, dlaczego zaproszono ich na ucztę (przygotowaną, jak wspomniano, z tego co im ukradziono)¹⁹⁰ i po co dawano im gwarancje bezpieczeństwa. Ich zabicie było całkowicie nieracjonalne, bowiem Arabowie mogli za nich uzyskać znaczący okup. Sądzę, że coś musiało się wydarzyć w trakcie owej podróży pod eskortą. Być może jeńcy próbowali ucieczki, korzystając z faktu, że ich strażnikami byli młodzi, niedoświadczeni chłopcy. Trudniej ocenić wiarygodność opowieści Pseudo-Nila o okrutnych „zabawach” kosztem niewolników, na których młodzi Saraceni mieli ćwiczyć zabijanie¹⁹¹. W tym przypadku, abstrahując od szczegółów opisu *Narrationes*, skłonna byłabym przyjąć, że taki „trening” mógł się zdarzać.

Nieco inny obraz losu jeńca znajdujemy u Hieronima. Oczywiście pierwsze dni Malchusa w niewoli nie były łatwe, ale jego cierpienia nie wynikały z jakiegoś szczególnego okrucieństwa Saracenów. Były raczej wynikiem

¹⁸⁴ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 3, ed. Combefis, s. 91.

¹⁸⁵ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XIV 4, ed. Seyfarth, t. 1, s. 66. Zob. Isaac, *Ammianus on Foreigners*, s. 243-244.

¹⁸⁶ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* I 3-11, PG 79, 593B - 600B.

¹⁸⁷ Por. tamże I 5, PG 79, 593C.

¹⁸⁸ Por. tamże V 5, PG 79, 644B.

¹⁸⁹ Por. tamże V 6, PG 79, 644C - 645A.

¹⁹⁰ Por. tamże V 5, PG 79, 644B.

¹⁹¹ Por. tamże V 8-9, PG 79, 645B - 648A.

obiektywnych czynników. Jeńców transportowano na wielbłądach przez pustynię, którą autor określił jako ogromną. Ci najwidoczniej nie byli przyzwyczajeni do jazdy na tych zwierzętach, bowiem bojąc się upadku podróżowali wisząc na nich, zamiast siedzieć¹⁹². Mimo to mogli mówić o szczęściu, ponieważ nie musieli przemierzać długich, pustynnych tras na własnych nogach jak mnisi, opisani w *Liście do Heliodora*. Ci wędrowali przez dzikie, suche i niedostępne tereny boso, z rękami związanymi za plecami, nadzy i głodni, popędzani przez swych zdobywców¹⁹³. Bez wątplenia torturą był też lęk, bowiem nie znali swego przeznaczenia¹⁹⁴.

Opisywana przez Hieronima grupa Malchusa głodu nie cierpiała. Karmiono ich na wpół ugotowanym mięsem i dawano do picia mleko wielbłądzie¹⁹⁵, co oznacza, że otrzymywali takie samo pożywienie, jak ich nowi panowie. Cierpieli natomiast z powodu rozłaki: zwycięzcy podzielili ich bowiem na małe grupy i poprowadzili w różnych kierunkach. Towarzyszką niedoli Malchusa została przypadkowo młoda kobieta, która była mężatką, ale jej mąż, również jeniec, dostał się innemu panu¹⁹⁶.

Gdy po długiej podróży jeńcy dotarli wreszcie do celu, którym był obóz Saracenów¹⁹⁷, musieli „zgodnie z ich zwyczajami” złożyć pokłon przywódczyni plemienia i jej potomkom. Również ten fakt jest niekiedy traktowany jako niechętny Arabom stereotyp (rządzą nimi kobiety!), musimy jednak pamiętać, że w dziejach Arabii zdarzały się władczynie i to wybitne, by wspomnieć Zenobię czy wymienioną już Mawię. Jeńcy musieli też pogodzić się z tym, że jako niewolnicy będą chodzić niemal nago, nosząc wyłącznie opaski na biodrach¹⁹⁸. Poza tym jednak nie spotkały ich żadne szczególne restrykcje. Malchus musiał paść owce, co uznał za los nienajgorszy. Karmił się serem i mlekiem, i był nawet zadowolony ze swego losu¹⁹⁹. Niestety wywołał gniew swego pana, odrzucając kobietę z którą został przywieziony²⁰⁰. Chociaż nie wynika to bezpośrednio z tekstu, sądzić należy, że Saracenowi zależało na doczekaniu się potomstwa: chciał mieć po prostu kolejnych niewolników. By ocalić życie Malchus musiał w końcu wziąć za żonę wspomnianą niewiastę. Nie chcąc jednak sprzeniewierzyć się swej religii żyli oboje jak brat z siostrą. Świadomi, że taka mistyfikacja nie będzie mogła być ciągnięta bez końca, przygotowali ucieczkę i wreszcie umknęli swemu saraceńskiemu panu²⁰¹.

¹⁹² Por. Hieronymus, *Vita Malchi* 4, 3, SCh 508, 194.

¹⁹³ Por. Nilus, *Epistula* IV 62, PG 79, 580C - 581A.

¹⁹⁴ Por. tamże, PG 79, 581A.

¹⁹⁵ Por. Hieronymus, *Vita Malchi* 4, 3, SCh 508, 194.

¹⁹⁶ Por. tamże 6, 2, SCh 508, 196.

¹⁹⁷ Po przekroczeniu szerokiej rzeki dotarli na „wewnętrzzną pustynię”. Por. tamże V 1, SCh 508, 194.

¹⁹⁸ Por. tamże 5, 2, SCh 508, 194.

¹⁹⁹ Por. tamże 5, 4-5, SCh 508, 194-196.

²⁰⁰ Por. tamże 6, 2, SCh 508, 196.

²⁰¹ Gdy ich już wytropił, zostali oni cudownie uratowani przez lwicę (por. tamże 7-9, SCh 508,

Problem różnic obyczajowych i religijnych pojawia się też w relacji Pseudo-Nila. Oto młody jeńiec był namawiany do grzechu. Saraceni kazali mu mianowicie jeść zakazane potrawy i spotykać się ze swoimi kobietami. Teodul dzielnie odmówił i może to było przyczyną, dla której został wystawiony na sprzedaż. Niestety nie wiemy wiele na temat losów takich osób, które zgodziły się poślubić Saracenki. Niewykluczone, że mogły stać się pełnoprawnymi członkami plemienia.

Celem najeźdźców, bez względu na to, czy byli nimi Saraceni, czy Blemniondzi, było zdobycie łupów, wśród których jeńcy stanowili zdobycz szczególnie cenną. Można ich było sprzedać albo wykorzystać do różnorodnych prac. Nie było sensu ich zabijać, ani traktować w sposób, który obniżyłby ich wartość rynkową. Zdarzały się jednak sytuacje wyjątkowe. Gdy Blemnionowic w Raithou zorientowali się, że nie będą mogli powrócić na brzeg afrykański, ponieważ pewien chrześcijanin pozbawił ich statków, którymi przyплыли²⁰², zabili wszystkich, których wcześniej pochwycili, wśród nich wiele kobiet i dzieci²⁰³. Dodajmy, że większość z ofiar była Arabami, którzy po przyjęciu chrześcijaństwa żyli w pobliżu Raithou. Ich mężczyźni próbowali bronić zarówno klasztoru jak i swoich rodzin, zostali jednak pokonani²⁰⁴. Trudno jednoznacznie ocenić, do jakiego stopnia decyzja o egzekucji pojmanych była wynikiem bezradności, w jakim natomiast skutkiem furii, w jaką wpadli najeźdźcy, którzy swą złość wyładowali nie tylko na jeńcach, ale także na drzewach palmowych, które podpalili²⁰⁵.

3. Arabowie – chrześcijanie. Nie wszyscy koczownicy, z którymi kontaktowali się mnisi i pustelnicy byli poganami. Nie ma wątpliwości co do tego, że wielu pojedynczych nomadów a nawet kilka plemion nawróciło się w tym okresie na chrześcijaństwo²⁰⁶. Akta soborowe wymieniają imiona kilku biskupów, którzy służyli grupom koczowniczym, w tym „Saracenom”²⁰⁷. Chrześcijaństwo przyjmowały grupy pozostające w sojuszu z Bizancjum, a Ghasanidzi, najważniejsze spośród sprzymierzonych plemion, zbudowali dziesiątki kościołów i klasztorów w Syrii²⁰⁸. Irfan Shahīd wskazywał nawet, że wielu

200-208). Opis ten służy ukazaniu Malchusa jako dążącego do zachowania cielesnej czystości nawet w obliczu pokus, na które został narażony w czasie niewoli.

²⁰² Podstępem doprowadził do rozbicia ich łodzi; por. Ammonius Monachus, *Relatio* 32, ed. Cambefis, s. 123).

²⁰³ Por. tamże 33, ed. Cambefis, s. 123-124.

²⁰⁴ Por. tamże 19, ed. Cambefis, s. 108-110.

²⁰⁵ Por. tamże 33, ed. Cambefis, s. 124.

²⁰⁶ Por. T. Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit – Eine Einführung*, Louvain 2007; Fisher, *Between Empires*, s. 34-71.

²⁰⁷ Por. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, s. 330-345; Millar, *The Theodosian Empire (408-450)*, s. 302. Na przykład Jan i Eustacjusz, biskupi „Saracenów”, byli na soborze w Chalcedonie.

²⁰⁸ Por. I. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. II/1, Washington 2002,

mnichów na Synaju to schrystianizowani Arabowie²⁰⁹. Według Anastazego z Synaju, w poł. VII w. większość Saracenów z Synaju nawróciła się na islam nie z pogaństwa, ale z chrześcijaństwa²¹⁰.

Również w źródłach analizowanych w niniejszym artykule znajdujemy świadectwa rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa wśród Arabów. Amoniusz twierdzi, że o wydarzeniach w Raithou poinformował go Izmaelita, który stamtąd przybył – bez wątpienia chrześcijanin²¹¹. Abba Sisinius dzielił się żywnością z arabską chrześcijanką, która prostytutowała się z braku jedzenia²¹². Również Symeon Stylita nawrócił wielu Saracenów, Persów oraz ludzi innych nacji²¹³. Odwiedzał go m.in. król Saracenów²¹⁴. O nawróceniach wśród Arabów zaświadcza też Teodoret z Cyru. W żywocie Symeona z emfazą i bez wątpienia z przesadą opisał ich tłumne (w grupach kilkusetosobowych) pielgrzymowanie do świętego męża²¹⁵. Symeon wyleczył sparaliżowanego szejka Saracenów, uzdrowił wielu innych arabskich przywódców i uczynił szereg cudów²¹⁶. Wśród uzdrowionych była także nieznana z imienia arabska władczyni²¹⁷. Pod wpływem tych wydarzeń Arabowie mieli przyjmować chrześcijaństwo, równocześnie wyrzekając się „orgii Afrodyty” oraz rezygnując z obyczajów przodków, wśród których wymieniono jedzenie dzikich osłów i wielbłądów²¹⁸. Teodoret twierdzi, że sam był świadkiem tych wydarzeń. Przyjmując chrzest, koczownicy kierowali się zapewne szczególnym szacunkiem dla Symeona, natomiast ich rzeczywista wiedza o chrześcijaństwie może

143-219. Wykorzystanie przez Irfana Shahīda późniejszej poezji islamskiej do rekonstrukcji kultury materialnej VI w. zostało ostatnio poddane w wątpliwość (B. De Vries, *On the Way to Bostra: Arab Settlement in South Syria before Islam: The Evidence from the Written Sources*, w: *Heureux qui comme Ulysses a fait un beau voyage: Movements of People in Time and Space*, éd. par N. Naguib – B. de Vries, Bergen 2010, 69-92; Fisher, *Between Empires*, s. 10-11 i 23).

²⁰⁹ Por. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. II/3, s. 968-989.

²¹⁰ Por. Anastasius Sinaita, *Narrationes* [41], ed. Nau, OC 2 (1902) 87, 14 - 89, 35.

²¹¹ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 8, ed. Cambefis, s. 95.

²¹² Por. Ioannes Moschus, *Pratum spirituale* 136, PG 87/3, 3000A-B, tłum. Rouët de Journal, SC 12, 187-188.

²¹³ Por. Antonius, *Vita Simeonis* 5, PL 73, 328B. W innym miejscu o Saracenach odwiedzających Symeona czytamy w wydaniu jego żywotu przez H. Lietzmana (Antonius, *Vita Simeonis* 17, ed. H. Lietzmann, w: *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, TU 32/4, Leipzig 1908, 43). Por. G. Fisher – Ph. Wood, *The Arabs and Symeon the Stylite*, w: *Arabs and Empires before Islam*, s. 296-302; P.H. Charles, *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert Syro-Mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris 1936, 36-38.

²¹⁴ Por. Antonius, *Vita Simeonis* 8, PL 73, 329A; Antonius, *Vita Simeonis* 18, ed. Lietzmann, s. 44-46.

²¹⁵ Por. Theodoretus Cyrensis, *Vita Simeonis* XXVI 11, 15, SC 257, 182. Ich napór był tak wielki, że Symeon musiał interweniować w obronie biskupa w swoim sanktuarium.

²¹⁶ Por. tamże XXVI 16, 1-5, SC 257, 194 i 196; XXVI 18, 1-19, SC 257, 198; XXVI 19, 1-25, SC 257, 198 i 200.

²¹⁷ Por. tamże XXVI 21, 1-15, SC 257, 202 i 204.

²¹⁸ Por. tamże XXVI 13, 1-16, SC 257, 190.

budzić wątpliwości²¹⁹. Zdaniem niektórych badaczy Symeon spełnił arabskie oczekiwania dotyczące dobroczynnych skutków błogosławieństwa, udzielanego przez świętego męża²²⁰. Warto zauważyć, że pisząc o doświadczeniach arabskich pielgrzymów, Teodoret określił ich, podobnie jak Hieronim, mianem Izmaelitów²²¹.

Warto zauważyć, że w kontekście nawróceń ponownie pojawia się kwestia obyczajów żywieniowych. Idea, że nowa przynależność religijna przynosi inne zasady w kwestii spożywanych pokarmów, prawdopodobnie nie była obca wielu Arabom: wymagania żywieniowe różnych grup religijnych mogły być ważną częścią politycznych funkcji religii arabskiej, zaś sojusze były umacniane ucztowaniem w święte dni²²². Nacisk na zmianę w diecie nawróconych może odzwierciedlać także przejście do osiadłego trybu życia. Spożywanie mięsa wielbłąda wydaje się być czymś w rodzaju symbolicznego podziału na populację koczowniczą i osiadłą²²³.

Szczególne miejsce w analizowanych źródłach przypadło mieszkańcom Faran. Faranici nawrócili się na chrześcijaństwo prawdopodobnie pod koniec IV w. Mojżesz Faranita, mnich działający w regionie Faran, uzdrowił wielu jego mieszkańców i przyczynił się do licznych nawróceń. Z pewną przesadą twierdzono, że dzięki jego działaniom chrześcijanami stali się prawie wszyscy zamieszkujący tu Izmaelici. W chwili najazdu Blemmionów było ich dwustu, nie licząc kobiet i małych dzieci²²⁴. Faran stało się jednym z najważniejszych ośrodków chrześcijańskich na Synaju, a jednocześnie miasto to pełniło funkcję siedziby jedyne go na półwyspie biskupa, rezydującego tutaj przed podbojem islamskim. Zbudowano tu również kilka kościołów²²⁵.

Autorzy chrześcijańscy interpretowali nazwę Faran na dwa sposoby. Euzebiusz i Amoniusz połączyli Faran z Paran, czyli z pustynią, na której według *Genesis* przebywał Izmael (por. Rdz 21, 21) i dlatego nazywali Faranitów „Izmaelitami”²²⁶, uznając ich za jego potomków. Euzebiusz opisuje, że Faran było miastem na pustyni saraceńskiej, która była mieszkaniem Izmaela, od

²¹⁹ Por. Fisher – Wood, *The Arabs and Symeon*, s. 298.

²²⁰ Por. F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, vol. 2. Leiden 1995, 164-166, porównuje błogosławieństwa Symeona do próśb znalezionych w inskrypcjach safaickich. Zwracano też uwagę na taniec Arabów wokół kolumny Symeona (Teodoretus Cyrensis, *Vita Simeonis* XXVI 13, 1-16, Sch 257, 190), przypominający pogańskie ceremonie, por. Klein, *How to get rid of Venus*, s. 265.

²²¹ Por. Theodoretus Cyrensis, *Vita Simeonis* XXVI 13, 2, Sch 257, 190.

²²² Por. Fisher – Wood, *The Arabs and Symeon*, s. 298; Hoyland, *Arabia and the Arabs*, s. 166.

²²³ Por. Fisher – Wood, *The Arabs and Symeon*, s. 298. Później zasady żywieniowe były ważnym wymogiem stawianym ludziom nowo nawróconym na islam, por. tamże, s. 299.

²²⁴ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 19, ed. Cambefis, s. 109.

²²⁵ Por. U. Dahari, *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period: The Archaeological Remains*, w: *Israel Antiquities Authority Reports*, vol. 9, Jerusalem 2000, 15-20.

²²⁶ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 8, ed. Cambefis, s. 95; 12, ed. Cambefis, s. 99; 19, ed. Cambefis, s. 109; 33, ed. Cambefis, s. 124.

którego wywodzą się Izmaelici. Dodaje, że Izraelici przeszli przez ten region (dosłownie „pustynię Saracenów”), maszerując „z góry Synaj”²²⁷. Fakt, że Eusebiusz lokuje miasto Faran „na pustyni Saracenów” sugeruje, że byli oni jego mieszkańcami i dowodzi ich obecności na Synaju przed przybyciem chrześcijańskich mnichów²²⁸. Inni autorzy łączyli Faran z biblijnymi Rafidim, a co za tym idzie z Mojżeszem i jego teściem, Jetro²²⁹. Ci ostatni nie postrzegali Faranitów jako Izmaelitów lub Saracenów i nigdy nie używali tych terminów do ich opisu. Może to oznaczać, że Faranici po nawróceniu na chrześcijaństwo aktywnie starali się przekształcić swój własny obraz, zaprzeczając wszelkim związkom z Izmaelem²³⁰. Najwidoczniej nie identyfikowali się z Arabami. Wznosili kościoły w miejscach upamiętniających różne wydarzenia biblijne i wiedzę o tychże zdarzeniach przekazywali pielgrzymom. Proces ten zakończył się tak wielkim sukcesem, że pątnikowi z Piacenzy (VI w.) powiedziano, iż Faranici są potomkami Jetro²³¹.

Chryścianizacja powodowała, że Arabowie przestawali być barbarzyńcami, czyli „obcymi”, a stawali się częścią chrześcijańskiej rodziny narodów, czyli „swoimi”. Widać to dobrze w *Narrationes* Amoniusza i w innych źródłach²³². Skutki tej transformacji dają się dobrze zaobserwować na przykładzie współpracy Saracenów-chrześcijan z mnichami. Zdarzało się, że ostrzegali ich przed atakiem. Amoniusz opowiada, iż dwóch mężczyzn, pochodzących „z przeciwległego wybrzeża” przybyło do klasztoru Raithou z informacją, iż duża grupa Blemmionów zaatakowała łódź z Aila, która została zakotwiczona w tym miejscu i zdobyła ją, zamierzając udać się do Clysmą drogą morską²³³. Z kolei Izmaelici z regionu Faran gotowi byli bronić klasztoru, swych rodzin i stad wielbłądów przed najeźdźcami z Afryki. Na wieść, że zbliżają się Blemmionie zgromadzili się niedaleko drzew palmowych, w pobliżu źródeł, i przy-

²²⁷ Por. Eusebius Caesariensis, *Onomasticon*, ed. E. Klostermann, w: Eusebius Caesariensis, [Werke], 3. Bd., 1. Hälfte, GCS 11/1, Leipzig 1904, 166, 12-17: „πόλις ἐστὶν ὑπὲρ τὴν Ἀραβίαν, παρακειμένη τοῖς ἐπὶ τῆς ἐρήμου Σαρακηνοῖς, δι’ ἧς ὤδευσαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ, ἀπάραντες ἀπὸ Σινᾶ. κεῖται δὲ καὶ ἐπέκεινα τῆς Ἀραβίας ἐπὶ νότον, ἀπέχει δὲ Ἀἶλα πρὸς ἀνατολὰς ὁδὸν τριῶν ἡμερῶν, οὗ, φησὶν ἡ γραφή, κατόκησεν Ἰσμαὴλ, ὅθεν οἱ Ἰσμαηλῖται. λέγεται δὲ καὶ Χοδολλαγόμωρ κατασκήψαι τοὺς ἐν τῇ «Φαράν, ἣ ἐστὶν ἐν τῇ ἐρήμῳ»”. Zdaniem Eusebiusza Faran leżał na południu prowincji Arabia o trzy dni podróży z Aila.

²²⁸ Por. I. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, s. 326; Dahari, *Monastic Settlements*, s. 17-18. Analiza morfologii szkieletów zakopanych poza obrębem miasta Faran wykazała, że ciała te należały do ludzi z Bliskiego Wschodu. Jednak analiza powyższa nie pozwoliła ustalić, czy ludność ta była bardziej spokrewniona z współczesnymi Beduinami z regionu, czy też z pradawnymi mieszkańcami Palestyny, por. I. Hershkovitz, *The Tell Mahrad Population in Southern Sinai in the Byzantine Era*, „Israel Exploration Journal” 38 (1988) nr 1-2, 47-58.

²²⁹ M.in. Egeria, Kosma Indicopleustes, pielgrzym z Piacenzy, także Eusebiusz.

²³⁰ Por. Ward, *The Mirage*, s. 79.

²³¹ Por. Wj 17, 8-16; Antoninus Placentinus, *Itinerarium* 40, 9-11, CCL 175, 149-150. Pielgrzym odnosi się do mieszkańców Madian.

²³² Por. Christides, *Arabs as „Barbaroi”*, s. 319-321.

²³³ Przekroczyli otwarte morze na drewnie znalezionym w regionie Etiopii.

gotowali do walki. Mnisi w tym czasie schronili się w świątyni²³⁴. Gdy doszło do starcia Izmaelici ponieśli ciężkie straty – spośród ok. 200 wojowników zginęło 147²³⁵. Reszta zdołała zbiec, ratując się jak kto mógł: jedni uciekli w góry, inni zaś ukryli się wśród drzew. Waleczność tych koczowników odróżniała ich od pogańskich pobratymców, opisywanych przez Pseudo-Nila. Ci ostatni bowiem uciekli przed oddziałem wojska²³⁶. Byli zatem dość tchórzliwi.

W ręce Maurów wpadły kobiety i dzieci Faranitów, które najeźdźcy umieścili blisko źródeł²³⁷. Tymczasem ocaleni udali się po pomoc do swoich współziomków. Po pewnym czasie z Faran przybyło sześciuset Izmaelitów, którzy byli znakomitymi łucznikami²³⁸. Stoczyli oni bitwę z Maurami i większość z nich zabili. Sami stracili 84 wojowników, a wielu spośród nich odniosło rany²³⁹. Starcie miało więc przebieg niezwykle dramatyczny. Przyparciu do muru Blemmiowie walczyli dzielnie do końca i wszyscy zginęli²⁴⁰. Faranici wycięli w pień swych wrogów, obdarli ich ciała z odzieży i pozostawili je nieopogrzebane na żer ptactwu i zwierzętom²⁴¹, co może dowodzić, że chrystianizacja nie wpłynęła na radykalną zmianę ich obyczajów.

Tak jak w V w. Saraceni-chrześcijanie byli, podobnie jak mnisi, ofiarami swych pogańskich pobratymców, tak w późniejszym okresie stali się z kolei ofiarami Arabów-muzułmanów. Anastazjusz Synaita opisał przybycie tych ostatnich do „Świętej Góry Sina”. Chcieli oni przejąć kontrolę nad tym miejscem i sprawić, aby ci Saraceni, którzy byli tu przed nimi i przyjęli chrześcijaństwo, odwrócili się od wiary w Chrystusa²⁴².

Relacje koczowników z mnichami były skomplikowane. Obie społeczności nie mogły uniknąć kontaktów i musiały wypracować jakiś *modus vivendi*. W przeciwieństwie do elit konstantynopolitańskich, które swoje opinie kształtowały najczęściej na podstawie lektury dzieł autorów starożytnych, Ojców Kościoła i Biblii, mnisi i pustelnicy mieli możliwość bezpośredniego kontaktu z opisaną rzeczywistością. Chociaż wzajemne relacje nie zawsze miały pokojowy charakter, to jednak dawały one możliwość poznania „z pierwszej ręki” stylu życia, obyczajów i charakteru koczowników. Mnisi i pustelnicy z Synaju

²³⁴ Dosłownie w „Domu Pańskim”. Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 19, ed. Cambefis, s. 109.

²³⁵ Por. Amoniusz przypisuje to przewadze liczebnej atakujących Maurów i ich dobremu wyszkoleniu.

²³⁶ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* VI 16, PG 79, 669B. Z relacji nie wynika, co to był za oddział.

²³⁷ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 19, ed. Cambefis, s. 110.

²³⁸ Por. tamże 33, ed. Cambefis, s. 124.

²³⁹ Por. tamże 34-35, ed. Cambefis, s. 124-125.

²⁴⁰ Por. tamże 35, ed. Cambefis, s. 125-126.

²⁴¹ Por. tamże 36, ed. Cambefis, s. 126.

²⁴² Por. Anastasius Sinaita, *Narrationes* [41], ed. Nau, OC 2 (1902) 87, 14 - 89, 35.

znali też z autopsji warunki życia na pustyni. Czasami, chociaż nie zawsze, znali też poszczególne narzecza nomadów. Stąd należy sądzić, że znacznie lepiej niż mieszkańcy innych części cesarstwa byli oni w stanie zinterpretować zachowania i mentalność koczowników.

Ponieważ mnisi i pustelnicy często byli zależni od postawy swych sąsiadów, dlatego też starali się zapewnić sobie życzliwość wybranych plemion lub klanów, na których pomoc i ochronę mogli liczyć w sytuacji zagrożenia. Z kolei ze swej strony ofiarowali nomadom modlitwę i radę. Wielu z nich cieszyło się dużym autorytetem wśród plemion arabskich, których przedstawiciele przybywali do świętych mężów z prośbą o uleczenie lub inną pomoc. Nie oznaczało to jednak, że chrześcijańscy duchowni i mnisi byli całkowicie bezpieczni. Nierzadko bywali obiektem ataków grup koczowników. Dla wszelkiego rodzaju rozbójników i najeźdźców klasztory, pustelnicy i pielgrzymi byli tzw. łatwym łupem²⁴³, który można było zdobyć niemal bez wysiłku i ryzyka. W obliczu ubóstwa koczowników żyjących na pustyniach zasoby klasztorów, chociaż skromne, były niezwykle atrakcyjne²⁴⁴. Arabowie brali jeńców-niewolników, by pozyskać darmową siłę roboczą, a także aby bogacić się dzięki okupom, płaconym przez rodziny pojmanych²⁴⁵.

Autorzy, których teksty analizowałam w niniejszym artykule, przedstawiają dość spójny obraz grup barbarzyńców z Synaju²⁴⁶. Gdybyśmy mieli wyrokować na ich podstawie, musielibyśmy uznać, że wzajemne relacje obu grup cechowała mniej lub bardziej otwarta wrogość²⁴⁷. Na ich tekstach odcisnęło bowiem swe piętno życie w poczuciu permanentnego zagrożenia ze strony koczowniczych sąsiadów. Tych ostatnich oskarża się zwykle o to, że nie byli skłonni do współpracy, a także prezentuje się ich jako lud niecywilizowany, pogański, zdradziecki i niebezpieczny. Są więc opisywani jako przekłęci barbarzyńcy, przerażający, dzicy, okrutni²⁴⁸, odrzuceni przez Boga²⁴⁹ i nie znający prawa²⁵⁰. Zarzuca się im również amoralność i bezwstyd²⁵¹.

Taki obraz wynika z faktu, iż negatywne doświadczenia silniej odciskały się na wyobraźni chrześcijan, niż zwykle, pokojowe relacje z sąsiadami. Nie bez znaczenia jest i to, że autorzy synajscy w znacznym stopniu powielają opinie antycznych źródeł grecko-rzymskich, wśród nich Ammiana Marcellina,

²⁴³ Por. Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 290.

²⁴⁴ Por. Wipszycka, *Drugi dar Nilu*, s. 333-336.

²⁴⁵ Al-Mundhir, przywódca Nasrydów, znaczną część swoich dochodów zdobywał z takiej właśnie działalności, por. Lenski, *Captivity and Slavery*, s. 239; Fisher – Ward, *Miracles, Conversion*, s. 291.

²⁴⁶ Por. Ward, *The Mirage*, s. 29-30.

²⁴⁷ Por. Shaw, „*Eaters of Flesh, Drinkers of Milk*”, s. 5-31; J.B. Segal, *Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam*, „*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*” 4 (1984) 89-124.

²⁴⁸ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* V 4, PG 79, 644A; VI 14, PG 79, 668B.

²⁴⁹ Por. Nilus, *Epistula* IV 62, PG 79, 580C.

²⁵⁰ Por. Ammonius Monachus, *Relatio* 19, ed. Cambefis, s. 110.

²⁵¹ Por. Pseudo-Nilus, *Narrationes* V 4, PG 79, 644A.

które podkreślały różnice między rolniczym a koczowniczym stylem życia²⁵². Istotną rolę odrywa też charakter analizowanych źródeł, których celem było ukazanie życia świętych mężów, dzielnie stawiających czoła prześladowaniu ze strony Saracenów. Antytetyczne zestawienie „pogańskiego barbarzyńcy” i „pokojowego chrześcijanina” było również wykorzystywane przez autorów chrześcijańskich w celach retorycznych i dydaktycznych, jak to widzimy w *Żywocie Malchusa* pióra Hieronima. To także sprawiało, że grupy koczowników, które przyjęły chrzest, niemal automatycznie przedstawiano postrzegać jako barbarzyńskie, nawet jeśli ich styl życia niewiele się zmieniał. Wczytanie się w źródła synajskie pozwala jednak dostrzec ślady relacji pokojowych, w szczególności porozumień zawieranych przez mnichów z arabskimi szejkami.

Czarny obraz relacji ascetów z plemionami arabskimi pozwalają zmodyfikować źródła etnograficzne i archeologiczne, które wskazują, że między koczownikami i osiadłymi społecznościami istniały skomplikowane sieci zależności, niekiedy korzystne dla obu stron²⁵³. Choć pozostałości archeologiczne są trudne do zinterpretowania, autorzy tych badań podkreślają znaczenie współpracy między obu populacjami w regionie²⁵⁴. Przede wszystkim istniała między nimi wymiana dóbr. Grupy koczowników nie praktykujące żadnych form rolnictwa, lub praktykujące je w bardzo ograniczonym zakresie, potrzebowały w tym zakresie wsparcia ze strony ludności osiadłej. To tłumaczy dlaczego w obozach koczowników odkryto m.in. kamienie młyńskie. Tymczasem Mordechaj Haiman twierdzi, że odnalezione na terenie Negewu poletka nie były w stanie wyżywić populacji, która w związku z tym musiała pozyskiwać zboże z innych źródeł²⁵⁵. Sposoby zdobywania potrzebnych produktów były bardzo różne. Często działo się to na drodze rabunku i przemocy, przy czym ich ofiarami mogły być zarówno społeczności osiadłe, jak i konkurencyjne grupy koczowników. Jednak równie możliwa i praktykowana była wymiana handlowa. W zamian za potrzebne produkty rolne koczownicy mogli oferować artykuły pochodzenia zwierzęcego, takie jak skóry, futra, mleko, masło, ser, obornik,

²⁵² Por. Shaw, „*Eaters of Flesh, Drinkers of Milk*”, s. 5-31.

²⁵³ Por. J. Magness, *The Archaeology of the Early Islamic Settlement in Palestine*, Winona Lake 2003, 79-83. Również dowody z południowej Jordanii wskazują na bliski związek między pasterzami i społecznościami rolniczymi, zob. B. MacDonald, *The Wadi el Hasa Archaeological Survey, 1979-1983, West-Central Jordan*, Waterloo 1988, 232-249. Nieco inaczej sytuacja wyglądała na obszarze południowo-wschodniej Syrii, w Hawranie, gdzie inskrypcje wskazują na raczej ograniczone kontakty obu społeczności, zob. M. MacDonald, *Nomads and the Hawran in the Late Hellenistic and Roman Periods: A Reassessment of the Epigraphic Evidence*, „Syria” 70 (1993) nr 3-4, 3463-52. Różnica wynika być może stąd, że tamtejsze grupy nomadów żyły poza terytorium rzymskim a nie wewnątrz osiadłych populacji.

²⁵⁴ Por. Ward, *The Mirage*, s. 20-21.

²⁵⁵ Por. M. Haiman, *Agriculture and Nomad-State Relations in the Negev Desert in the Byzantine and Early Islamic Periods*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad” 297 (1995) 30-34.

jogurt, a także żywe zwierzęta, głównie wielbłądy i kozy²⁵⁶. W dokumentacji archeologicznej pojawia się również bydło oraz świnie²⁵⁷. Dla przykładu Aila była zaopatrywana w zwierzęta, głównie owce i kozy, przez grupy okolicznych nomadów²⁵⁸. Problem polega na tym, że źródła archeologiczne nie są w stanie wyjaśnić, w jaki sposób odbywała się rzeczona wymiana, a źródła pisane pomijają ją milczeniem, charakteryzując koczowników jako zagrożenie dla osiadłych społeczności. Poważnym problemem jest też skomplikowana sytuacja polityczna w regionie, uniemożliwiająca archeologom prowadzenie badań na Synaju.

THE IMAGE OF THE DESERT AND ITS INHABITANTS IN THE LIGHT OF THE TESTIMONY OF THE HOLY FATHERS OF SINAI

(Summary)

We owe important testimonies about local nomads to monks and pilgrims visiting Sinai. The information about them can be found in the works of Nilus of Sinai, Nilus of Ancyra, Ammonius, Jerome, Anastasius Sinaita or John Moschos. The image of the nomads, both Arabs and Blemmyds is painted in rather dark colours. The Christian authors pointed to the fact that they did not have permanent residences, nor cultivated land, but lived on what they hunted or robbed. They devoted much attention to the attacks of the nomads on monasteries, hermits and pilgrims. They also reported the fate of the latter in captivity. They were shocked by Saracen beliefs, the cult of al-Uzza, identified with Aphrodite and bloody victims, especially human, although the latter has often been questioned by researchers. It seems that such practices may have happened, although rarely.

Those Saracens who had adopted Christianity were presented in a different manner. They were allies of monks and hermits, defending them from their pagan brothers. Even if their customs had not radically changed, for the Christian writers they were no longer barbarians.

In the written sources, there is little information about collaboration between ascetics and nomadic communities, although we know from the archaeological sources that it took place, even in the form of trade exchange.

²⁵⁶ Por. Ward, *The Mirage*, s. 20-21. Według Stevena Rosena (*Byzantine Nomadism in the Negev: Results from the Emergency Survey*, „Journal of Field Archaeology” 14:1987, 29-42) region Negevu był zamieszkiwany głównie przez pasterzy, którzy paśli stada owiec, wielbłądów, kóz i osłów.

²⁵⁷ Por. D. Colt, *Excavations at Nessana*, vol. 1, London 1962, 67-69; J. Klenck, *A Preliminary Report on the Animal Fauna at Nessana*, w: *Nessana: Excavations and Studies*, vol. 1, ed. D. Urman, Beersheva 2004, 158-164.

²⁵⁸ Por. S. Parker, *Roman Aila and the Wadi Araba: An Economic Relationship*, w: *Crossing the Rift: Resources, Routes, Settlement Patterns and Interaction in the Wadi Araba*, ed. P. Bienkowski – K. Galor, London 2006, 229.

Key words: Sinai, Arabs, Saracens, hermits, monks, stereotypes, barbarians.

Słowa kluczowe: Synaj, Arabowie, Saraceni, pustelnicy, mnisi, stereotypy, barbarzyńcy.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ACHILLES TATIUS, *Leucippe and Clitophon*, with English transl. S. Gaselee, London 1917.
- AMMIANUS MARCELLINUS, *Res gestae*, ed. W. Seyfarth, vol. 1-4, Leipzig 1978.
- AMMONIUS MONACHUS, *Relatio* [wersja aramejska], ed. and trans. by Ch. Müller-Kessler – M. Sokoloff, w: *A Corpus of Christian Palestinian Aramaic*, vol. 3: *The Forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios, The Stone-Cutter, and Anastasia*, Groningen 1966, 9-69; [wersja grecka], ed. F. Combefis, w: *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, vetustis Graecorum monumentis confignati*, Parisiis 1660, 88-132; [nowsza wersja grecka] – Δ.Γ. Τσάμη – Κ. Κατσάνης, *Σιναιτικά Κείμενα*, 2: *To Μαρτυρολόγιον του Σινά*, Θεσσαλονίκη 1989, 288-331; [przekład angielski] – A.S. Lewis, *The Forty Martyrs of the Sinai Desert*, „*Horae Semiticae*” 9 (1912) 1-24; [nowszy przekład angielski] – Ammonius’ *Report Concerning the Slaughter of the Monks of Sinai and Rhaithou*, trans. by D.F. Caner, w: *History and Hagiography from the Late Antique Sinai*, s. 141-171.
- ANASTASIUS SINAITA, *Narrationes*, éd. par F. Nau: *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du mont Sinai*, OC 2 (1902) 58-89 (= Anastasius Sinaita, *Narrationes*).
- ANASTASIUS SINAITA, *Narrationes*, éd. par F. Nau: *Le texte grec des récits utiles à l’âme d’Anastase (le Sinaïte)*, éd. par F. Nau OC 3 (1903) 56-90 (= Anastasius Sinaita, *Narrationes*).
- ANTONINUS PLACENTINUS, *Itinerarium*, cura et studio P. Geyer, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnhout 1965, 129-174, tłum. P. Iwaszkiewicz: Antoni z Piacenzy, *Opis pielgrzymki do Ziemi Świętej*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, wstęp M. Starowieyski, OŻ 13, Kraków 1994, 237-273.
- ANTONIUS, *Vita Simeonis*, PL 73, 325-334; *Leben des heiligen Symeon Stylites*, w: *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, bearb. von H. Lietzmann, TU 32/4, Leipzig 1908 19-78.
- Chronica Seertensis*, texte arabe publié par A. Scher: *Chronique de Séert (Histoire nestorienne inédite)*, vol. I/1, PO IV/3, Paris 1908; vol. I/2, PO V/2, Paris 1910; vol. II/1, PO VII/2, Paris 1911; vol. II/2, PO XIII/4, Paris 1919.
- EGERIA, *Itinerarium*, cura et studio A. Franceschini – R. Weber, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnhout 1965, 37-90, tłum. P. Iwaszkiewicz: Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, wstęp M. Starowieyski, OŻ 13, Kraków 1994, 135-229.
- EPIPHANIUS, *Panarion haer. 34-64*, hrsg. von K. Holl – J. Dummer, GCS 31, Berlin 1980.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, éd. G. Bardy, SCH 31, 41, 55 i 73, Paris 1952-1960.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Onomasticon*, ed. E. Klostermann, w: Eusebius Caesariensis, [*Werke*], 3. Bd., 1. Hälfte, GCS 11/1, Leipzig 1904.
- EVAGRIUS SCHOLASTICUS, ed. J. Bidez – L. Parmentier: *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, London 1898 [repr. Amsterdam 1964].
- HERODOTUS, *Historiae*, ed. H.R. Dietsch et H. Kallenberg, editio altera, vol. 1, Lipsiae 1911.

- HIERONYMUS, *Adversus Jovinianum*, PL 23, 211-338.
- HIERONYMUS, *Vita Hilarionis*, ed. E. Morales, w: *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, SCh 508, Paris 2007, 212-299.
- HIERONYMUS, *Vita Malchi*, ed. E. Morales, w: *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, SCh 508, Paris 2007, 184-211.
- History and Hagiography from the Late Antique Sinai: Including Translations of Pseudo-Nilus' Narrations, Ammonius' Report on the Slaughter of the Monks of Sinai and Raithou, and Anastasius of Sinai's Tales of the Sinai Fathers, ed. D.F. Caner, Translated Texts for Historians 53, Liverpool 2010.
- IACOBUS SARUGIENSIS, *De idolorum lapsu*, ed. J.-P.P. Martin, w: tenże, *Discourse of the Jacques de Saroug sur le chute des idoles*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 29 (1876) nr 1, 107-147.
- IOANNES DAMASCENUS, *De haeresibus*, PG 94, 677-780.
- IOANNES MOSCHUS, *Pratum spirituale*, PG 87/3, 2847-3116; Introduction et traduction M.-J. Rouët de Journel: Jean Moschus, *Le pré spirituel*, SCh 12, Paris 1946.
- IOANNES NIKIENSIS, *Chronographia*, translated from Zotenberg's Ethiopic Text R.H. Charles: *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London – Oxford 1916.
- ISAACUS ANTIOCHENUS, *De expugnatione Bethchur urbis*, hrsg. von G. Bickell, w: Isaacus Antiochenus, *Opera omnia*, Giessen 1873, 207-226.
- KALBĪ, *Das Götzenbuch: Kitāb al-ʿAsnām des Ibn al-Kalbī*, Übersetzung mit Einleitung und Kommentar von R. Klinke-Rosenberger, Sammlung Orientalischer Arbeiten 18, Leipzig 1941.
- LINK M., *Die Erzählung des Pseudo-Neilos: Ein spätantiker Märtyrerroman – Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, München 2005.
- MICHAEL SYRUS, *Chronicon*, éd. et trad. par J.-B. Chabot: *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, t. 2: *Livres VIII-XI*, Paris 1901.
- NAU F., *Les récits, inédits du moine Anastase. Contribution à l'histoire du Sinaï au commencement du VII^e siècle (Traduction française)*, „Revue de l'Institute Catholique de Paris” 7 (1902) 1-26 i 110-151.
- NILUS, *Epistulae*, PG 79, 81-581.
- PROCOPIUS CAESARIENSIS, *De aedificiis*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth, w: Procopius Caesariensis, *Opera omnia*, vol. 4, Lipsiae 1964.
- PROCOPIUS CAESARIENSIS, *De bellis libri I-IV*, rec. J. Haury, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth, w: Procopius Caesariensis, *Opera omnia*, vol. 1, Lipsiae 1962.
- PSEUDO-NILUS, *Narrationes VII de caedibus monachorum montis Sinae et captivitate Theoduli filii eius*, PG 79, 589-694.
- PSEUDO-ZACHARIAS RHETOR, *Historia ecclesiastica*, ed. E.W. Brooks: *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, t. 2, interpretatus est E.W. Brooks, CSCO 88. Scriptores Syri 42, Louvain 1965; tłum. ang. w: *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*, ed. G. Greatrex, transl. R.R. Phenix – C. Horn, with introductory material by S. Brock – W. Witakowski, Translated Texts for Historians 55, Liverpool 2011.
- SOCRATES, *Historia ecclesiastica*, hrsg. von G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995.
- SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica*, hrsg. von J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS NF 4, Berlin 1995.
- Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, vol. 1-4, Leipzig 1928-1935.
- THEODORETUS CYRENSIS, *Historia ecclesiastica*, hrsg. von L. Parmentier – F. Scheidweiler, GCS NF 5, Berlin 1998.

- THEODORETUS CYRENSIS, *Vita Simeonis*, ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, w: Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, vol. 2, SCh 257, Paris 1977, 158-214, tłum. K. Augustyniak, w: Teodoret, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec – Kraków 1994, 262-283.
- THEODOROS ANAGNOSTES, *Historia ecclesiastica*, hrsg. von G.C. Hansen, GCS NF 3, 2. Aufl., Berlin 1971.
- THEOPHANES, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883.
- Vita sancti Simeonis Stylitae iunioris*, ed. P. van den Ven: *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, vol. 1-2, Subsidia Hagiographica 32, Bruxelles 1962-1970.

Opracowania

- AVNI G., *Nomads, Farmers, and Town-Dwellers: Pastoralist-Sedentist Interaction in the Negev Highlands, Sixth–Eighth Centuries C.E.*, Jerusalem 1996.
- BALSDON J.P.V.D., *Romans and Aliens*, Chapel Hill 1979.
- BARNARD H., *Additional Remarks on Blemmyes, Beja and Eastern Desert Ware*, „Egypt and the Levant” 17 (2007) 23-31.
- BINGELLI A., *Un nouveau témoin des Narrationes d’Anastase le Sinaïte dans les membra disjecta d’un manuscrit sinaïtique (Sinaiticus MG 6 + MG 21)*, REB 62 (2004) 261-268.
- BOWERSOCK G., *The Idolatry of Holiness*, w: tenże, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990, 15-28.
- BOWERSOCK G.W., *Mavia, Queen of the Saracens*, w: *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift F. Vittinghoff*, hrsg. von W. Eck – H. Galsterer – H. Wolff, Vienna 1980.
- BROCK S., *Syriac on Sinai: The Main Connections*, w: *Eukosmia: Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, a cura di V. Ruggieri – L. Pieralli, Soveria Mannelli 2003, 103-117.
- BRZOWSKA Z., *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat)*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji (VI-VIII w.)*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 64-89.
- BURSTEIN S.M., *Trogodytes = Blemmyes = Beja? The Misuse of Ancient Ethnography*, w: *The Archaeology of Mobility: Old World and New World Nomadism*, ed. H. Barnard – W.Z. Wendrich, Los Angeles 2008, 250-263.
- CANER D.F., *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley 2002.
- CANIVET P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.
- CHARLES P.H., *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert Syro-Mésopotamien aux alentours de l’Hégire*, Paris 1936.
- CHESTNUT G.F., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret*, Macon 1986².
- CHRISTIDES V., *Arabs as „Barbaroi” before the Rise of Islam*, „Balkan Studies” 10 (1969) 315-324.
- CHRISTIDES V., *Once again the „Narrations” of Nilus-Sinaiticus. The nomad Arabs of Sinai in pre-Islamic times, myth, and reality*, w: *People from the Desert. Pre-Islamic Arabs in History and Culture*, ed. N. Al-Jallad, Wiesbaden 2012, 10-18.
- CHRISTIDES V., *Once again the Narrations of Nilus Sinaiticus*, „Byzantion” 43 (1973) 39-50.
- COLT D., *Excavations at Nessana*, vol. 1, London 1962, 67-69.
- CRONE P., *„Barefoot and Naked”: What did the Bedouin of the Arab Conquests Look Like?*, w: *Frontiers of Islamic Art and Architecture: Essays in Celebration of Oleg Grabar’s Eightieth Birthday*, Leiden 2008 = „Muqarnas” 25 (2008) 1-10.

- DAHARI U., *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period: The Archaeological Remains*, w: *Israel Antiquities Authority Reports*, vol. 9, Jerusalem 2000, 15-20.
- DE VRIES B., *On the Way to Bostra: Arab Settlement in South Syria before Islam: The Evidence from the Written Sources*, w: *Heureux qui comme Ulysses a fait un beau voyage: Movements of People in Time and Space*, éd. par N. Naguib – B. De Vries, Bergen 2010, 69-92.
- DEVRESSE R., *Le christianisme dans la péninsule sinaïtique des origines à l'arrivée des Musulmans*, RB 49 (1940) 205-223.
- FINKELSTEIN I. – PEREVOLOTSKY A., *Processes of Sedentarization and Nomadization in the History of Sinai and the Negev*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad” 279 (1990) 67-88.
- FINKELSTEIN I., *Invisible Nomads: A Rejoinder*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad” 287 (1992) 87-88.
- FISHER G. – MACDONALD M.C.A., *The Fourth and Fifth Centuries: Allies and Enemies*, w: *Arabs and Empires before Islam*, ed. G. Fisher, Oxford 2015, 74-89.
- FISHER G. – WARD W., *Miracles, Conversion, and Raiding*, w: *Arabs and Empires before Islam*, ed. G. Fisher, Oxford 2015, 287-296.
- FISHER G. – WOOD Ph., *The Arabs and Symeon the Stylite*, w: *Arabs and Empires before Islam*, ed. G. Fisher, Oxford 2015, 296-302.
- FISHER G., *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford 2011.
- FLUSIN B., *Démons et sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata stèrìktika d'Anastase le Sinaïte*, „Travaux et Mémoires” 11 (1991) 381-409.
- FRANKFURTER D., *Ritual as Accusation and Atrocity: Satanic Ritual Abuse, Gnosticism, and Primal Murders*, „History of Religions” 40 (2001) 352-380.
- GATIER P.-L., *Les Traditions et l'histoire du Sinaï du IV^e au VII^e siècle*, w: *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du Colloque de Strasbourg 24-27 juin 1987*, éd. par T. Fahd, Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 10, Leiden 1989, 499-533.
- GRAF D. – O'CONNOR M., *The Origin of the Term „Saracen” and the Rawwāfa Inscriptions*, „Byzantine Studies” 4 (1977) 52-66.
- GROSSMANN P., *Early Monks at Mount Moses and Justinian's Monastery*, „Pegaso” 1 (2001) 177-201.
- GRUEN E., *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2011.
- HAIMAN M., *Agriculture and Nomad-State Relations in the Negev Desert in the Byzantine and Early Islamic Periods*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad” 297 (1995) 29-53.
- HAINTHALER T., *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit – Eine Hinführung*, Louvain 2007.
- HALDON J., *The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century Mediterranean Society and Belief*, w: *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. 1: *Problems in the Literary Source Material (Papers of the first Workshop on Late Antiquity and Early Islam)*, ed. A. Cameron – L.I. Conrad, Princeton 1992, 107-147.
- HARTOG F., *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, transl. by J. Lloyd, Berkeley – Los Angeles – London 1988.
- HENNINGER J., *Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?*, „Anthropos” 50 (1955) 81-148.
- HERSHKOVITZ I., *The Tell Mahrad Population in Southern Sinai in the Byzantine Era*, „Israel Exploration Journal” 38 (1988) nr 1-2, 47-58.

- HEUSSI K., *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, Leipzig 1917.
- HONIGMANN E., *Theodoret of Cyrrus and Basil of Seleucia. The Time of their Death*, ST 173 (1953) 174-184.
- HOYLAND R.G., *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London and New York 2001.
- HOYLAND R.G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam 13, Princeton 1997.
- ISAAC B., *Ammianus on Foreigners*, w: *The Faces of the Other: Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World*, ed. M. Kahlos, Turnhout 2011, 237-258.
- ISAAC B., *Bandits in Judea and Arabia*, „Harvard Studies in Classical Philology” 88 (1984) 171-203.
- JOSLYN-SIEMIATKOSKI D., *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, New York 2009.
- KLEIN K.M., *How to get rid of Venus: some remarks on Jerome's Vita Hilarionis and the conversion of Elusa in the Negev*, w: *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and beyond*, ed. A. Papaconstantinou – N. McLynn – D. Schwartz, Farnham 2015, 241-266.
- KLEIN K.M., *Marauders, Daredevils, and Noble Savages: Perceptions of Arab Nomads in Late Antique Hagiography*, „Der Islam” 92 (2015) nr 1, 13-41.
- KLEIN K.M., *Ο Άγιος Ιερώνυμος και οι Σαρακηνοί της Συρίας και της Παλαιστίνης: σχόλια με τους βίους του Μάλχου του Μοναχού και του αγίου Ιλαρίωνα*, w: *Byzantium and the Arab World: encounter of civilizations*, ed. A. Kralides – A. Gkoutzioukostas, Thessaloniki 2013, 209-232.
- KLENCK J., *A Preliminary Report on the Animal Fauna at Nessana*, w: *Nessana: Excavations and Studies*, vol. 1, ed. D. Urman, Beersheva 2004, 158-164.
- KUPAN I.P., *Theodoret of Cyrus*, London – New York 2006.
- LENSKI N., *Captivity and Slavery among the Saracens in Late Antiquity (ca. 250 - 630 CE)*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 237-266.
- LENSKI N., *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley 2002.
- MACCOULL L., *Dioscorus and the Dukes: An Aspect of Coptic Hellenism in the Sixth Century*, „Byzantine Studies” 13 (1986) 30-40.
- MACDONALD B., *The Wadi el Hasa Archaeological Survey, 1979-1983, West-Central Jordan*, Waterloo 1988.
- MACDONALD M., *Arabs and Empires before the Sixth Century*, w: *Arabs and Empires before Islam*, ed. G. Fisher, Oxford 2015, 11-89.
- MACDONALD M., *Nomads and the Hawran in the Late Hellenistic and Roman Periods: A Reassessment of the Epigraphic Evidence*, „Syria” 70 (1993) nr 3-4, 303-403.
- MACDONALD M., *On Saracens, the Rawwāfah Inscription and the Roman Army*, w: *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*, ed. M.C.A. Macdonald, Burlington 2009, 1-26.
- MAGNESS J., *The Archaeology of the Early Islamic Settlement in Palestine*, Winona Lake 2003.
- MAYERSON Ph., *Observations on the 'Nilus' Narrationes. Evidence for an Unknown Christian Sect?*, w: *tenze, Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens: Papers on the Near East in Late Antiquity (1962-1993)*, Jerusalem 1994, 105-128.
- MAYERSON Ph., *Saracens and Romans: Micro-Macro Relationships*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad” 274 (1989) 71-79.
- MAYERSON Ph., *The Ammonius Narrative. Bedouin and Blemmye attacks in the Sinai*, w: *The Bible World, Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, ed. G. Rendsburg, New York 1980, 133-148.

- MAYERSON Ph., *The Desert of Southern Palestine according to Byzantine Sources*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 107 (1963) 160-172.
- MAYERSON Ph., *The First Muslim Attacks on Southern Palestine (A.D. 633-634)*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 95 (1964) 155-199.
- MILLAR F., *Jerome and Palestine*, „Scripta Classica Israelica” 29 (2010) 59-80.
- MILLAR F., *The Theodosian Empire (408-450) and the Arabs: Saracens or Ishmaelites?*, w: *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, ed. E. Gruen, Munich 2005, 297-314.
- NEGEV A., *The Architecture of Oboda. Final Report*, Qedem 36, Jerusalem 1997.
- PAPADOPOULOS-KERAMEUS A., *Analekta Hierosolymitikēs Stachyologias*, vol. 5, En Petropolei 1898.
- PARKER S., *Roman Aila and the Wadi Araba: An Economic Relationship*, w: *Crossing the Rift: Resources, Routes, Settlement Patterns and Interaction in the Wadi Araba*, ed. P. Bienkowski – K. Galor, London 2006, 223-230.
- PATLAGEAN E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance IV^e-VII^e siècles*, Paris 1977.
- RETSÖ J., *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*, London 2003.
- ROSEN S., *Byzantine Nomadism in the Negev: Results from the Emergency Survey*, „Journal of Field Archaeology” 14 (1987) 29-42.
- ROSEN S.A., *Nomads in Archaeology: A Response to Finkelstein and Perevolotsky*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Baghdad” 287 (1992) 75-85.
- ROUSSEAU P., *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Paris 2010.
- SCHMITT O., *Mavia, die Königin der Sarazenen*, w: *Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden*, hrsg. von Th. Herzog – W. Holzwarth, vol. 1, Halle 2003, 163-179.
- SEGAL J.B., *Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 4 (1984) 89-124.
- SHAHID I., *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington 1989.
- SHAHID I., *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984.
- SHAHID I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. II/1, Washington 2002.
- SHAHID I., *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington 1984.
- SHAW B.D., „Eaters of Flesh, Drinkers of Milk”: *The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad*, „Ancient Society” 13-14 (1982-1983) 5-31.
- SOLZBACHER R., *Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft*, Altenberge 1989.
- TREADGOLD W., *The Early Byzantine Historians*, London 2010.
- TROMBLEY F.R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, vol. 2, Leiden 1995.
- URBAINCZYK T., *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and Holy Man*, Ann Arbor 2002.
- WARD W.D., *The Mirage of the Saracen. Christians and Nomads in the Sinai Peninsula in Late Antiquity*, Oakland 2015.
- WEINGARTEN S., *The Saint's Saints Hagiography and Geography in Jerome*, Leiden – Boston 2005.
- WILLIAMS M.H., *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago 2006.
- WIPSZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014.

- WOLIŃSKA T., *Arabowie, Agareni, Izmailici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji (VI-VIII w.)*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 31-46.
- WOOD P., *We Have No King but Christ. Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*, Oxford 2010.
- ZIADÉ R., *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden – Boston 2007.

Netografia

- <http://aedilis.irht.cnrs.fr/manuscrit/anastase-sinaite.htm> [dostęp: 13 III 2018].
- <http://papyri.info/ddbdp/p.babatha;12> [dostęp: 13 III 2018].
- <http://www.ccel.org/bible/brenton/MaccabeesIV/4mac.txt> [dostęp: 13 III 2018].
- http://www.stoa.org/sol-bin//search.pl?login=guest&searchstr=theta,302&field=adlerhw_gr [dostęp: 13 III 2018].
- https://archive.org/details/RcitsDAnastaseNauFrancoGrec19021903_201306 [dostęp: 13 III 2018].

Święty Jan Chryzostom

HOMILIE DO DRUGIEGO LISTU ŚW. PAWŁA APOSTOŁA DO KORYNTIAN (HOM. 1-3)

(*In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae* 1-3, CPG 4429)

WSTĘP

Jan, już za swego życia, nazwany Złotoustym, urodził się w Antiochii prawdopodobnie w 344 roku. Z jego pierwszego biogramu, spisane go przez Palladiusza¹, dowiadujemy się, że jego matka jako dwudziestoletnia wdowa odmówiła zamążpójścia, poświęcając się wychowaniu i wykształceniu syna. Po odbytych studiach z filozofii i retoryki, po przyjęciu chrztu i święceń lektora, Jan prowadził w domu swej matki życie pełne modlitwy, ascezy i studium. Dowiedziawszy się o planach uczynienia go biskupem Antiochii opuścił swoje miasto i oddał się życiu cenobitycznemu i pustelniczemu. Po kilku latach w konsekwencji nadwyżęzonego zdrowia powrócił do Antiochii. Tam przyjął diakonat oraz święcenia kapłańskie rozpoczynając tak bardzo błogosławioną dla Kościoła posługę kaznodziejską.

W roku 397 został zamianowany biskupem Konstantynopola, jako następcę Nektariusza. Uwielbiany przez lud naraził się duchowieństwu prowadzącemu od czasów Nektariusza dość swobodny sposób życia. Naraził się także znaczącym elitom stolicy karcąc hipokryzję i niesprawiedliwość społeczną. Prawość postępowania i ascetyczny sposób życia stały się nieustannym wyrzutem już nie tylko dla duchownych, ale nade wszystko dla wysoko postawionych ludzi w państwie (Eutropiusz). Nie pomagała mu też niechętna postawa patriarchy Aleksandrii, Teofila, który planował osadzić na stolicy biskupiej w Konstantynopolu innego kandydata.

W takich niesprzyjających okolicznościach, nielegalnie został złożony z urzędu i skazany na wygnanie w roku 403. W odpowiedzi na otwarty bunt ludu został jednak rychło przywrócony rozkazem cesarza Arkadiusza. Wkrótce jednak został na nowo wygnany w wyniku inicjatywy cesarzowej Eudoksji, której z kolei naraził się zdecydowanym wystąpieniem przeciwko uroczystościom ku jej czci, zorganizowanym na sposób pogański. Dnia 5 czerwca 404 r. ponownie opuścił Konstantynopol udając się na wygnanie do Kukuzy. W drodze na kolejne miejsce wygnania do Pityontu w górach Kaukazu (poprzednie uznano za zbyt łagodne) zmarł 14 września 407

¹ Por. Palladiusz, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi*, ed. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SCh 341, Paris 1988.

roku. W 438 r. jego szczątki powróciły w tryumfie do Konstantynopola. Jan Chryzostom jest jednym z czterech wielkich Doktorów Kościoła Wschodniego.

Spuścizna literacka Jana Chryzostoma jest ogromna. Największą jej część stanowią homilie do wielu ksiąg Pisma Świętego, a wśród nich – homilie do listów św. Pawła², którego Jan był wielkim czcicielem. W prologu homilii do Listu do Rzymian pisał:

„Albowiem z nieznajomości Pisma Świętego wyrosło niezliczone zło: stąd pojawiła się wielka plaga herezji, stąd pochodzą zaniedbane życie i bezowocne trudy. Jak bowiem ludzie pozbawieni słonecznego światła nie mogliby prosto chodzić, tak ci, którzy nie oglądają promieni Bożych Pism, muszą wiele i nieustannie grzeszyć, jako że kroczą w najgłębszej ciemności. Aby nas to nie spotkało, otworzmy oczy na blask słów Apostoła, gdyż jego język jaśniej niż słońce i przewyższa wszystkich innych słowem nauki”³.

Biskup Konstantynopola jest autorem 44 homilii na Pierwszy List oraz 30 na Drugi List św. Pawła Apostoła do Koryntian. Te pierwsze powstały zapewne w Antiochii, skoro Jan w homilii 21. oznajmia, że tam przebywa⁴, drugie zaś wydaje się, że mogły być skomponowane w tym samym miejscu, ponieważ w homilii 26. do Drugiego Listu św. Pawła mówiąc o Konstantynopolu używa określenia ἐν ταῖς (tam)⁵. Dokładnej daty ich powstania nie można jednak określić, a na podstawie powyższych informacji można przyjąć, że było to przed 397 r., kiedy to został wybrany na biskupa Konstantynopola. Oprócz wspomnianego cyklu homilii na Drugi List, Jan Chryzostom poświęcił jeszcze kilka osobnych na fragment 2Kor 4, 13⁶ (CPG 4383).

Poniżej przedstawiamy trzy pierwsze homilie Jana odnoszące się do początkowych perykop Drugiego Listu do Koryntian. W pierwszej z nich Jan Chryzostom objaśnia pięć początkowych wersetów pierwszego rozdziału (1-2), następnie zaś (3-6) przedstawia zamysł Pawła podjęty w Drugim Liście do Koryntian, którym jest wartość cierpienia i przykład Abrahama i Hioba. W kolejnej homilii Kaznodzieja ukazuje cierpienie jako próbę, która uczy pokory (1-2), zaznaczając równocześnie, że Bóg nie zostawia człowieka samego, ale go wzmacnia i pociesza (3). To Boże umocnienie i pociechę człowiek może otrzymać przez modlitwę (4), dlatego też wierzący powinni modlić się za siebie nawzajem, a także objąć modlitwą tych, którzy przygotowują się do chrztu, a więc katechumenów (5-7). W trzeciej homilii Złotousty rozwija temat poprzedniej wskazując, że również czyste sumienie jest źródłem umocnienia i pociechy, a obietnice Boże są wiarygodne (1-2). Gwarantem tej wiarygodności jest Duch Święty (3-4), który obdarza nas godnością królewską, kapłańską i prorocką (5). Na koniec Jan Chryzostom

² Listy św. Pawła są przedmiotem 250 homilii i stanowią najobszerniejszy komentarz powstały w starożytności do *Corpus Paulinum*, por. SWP 219.

³ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* Prol. 1, PG 60, 391-392, tłum. W. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, t. 1, Kraków 1995, 35-36.

⁴ Por. tenże, *In Epistulam I ad Corinthios* hom. 21, 6, PG 61, 178.

⁵ Por. tenże, *In Epistulam II ad Corinthios* hom. 26, 5, PG 61, 582.

⁶ Por. tenże, *In illud: „Habentes eundem spiritum”*, *homiliae 1-3*, PG 51, 207-242.

ukazuje jako wzór do naśladowania sprawiedliwość i bezgraniczną wierność Bogu patriarchy Abrahama (5-6), a także roztropność i łagodność Izaaka (7).

Dla ułatwienia odbioru podajemy w początkowym przypisie każdej homilii bardzo zwięzłą prezentację omawianego przez Chryzostoma fragmentu Pawłowego listu. Numeracja poszczególnych rozdziałów każdej homilii została zaczerpnięta z wydania J.P. Migne (PG 61, 381-418). Warto dodać, że prezentowane tłumaczenie jest częścią przekładu homilii św. Jana Chryzostoma do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian, które mają ukazać się wkrótce w serii „Biblia Ojców”⁷.

WYDANIA TEKSTU

- F. Field: *Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani Interpretatio Omnium Epistularum Paulinarum per homilias facta*, vol. 3, Bibliotheca Patrum, Oxonii 1845, 1-50.
- J.P. Migne: Parisiis 1862, PG 61, 381-418.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

- T.W. Chambers, Edinburgh 1889, *The Homilies of St. John Chrysostom Archbishop of Constantinople, on the Epistle of Paul to the Corinthians*, ed. P. Schaff, NPNF ser. I, vol. 12, 271-293.

Francuskie:

- J. de Ponthos, Paris 2009, Saint Jean Chrysostome, *Homélies sur les épîtres de Saint Paul*, tome 1: *Lettres aux Corinthiens* (coll. Religion), François-Xavier de Guibert.

Niemieckie:

- A. Hartl, Kempten 1882, Hl. Johannes Chrysostomus, *Homilien über den zweiten Brief an die Korinther*, BKV 6, Kösel Verlag.

BIBLIOGRAFIA

Istnieje strona internetowa prowadzona przez prof. Wendy Mayer z The University of Queensland w Brisbane w Australii, na której systematycznie umieszczana jest i uzupełniana bibliografia dotycząca twórczości Jana Chryzostoma, obecnie obejmująca

⁷ Będzie to pierwsze tłumaczenie na język polski homilii Jana Chryzostoma na Drugi List św. Pawła do Koryntian. Dotychczas dysponowaliśmy niewielkimi fragmentami w przekładzie T. Sinki (OŻ 7, 113 lub BOK 8, 92 – *Hom.* 11, 2), A. Paciorka (*Umocnieni Słowem: czytania Liturgii Godzin*, III/2, Katowice 1987, 196-197 – *Hom.* 13, 1-2) czy też zawartymi w Liturgii Godzin: LG 3, 448-449 (*Hom.* 13, 1-2); 4, 452-453 (*Hom.* 14, 1-2) oraz G. Ostrowskiego (w: W. Turek, *Mocni w wierze. Refleksje patrystyczne o duchowości kapłańskiej*, Kraków 2010, 95-96 – *Hom.* 18, 3). Por. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Tyniec 2017, 538-539 (nr 11887-11895).

ok. 3 tys. pozycji (<http://www.cecs.acu.edu.au/chrysostombibliography.htm>); por. też K. Prümm, *Der „Abschnitt über die Doxa des Apostolats“ 2 Kor. 3, 1 - 4, 6 in der Deutung des hl. Chrysostomus: Eine Untersuchung zur Auslegungsgeschichte des paulinischen Pneumas*, „Biblica“ 30 (1949) 161-196 i 377-400; SWP 216-220; Quasten II 448-449.

PRZEKŁAD*

Homilia I: 2Kor 1, 1-5⁸

¹Paweł z woli Boga apostoł Chrystusa Jezusa i Tymoteusz, brat, do Kościoła Bożego, który jest w Koryncie, ze wszystkimi świętymi, którzy są w całej Achai. ²Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa. ³Uwielbiony [niech będzie] Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierny i Bóg pomagający nieustannie. ⁴On to nas umacnia w każdym naszym utrapieniu, abyśmy i my mogli umacniać doznających wszelkich utrapień umocnieniem, które sami otrzymujemy od Boga. ⁵Albowiem jak w sobie samych doświadczamy wielu cierpień Chrystusa, tak też dzięki Chrystusowi doznajemy wielkiego umocnienia⁹.

1. Zapytać najpierw wypada, dlaczego Apostoł do wcześniejszego listu dodał drugi list, a także, dlaczego rozpoczyna wypowiedzią o miłosierdziu i umocnieniu pochodzącym od Boga. Zapytajmy więc, dlaczego napisał drugi list? Otóż w Liście Pierwszym zapowiedział: *Przyjdę do was i nie będę zważał na słowa ludzi chępliwych, ale czyny* (1Kor 4, 19). A pod koniec powtórzył nieco łagodniej zapowiadając: *Przyjdę do was, kiedy przejdę Macedonię, bo*

* Przekładu dokonano z wydania: F. Field, *Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani Interpretatio Omnium Epistularum Paulinarum per homilias facta*, vol. 3, Bibliotheca Patrum, Oxonii 1845, 1-13 (hom. 1); 14-32 (hom. 2); 32-50 (hom. 3).

⁸ Treść perykopy: Paweł przedstawia się jako „Apostoł Jezusa Chrystusa”, tj. wybrany i posłany przez Boga. Przez dodanie Tymoteusza – „brata” (chrześcijanina), osobisty list nabiera charakteru urzędowego. Apostoł zwraca się do wspólnoty „Kościoła Bożego” w Koryncie, który, jak niegdyś lud Izraela, jest wybraną własnością Boga. List skierowany jest także do innych „świętych”, czyli wybranych Boga znajdujących się w tamtym regionie Achai. Dołączone pozdrowienie o charakterze liturgicznym i modlitewnym jest życzeniem pełni zbawienia pochodzącego od Boga – „Ojca naszego” i „Pana” – wywyższonego Jezusa Chrystusa. Niemal zawsze zaraz po adresie Paweł składa dziękczynienie Bogu za łaski, których beneficjentami stali się adresaci. Tutaj w miejsce dziękczynienia pojawia się uwielbienie Boga za uratowanie z niebezpieczeństwa śmierci. Z tego przejmującego doświadczenia Paweł wyprowadza wniosek, że tak naprawdę to tylko Bóg jest ratunkiem i umocnieniem we wszystkich utrapieniach.

⁹ Fragmenty z 2Kor, do których odnosi się Jan Chryzostom w poszczególnych homiliach, są w przekładzie autora; zob. A. Paciorek, *Drugi list do Koryntian. Wstęp – przekład – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny Nowego Testamentu 8, Częstochowa 2017. Czcionką pogrubioną zaznaczono zdania i frazy z 2Kor będące przedmiotem danej homilii.

właśnie przez Macedonię zamierzam przechodzić. Zatrzymam się jakiś czas u was, a być może spędzę zimę (1Kor 16, 5).

Tymczasem upłynęło sporo czasu, a Apostoł się nie pojawił. Co więcej, pomimo rosnącego opóźnienia, odraczał i zwlekał, albowiem Duch zatrzymywał go tam, gdzie jego obecność była bardziej potrzebna. To dlatego napisał list drugi. Byłby on zbyteczny, gdyby opóźnienie było niewielkie. Ale to nie jedyny powód. Drugim, było wejście wspólnoty korynckiej na drogę nawrócenia, które miało miejsce po napisaniu poprzedniego listu. Usunięto bowiem i całkowicie wykluczono ze wspólnoty grzesznika, którego dotąd Koryntianie wysoko cenili i uznawali. Apostoł wspominał o tym otwarciu: *Jeśli bowiem ktoś zasmucił, nie mnie zasmucił, ale w pewnym stopniu – aby nie przesadzać – was wszystkich. Wystarczy mu kara wymierzona przez większość* (2Kor 2, 5). A dalej nawiązuje do tego w słowach: *A to, że zasmuciliście się według Boga, jakąż wywołało u was gorliwość, więcej, obronę, oburzenie, obawę, pragnienie, żarliwość, chęć ukarania! Postąpiliście bardzo szlachetnie w tej sprawie* (2Kor 7, 11). Chętnie nawet przeprowadzili zarządzoną przez Pawła zbiórkę. Dlatego Apostoł powiada: *Znam waszą gorliwość, z powodu której chlubię się wami wobec Macedończyków: Achaja jest gotowa od zeszłego roku.* (2Kor 9, 2). Również Tytus, którego Paweł posłał do Koryntu, spotkał się z serdecznym przyjęciem, jak o tym sam zaświadcza: *Jego serdeczność wobec was jest wielka, gdy wspomina posłuszeństwo was wszystkich, i to jak przyjęliście Go z niepokojem i szacunkiem...*” (2Kor 7, 15).

Z tych właśnie wszystkich powodów pisze drugi list. Wypadało bowiem, aby jak przedtem napomniiał tych, którzy zgrzeszyli, tak teraz nawracającym się wyraził uznanie i przebaczył. Toteż cały list jest już bardziej wyważony z wyjątkiem kilku miejsc przy końcu. Była bowiem w Koryncie grupa zarozumiałych Żydów, którzy oskarżali Pawła o wynoszenie się oraz brak wykształcenia krasomówczego. Mówili: *Listy jego są surowe i gwałtowne, lecz gdy się zjawia osobiście, jest słaby, a jego mowa niewiele znaczy* (2Kor 10, 10). Oznaczało to, że *gdy zjawia się osobiście, jest słaby*. Innymi słowy: z wyglądu słaby, a z daleka w listach wyolbrzymia swoją rolę, na co wskazują słowa: *Listy jego są surowe*. Ponadto, aby swemu zachowaniu nadać znamiona szlachetności, ludzie ci starali się okazać bezinteresowność. Nadmienia o tym Apostoł w słowach: *aby, w czym się chlubią, stali się jak i my* (2Kor 11, 12). Poza tym, ponieważ odznaczali się w znacznym stopniu sztuką przemawiania, ich pycha nie miała granic.

W sztuce przemawiania Paweł uznawał swoje mniejsze doświadczenie, ale z tego powodu nie odczuwał zawstydy, ani też nie uważał tej umiejętności za rzecz szczególnej wagi. Ponieważ jednak istniało niebezpieczeństwo wprowadzenia członków wspólnoty w błąd, dlatego przede wszystkim chwali nawracających się Koryntian, ale też wyrzuca im brak rozeznania w sprawach judaizmu, karcąc delikatnie ich bojaźliwe trwanie przy przestarzałych opiniach i zwyczajach. Taka jest oto, jak sądzę, zwięźle podana istotna treść listu.

Przejdźmy teraz do objaśnienia wprowadzenia Pawłowego listu i odpowiedzi na pytanie, dlaczego Apostoł po zwyczajowym pozdrowieniu od razu mówi o miłosierdziu Boga. Wcześniej jednak trzeba nam zastanowić się i wyjaśnić, dlaczego obok swego imienia Apostoł wymienił w liście Tymoteusza: **Paweł z woli Boga Apostoł Jezusa Chrystusa, i Tymoteusz brat**. Otóż we wcześniejszym liście Paweł obiecał wysłać go do Koryntu zaznaczając: *Jeśli by zaś przybył Tymoteusz, baczcie, aby bez przeszkód mógł u was przebywać* (1Kor 16, 10). Dlaczego teraz we wprowadzeniu wymienia go obok siebie? Otóż Tymoteusz pojawiwszy się zgodnie z poleceniem swego nauczyciela (co wynika ze słów: *Posłałem wam Tymoteusza, który przypomni wam moje polecenia w Chrystusie* – 1Kor 4, 17) i uporządkowawszy wszystkie sprawy, powrócił. O powrocie nadmieniał zresztą sam Paweł wysyłając: *Odprowadźcie go w pokoju, aby przybył do mnie; oczekuję go wraz z braćmi* (1Kor 16, 11).

2. Skoro więc Tymoteusz powrócił do swego nauczyciela i z nim uprządkował sprawy w Azji (*pozostanę* – mówi Paweł – *w Efezie do Pięćdziesiątnicy* – 1Kor 16, 8), Paweł udał się ponownie do Macedonii zabrawszy ze sobą Tymoteusza. I jak przedtem napisał list z Azji, tak teraz – z Macedonii. Dołączając Tymoteusza podkreślił jego znaczenie, a zarazem okazał wielką pokorę, bo, oczywiście, Tymoteusz nie był równy Pawłowi, ale miłość wszystko wyrównuje. Dlatego właśnie zrównuje go z sobą mówiąc: *Jak dziecko ojcu, tak mi służywał* (Flp 2, 22). Teraz zaś: *służy Panu jako i ja* (1Kor 16, 10). Stąd też nazywa go bratem ukazując go Koryntianom jako godnego szacunku. Wszak był u nich i dał dowody prawości.

Do Kościoła Bożego, który jest w Koryncie. Ponownie (jak w Liście Pierwszym) nazywa ich Kościołem łącząc wszystkich i jednocząc. Nie może bowiem istnieć jeden Kościół tam, gdzie jest wewnętrzne rozdarcie i podział. **Wraz ze wszystkimi świętymi, którzy są w Achai.** Wyraża zarazem szacunek dla Koryntian przemawiając w liście do nich wszystkich i wszystkich jednocząc. Nazywa ich też świętymi zaznaczając w ten sposób, że pozdrowienie to nie odnosi się do ludzi grzesznych.

Dlaczego jednak pisząc do macierzystego Kościoła, poprzez niego zwraca się do wszystkich innych wspólnot w okolicy, chociaż przy innych okazjach tego nie czyni? Pisząc więc do Tesaloniczan nie zwraca się do Macedończyków, ani też pisząc do Efezjan nie obejmuje całej Azji. Podobnie i List do Rzymian nie został wysłany do wszystkich mieszkańców Italii. Tutaj natomiast tak właśnie czyni. Inaczej jest w Liście do Galacjan, ponieważ tam pisze nie do jednego, dwóch albo trzech miast, ale do chrześcijan rozproszonych po wielu miejscach: *Paweł Apostoł nie przez ludzi, ani od ludzi, ale przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który wskrzesił Go z martwych i wszyscy bracia, którzy są ze mną do Kościołów w Galicji łaska wam i pokój* (Ga 1, 1). Także do Hebrajczyków napisał jeden list do wszystkich nie różnicując na poszczególne wspólnoty. Jaki więc był tego powód? Sądzę, że były nim podobne słabości

trapiące tamte Kościoły. Dlatego jeden list napisał do nich wszystkich, jako że wszyscy razem potrzebowali nawrócenia. Wszyscy bowiem Galacjanie dotknięci byli słabością, podobnie również – jak sądzę – wszyscy Hebrajczycy.

Odnosząc się przeto do wszystkich razem, pozdrowił ich, jak to było w zwyczaju: ***Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa.*** Zobacz, jak dostosowuje wprowadzenie do przedmiotu wykładu: ***Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierny i Bóg nieustannie pomagający.***

Zapytasz, jak dostosowuje? Doskonale – powiadam – rozważ tylko! Bardzo zasmuciła i zaniepokoiła Koryntian nieobecność Apostoła. Obiecał przybyć, a oto zatrzymuje się cały czas w Macedonii okazując niejako, że innych ceni wyżej. Aby więc usunąć zaniepokojenie, podaje powód braku przybycia. Nie mówi po prostu na przykład tak: Wiem, że obiecałem przyjść, ale spotkałem się z wielkimi przeszkodami. Bądźcie więc wyrozumiali i nie uważajcie mnie za człowieka zmiennego i wyniosłego. W przeciwieństwie do tego nadaje sprawie większy stopień godności i wiarygodności przenosząc rzecz na wyższy poziom tak, aby pytanie o przyczynę opóźnienia stało się bezzasadne.

Apostoł zachowuje się jak ktoś, kto obiecał odwiedzić przyjaciela, i w końcu, po wielu tarapatkach, pojawia się i mówi: Bogu niech będą dzięki, za to, że dane mi jest zobaczyć ciebie! Wysławiam Cię Boże, za to, że z wielu niebezpieczeństw mnie wyratowałaś. Tego rodzaju dziękczynienie staje się usprawiedliwieniem w przypadku, gdyby ktoś chciał oskarżać, i zupełnie odbiera podstawę przyżanie. Wstyd byłoby pożywać do tłumaczenia przyjaciela składającego dziękczynienie Bogu za ocalenie z tak wielu niebezpieczeństw oraz domagać się ukarania za opóźnienie. Dlatego też Paweł rozpoczyna słowami: *Błogosławiony niech będzie miłosierny Bóg*, nawiązując do uratowania z wielu niebezpieczeństw i do ocalenia. Podobnie Dawid nie zawsze i nie w takich okolicznościach, ale wtedy, kiedy mówi o wojnie i zwycięstwie, powiada: *Miłuję Cię, Panie, mocy moja. Pan jest moim obrońcą* (Ps 17, 1). Kiedy zaś mówi o uratowaniu z utrapienia oraz z ogarniających go ciemności, dodaje: *Pan światłem moim i Zbawieniem moim* (Ps 26, 1). Stosownie do zaistniałych okoliczności mówi o Bogu, odwołując się do Jego dobroci, sprawiedliwości i nieprzekupnego sądu. Tak też i Paweł nawiązuje na początku do Bożej filantropii, wzywając *miłosiernego Boga*, to jest ukazując wielkie miłosierdzie, zdolne wyprowadzić nas spod bram śmierci.

3. To miłosierdzie jest zupełnie szczególnym i wyjątkowym przymiotem Boga nierozdzielnie związanym z Jego naturą. To dlatego Boga nazywa Bogiem miłosiernym. Zobacz tutaj pokorę Apostoła. Znalazszy się podczas głoszenia Ewangelii w niebezpieczeństwie, nie uważał, że ocalenie słusznie mu się należy, ale że dzieje się to dzięki Bożemu miłosierdziu. Bardziej wyrażnie powie o tym później, a teraz kontynuuje: ***On to umacnia nas w każdym utrapieniu.*** Nie powiedział, że sprowadza na nas utrapienia, ale że *umacnia w utrapieniu*.

Tak właśnie podkreśla moc Boga i zwiększa naszą cierpliwość w utrapieniach. *Utrapienie bowiem – powiada – pomnaża wytrwałość* (Rz 5, 3). Mówił o tym także prorok: *w utrapieniu umocniłeś mnie* (Ps 4, 2). Nie powiedział: Nie zezwoliłeś, abym popadł w utrapienie, ani też: Rychło oddaliłeś utrapienie, ale: pomimo jego trwania, umocniłeś mnie, to jest, udzieliłeś mi swobody i wytchnienia. Tak stało się w życiu trzech młodzieńców. Nie przeszkodził im znaleźć się w ogniu, ani też, skoro tam się znaleźli, nie ugasił płomieni, ale pośród rozpalonego ognia, obdarował ich pełną wolnością (por. Dn 3, 21nn).

Tak właśnie zwykł Bóg postępować. Nawiązuje do tego Paweł, gdy mówi: *On to umacnia nas w każdym utrapieniu*. I jeszcze coś innego chce przez to powiedzieć. Co takiego? Że czyni to nie raz, ani dwa, ale ciągle. Nie umacnia teraz, a potem pozostawia, ale umacnia pod każdym względem nieustannie. Dlatego powiada: *Ten, który umacnia*, a nie który umocnił, oraz: *we wszelkim utrapieniu*, i nie w tym i w tym, ale: *we wszelkim utrapieniu, abyśmy mogli umacniać tych, którzy znajdują się we wszelkim utrapieniu tym umocnieniem, które otrzymujemy do Boga*. Czy dostrzegasz, w jaki sposób przedkłada obronę wobec oskarżeń podsuwając słuchaczowi wyobrażenie wielkiego utrapienia. Poprzez te słowa odsłania na nowo swoją postawę pokory mówiąc, że to miłosierdzie nie jest wynikiem osobistej zasługi, ale jest ono dla ratowania i dobra innych. Bóg umocnił nas, abyśmy umacniali innych. W ten sposób ukazuje godność Apostołów, że umocniony i odnowiony nie upada na nowo, jak to jest u nas, ale postępuje w dodawaniu odwagi, w zachęcaniu i umacnianiu innych.

Niektórzy sądzą, że Apostoł powiedział w ten sposób, iż umocnienie nas samych staje się umocnieniem innych. Mnie natomiast wydaje się, że we wprowadzeniu zwraca się w sposób dyskretny, i niejako przy okazji, przeciwko fałszywym apostołom z ich próżnym chlubieniem się i wygodnym sposobem domowego życia. Najważniejszym jednak było wyjaśnienie długiego zwlekania. Jeśli bowiem po to jesteśmy umacniani, aby innych umacniać, nie należy oskarżać z powodu braku przybycia, jako że cały ten czas poświęcony był obronie wobec zasadzek, ataków i innych strasznych zdarzeń.

Albowiem jak obfitują cierpienia Chrystusa w nas, tak też dzięki Chrystusowi doznajemy wielkiego umocnienia. Aby nie dopuścić do załamania się uczniów dotkniętych licznymi przeciwnościami, Paweł stara się podnieść ich na duchu poprzez przywołanie obfitości doznawanego umocnienia a także przywołanie postaci Chrystusa i nazwanie ich osobistych cierpień cierpieniami Chrystusa. W ten sposób wymienia umocnienie wywodzące się z tych właśnie utrapien, przed umocnieniem od Boga. Cóż bowiem wspanialszego, jak mieć udział w Chrystusie i cierpieć z Jego powodu! Cóż może się równać z takim umocnieniem! Ale nie tylko to, ponieważ w inny także sposób dodaje otuchy udręczonym. Zapytasz: jak? Poprzez słowo: *obfitują*. Nie powiedział: Jak dotyczą nas cierpienia Chrystusa, ale: *Jak obfitują w nas cierpienia Chrystusa*. Wskazuje w ten sposób, że nie tylko znosimy cierpienia Chrystusa, ale jeszcze inne znosimy. Nie tylko te – powiada – które znosił Chrystus i my

znosimy, ale większe od nich. Pomyśl tylko: Chrystus był uwięziony, przesładowany, ubiczowany, poniósł śmierć. My zaś jeszcze bardziej – mówi. Już to samo wystarczyłoby dla umocnienia. Niechaj zaś nikt nie uznaje tej wypowiedzi za przejaw pychy. Na innym miejscu mówi bowiem: *Teraz zaś raduję się cierpieniami i dopełniam czego brakuje cierpieniom Chrystusa w moim ciele* (Kol 1, 24). Obydwom wypowiedziom daleko do zarozumiałstwa i arogancji. Choć bowiem dokonywali większych od dokonywanych przez Niego znaków (*kto wierzy we Mnie – powiada – dokona większych rzeczy niż te* – J 14, 12), wszystkie dokonywały się poprzez działającego w nich Chrystusa. Podobnie też wycierpieli więcej niż Chrystus, ale wszystko to jest dziełem Chrystusa, który ich wezwał i przysposobił do zniesienia wszystkich tych utrapień.

4. A jednak Paweł rozumiejąc, że wypowiedział rzecz niezwykłą, łągodzi wypowiedź dodając: ***tak i umocnienie obfituje w nas przez Chrystusa*** i wszystko odnosi do Chrystusa, wszystko staje się dlań powodem do sławienia dobroci Chrystusa. Nie mówi, że jak dalece cierpimy, tak też jesteśmy umacniani, ale że o wiele bardziej. Nie powiedział: umocnienie odpowiada cierpieniom, ale *umocnienie obfituje*, a czas cierpienia przynosi czas tryumfu. A cóż może się równać z biczowaniem dla Chrystusa, i w rezultacie z rozmawianiem z Bogiem, z byciem potężniejszym od wszystkich, pokonaniem przeciwników, z nie poddaniem się całemu światu i oczekiwaniem od Boga szczęśliwości, której żadne oko nie widziało, żadne ucho nie słyszało i w żadne ludzkie serce nie wstąpiła. Cóż może się równać z prześladowaniem z powodu pobożności, z wielkością umocnienia od Boga, z oczyszczeniem ze wszystkich grzechów, z otrzymaniem Ducha świętości i sprawiedliwości, z brakiem lęku i obaw, z odwagą w stopniu niezrównanym pośród niebezpieczeństw. Nie upadajmy przeto pośród doświadczeń. Taki, kto kocha przyjemności, bezczynność i upadki, kto prowadzi miękkie, przyjemne życie, nie ma udziału w Chrystusie. Ten zaś, kto trwa pośród utrapień i doświadczeń, jest blisko Pana, który także podążał ciasną drogą. Dlatego powiedział: *Syn Człowieczy nie ma, gdzie głowę mógłby złożyć* (Mt 8, 20).

Tak więc udęczony przeciwnościami, pomyśl, z kim się jednoczysz! Jak bardzo oczyszczasz się poprzez doświadczenia i jak wiele zyskujesz! Nic bowiem nie jest większym nieszczęściem niż zniewaga Boga. Poza tym jednym nic nie może zasmucić człowieka rozumnego, ani utrapienie ani prześladowanie, czy jakiegokolwiek niepowodzenie. Podobnie jak mała iskra, kiedy wpada w głęboką przepaść, natychmiast gaśnie, tak też z łatwością ginie i ustaje największe utrapienie, kiedy spotyka się z czystym sumieniem. Z tego powodu Paweł był zawsze radosny. Zawsze bowiem trwał przy Bogu i nie zwracał uwagi na wielkie cierpienia. Jeśli nawet doznawał jako człowiek cierpienia, to jednak żadne z nich nie potrafiło go kiedykolwiek pokonać. W podobny sposób patriarcha Abraham trwał w radości znosząc wiele utrapień.

Pomyśl: musiał porzucić własną ojczyznę, podjąć się długiej wędrówki, a przyszedłszy do obcej ziemi, nie miał miejsca, gdzie by mógł się zatrzymać. Tutaj znowu doznawał głodu, który zmusił go do dalszej wędrówki. Wraz z głodem doświadczył porwania żony, niebezpieczeństwa śmierci, braku potomstwa, wojny, zagrożeń, zasadzek. A w końcu ukoronowanie wszystkich walk: makabryczna i wiekopomna ofiara jednorodzłego, umiłowanego syna. I nie sądz, że z powodu pełnego posłuszeństwa, wszystko to było dla niego łatwe do zniesienia. Choć bowiem był człowiekiem wyjątkowo sprawiedliwym, to jednak był człowiekiem wrażliwym na cierpienie ciała. A jednak nie nie mogło go pokonać, stawał bowiem jak prawdziwy atleta, przyozdobiony w każdej sytuacji wieńcem zwycięstwa. Tak też i święty Paweł dostrzegając codzienne nawałnice doświadczeń radował się bardzo i cieszył, jak gdyby znalazł się pośrodku raj. Kto zatem raduje się taką radością, nie upada na duchu. Komu jest brak radości, tego wszystko załamuje. Jest podobny do nieuzbrojonego wojownika, któremu przypadkowe uderzenie zadaje ranę. Kto jednak jest należycie uzbrojony, opiera się wszelkim uderzeniom. Jakaż zaś jest mocniejsza broń od radości, która pochodzi od Boga? Kto ją posiada, ten zniesie wszystko. Nic nie może go załamać ani zasmucić. Cóż trudniej znieść jak płomienie ognia? Co bardziej udęcza jak długotrwałe tortury? Są większym cierpieniem niż utrata majątku, dzieci, wszystkiego, co jest miłowane i cenione. Powiedziano: *skóra za skórę, wszystko, co człowiek posiada, odda w zamian za życie* (Hi 2, 4). Nie ma nic gorszego od tortur. To jednak, co nawet dla uszu jest nie do zniesienia, staje się łatwym i znośnym z powodu radości, która pochodzi od Boga. Popatrz na męczennika wiszącego na krzyżu, albo rozciągniętego na rozpalonym ruszcie, a zobaczysz w nim tak wielką radość, której nie sposób wyrazić. Powie ktoś: Dlaczego mam cierpieć, skoro czasy męczeństwa przeminęły. Co mówisz? Czasy męczeństwa minęły? Wcale nie minęły! Jeśli mamy oczy otwarte, widzimy je ciągle. Bo męczeństwo nie dokonuje się wyłącznie poprzez śmierć na krzyżu. Wtedy nawet Hiobowi nie przysługiwałby wieniec zwycięstwa. Nie stanął przecież przed sądem, nie usłyszał wyroku sędziego, nie zobaczył kata, nie wisiał na krzyżu i bok jego nie został rozdarty. A jednak cierpiał więcej niż wielu męczenników. Wiadomości przynoszone przez kolejnych wysłańców rozdzierały jego wnętrze i raniły bardziej niż jakiekolwiek inne uderzenia, a chciwe robactwo pożerające całe jego ciało bardziej dręczyło niż wielu katów przybijających goździe.

5. Z jakimże męczennikiem Hiob nie mógłby się równać? Mógłby z wszystkimi. Ponieważ z utratą majątku, dzieci, własnego ciała, żony, przyjaciół, domowników, co pluli mu w twarz, z głodem, sennymi koszmarami, zarazą, ze wszystkimi tymi przeciwnościami zmierzył się i zwyciężył. Dlatego powiadam, że jest równy nie jednemu, dwom lub trzem, ale bardzo wielu męczennikom.

A ponadto czas, w którym żył, przydaje blasku jego zwycięstwom. Jego cierpienia wypadły przed epoką Prawa i Łaski, trwały długo, były ponad wszelką

miarę, i wszystkie uderzyły w niego równocześnie. Każde z uderzających w niego nieszczęść, było prawie nie do zniesienia, nawet to, które wydaje się nam najbardziej do zniesienia jak utrata majątku. Wielu bowiem jest takich, którzy chętnie znieśliby fizyczne cierpienia – utraty zaś majątku nie potrafiliby znieść, ale wybraliby raczej chłostę i wszelkie inne tortury niż taką utratę. Czymś lepszym wydaje się im chłosta, niż utrata majątku. Toteż istnieje szczególny rodzaj męczeństwa polegający na męznym znoszeniu tego rodzaju nieszczęść.

Zapytasz, w jaki sposób potrafię znieść męźnie? Potrafisz, kiedy zrozumiesz, że poprzez jedno słowo dziękczynienia zyskujesz więcej niż utraciłeś. Kiedy dowiedziawszy się o doznanej stracie, nie załamujemy się, ale mówimy: niech będzie błogosławiony Bóg – wtedy zyskujemy dużo więcej. Gdybyś swoje bogactwo rozdał potrzebującym, gdybyś wyszukiwał ubogich i wszystkim głodnym rozdał swoje bogactwa, nie odniesiesz takiej korzyści, jak poprzez to jedno słowo. Mniej podziwiam i sławię Hioba z tego powodu, że dom swój otworzył dla biednych, niż z tego, że przyjął grabież swego majątku dzięki czyniąc Bogu. To samo dotyczy utraty dzieci. Także wtedy, kiedy widzisz umierające dziecko i dzięki składasz dobremu Bogu, nie mniejszą zdobywasz nagrodę niż patriarcha, który prowadził swego syna na ofiarę.

Bo w czym taki ojciec jest mniejszym od Abrahama? Ten ostatni nie widział martwego syna u swoich stóp, ale tylko mógł się tego spodziewać. Jeśli w tym ma przewagę, że zdecydował się złożyć ofiarę z syna i podnosząc rękę wydobył nóż, to w tym nie ma przewagi, że tutaj syn jest rzeczywiście martwy. I jeszcze, Abraham czerpał pociechę z myśli, że dokonuje wielkiej rzeczy i że wielkoduszny czyn jest dziełem jego osobistego bohaterstwa, a głos z góry dodawał otuchy. Tutaj tego wszystkiego nie ma.

Istotnie, trzeba mieć duszę ze stali, aby jednorodzonego syna, troskliwie wychowanego, żywiącego wielkie nadzieje, zobaczyć nad otwartym grobem i zachować równowagę ducha. Jeśli taki ojciec, powściągnawszy swe odczucia, bez łzy w oku wypowie słowa Hioba: *Pan dał, Pan wziął* (Hi 1, 21), stanąć może na równi z Abrahamem i na równi z Hiobem może być chwalony. A jeśli ponadto powstrzymuje lamentsy kobiet, usuwa szeregi płaczek i wszystkich wzywa do uwielbienia, od nieba i ziemi otrzyma nagrodę: podziwiać będą go ludzie, powinszują aniołowie, Bóg natomiast ofiaruje koronę zwycięstwa.

6. Powiesz: Ale jak mogę jako człowiek nie odczuwać bólu? Odpowiem: Możesz, kiedy pomyślisz, że ani patriarcha Abraham nie narzekał, ani nawet Hiob, a przecież obydwaj byli ludźmi i żyli przed czasem Prawa i Łaski, a także przed wielkimi pouczeniami mądrości, z nich właśnie jako ze źródeł wypływającymi; kiedy pomyślisz, że syn przeniósł się do lepszej krainy i otrzymał doskonalsze dziedzictwo, że nie utraciłeś swego syna, ale masz go zachowanego w bezpiecznym miejscu. Nie mów przeto: już nie będę nazywał się ojcem. Dlaczego nie masz nazywać się ojcem, mając syna? Wszak nie wyrzekłeś się syna, ani go nie utraciłeś. Co więcej, masz bardziej doskonałego i bardziej

bezpiecznego. Dlatego nie tylko na ziemi nazywasz się ojcem, ale także w niebie. Nie utraciłeś godności ojca, ale przyjąłeś ją w wyższym stopniu. Masz prawo nazywać się ojcem nie śmiertelnego, ale nieśmiertelnego syna, który już na zawsze stoi przed swoim królem. I nie sądz, że skoro nie widzisz go przed sobą, to utraciłeś go. Gdyby udał się w odległe strony, to oddalenie nie usunęłoby więzów krwi. Nie patrz zatem na ciało zmarłego, bo cierpienie stanie się większe, ale od martwego ciała wznies myśli ku niebu. Nie ten, co tutaj leży, jest twoim synem, ale ten, który niby na skrzydłach unióśł się ku niezmierzonym przestrzeniom. Skoro widzisz zgaszone oczy, zamknięte usta, nieruchome ciało, nie myśl, że te usta nie otworzą się już nigdy, oczy już nie będą widzieć, nogi nie będą chodzić, a wszystko ulegnie zniszczeniu. Nie mów tak, ale przeciwnie: te usta będą mówiły roztropniej, oczy popatrzą bystrzej, nogi będą stąpać po obłokach, zniszczalne ciało przywdzieje niezniszczalność i tak otrzymam syna udoskonalonego. Jeśli zaś to, co widzisz, napęlnia cię smutkiem, powiedz sobie: to tylko odzienie, które odłożył, aby otrzymać cenniejsze, to tylko dom, który został wyburzony w celu wybudowania piękniejszego.

Podobnie i my, kiedy zamierzamy zburzyć dom, nie zezwalamy mieszkańcom pozostawać wewnątrz, ale nakazujemy przenieść się chwilowo w inne miejsce, aby im kurz i hałas nie przeszkadzał. Kiedy zaś budynek jest już gotowy, wtedy sprowadzamy ich troskliwie z powrotem. Podobnie czyni Bóg burząc przejściowy namiot i na ten czas przyjmując syna do domu ojcowskiego, a kiedy mieszkanie zostanie odbudowane na nowo, wówczas odda je w doskonałym stanie. Dlatego nie mów: Umarł i nie ma go. W ten sposób mówią ci, którym brak wiary. Powiedz raczej: Zasnął, ale wstanie, odszedł, ale powróci z niebieskim Królem. Któż to mówi? Ten, poprzez którego Chrystus przemawia. Mówi: *Jeśli wierzymy, że Chrystus umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy zasnęli z Jezusem, wyprowadzi wraz z Nim* (1 Tes 4, 14). Dlatego, jeśli szukasz syna, szukaj go tam, gdzie znajduje się Król, gdzie zastępy aniołów, nie w grobie i nie na ziemi, abyś, podczas kiedy tamten został już wyniesiony, sam jeden nie pozostał na nędznej ziemi.

Jeśli takie będą nasze myśli, z łatwością pozbędziemy się niepokoju. Ojciec miłosierny i Bóg nieustannie wspomagający umocni serca nas wszystkich, tych, którzy udręczeni są takim smutkiem, a także tych, których inny jeszcze smutek przytłacza. Niech sprawi, abyśmy uchronieni od wszelkiego zmartwienia i obdarowani duchową radością mogli dostąpić duchowych dóbr, co niechaj nas wszystkich spotka dzięki łasce i dobroci Pana Jezusa Chrystusa, któremu z Ojcem oraz Duchem Świętym sława, moc i chwała teraz i po wszystkie wieki. Amen.

Homilia II: 2Kor 1, 6-11¹⁰

⁶Jeśli cierpimy, to dla waszego umocnienia i zbawienia, jeśli umacniani jesteśmy, to dla waszego umocnienia osiąganego dzięki wytrwałości pośród tych samych cierpień, których my także doznajemy. ⁷Co do was nasza nadzieja jest mocna, ponieważ wiemy, że jak doznajecie cierpień, tak też i umocnienia. ⁸Nie chcemy, bracia, abyście nie wiedzieli o naszym ucisku w Azji, o tym, że byliśmy ze wszech miar i ponad siły udręczeni, tak iż zwątpiliśmy o życiu. ⁹Lecz wyrok śmierci zobaczyliśmy w sobie samych po to, abyśmy nie ufali sobie, lecz Bogu, który ożywia umarłych. ¹⁰On wybawił nas i wybawia z tak wielkiego niebezpieczeństwa śmierci; w Nim pokładamy nadzieję, że nadal nas będzie wybawiał ¹¹przy waszym współudziale w modlitwie tak, aby wielu złożyło dziękczynienie za nas z powodu daru otrzymanego przez nas ze względu na wielu.

Jeśli cierpimy, to dla waszego umocnienia i zbawienia, jeśli umacniani jesteśmy, to dla waszego umocnienia osiąganego dzięki wytrwałości pośród tych samych cierpień, których my także doznajemy. Co do was, nasza nadzieja jest mocna.

1. Wypowiedziawszy się na temat pierwszej i głównej przyczyny umocnienia i pociechy, którą jest łączność z Chrystusem, Apostoł wymienia teraz drugą, a mianowicie ocalenie uczniów wynikające z owej łączności. Nie upadajcie na duchu – powiada – kiedy my doznajemy przeciwności, nie bądźcie bojaźliwi i lękliwi. Trzeba wam raczej nabrać odwagi. Jeśli bowiem my nie będziemy cierpieć, to dla was wszystkich stanie się to katastrofą. Jak i dlaczego? Dlatego, że jeśli z wygody lub braku odwagi zaprzestaniemy głosić wam słowo przynoszące prawdziwe poznanie, znajdziecie się w skrajnie niebezpiecznym położeniu.

Zobacz, jak wielki jest Pawłowy zapal i żarliwość? To, co wywołuje niepokój, zamienia w pociechę. Im bardziej szerzą się wśród nas prześladowania, tym bardziej – powiada – powinna rosnąć u was szczęśliwa nadzieja, jako

¹⁰ Treść perykopy: Umocnienie ofiarowane Pawłowi jest owocem udziału Pawła w „cierpieniach Chrystusa”. Dzięki takiemu umocnieniu Paweł ze swej strony może umacniać braci chrześcijan, którzy znajdują się w utrapieniu. I tak cierpienia Pawła przeżywane w zjednoczeniu z cierpieniami Chrystusa przynoszą umocnienie jemu samemu, a także jego braciom – chrześcijanom. Zwracając się do odbiorców: „bracia” (zwrot ten obejmuje także „siostry”, por. Flp 4, 1n), Apostoł sygnalizuje, że nie wszyscy są mu życzliwi. Świadectwem wrogości mogą być ostatnie przeżycia w Azji. Nie jest pewne, czy nawiązuje do jakiejś skierowanej przeciwko niemu akcji (por. Dz 19, 23-40), czy raczej do jakiegoś nieszczęśliwego wydarzenia (np. rozbicie okrętu w drodze do Troady). W każdym razie, Paweł jest przekonany, że wydarzenie miało charakter wychowawczy, a mianowicie nauczyło bezwzględного zaufania Bogu, który „ożywia umarłych”. Doznane wybawienie stało się dla Apostoła fundamentem nadziei, że Bóg będzie go strzegł w dalszych przeciwnościach aż do czasu, kiedy powierzone mu zadanie zostanie wypełnione. Do wypełnienia mogą przyczynić się także Koryntianie przez swe modlitwy.

że odpowiednio do cierpień wzrasta dzieło waszego zbawienia i umocnienia. Jakież pocieszenie może się równać z tym, które pochodzi z błogosławieństw wynikających z głoszenia Ewangelii! Aby jednak nie wydawało się, że pochwały kieruje wyłącznie do siebie, zobacz, jak wkrótce potem czyni odbiorców współadresatami tych pochwał. Do słów: *Jeśli cierpimy, to dla waszego umocnienia i zbawienia* dodaje słowa *osiąganego dzięki wytrwałości pośród tych samych cierpień, których my także doznajemy*. Później stwierdza to bardziej wyraźnie mówiąc: *jak jesteście uczestnikami cierpień, tak i umocnienia* podkreślając jeszcze poprzez dodanie słów: *pośród tych samych cierpień*. Oznacza to: nasze dzieło głoszenia nie tylko nam samym przynosi zbawienie, ale i wam. Zarówno my, którzy głosząc spotykamy się z przeciwnościami, jak i wy, którzy przyjmujecie głoszone słowo, razem doznajemy tych samych cierpień. My po to, abyśmy przekazali to, co otrzymaliśmy, wy zaś, abyście przyjęli, a nie odrzucili tego, co zostało wam ofiarowane. Jakaż pokora może się równać z pokorą Apostoła, który ludzi o wiele słabszych podniósł do poziomu wielkiej swej wytrwałości, *osiąganej poprzez znoszenie tych samych cierpień*. Wasze zbawienie dokonuje się nie tylko przez wiarę, ale poprzez wytrwałe przyjęcie tych samych cierpień, co i my.

Pięściarz albo inny jakiś zawodnik wzbudza podziw samym tylko ukazaniem się i nieustraszoną postawą, także wówczas, kiedy odpoczywa. Gdy jednak staje się aktywny wymierzając ciosy lub je wytrzymując, wówczas ukazuje się w pełnym świetle. Wtedy też najbardziej ujawnia się jego sprawność i uwidacznia się doskonałość jego sztuki. W podobny sposób wasze zbawienie urzeczywistnia się najbardziej, to jest, ujawnia się, pomnaża, rośnie, kiedy odznacza się wytrwałością, kiedy przyjmujecie cierpienie i z godnością wszystko znosicie. Dzieło zbawienia nie polega na czynieniu zła, ale jego znoszeniu. Dlatego Paweł nie mówi o zbawieniu, które *osiągacie*, ale które jest *osiągane*, podkreślając w ten sposób, jak wiele wraz w połączeniu z ich gorliwością dokonała działająca w nich łaska.

Nadzieja zaś nasza względem was jest mocna. Oznacza to, że jeśli nawet mielibyście doznać wielkiego zła, jesteście pełni ufności, że nie doznacie upadku z powodu doznawanych przez was cierpień. Dalecy jesteście od przypuszczenia, że trudności, których doznajemy, mogłyby was zaniepokoić, a niebezpieczeństwa, które was dotyczą, mogłyby pozbawić nas zatroskania.

Zobacz jak wielka nastąpiła zmiana od czasu Pierwszego Listu. Oto Paweł wydaje Koryntianom lepsze świadectwo niż Macedończykom, których w całym liście bardzo wychwala. Wobec nich (Macedończyków) wyraża się z troską. Píše: *Posłaliśmy do was Tymoteusza, aby was umocnił i utwierdził w wierze, aby nikt nie zachwiał się pośród tych przeciwności. Sami bowiem wiecie, że na to zostaliśmy ustanowieni* (por. 1Tes 3, 2.5). I znowu: *Dlatego, abym nie doznawał niepokoju, posłałem, aby rozeznąć waszą wiarę, aby nie zwiódł was kusiciel i nasz trud nie stał się próżny* (por. 1Tes 3, 1.2). Takich słów do Koryntian nie kieruje, raczej przeciwnie: *Nasza nadzieja względem was jest mocna*.

Jeśli umacniani jesteście, to dla waszego umocnienia i zbawienia, wiedząc, że jeśli jesteście uczestnikami cierpień, to i umocnienia. O tym, że Apostołowie doznają cierpień z ich powodu zaznaczył w słowach: *jeśli doznajemy cierpień, to dla waszego umocnienia i zbawienia.* Pragnie też ukazać, że również z ich powodu jest umacniany. Stwierdził to na początku, choć nieco ogólnie: *Uwielbiony niech będzie Bóg umacniający nieustannie, abyśmy i my mogli umacniać doznających wszelkich utrapień.* Mówi o tym teraz jeszcze inaczej, bardziej dobitnie i krzepiąco: *jeśli umacniani jesteście, to dla waszego umocnienia.* Oznacza to: nasze umocnienie jest dla was wsparciem, i to nawet bez udziału naszego umacniającego was słowa. Nawet niewielkie wychnienie u nas wystarcza dla waszego umocnienia, a jeśli my jesteśmy umacniani, staje się to waszym umocnieniem. Podobnie jak nasze cierpienia trzeba wam przyjmować jako wasze własne, tak też nasze umocnienie uznawajcie za wasze. Bo z pewnością nie jest tak, że jeśli uczestniczycie w naszych przeciwnościach, to już w pomyślności uczestniczyć nie możecie. Jeśli zatem jesteście uczestnikami wszystkich wydarzeń, zarówno dobrych jak i złych, dlaczego oskarżacie mnie o odwracanie i opóźnianie przyjscia, skoro zarówno, kiedy cierpimy, to dla was, a kiedy umacniani jesteście, to dzięki wam. Aby zaś nikt nie uważał słów o tym, że cierpimy dla was za obciążające, dodaje: *jesteście umacniani dzięki wam, i nie tylko my sami doznajemy zagrożeń, albowiem i wy – powiada – macie udział w tych właśnie cierpieniach.*

2. Mówiąc o uczestniczeniu Koryntian w swoich przeciwnościach, a także upatrując w zachowaniu Koryntian swe własne umocnienie, Apostoł złączył dotychczasową wypowiedź. Jeśli przeto spotykamy się z przeciwnościami, nie upadajcie na duchu. Doznajemy ich po to, aby wasza wiara stała się mocniejsza. Jeśli natomiast doznajemy umocnienia, macie prawo do chluby. Z waszego bowiem powodu doznajemy wychnienia, tak iż stąd właśnie rodzi się umocnienie dla was uczestniczących w naszej radości. O tym, że Apostoł ma na uwadze nie tylko umocnienie, którego doznał ze strony Koryntian, ale także to umocnienie, którego doznał z umocnienia, jakiego dostąpili Koryntianie, mówią kolejne słowa: *wiedząc, że jak jesteście uczestnikami cierpień, to i umocnienia.* Jeśli bowiem moje prześladowania uderzają w was, jak gdyby były waszymi, to jesteśmy przekonani, że również w moim umocnieniu upatrujecie swoje własne. Cóż może stanąć obok tak wielkiej pokory! Przeciwności Pawła były bez miary i bez końca. Koryntianie nie doznali nawet najmniejszej ich części, a jednak nazywa ich uczestnikami swych cierpień, a w wypadku swojego umocnienia im właśnie, a nie swym własnym trudom, przypisuje zasługę. Następnie wypowiedziawszy się ogólnie o trudnościach, wskazuje także miejsce, w którym miały one miejsce.

Nie chcemy, bracia, abyście nie wiedzieli o utrapieniach, które spotkały nas w Azji. Mówimy o tym – powiada – abyście nie byli nieświadomi tego, co się nam przydarzyło. Pragniemy, abyście znali wszystkie nasze sprawy

i zabiegamy o to bardzo. Jest to zresztą oznaką wielkiej miłości. Wspominając o tym w poprzednim liście powiedział: *otwarła się nam wielka i obiecująca brama, a przeciwnicy w Efezie są liczni* (1Kor 16, 8n). Przypominając o tym i uświadamiając, co wycierpiał, powiada: *Nie chcę, abyście nie wiedzieli o przeciwnościach, które spotkały mnie w Azji*. Powiedział o tym także w liście do Efezjan. Wysyłając zaś do nich Tychika, podaje powód jego podróży w słowach: *Żebyście zaś wiedzieli o moich sprawach, wszystko co robię, oznajmiam Tychik, umiłowany brat i wierny sługa w Panu, którego wysłałem do was po to, żebyście poznali nasze sprawy, a on pokrzepił wasze serca* (Ef 6, 21-22). I w innych listach podobnie pisze. Tego rodzaju informacje nie są zbyteczne, owszem, nawet konieczne. Skłaniała do ich przekazania jego wielka miłość względem uczniów, a także niekończący się łańcuch doświadczeń, wśród których wielkim umocnieniem była wzajemna wiedza o przeżyciach innych. Jeśli bowiem w jakimś miejscu działo się źle, to można się było do podobnej walki spokojnie przygotować. Jeśli natomiast – dobrze, to inni mogli dzielić się taką radością. Tutaj mówi o jednym i drugim, o zagrażających niebezpieczeństwach i ocaleniu: *ponad miarę byliśmy udręczeni, ponad siły*, podobnie jak zanurzony okręt obciążony wielkim ładunkiem. Mogłoby się wydawać, że słowa: *ponad miarę* i *ponad siły* oznaczają jedno i to samo. W rzeczywistości jednak mają podwójne znaczenie. Aby ktoś nie powiedział: niebezpieczeństwo było wprawdzie wielkie, ale dla ciebie nie było wielkie, dlatego dodał, że nie tylko było wielkie, ale ponad siły, to jest nasze siły, i to w takim stopniu, że zwątpiliśmy o życiu, to znaczy nie mieliśmy już nadziei na dalsze życie. To, co Dawid nazywa bramami śmierci, udręką i mrokami śmierci, to właśnie ma Paweł na myśli, gdy mówi: pokonaliśmy niebezpieczeństwo rodzące nieuniknioną śmierć.

Lecz wyrok śmierci zobaczyliśmy w sobie samych po to, abyśmy nie ufali sobie, ale Bogu, który ożywia umarłych. Co oznaczają słowa: *wyrok śmierci*? Oznaczają: decyzję, skazanie, oczekiwanie. W ten sposób wyraża się zaistniały stan rzeczy, wyrok, który zostaje wydany, w konsekwencji nieunikniona śmierć. Ale do wykonania nie doszło, a tylko do domniemania. Zaistniałe wydarzenia ogłosiły wyrok, ale moc Boża nie dopuściła do wykonania, zezwoliła jedynie na zaistnienia w naszym umyśle i oczekiwaniu. Dlatego – powiada – *wyrok śmierci zobaczyliśmy w sobie samych*, a nie w rzeczywistości. A dlaczego Bóg dopuścił tak wielkie niebezpieczeństwo wyrażające się w odebraniu nadziei i sprowadzeniu zwątpienia? *Abyśmy nie ufali sobie* – powiada – *ale Bogu, który ożywia umarłych*.

3. Paweł powiedział to, nie jakoby on sam w ten sposób odczuwał winę. Bynajmniej. To, co mówił o sobie, miało stać się pouczeniem dla innych, a razem ukazywało jego własną skromność. Toteż mówi potem: *Dany mi został cień ciała* (czyli prześladowania), *abym się nie wynosił* (2Kor 12, 7). Natomiast Bóg powiada, że nie dlatego został dany *cień*, ale podaje inny powód.

Jaki? Aby tym bardziej zajaśniała Jego moc. *Wystarczy ci mojej laski* – powiada – *albowiem moja moc objawia swą doskonałość w słabości*. Jednakże jak powiedziałem, Paweł nie zapomina zwyczajnego swego zachowania zaliczając siebie zawsze do zwykłych ludzi, którym bardzo potrzeba należytego prowadzenia i pouczenia. Jeśli więc zwykli ludzie poprzez jedno lub drugie pouczające doświadczenie dochodzą do rozeznania, to w jaki sposób Paweł, który bardziej niż wszyscy ludzie przez całe życie, jak nikt inny, doznawał cierpień, po wielu latach przyjmowania mądrości nieba, potrzebował takiego napomnienia? Stąd oczywiste jest, że tutaj częściowo wiedziony skromnością, częściowo pragnieniem napomnienia i skarcenia tych, co zachowywali się butnie i arogancko, stwierdza: *abyśmy nie ufali sobie, ale Bogu*. Popatrz jak także tutaj odnosi się do nich z delikatnością. Te właśnie utrapienia – powiada – stały się moim udziałem dla waszego dobra; tak bardzo cenni jesteście przed Bogiem. *Jeśli dręczeni jesteście, to dla waszego umocnienia i zbawienia*. Owo *ponad miarę* winno chronić przed zbytnią ufnością we własne siły. *Ponad miarę byliśmy udęczeni i ponad siły, abyśmy nie ufali sobie, ale Bogu, który wskrzesza umarłych*. Ostatnią wypowiedzią przypomina Apostoł doktrynę o zmartwychwstaniu, którą tak szeroko zajmował się w Pierwszym Liście, potwierdzając doktrynę aktualnymi okolicznościami. Dlatego mówi dalej:

On wybawił nas z wielorakiej śmierci. Nie powiedział: „z wielu niebezpieczeństw”, ukazując z jednej strony wielkość doświadczeń, z drugiej potwierdzając – jak powiedziałem – wcześniejsze słowa. Ponieważ zmartwychwstanie jest sprawą przyszłości, zaznacza, że dokonuje się ono każdego dnia. Kiedy bowiem Bóg dźwiga człowieka, który utracił nadzieję i stanął u samych bram śmierci, nic innego poza zmartwychwstaniem nie stawia przed oczy, wydobywając pogrążonego w otchłani śmierci. Toteż o człowieku, który wbrew oczekiwaniu podniósł się ze śmiertelnej choroby, albo wielkich cierpień, ludzie mówią: Zobaczyliśmy w nim zmartwychwstanie.

W Nim pokładamy nadzieję, że nadal będzie nas wybawiał, przy waszym współudziale w modlitwie, tak aby wielu złożyło dziękczynienie za nas z powodu daru otrzymanego przez nas ze względu na wielu. Ponieważ słowa: *abyśmy nie ufali sobie, lecz Bogu* zdają się być wyrzutem i oskarżeniem skierowanym do niektórych, dlatego Paweł łągodzi znowu swą wypowiedź podkreślając zbawienną moc modlitwy wstawienniczej zaznaczając zarazem, że w ciągu całego naszego życia powinniśmy być przygotowani do trudów. Słowa: *mamy nadzieję, że nadal będzie nas wybawiał* zapowiadają liczne nowe niebezpieczeństwa, ale nigdy opuszczenie, przeciwnie, zawsze nową pomoc i opiekę Bożą. Dlatego, aby słysząc o niekończących się prześladowaniach, nie upadali na duchu, ukazał wcześniej pożytek prześladowań w słowach: *abyśmy nie ufali sobie*, to jest, aby Bóg zachował nas w postawie trwałej pokory, i aby zbawienie dokonywało się w nas oraz wiele innych dóbr takich jak: udział w cierpieniach Chrystusa – mówi bowiem – *obfitują w nas cierpienia Chrystusa*, znoszenie cierpień dla wierzących: *jeśli cierpimy, to dla waszego umocnienia i zbawienia*, które

wspaniale jaśniej i *dokonyuje się poprzez znoszenie tych samych cierpień, które my znosimy*. Cierpienia te dają siłę i wytrwałość, a poza tym stawiają przed naszymi oczami zmartwychwstanie: z *wielorakiej śmierci* – powiada – *Bóg nas wybawił*. Cierpienia utrzymują gotowość do walki oraz żywą ufność w Bogu, w którym mamy mocną nadzieję, że w dalszym ciągu będzie nas wybawiał. Niebezpieczeństwa sprowadzają wreszcie wytrwałość w modlitwie, ponieważ kiedy wy *wspomagacie nas w waszych za nas modlitwach*, ufamy, że Bóg nadal będzie nas ratował. Takie są według przedłożenia Apostoła korzyści z cierpień, którymi wierzących zachęca do walki. Pragnie też pociągnąć serca i zapalić do praktykowania cnoty przypisując ich modlitwom obfity owoc, a mianowicie ocalenie. Mówi: przyczyniacie się w *waszych modlitwach za nas*, dlatego Bóg nas ocalił. Co jednak znaczą słowa: *aby wielu złożyło dziękczynienie za nas z powodu daru otrzymanego przez nas*? Otóż chce przez to powiedzieć: Bóg uratował nas z tej wielorakiej śmierci, ponieważ *przyczynialiście się w waszych za nas modlitwach*, inaczej mówiąc, ponieważ wszyscy modliliście się za nas. Bóg zechciał łaskawie nasze ocalenie wam podarować, aby wielu złożyło Mu dzięki, jako że wielu także otrzymało łaskę.

4. Tymi słowami Paweł zamierzył z jednej strony wezwać Koryntian do modlitwy za siebie nawzajem, z drugiej zachęcić do dziękczynienia Bogu za cierpienia innych okazując, że Bóg tego bardzo pragnie. Jeśli bowiem nauczą się modlić za innych i za innych dzięki składać, tym chętniej uczynią to za siebie samych. Poza tym uczy tymi słowami pokory i gorącej miłości względem bliźnich. Jeśli bowiem sam Paweł, który przecież był kimś wyżej od nich, mówi o sobie, że swe ocalenie zawdzięcza ich modlitwom, i że dzięki ich wstawiennictwu ta łaska została mu dana od Boga, pomyśl, z jaką skromnością i pokorą również oni powinni myśleć o sobie. Zobacz także i to, że jeśli Bóg czyni coś wiedziony miłosierdziem, modlitwa wstawiennicza także zachowuje tutaj swe znaczenie. We wstępie listu Paweł przypisał swe ocalenie miłosierdziu Boga mówiąc: *miłosierny Bóg wybawił nas*, tutaj zaś wybawienie przypisuje modlitwie. Podobnie ten, który był winien dziesięć tysięcy, skoro upadł do nóg, doznał miłosierdzia. Powiedziano bowiem: *powodowany miłosierdziem, uwolnił go* (Mt 18, 24). Także Kananejka długo i wytrwale prosiła, aż uzyskała uzdrowienie córki, a mimo to uzdrowienie było dziełem miłosierdzia (por. Mt 15, 22). Z tego uczymy się, że jeśli nawet rozporządzeniem Bożym jest okazanie nam miłosierdzia, to trzeba wcześniej okazać się godnym tej łaski. Choć miłosierdzie nigdy nie ustaje, to jednak szuka serc jego godnych. Nie do wszystkich bez żadnej różnicy przychodzi. I nie do takich, którzy o to nie zabiegają. *Miłosierdzie okazuję* – mówi Pan – *temu, któremu chcę i łaskę, nad którym mam litość* (Rz 9, 15). Zauważ, co tutaj Paweł mówi: *wspieraliście mnie swymi modlitwami*. Nie przypisuje im wszystkiego, aby nie wywołać u nich pychy, ale też nie odmawia wszystkiego, aby umocnić ich gorliwość i wzajemną jedność. Dlatego mówi: *podarował wam moje ocalenie*.

Bóg zauważył niekiedy ilość, kiedy mianowicie wielu modli się jednym sercem i jednymi ustami. Tak właśnie powiedział kiedyś Pan przez proroka: *Czyż nie mam oszczędzić miasta, w którym znajduje się dwanaście tysięcy ludzi?* (Jon 4, 11). Abyś jednak nie mniemał, że ilość jest najważniejsza, mówi: *choćby synów Izraela było jak piasku nad brzegiem morza, tylko reszta będzie zbawiona* (Iz 10, 22). Dlaczego zatem Niniwa została oszczędzona? Ponieważ nie tylko była miastem ludnym, ale i szlachetnym. Każdy z mieszkańców nawrócił się ze swej złej drogi. Poza tym oszczędzając ich, Pan powiedział, że *nie rozróżniają ręki prawej od lewej* (Jon 3, 9; 4, 11). Jest więc oczywiste, że uprzednie grzechy pochodziły raczej z nieświadomości niż złości. Wiadomo też, że usłyszawszy krótkie wezwanie, odwrócili się od zła. Bo jeśli jedynie ilość dwunastu tysięcy wystarczała dla ocalenia, to coś stało temu na przeszkodzie wcześniej? I dlaczego nie powiedział do proroka: Nie oszczędzę niepokutującego miasta, ale tysiące przeważają? Uczynił to z wielkoduszności, nawrócenie było bowiem oczywiste. Liczba zaś mieszkańców i stopień ich nieświadomości była nieznana prorokowi. Wszystkimi sposobami stara się ich załagodzić. Wielość ma moc, jeśli odznacza się prawością.

Tego uczy Pismo także na innym miejscu, skoro czytamy: *Modlitwa Kościoła za niego wznosiła się do Boga nieustannie* (Dz 12, 5). Miała tak wielką moc, że mimo zamkniętych drzwi i łańcuchów na ciele, mimo strażników spoczywających po jednej i drugiej stronie, Apostoł wyszedł i uwolnił się od wszystkich niebezpieczeństw. Ale jak wielość przyozdobiona cnotą potrafi wiele, tak też jeśli zabraknie tej ostatniej, sama wielość nic nie potrafi. Izraelici, którzy – według słów Pisma – byli tak liczni jak piasek na brzegu morza, wszyscy zginęli. Tak samo bardzo liczni byli ludzie współcześni Noemu, ale nic im to nie pomogło? Wielość sama niczego nie dokona, chyba że w połączeniu.

Zachęcamy się więc do wspólnych modlitw i błagamy jedni za drugich, na wzór pierwszych chrześcijan modlących się za Apostołów. Czyniąc tak, wypełniamy Boże przykazanie i umacniamy miłość. Przez miłość rozumiem połączenie wszystkich dóbr. Uczmy się też usilnie dziękować Bogu. Ci, którzy dziękują Bogu za dobro okazane innym, tym bardziej dziękują za dobro własne. Czynił to Dawid w słowach: *Sławcie ze mną Pana i wysławiajcie Jego imię* (Ps 33, 4). Nieustannie wzywa do tego Apostoł. To właśnie czynimy również my i wobec wszystkich sławimy Boże dobrodziejstwa, abyśmy wszystkich włączali do naszego uwielbienia. Jeśli bowiem zdarzało się zachęcić ludzi do czynienia nam dobra, poprzez publiczne głoszenie ich dobroci, o ileż bardziej skłonimy Boga do okazania tym większej łaski, jeśli bardziej będziemy dziękować za Jego dary. A jeśli my zachęcamy ludzi do uczestniczenia w dziękowaniu tym, którzy nam wyświadczyli dobro, to tym bardziej powinniśmy wielu, którzy dziękują za nas, przyprowadzić do Boga. Jeśli czyni to Paweł, ciesząc się tak wielkim zaufaniem przed Bogiem, o ileż bardziej wypada czynić to nam!

5. Prośmy więc świętych ludzi, aby dziękowali za nas i sami módlmy się za siebie nawzajem. Jest to zadanie przede wszystkim kapłanów, najszlachetniejsze ze wszystkich. Stając przed Bogiem, dziękujmy najpierw za cały świat oraz za wspólne dla nas wszystkich dobrodziejstwa. Jeśli bowiem Boże dobrodziejstwa okazują się pomyślne dla wszystkich, to we wspólnym dobru znajduje się przecież także twoja pomyślność. Dlatego za osobistą pomyślność winien jesteś wspólnotowe dziękczynienie i za wspólnotową pomyślność powinienś osobiście uwielbiać Boga. Bóg nie stworzył promiennego słońca tylko dla ciebie, ale dla całego świata, dlatego posiadasz je całe, ale nie sam jeden. Tak wielkie stało się ono i wspólne, że ty sam jeden widzisz równie wiele, jak wszyscy. Dlatego twoje dziękczynienie powinno być tak wielkie jak dziękczynienie wszystkich. Należałoby także dziękować za wspólne dobra, a także za dobre dzieła innych. Wiele jest bowiem dobrodziejstw, które wysługują nam inni. Gdyby w Sodomie znalazło się dziesięciu sprawiedliwych, nie spotkałaby ich kara. Dlatego powinniśmy także dziękować za pobożność innych. Tak też dzieje się w Kościele od najdawniejszych czasów. Toteż Paweł dziękował za Rzymian, za Koryntian, za cały świat. I nie mów mi: Dobre czyny innych nie są moimi! Jeśli nawet nie są, to powinienś dziękować, bo ten ktoś należy przecież do ciebie. A poza tym poprzez dziękczynienie wszystko staje się twoim, otrzymujesz udział w nagrodzie i doznajesz łaski.

Dlatego przepisy Kościoła nakazują modlitwę nie tylko za jego wierzących członków, ale także za katechumenów. Prawo zachęca do modlitwy także za nieochrzczonych. Kiedy więc diakon wzywa: *Módlmy się za nieochrzczonych*, nic innego nie czyni jak tylko wzywa wierzących do modlitwy za nich. Katechumeni są jeszcze obcymi. Jeszcze nie należą do Ciała Chrystusa, nie mają udziału w tajemnicach; jeszcze są oddzieleni od duchowej owczarni. Jeśli więc powinniśmy się za nich modlić, o ileż bardziej za tych, którzy należą do nas. Dlatego napomina nas diakon: *Módlmy się gorliwie*, aby nie odrzucił ich jako obcych i nie uznał ich za nieznanych. Ponieważ oni sami nie znając owej czcigodnej modlitwy, której nauczył nas Chrystus, nie mogą z ufnością się modlić, dlatego potrzebują pomocy tych, którzy są już wprowadzeni w święte tajemnice. Pozostają też poza nawą, z dala od świętych miejsc. Dlatego muszą się oddalić, zanim rozpoczną się owe wzniosłe modlitwy. I dlatego powinienś się za nich modlić, aby stali się dla ciebie członkami, a nie obcymi i przychodniami. Wezwanie: *Módlmy się*, odnosi się do wszystkich, a nie tylko kapłanów. Kiedy diakon mówi: *Powstańmy i módlmy się pobożnie*, wszystkich zobowiązuje do modlitwy. Rozpoczynając modlitwę, mówi: *Miłosierny i łaskawy Bóg niech wysłucha ich modlitw*.

Nie mów: Dlaczego mamy się za nich modlić? Są dla nas obcy, nie należą do nas, jak mam się zwracać do Boga, jak mam zachęcać, aby obdarzył ich miłosierdziem i łaskawością? Abyś w takich pytaniach się nie zagubił, posłuchaj, jak rozwiewa twe wątpliwości, mówiąc: *Miłosierny i łaskawy Bóg*. Słyszałeś: *Miłosierny Bóg*? Bądź spokojny. Miłosierny jest wobec wszystkich, wobec

grzeszników i swych przyjaciół. Nie mów: Jak mam się za nich wstawiać? Bóg sam wysłucha modlitw katechumenów. Czegóż innego dotyczyć mogą modlitwy katechumenów, jeśli nie tego, aby przestali być katechumenami?

Diakon podaje następnie sposób modlitwy. Jaki to sposób? *Niech Bóg otworzy uszy ich serc*. Bo zamknięte są dotąd i zablokowane. Przez uszy nie rozumie zewnętrznych organów ciała, ale wewnętrzne uszy umysłu, aby słyszeć, *czego oko nie widziało, ani ucho nie słyszało ani w żadne serce nie wstąpiło* (1Kor 2, 9; Iz 54, 4). Nie usłyszeli jeszcze o niewypowiedzianych tajemnicach, lecz stoją jeszcze z daleka. Gdyby nawet usłyszeli, nie zrozumieliby tajemnych słów. Tajemnice te bowiem wymagają zrozumienia, a nie tylko usłyszenia. A tymczasem wewnętrzny słuch jeszcze nie posiadają. Dlatego też diakon błaga dla nich o dar prorocki. Mówił kiedyś prorok: *Oby Bóg dał mi język nauczania, abym wiedział, co mam powiedzieć; oby otworzył mi usta, On pobudza mnie rankiem, On przygotowuje me uszy, abym słuchał* (Iz 1, 4). Podobnie jak prorocy słyszeli inaczej niż wielu innych ludzi, tak też inaczej słyszą wierni, a inaczej katechumeni. Rozumie stąd katechumen, że tych tajemnic nie nauczy się, ani nie usłyszy od ludzi (*nikogo na ziemi nie nazywajcie Nauczycielem* – Mt 25, 8), bo taką znajomość otrzymuje się z nieba: *wszyscy będą pouczeni przez Boga* (Iz 54, 13). Dlatego diakon mówi: *Niech Bóg pouczy ich słowem prawdy*, aby nabyli pouczenia od wewnątrz. Nie znają dotąd bowiem, należycie słowa prawdy. *Niech Bóg zasieje ziarno bojaźni w ich wnętrzu*. Ale to nie wystarczy, bo jedno padło na drogę, inne na grunt skalisty.

6. My jednak tego nie chcemy. My prosimy, aby podobnie jak pług w urodzajnej ziemi tworzy głębokie bruzdy, tak też tutaj mogło się coś takiego wydarzyć, aby odrodzeni poprzez obmycie umysłu przyjęli zasiane ziarno i zachowali starannie wszystko, co usłyszeli. Stąd dalsze słowa: *Niechaj umocni wiarę w ich umysłach*. Idzie o to, aby ziarno nie leżało na wierzchu, ale zapuszczało głęboko korzenie.

Niechaj odsłoni im Ewangelię sprawiedliwości. Wskazuje na podwójną zasłonę: jedna spoczywa na oczach umysłu, druga zasłania im Ewangelię. Dlatego przedtem słyszeliśmy: *Niechaj otworzy oczy ich serc*, a teraz: *niechaj odsłoni Ewangelię sprawiedliwości*, to jest, niech udzieli im zrozumienia i zdolności przyjęcia, niech pouczy i zasieje ziarno. Na cóż zda się zdolność przyjęcia, jeśli Bóg nie odsłoni Ewangelii, i na cóż zda się odsłonięcie, jeśli nie przyjmą Ewangelii. Szkoda jest ta sama. Dlatego prosimy w sprawie katechumenów o jedno i drugie: o otwarcie umysłu oraz o zdjęcie zasłony z Ewangelii. Otrzymają jedno i drugie, jeśli tylko rzeczywiście tego pragną. Jeśli bowiem na pięknych dekoracjach spoczywa zasłona, na co się zda otwieranie oczu? I co by się stało, gdyby zasłona została zdjęta, ale oczy były senne? Stanie się jedno i drugie, jeśli wcześniej tego zapragną.

A czym jest: *Ewangelia sprawiedliwości*? Jest to Ewangelia, która czyni sprawiedliwymi. Te słowa sprawiają w katechumenach pragnienie chrztu,

ponieważ ukazują, że Ewangelia przynosi nie tylko odpuszczenie grzechów, ale także sprawiedliwość.

Niech da wam Boże myślenie, trzeźwy osąd i prawy sposób postępowania. Niech posłyszają to ludzie wierzący, przywiązani do ziemskiego sposobu życia! Jeśli bowiem zachęcani jesteście, aby prosić o takie dary dla nieochrzczonych, pomyślny, jakimi powinniśmy być my sami, skoro o takie rzeczy dla innych prosimy? Postępowanie powinno być zgodne z Ewangelią. Porządek modlitwy prowadzi od doktryny do życia. Dlatego diakon powiedziawszy: *Niech Bóg odśłoni im Ewangelię sprawiedliwości*, dodał: *niech im udzieli Bożego myślenia*. Ale kiedy myślenie jest Boże? Gdy Bóg w nim mieszka. Powiedziano: *Zamieszkać z nimi i będę z nimi przebywać* (Kpł 26, 12). Kiedy więc dusza odrzuca grzech, a przyodziewa się w sprawiedliwość, staje się mieszkaniem Boga. A kiedy Bóg w niej mieszka, znika to, co jest ludzkie. W ten sposób myślenie staje się Bożym i wszystko, co człowiek mówi, jest od Boga, ponieważ rzeczywiście Bóg mieszka w nim. Gdzie zatem obmierzłe mowy, gdzie upodobania do niegodnych wesołości, tam nie ma Bożego myślenia.

Trzeźwy osąd. Co znaczy mieć trzeźwy osąd? To znaczy mieć zdrowie duchowe. Tam, gdzie panują złe pragnienia, upodobanie rzeczy ziemskich, tam brak jest trzeźwego osądu, to jest zdrowia. Podobnie jak człowiek chory pragnie tego, co mu szkodzi, tak i tutaj. *Prawy sposób postępowania.* Z doktryną powinno zgadzać się postępowanie. Posłuchajcie tego wy, którzy dopiero pod koniec życia przystępujecie do chrztu! My modlimy się o to, abyście przyjąwszy chrzest odznaczali się prawym postępowaniem. Ty natomiast starasz się i wszystko robisz, aby odejść z tego świata pozbawiony prawego postępowania. Jesteś usprawiedliwiony, ale tylko z wiary? My zaś modlimy się dla ciebie o nadzieję, która wywodzi się z dobrych uczynków.

Niech Bóg pozwoli zawsze myśleć, co jest Boże, rozważać, co Boże, i oceniać, co Boże. Prosimy o trzeźwe myślenie i pobożne postępowanie nie tylko na jeden lub drugi dzień, ale na wszystkie dni życia, a zwłaszcza o to, co jest podstawą wszelkich cnót, aby myślenie kierować ku temu, co jest Boże. Albowiem *wielu szuka własnego pożytku, a nie tego, co jest Jezusa Chrystusa* (Flp 2, 21). Jak to może się stać? Do modlitwy powinien dołączyć się także nasz własny wysiłek trwania w Prawie Bożym dzień i noc. Stąd dalsza prośba: *abyśmy w Jego Prawie trwali dzień i noc*. I jak wyżej powiedział: *zawsze*, tak tutaj: *dzień i noc*. Dlatego wstydzę się za tych, którzy zaledwie raz w roku pojawiają się w Kościele. Czym bowiem mogliby się usprawiedliwić ci, którzy wezwani są nie tylko, aby dniem i nocą zajmować się Prawem, ale nawet trwać w Prawie to jest rozważać, a przecież najmniejszej części życia nie poświęcają na to, aby przypominać sobie Boże przykazania i według nich postępować.

7. Zobacz ów wspinały łańcuch, w którym każde ogniwo związane jest z drugim mocniej i kształtniej niż w jakimkolwiek złotym łańcuchu. Skoro poprosił o Boży umysł, mówi następnie, jak go zdobyć. A więc jak? Poprzez

ustawiczne kierowanie myśli ku sprawom Bożym. Jak to się dzieje? Poprzez stałą pamięć o przykazaniach. Jak ludzi do tego nakłonić? Przestrzeganiem przykazań. Jeśli ktoś będzie zgłębiał Prawo, zachowa przykazania. Podobnie jak gdy ktoś rozważa o Bożych sprawach i posiada umysł Boży, to jego myśli będą przy Bożych sprawach. Z tego, co powiedziano wynika, że każde ogniwo jest podstawą i konsekwencją innego, podtrzymuje następne, a zarazem jest przez nie utrzymywane.

Módlmy się za nich usilnie W wyniku długiego przemawiania, dusza staje się ospała, z tego powodu pojawia się nowa zachęta. Diakon zamierza bowiem prosić o rzeczy wielkie, dlatego mówi: *Módlmy się za nich usilnie*. Co zaś oznaczają słowa: *Niech ustrzeże ich od złych i niegodnych czynów*. Tutaj modlimy się o ustrzeżenie przed pokusami i uwolnienie od wszelkich zasadzek skierowanych zarówno przeciw ciału jak i duszy. Dlatego prowadzi dalej mówiąc: *od wszelkiego szatańskiego grzechu i wszelkiego ataku przeciwnika*, to jest od pokusy i grzechu.

Właściwością grzechu jest to, że otacza nas ze wszystkich stron, z przodu, z tyłu, i tak doprowadza do upadku. Skoro powiedział najpierw, co z naszej strony mamy wykonać, a mianowicie trwać w Bożym Prawie, pamiętać o Bożych przykazaniach i strzec Jego nakazów, poucza następnie, że nawet to nie wystarczy, jeśli sam Bóg przyjdzie nam z pomocą. *Jeśli Pan nie zbuduje domu, na próżno trudzą się budowniczowie* (Ps 126, 1). Odnosi się to zwłaszcza do tych, którzy poddani są szatanowi i znajdują się w jego władzy. Wy, którzy jesteście wtajemniczeni, wiecie o tym dobrze. Wspomnijcie słowa, przez które wyrzekliście się jego panowania i zginając kolana przeszliście na stronę Króla i wypowiedzieliście doniosłe słowa, którymi zostaliście pouczeni, aby w niczym nie uznać władzy tyrana. Został on nazwany przeciwnikiem i oskarżycielem. Ponieważ stale oskarża Boga przed ludźmi, nas przed Bogiem i znowu nas wszystkich przeciwko sobie nawzajem. Oskarża Hioba przed Bogiem i mówiąc: *Czyż Hiob nie bez nagrody służy Bogu* (Hi 1, 9.16)? I Boga oskarża wobec Hioba mówiąc: *Ogień spadł z nieba*. A znowu Boga oskarża przed Adamem, kiedy mówi, że otworzą się im oczy (por. Rdz 3, 5). I przed wieloma współczesnymi ludźmi oskarża Boga mówiąc, że Bóg nie zajmuje się ludzkimi sprawami, ale że przekazał je demonom. Również wobec wielu Żydów szatan oskarżał Chrystusa nazywając Go zwodzicielem i oszustem. Chciałby ktoś może posłuchać, w jaki sposób to czyni? W taki, że człowieka pozbawionego Bożego myślenia, człowieka nierozumnego, który nie zastanawia się nad Bożym Prawem i nie strzeże Jego przykazań, bierze w niewolę. Gdyby Adam pomyślał o przykazaniu: *Z każdego drzewa możesz jeść* (Rdz 2, 16), gdyby strzegł nakazu: *W dniu w którym zjecie, umrzecie* (Rdz 2, 17), nie byłby doznał nieszczęścia, którego doznał.

Niech udzieli w odpowiednim momencie obmycia odrodzenia na odpuszczenie grzechów. Prosimy więc o dobra obecne i przyszłe. Objaśniamy obmycie chrzcielne i słowami modlitwy pouczamy katechumenów o mocy chrztu.

I tak pomagamy zrozumieć, że chrzest jest nowym narodzeniem, i że na nowo narodziliśmy się z wody jak w łonie matki, aby już więcej nie mogli mówić z Nikodemem: *Jak może ktoś narodzić się na nowo będąc starcem? Nie może przecież powrócić do łona swej matki i narodzić się na nowo?* Następnie, ponieważ diakon mówił o odpuszczeniu grzechów, potwierdza to mówiąc o *odzieniu nieśmiertelności*. Kto bowiem został odziany godnością dziecięctwa, ten z pewnością nie ulega zepsuciu. Co jednak oznacza: *w stosownym czasie?* Jeśli ktoś jest dobrze przygotowany, jeśli przystępuje z wiarą i ufnością, wtedy jest to dla wierzącego czas stosowny.

Niech błogosławi wasze przyjscia i wyjścia, całe wasze życie. Teraz zachęcani są do modlitwy o ziemskie błogosławieństwo, jako że są jeszcze słabi w wierze. *Wasze domy i bliskich.* Mowa o sługach, krewnych i o wszystkim, co do nich należy. Niegdyś, w Starym Przymierzu, było to rozumiane jako nagroda. Wtedy też nic gorszego nie mogło się zdarzyć jak wdowieństwo, bezdzietność, ból z powodu przedwczesnej śmierci, głód i niedostatek albo niepowodzenia w przedsięwzięciach. Z tego powodu zezwala się im przedkładać prośby odnoszące się do spraw ciała, aby powoli wstępowali coraz wyżej. W ten sposób postępował Chrystus, w ten sposób Paweł, przywołując treść dawnych błogosławieństw. Oto Chrystus mówi: *Błogosławieni cisi, albowiem oni osiągną ziemię* (Mt 5, 4), a Paweł: *Czcij swego ojca i swoją matkę, a będziesz długo żył na ziemi* (Ef 6, 2). *Niech błogosławi i pomnoży liczbę waszych dzieci, niech prowadzi poprzez wiek dojrzwały do starości udzielając mądrości.*

8. Tu znowu prośba o dobra cielesne i duchowe, jako że katechumeni są jeszcze mało dojrzali w wierze. Odtąd już pojawiają się prośby wyłącznie o dary duchowe.

Niechaj kieruje wszystko, co przed wami dla dobra. Nie mówi po prostu *to, co przed wami*, ale *to, co przed wami dla dobra*. Wielokrotnie, na przykład, podejmujemy podróż, która jest nieudana, albo inną jakąś sprawę, która nie przynosi korzyści. W ten sposób katechumeni są pouczeni, aby we wszystkim dziękować Bogu, ponieważ wszystko, co się dzieje, dzieje się dla ich dobra.

Po tym wszystkim diakon wzywa katechumenów, aby powstał. Kiedy bowiem leżeli krzyżem na ziemi, zanoszone były prośby pełne ufności. Teraz skierowane do nich słowo podnosi ich i zobowiązuje do błagalnych wołań. Jedno wypowiadamy my, drugie pozostawiamy dla nich otwierając im niejako drzwi modlitwy. Najpierw mówimy my sami jak do dzieci, a potem zachęcamy do modlitwy słowami:

Katechumeni, prosicie o Anioła pokoju. Jest bowiem anioł przynoszący karę zgodnie ze słowami: *Posłanie złego anioła, anioła zagłady* (Ps 78, 49). Dlatego wzywamy ich do modlitwy o anioła pokoju, zobowiązując do poszukiwania pokoju, który jest istotą wszelkiego dobra, a unikania wszelkich kłótni, walk i nieporozumień. *Niechaj wszystko, co przed wami, przynosi pokój.* Wszystko, co jest trudne, pokój czyni łatwym. Dlatego mówi Chrystus: *pokój*

Mój daję wam. (J 11, 27). Albowiem szatan nie ma mocniejszej broni niż wrogość, nieprzyjaźń i walka.

Proście o pokój na dzień dzisiejszy i na wszystkie dni waszego życia! Zobacz, jak przypomina, że całe życie powinno być życiem cnoty.

Waszym celem jest być chrześcijaninem, dobro wasze najwyższe, zaszczytne i pożyteczne. To, co nie jest zaszczytne, nie jest pożyteczne. Inna jest jednak natura użyteczności u nas, inna u wielu pozostałych. Co innego jest upragnione przez nas, a co innego przez wielu.

Powierzajcie się żyjącemu Bogu i Jego Pomazańcowi. Nie zezwalamy im jeszcze modlić się za innych. To bardzo dobrze, że mogą modlić się za siebie. Zobacz, jak bardzo całościowa jest modlitwa zarówno pod względem prawd wiary jak i postępowania. Kiedy bowiem mówimy o Ewangelii, o szacie nieskażoności i obmyciu odrodzenia, mówimy o całości doktryny. Kiedy zaś o myśleniu Bożym, roztropnym osądzie i tym wszystkim, co wcześniej powiedziano, wskazujemy na postępowanie.

Teraz polecamy katechumenom pochylić głowy, a błogosławieństwo, którego Bóg udziela, przyjmujemy jako znak, że Bóg wysłuchuje nasze modlitwy. To nie człowiek jest tym, który błogosławi. Ręka i usta kapłana są tylko narzędziem, przez które przedstawiamy głowy uczestników do błogosławieństwa. A wszyscy wołają głośno: Amen.

Dlaczego to wszystko powiedziałem? Aby pokazać, że powinniśmy poszukiwać dobra innych, i aby ludzie wierzący nie sądzili, że to wszystko ich nie dotyczy. Nie do ścian przecież woła diakon: *Módlmy się za katechumenów.* Ale niektórzy są tak nierozumni i tak obojętni, że nie tylko w czasie modlitwy w intencji katechumenów, ale także podczas modlitw wierzących ochrzczonych, stoją i rozmawiają. Wtedy wszystko jest niewłaściwe, wszystko pozbawione sensu, ponieważ w czasie, który najbardziej jest stosowny dla pojednania z Bogiem, znieważamy Go i odchodzimy. We mszy świętej jesteśmy wzywani, aby stanąć przed miłującym Bogiem w imieniu biskupów i kapłanów, królów i władców, morza, ziemi, powietrza i całego świata. Jeśli zatem powinniśmy być godni, aby modlić się za innych, a za siebie samych modlić się nie potrafimy, jak możemy spodziewać się przebaczenia? Dlatego proszę was i napominam, abyście wzięli do serca moje słowa i rozumieli znaczenie czasu modlitwy, abyście oderwani od ziemi i uniesieni ku górze aż do sklepienia nieba, mogli skłonić Boga do udzielenia łaski i stali się kiedyś uczestnikami obiecanej szczęśliwości. Niech stanie się to udziałem nas wszystkich dzięki łasce i dobroci naszego Pana Jezusa Chrystusa, któremu wraz z Ojcem i Duchem Świętym chwała i cześć niech będzie teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen.

Homilia III: 2Kor 1, 12-22¹¹

¹²Chlubą naszą jest świadectwo naszego sumienia, ponieważ w prostocie i szczerości przed Bogiem i nie w mądrości ciała, lecz według łaski Boga, postępowaliśmy w świecie, zwłaszcza wobec was. ¹³Nie piszemy wam nic innego, niż to, co czytaliście, albo coście zrozumieli, a mam nadzieję, że zrozumiecie w pełni, ¹⁴jak też po części poznaliście nas [w tym], że jesteśmy waszą chlubą, jak i wy jesteście naszą, na dzień Pana naszego Jezusa. ¹⁵W tej nadziei zamierzałem najpierw przybyć do was dla drugiej waszej radości, a ¹⁶od was przejść do Macedonii i znowu z Macedonii przybyć do was, abyście wyprawili mnie do Judei. ¹⁷To zamierzając, czy okazałem niestałość? Albo czy to, co zamierzam, według ciała zamierzam, tak iż jest u mnie równocześnie tak, tak, i nie, nie? ¹⁸Bóg jest świadkiem, że mowa nasza do was nie jest „Tak” i „Nie”. ¹⁹Syn Boży, Jezus Chrystus, który przez nas u was był głoszony, przeze mnie, Sylwana i Tymoteusza, nie był „Tak i Nie”, ale wszystko w Nim stało się „Tak”. ²⁰Wszystkie Boże obietnice w Nim stały się: „Tak”, dlatego przez Niego wznosi się Amen od nas Bogu na chwałę. ²¹Tym, który utwierdza nas wraz z wami w Chrystusie i który namaścił nas, jest Bóg; ²²On też położył na nas pieczęć i dał naszym sercom poręczenie, którym jest Duch.

Chlubą naszą jest świadectwo naszego sumienia, ponieważ w prostocie i szczerości przed Bogiem, i nie w mądrości ciała, lecz według łaski Boga postępowaliśmy w świecie.

1. Tutaj znowu Apostoł ukazuje nam jeszcze inną, wcale niemałą podstawę umocnienia, bardzo solidną, zdolną podźwignąć człowieka pogrążonego

¹¹ Treść perykopy: Usuwanie powstałych napięć pomiędzy wspólnotą korynecką a Pawłem, Apostoł rozpoczyna deklaracją szczerości swego postępowania. Stwierdzając, że takie świadectwo sumienia jest jego chlubą, Apostoł nawiązuje najwyraźniej do wypowiedzi przeciwników, którzy wobec Pawła przechwalali się („chlubili się”) posiadanymi przymiotami i umiejętnościami (zob. zwłaszcza 11, 20; 12, 1.5.6). Znając skłonności Koryntian do niewłaściwego odczytywania listów (np. 1Kor 5, 9-11), Apostoł zwraca się z prośbą, aby wysłuchali starannie jego słów i nie wkładali swej interpretacji w jego słowa. Poprzez wzmiankę o „dniu Pana”, który odsłoni to, co zakryte, wcześniejsza deklaracja szczerości otrzymuje dodatkowe wzmocnienie.

W duchu szczerej przyjaźni Paweł oświadcza, że zamierzył drugą wizytę w Koryncie jako powtórna radość i powtórny dar (po wizycie założycielskiej). Miała się odbyć po drodze do Macedonii i z powrotem. Tego planu nie udało się wykonać. Przeciwnicy nie znając powodu zmiany decyzji, oskarżali Apostoła o niestałość, o to, że jego „tak” jest zarazem „nie”. W odpowiedzi Paweł zaznacza, że wszystko jest dla niego głoszeniem Ewangelii. Treścią zaś głoszenia jest Syn Boży – Jezus Chrystus. Otóż Jezus Chrystus, Syn Boży, głoszony przez Pawła, Jego cała egzystencja była zawsze potwierdzającą i pozytywną odpowiedzią Bogu. Otóż ten Bóg wybrał Pawła i „namaścił” naczyniem do pieczęci przynależenia do Chrystusa i przekazując mu Ducha Świętego jako zaczątek i gwarancję wypełnienia misji (w. 22). Inaczej mówiąc, Bóg uczynił Pawła niejako drugim Chrystusem czyniąc go wiarygodnym, jak Chrystus jest wiarygodny. Wniosek z tego jest następujący: podróże Pawła w służbie Ewangelii wynikają wyłącznie z jego rozumienia otrzymanej misji, a nie osobistych upodobań.

w niebezpieczeństwach. Apostoł powiedział wcześniej: *Bóg nas ocalił*, przypisując ocalenie jedynie miłosierdziu Boga i modlitwom Koryntian. Aby przypadkiem nie stało się to zachętą do bezczynności i całkowitego zdania się na miłosierdzie Boga oraz na modlitwy innych, podkreśla teraz, że i Koryntianie sami nie mało przysłużyli się do tego ocalenia. Apostoł wyraził to wcześniej słowami: *Jak wielkie są cierpienia Chrystusa, tak wielkie jest również nasze umocnienie* (2Kor 1, 5).

Tutaj jednak Apostoł mówi o innym swym dokonaniu. Jakim? Takim – powiada – że w prostocie i szczerości postępowaliśmy w świecie. Takie postępowanie przynosi niemałe umocnienie i pociechę, i nie tylko pociechę, ale również to, co jest ważniejsze od pocieszenia, bo chlubę. W tych słowach zawiera się z jednej strony zachęta skierowana do Koryntian, aby nie upadali pod ciężarem prześladowań, owszem, aby chlubili się nimi mając czyste sumienie, z drugiej – zawiera subtelne napomnienie skierowane do fałszywych nauczycieli. I tak jak w poprzednim liście napisał: *Posłał mnie Chrystus, abym głosił Ewangelię nie w mądrości słowa, aby nie zniweczyć Krzyża Chrystusowego* (1Kor 1, 17), a także: *aby wasza wiara nie opierała się na mądrości ludzi, ale na mocy Bożej* (1Kor 2, 5) – tak teraz powiada: *nie w mądrości, ale w łasce Chrystusa*.

Jeszcze coś innego zaznaczył w słowach: *nie w mądrości* – to jest: nie w oszustwie, zwracając się przeciwko fałszywym nauczycielom. *Nasza chłuba* – powiada – *jest świadectwo naszego sumienia*, które nie oskarża nas, że zasługujemy na karę z powodu niegodnego sposobu postępowania. Choćby nawet bardzo liczne były nasze cierpienia, choćby ze wszystkich stron spotykały nas uderzenia i zagrożenia, doznajemy oto wystarczającej otuchy. I nie tylko otuchy, ale nagrody za czyste sumienie, które zaświadcza, że nie cierpimy z powodu zasłużonej kary, ale według woli Bożej cierpimy dla cnoty, dla mądrości i dla zbawienia wszystkich. Otóż to wcześniejsze umocnienie było od Boga, to drugie natomiast od nich samych i jest owocem czystego sposobu życia. Dlatego Paweł nazywa je chlubą, ponieważ jest dziełem osobistej, indywidualnej cnoty.

Co to za chłuba i o czym świadczy nasze sumienie? O tym, że postępowaliśmy w *prostocie i szczerości*, to jest z dala od podstępu, nieszczerości, udawania, zasadzek, zdrady oszustwa i czegokolwiek innego tego rodzaju, ale w pełnej wolności, prostocie, prawdzie, szczerości, w czystym i szczerym poznaniu, prawym myśleniu, bez zaciemniania i fałszu. *Nie w mądrości ciała*, to jest, nie pośród złych i niegodziwych czynów, zręcznych słów i potyczek na sofizmaty. To ostatnie nazywa mądrością ciała. To, co tamci tak bardzo cenili, Paweł odrzuca i gardzi, wykazując dowodnie, że nie zasługuje to na pochwałę, i że nie tylko o to nie zabiega, ale pomija i odsuwa.

Według łaski Boga postępowaliśmy na świecie. Ale co znaczy: *według łaski Boga*? Oznacza, że, według mądrości i mocy łaskawie nam udzielonej, okazujemy poprzez cudowne znaki, że przewyższamy mędrców, mówców, filozofów,

królów i ludy, sami nie będąc uczonymi i nie posługując się ludzką mądrością. Świadomość, że nie ludzką mocą to się dokonało, ale że wszystko szczęśliwie zostało urzeczywistnione mocą Bożą, jest wielkim umocnieniem i chlubą.

W świecie. Nie tylko w Koryncie, ale w ogóle w całym świecie. **Obficiej pośród was.** Co znaczy obficiej pośród was? *Postępowaliśmy w Bożej łasce.* Znaki i cuda ukazaliśmy pośród was, a także szczególną staranność i nienaganne życie. Również to ostatnie nazywa Paweł łaską Boga przypisując jej swe osobiste osiągnięcia. To tam właśnie z powodu słabości wiary Koryntian Paweł postąpił wbrew zwyczajowi, odmawiając przyjęcia zapłaty za głoszenie Ewangelii.

Nie piszemy wam nic innego jak to, co czytaliście, albo coście zrozumieli. Skoro powiedział o sobie wzniosłe rzeczy i zaświadczył o sobie samym, co było nieco krępujące, wzywa Koryntian dla poświadczenia swoich słów. Aby jednak nikt nie sądził – powiada – że to, co mówię, jest chwaleniem siebie, ujawniamy to, o czym wszyscy wiecie, i bardziej niż inni potraficie poświadczyć prawdę moich słów. Czytając je rozumiecie, że co piszę, to i czynię, i że wasze świadectwo nie sprzeciwia się listom, ale pozostaje w harmonii z wiedzą, którą już wcześniej o mnie powzięliście.

Jako że zrozumieliście nas po części. Bo nie ze słyszenia – powiada – ale z własnego doświadczenia znacie całą moją działalność. Wyrażenie: *po części* dodaje Paweł ze skromności. Taki jest bowiem jego zwyczaj, że gdy z konieczności – inaczej tego nie czyni – mówi o sobie coś szlachetnego, rychło ogranicza słowa pochwałą. **Mam nadzieję, że zrozumiecie w pełni.**

2. Widzisz znowu, że Apostoł z przeszłości wywodzi przyszłość, i nie tylko z przeszłości, ale z mocy Bożej. Toteż jego zapewnienia nie są bezwarunkowe, jako że wszystko odnosi do Boga i nadziei w Bogu.

Albowiem jesteście waszą chlubą, jak i wy jesteście naszą na dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa. Poprzez nazwanie Koryntian udziałowcami i współpracownikami swych dokonań Paweł pragnie oddalić zazdrość, która mogła się pojawić w wyniku wypowiedzianych słów. Chłuba – powiada Apostoł – nie dotyczy jedynie mnie, ale przechodzi na was, a od was znowu na mnie. Ponieważ powołując się na przeszłość i wyrażając nadzieję na przyszłość, podkreślił znaczenie samego siebie, dlatego lękając się, aby słuchacze nie rozumieli tych słów jako wynoszenie się i szalbierstwo, a także mając na uwadze ich niedoskonałość, dzieli z nimi chlubę uznając ich za współuczestników korony chwały. Skoro my sami – powiada – okazujemy się w chwale, wówczas nasza chwała jest również waszą, podobnie jak i my cieszymy się, radujemy i triumfujemy, kiedy wy doznajecie pomyślności.

W tych słowach widzimy znowu wielką pokorę Apostoła. Wypowiedź jest taka, jak gdyby to nie nauczyciel przemawiał do uczniów, ale uczeń do uczniów, swoich kolegów. Zobacz, jak wynosi Koryntian rozszerzając ich spojrzenie aż do owego Dnia. Nie mówcie mi – powiada – o tym co teraz, to jest o wzgardzie, szyderstwie i zniewagach tłumów, bo nic nie jest wielkie na

tej ziemi, ani radość, ani cierpienie, ani wzdrga, ani chwała przed ludźmi, ale przypominajcie mi ów wielki i straszliwy Dzień, w którym wszystko zostanie ujawnione. Wtedy to nawzajem radować się będziemy, kiedy ujawni się, że mieliście nauczycieli, których pouczanie nie pochodziło od ludzi, nie było skażone niegodziwością, ani dotknięte ułomnością, my zaś mieliśmy takich uczniów, którzy z radością, bez wahania się i ociągania przyjęli nasze słowo i przeciwstawili się pokusom. Teraz jest to dostępne wnikliwym umysłem, wtedy zaś dostępne będzie wszystkim ludziom. Dlatego nawet jeśli obecnie znosimy przeciwności, doznajemy niemałej otuchy. Teraz od naszego sumienia, wtedy zaś ze strony wszechogarniającego Światła. Teraz bowiem wie tylko nasze sumienie, że za łaską Bożą wszystko czynimy, jak to teraz jest i będzie wam wiadome. Wtedy natomiast wszyscy ludzie jasno zobaczą sprawy nasze i wasze i wszystkich nas wzajemnie otaczających się chwałą. Aby więc nie on sam jeden promieniował chwałą, również im daje powód do chluby odwołując ich myśli od teraźniejszych utrapień. Podobnie jak w sprawie umocnienia powiedział: jesteście przez was umocnieni, tak czyni teraz mówiąc: chlubić się wami, podobnie jak wy nami, czyniąc ich współuczestnikami we wszystkim, w umacnianiu, w cierpieniach, w ocaleniu, bo nawet swe ocalenie przypisuje ich modlitwom mówiąc: *przy udziale waszych modlitw, Bóg nas ocalił*. W ten sposób również przedmiot chluby czyni wspólnym. I podobnie jak tam mówi: *Wiemy, że jak jesteście uczestnikami cierpień, tak też umocnienia*. Także i tutaj: *Jesteśmy waszą chlubą, podobnie jak wy naszą*.

W tej nadziei zamierzałem najpierw przybyć do was. Jakiej nadziei? Że bardziej będziemy polegać na was, będziemy chlubić się wami, staniemy się waszą chlubą, będziemy was bardziej miłować, nie popełniać nic złego, mieć przekonanie, że wszystko u nas jest duchowe, i że wy jesteście tego świadkami.

Chciałem przyjść do was i od was podążyć do Macedonii. W Pierwszym Liście Apostoł twierdził przeciwnie, mówiąc: *Przyjdę do was, kiedy przejdę Macedonię, ponieważ przez Macedonię zamierzam przejść* (1Kor 16, 5). Dlaczego teraz mówi coś przeciwnego? Otóż wcale tak nie mówi! To, co mówi, jest sprzeczne z tym, co napisał, ale nie z tym, co miał na myśli. Z tego też powodu nie mówi: Napisałem, że przyjdę do was przez Macedonię, ale: Zamierzałem. Choć bowiem tak nie napisałem, to jednak takie właśnie było przed przyjściem do was moje pragnienie i zamiar. Nie zamierzałem później do was przybyć niż obiecałem, owszem, chciałem przybyć wcześniej.

Abyście otrzymali drugą łaskę. Co znaczy: drugą? Ponieważ otrzymujecie podwójną łaskę. Jedną poprzez list, drugą poprzez osobistą obecność. Łaska oznacza tutaj tyle co radość. ***I od was podążyć do Macedonii i od Macedonii do was z powrotem, abyście wyprawili mnie do Judei. Jeśli to zamierzałem, czy zachowałem się lekkomyślnie?***

3. Tutaj Paweł otwarcie odpiera oskarżenie o zwłokę i brak obecności. Mówi mniej więcej tak: Zamierzałem do was przybyć, dlaczego więc nie przybyłem?

Byłem może lekkomyślny i zmienny, bo tak właśnie należałoby rozumieć: *Czy zachowałem się lekkomyślnie?* Otóż wcale nie! To dlaczego nieobecność?

Ponieważ to, co zamierzam, nie według ciała zamierzam. Co znaczy: nie według ciała? To znaczy, że zamierzam nie na sposób cielesny, *aby u mnie było tak tak, i nie nie*. Ale to także niejasne. Co właściwie chce powiedzieć? Człowiek cielesny, to jest człowiek, który zupełnie przylgnął do rzeczy ziemskich, trwa ciągle w nich, jest poza działaniem Ducha, może iść, dokąd chce i błędzić, gdzie mu się podoba. Kto natomiast jest sługą Ducha, kto jest prowadzony i kierowany przez Ducha, ten nie może być zawsze panem swych decyzji, ponieważ on swoją wolę związał z upodobaniem Ducha. Dzieje się z nim podobnie jak z dzielnym sługą, którego tam i ówdzie posyłają polecenia pana. Nie może sobą rozporządzać i niemal żadnej chwili nie może wykorzystać dla siebie. Taki sługa obieca coś współsługom, a potem nie może dotrzymać obietnicy, ponieważ jego Pan wskaże inne zadanie. To właśnie Paweł pragnie wyrazić w słowach: *Nie według ciała zamierzam*, to znaczy, jestem poddany kierownictwu Ducha i nie mogę podążać, dokąd chcę. Jestem poddany woli i rozkazom Ducha, na Jego polecenie przychodzę i odchodzę. To dlatego nie mogłem przybyć. Nie było to wolą Ducha. Podobne sytuacje zdarzały się w Dziejach Apostolskich (por. Dz 16, 9). Niejeden raz bowiem Paweł zamierzał udać się tam i tam, ale rozkaz Ducha skierował go gdzie indziej. A zatem nie lekkomyślność ani zmienność umysłu z mojej strony stała się powodem braku obecności, ale rozrządzenie Ducha, któremu jestem winien posłuszeństwo.

Zobacz oto przyjęty sposób myślenia Apostoła. Podczas kiedy jego przeciwnicy w niewypełnieniu obietnicy dopatrywali się przejawu postępowania według ciała, Paweł ukazuje w niewypełnieniu, że jego decyzja została podjęta według Ducha. Przeciwnie, byłaby według ciała, gdyby pozostał przy podjętym wcześniej zamiarze. Powiesz jednak: Czy Apostoł nie współdziałał z Duchem w momencie podejmowania obietnicy? Otóż nie. Apostoł nie znał uprzednio wszystkiego, co przyniesie przyszłość i co okaże się pożyteczne. Dlatego pisze w swym Pierwszym Liście: *abyście mnie wysłali, dokąd miałbym się udać* (1Kor 16, 6), obawiając się, że wymieniwszy Judeę, może być zmuszony udać się gdzie indziej. Skoro jednak potem inaczej wypadło, powiada: *abyście wyprawili mnie do Judei*. To było wyrazem miłości, czyli przybycie potwierdza jednoznacznie, to zaś co dla Koryntian miało mniejsze znaczenie, a mianowicie przejście od nich do Judei, nie zostało równie jednoznacznie określone. Skoro jednak tymczasem sytuacja uległa zmianie, mówi już zdecydowanie: *do Judei*. Tego rodzaju zmiana miała swą pozytywną stronę, sprzeciwiała się przesadnym na temat Pawła wyobrażeniom ludzi. Czym skończyłoby się niezrozumiałe uwielbienie wówczas, kiedy tłum chciał złożyć Pawłowi zwierzęta na ofiarę, gdyby Apostoł nie dostarczył dowodów swej ludzkiej ograniczoności? Czemu więc jesteś zdziwiony, że Apostoł nie znał całej przyszłości, skoro jemu samemu nawet na modlitwie zostało zakryte to, co dobre? Mówi przecież: *nie wiemy o co powinniśmy się modlić* (Rz 8, 26).

I nie mówi tego jedynie dla okazania pokory, skoro nawet w modlitwie nie wiedział, co może być pożyteczne. Kiedy tak było? Wtedy, gdy prosił o oddalenie trudnego doświadczenia w słowach: *Dany mi został cień dla ciała, wysłannik szatana, aby mnie policzkował; dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby oddalił to ode mnie. On zaś powiedział: Wystarczy ci mojej łaski. Moc moja ukazuje się w słabości* (2Kor 12, 7). Widzisz zatem, że nie wiedział, o jakie dobro powinien prosić. Dlatego nie zawsze otrzymywał to, o co nieraz prosił.

Tak jak Bóg jest wiarygodny, tak też moje słowo do was nie było tak i nie. Bardzo roztropnie oddala wyłaniający się zarzut. Jeśli pomimo danej obietnicy – mógłby ktoś powiedzieć – kazałeś na próżno czekać na siebie, jeśli zatem „tak” dla ciebie przestaje być „tak”, a „nie” przestaje być „nie”, jeśli teraz mówisz, a potem odwołujesz, jak w przypadku twego przyjscia, to biada nam, jeśli tak samo dzieje się z głoszeniem Ewangelii. Aby więc nikt tak nie myślał i nie był zaniepokojony, powiada: *Tak jak Bóg jest wiarygodny, tak też moje słowo do was nie było „tak” i „nie”!* W głoszeniu słów Ewangelii – powiada – coś takiego nie ma miejsca. Może pojawić się jedynie w przypadku przemieszczania się i podróży misyjnych. W głoszeniu słowa natomiast – jak powiedzieliśmy – wszystko jest mocne i trwałe (głoszenie Ewangelii nazywa tutaj słowem). Następnie dostarcza niewzruszalnego dowodu odnosząc wszystko do Boga. Mówi tak oto: Obietnica przybycia należała do mnie; obiecałem sam z siebie. Głoszenie natomiast nie jest sprawą moją ani jakiegokolwiek człowieka – jest sprawą Bożą. Co zaś od Boga pochodzi, nie może wprowadzać w błąd. Dlatego mówi: *Bóg jest wiarygodny* to znaczy, prawdomówny. Dlatego od Boga nic podejrzanego nie może pochodzić, nic takiego, co ludzkie. Powiedziawszy *słowo*, objaśnia następnie o jakie słowo chodzi.

4. Albowiem Syn Boży, który przez nas był wam głoszony przeze mnie, Sylwana i Tymoteusza, nie był „tak” i „nie”. Paweł przywołuje szereg nauczycieli, aby również z tej strony uwiarygodnić swe nauczanie, aby nie tylko uczniowie, ale także nauczyciele wydali świadectwo. Jedni i drudzy byli jego uczniami, ale pokora Apostoła umiejscawia ich w szeregu nauczycieli. Co więc oznacza: *Syn Boży, który przez nas był wam głoszony, nie był „tak” i „nie”*? Niczego nie zmieniłem – powiada – z tego, co przedtem głosiłem. Nie przemawiałem przed wami raz tak, kiedy indziej inaczej. To bowiem byłoby świadectwem błędzącego umysłu, a nie mocnej wiary. ***Ale wszystko stało się w Nim „tak”***, co oznacza, że głoszenie Ewangelii jest trwałe i niewzruszone.

Ile tylko Bożych obietnic, w Nim są „tak”, i w Nim jest „Amen” Bogu na chwałę przez nas. Cóż oznaczają słowa: *Ile tylko Bożych obietnic*? Głoszenie zawierało wiele obietnic i Apostołowie wiele ich przedstawiali i zapowiadali. Opowiadali o zmartwychwstaniu i wzięciu do nieba, o nieśmiertelności o wspaniałej zapłacie i niewypowiedzianej szczęśliwości. Obietnice te – zapewnia Paweł – pozostają niewzruszone, w nich nie ma „tak” i „nie”. Innymi słowy, to, co zostało powiedziane, nie jest raz prawdą, kiedy indziej nie, jak

było to z obietnicą mego przybyciem, ale prawdą jest zawsze. Paweł występuje najpierw w sprawie wiary i nauki o Chrystusie mówiąc: *Moje słowo* i moje głoszenie *nie było „tak” i „nie”*, a następnie w sprawie obietnic: *Ile tylko Bożych obietnic, w Nim są „tak”*. Jeśli jednak Boże obietnice są pewne i Bóg chce je wypełnić, to tym bardziej Bóg sam i Jego słowo jest pewne i nie można powiedzieć, że raz On jest, raz Go nie ma, ale jest On zawsze i zawsze ten sam.

Co jednak oznaczają słowa: *W Nim jest „tak” i jest „Amen”*? Wskazują na to, co z pewnością nastąpi. Ponieważ w Bogu, a nie w człowieku obietnice są i mają wypełnienie. Dlatego przestań się lękać. To nie człowiek, któremu mógłbyś nie dowierzać, ale Bóg sam jest tym, który przekazuje obietnicę i wypełnia.

Bogu na chwałę przez nas? Co znaczy: *na chwałę przez nas*? Oznacza, że Bóg wypełnia swe obietnice przez nas, to jest, poprzez dobrodziejstwa, którymi nas obdarowuje na swoją chwałę. To właśnie oznacza: *Bogu na chwałę*. Skoro Bogu na chwałę, to z pewnością to nastąpi. Bóg bowiem zadba o swoją chwałę, nawet gdyby miał nie zadbać o nasze zbawienie, a przecież wielka jest Jego miłość względem nas. Poza tym nasze zbawienie jest związane z chwałą Boga płynącą z Jego dobrodziejstw. Jeśli obietnice Boga przynoszą Jemu chwałę, to koniecznym tego następstwem jest nasze zbawienie. Ta myśl po wielokroć zajmuje myśl Apostoła w Liście do Efezjan: *Dla Jego chwały* (Ef 1, 14). Wszędzie to podkreśla ukazując konieczność takiego następstwa. Tak i teraz mówi zapewniając, że Boże obietnice nie wprowadzają w błąd. Nie tylko nas zbawiają, ale też są przyczyną Jego chwały. Nie martw się zatem – powiada – że obietnice głoszone były przez nas, i nie bądź zaniepokojony. Nie są bowiem wypełniane przez nas, ale przez Boga, wszak są obietnicami Boga. Nie są obietnicami naszymi, ale głoszonymi wam przez nas obietnicami Boga.

Tym, który umocnił nas wraz z wami w Chrystusie i namaścił nas, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i dał zadatek Ducha w nasze serca.

Ponownie Paweł rozumie przeszłość jako zapowiedź przyszłości. Skoro bowiem Bóg jest Tym, który umacnia nas w Chrystusie, to znaczy Tym, który nie dopuszcza, abyśmy zachwiali się w wierze w Chrystusa, a także skoro jest Tym, który nas namaścił i dał Ducha w nasze serca, dlaczego miałby odmówić nam dóbr przyszłych? Skoro dał początki i fundament, skoro dał korzenie i źródło, prawdziwą wiedzę o sobie i uczestnictwo Ducha, jak mógłby odmówić nam tego, co jest już zwykłą konsekwencją? Skoro bowiem terazniejsze dary łaski stanowią podstawę przyszłych, jak mógłby Bóg, który dał te pierwsze, odmówić tych drugich? Skoro dał je tym, którzy byli nieprzyjaciółmi, o ileż chętniej udzieli ich tym, którzy stali się przyjaciółmi. Dlatego Paweł nie mówi po prostu *Ducha*, ale *zadatek Ducha*, abyś posiadając zadatek ufnie oczekiwał Ducha w ogóle. Gdyby bowiem Bóg nie chciał dać nam wszystkiego, nie dałby z pewnością także zadatku, unikając w ten sposób trwonienia bez powodu i celu.

Zobaczmy roztropność Pawła. Dlaczego mówić – powiada – że nie ma w nas prawdy ewangelii? Wasze niewzruszone trwanie w wierze również nie

jest naszym dziełem, ale Bożym, albowiem – powiada – *Tym, który nas umacnia, jest Bóg*. Tak więc to nie my jesteśmy umacniającymi was, ponieważ my sami potrzebujemy umocnienia od Boga. Niechaj więc nikt nie sądzi, że głoszenie ewangelii jest mało wiarygodne. Bóg wziął na siebie wszystko, Bóg zatroszczył się o wszystko.

5. Co znaczy: *Ten, który namaścił nas i opieczętował*. Oznacza, że Ten, który udzielił Ducha, przez Niego właśnie dokonał tych dwóch dzieł równocześnie: ustanowił nas prorokami i kapłanami oraz królami. We wcześniejszych czasach trzy te godności otrzymywało się poprzez namaszczenie. My jednak nie posiadamy jednej albo drugiej godności, ale wszystkie trzy razem i to w stopniu najwyższym. Tak więc oczekujemy królewskiej godności, stajemy się także kapłanami składając samych siebie w ofierze zgodnie ze słowami: *Składajcie członki wasze jako żywą, miłą Bogu ofiarę* (Rz 12, 1). Ponadto zostaliśmy ustanowieni prorokami; albowiem, *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce człowieka nie wstąpiło, co Bóg nam odsłonił* (1Kor 2, 9). Królami stajemy się także w inny sposób, kiedy mianowicie staramy się zapanować nad złymi myślami. Człowiek tego rodzaju jest królem we właściwym znaczeniu, owszem nawet bardziej niż ten, którego zdobi złoty diadem. Chciałbym wam teraz to jaśniej ukazać.

Liczne są zastępy wojsk królewskich, ale jeszcze liczniejsze są nasze myśli. Mnogość naszych rozumowań jest niezmierna. I nie tylko jest to nieprzebrany tłum, ale w tym tłumie wielu wodzów, generałów, dowódców, łuczników i miotaczy. Co jeszcze czyni królem? Wspaniała szata? Również nasz Król odziany jest w szatę kosztowną i wspaniałą, szatę, której mól nie zniszczy ani czas nie zużyje. Nosi też kosztowną i barwną koronę chwały Bożej i miłosierdzia. Mówi prorok: *Chwal duszo moja, Pana, który wieńczy cię łaską i miłowaniem* (Ps 102, 2.4). Ma także koronę chwały według słów: *Chwałą i czcią ukoronowałeś go* (Ps 8, 6), koronę łaski: *Łaską niby tarczą ukoronowałeś mnie* (Ps 5, 13) i koronę strojności, jak napisano: *Zdobną koronę włożyłeś na swoją głowę* (Prz 1, 9). Czy widzisz jak bogaty, jak wspaniały jest ten diadem? Idźmy jednak dalej w porównywaniu obydwóch królów! Ziemski król rozkazuje swej straży i przekazuje wszystkim rozkazy, a wszyscy słuchają go i usługują. Otóż ja pragnę ci pokazać, że władza duchowego króla rozciąga się szerzej, ponieważ rzesza, której rozkazuje, jest równie wielka, albo nawet większa. Trzeba nam także wziąć pod uwagę sposób, w jaki jedni i drudzy dają posłuch. I nie wspominaj tu o królach, którzy przez własną straż zostali zrzuceni z tronu lub zabici! Tymi nie będziemy się wcale zajmować, a jedynie tymi, którzy pozostawali z panującym w doskonałych relacjach. Możesz wymienić kogo chcesz, ja tym wszystkim przeciwstawię patriarchę Abrahama.

Pomyśl, jakie myśli rozszalały się w Abrahamie, gdy otrzymał polecenie złożenia w ofierze swego syna! On jednak potrafił je wszystkie ujarzmić; wszystkie okazały się wobec niego bardziej karne niż straże wobec swego

króla. Jedno spojrzenie wystarczyło utrzymać je wszystkie w ryzach. Nikt nie odważył się sprzeciwić. Wszystkie podporządkowały się jako swemu królowi, mimo iż były niezwykle pobudzone i wzburzone. Ostre ostrza włócznie wszystkich wojsk nie były równie groźne jak myśli w owym czasie. Bo czyż naturalne odczucia nie były straszliwsze niż wyciągnięte miecze? Dlatego mogły rozerwać serce patriarchy bardziej niż najostrzejsze włócznie. Żadna z pewnością włócznia nie może być tak ostra, jak ostre były kolce owych myśli, które rozdzierając i wydobywając się z wnętrza przeszywały duszę sprawiedliwego. Zazwyczaj i normalnie pojawia się upływ czasu, przygotowanie, potem rana i dotkliwy ból, w końcu śmierć. W przypadku Abrahama nie było takiego następowania; tak gwałtownie pojawiły się rany i dojmujący ból. Pomimo to w całej tej armii myśli, które zwracały się przeciw Abrahamowi, panował głęboki spokój, wszystkie trwały w doskonałym porządku, można byłoby wziąć je raczej za orszak przyboczny niż wrogą armię.

A teraz spójrz na patriarchę z obnażonym mieczem i przywołaj królów jakich chcesz, Augustów i Cezarów, ale takiego nie znajdziesz. Postaci tak niezwyklej, tak godnej nieba, nie potrafisz wskazać. Sprawiedliwy ten odniósł zwycięstwo nad najbardziej potężnym władcą. Nic bowiem nie jest tak potężne jak natura. Choćbyś wymienił tysiące zabójców tyranów, takiego pokazać nie potrafisz. Było to bowiem zwycięstwo anioła, nie człowieka. Pomyśl tylko. Naturalne moce leżą rozciągnięte na ziemi wraz z całym swym orężem i całym swym wojskiem; on natomiast stoi wyprostowany z uniesionym ramieniem, w ręce zaś nie wieniec zwycięstwa, ale miecz, który rozbłyska jaśniej niż najpiękniejsza korona. Aniołowie wyrażają uznanie, a na niebie zwycięstwo ogłasza sam Bóg. Skoro bowiem dzieło było godne nieba, to również z nieba przyszło ogłoszenie zwycięstwa. Cóż mogłoby być wspanialszego, więcej, co mogłoby dorównać wspaniałości? Zwyciężył jakiś zawodnik a oto zamiast herolda podnosi się król sam i z olimpijskich wyżyn ogłasza zwycięstwo! Czy takie wyróżnienie nie wydałoby się zwycięzcy bardziej wspaniałym niż zwycięstwo samo? Czy ku niemu nie zwróciłyby się oczy wszystkich? A kiedy nie ziemski król, ale Bóg sam, nie na zwykłym podwyższeniu, ale wobec całego świata, przed zgromadzeniem Aniołów i Archaniołów ogłasza wielkim głosem jako zwycięzcę – powiedz – jakie miejsce przyznalibyśmy komuś takiemu? Ale oto rozlega się głos! Co to za głos? *Abrahamie, Abrahamie, nie wyciągaj swej ręki przeciw Izaakowi i nie czyń mu nic złego, ponieważ teraz poznałem, że boisz się Boga, ponieważ nie oszczędziłeś własnego umiłowanego syna dla mnie* (Rdz 22, 12). Ale jakże to? Ten, który zna wszystko, zanim powstało, dowiedział się dopiero teraz? Teraz to również i ludziom oczywistą stała się pobożność tego człowieka. Wiele było oznak jego oddania Bogu. Oto wtedy na przykład, kiedy Bóg powiedział do niego: *Wyjdź z twego kraju i z domu twego ojca* (Rdz 22, 12). Także wtedy, kiedy z miłości i dla chwały Bożej, dał pierwszeństwo bratankowi i uratował z wielu niebezpieczeństw. Kiedy na rozkaz Boga udał się do Egiptu i tam przeżył porwanie żony oraz wiele innych

doświadczeń. Z tych wydarzeń – jak powiedziałem – każdy człowiek mógł poznać pobożność Abrahama, o ileż bardziej Bóg, który nie czeka na zaistnienie wydarzeń, aby dowiedzieć się o ich wyniku. Jakże więc Bóg nie znając, mógł uznać go za sprawiedliwego? *Uwierzył Abraham* – powiada – *i policzono mu za sprawiedliwość* (Rdz 12, 1).

6. Zatem, co znaczą słowa: *Teraz poznałem*. W języku syryjskim oznaczają: *Teraz daleś poznać* w domyśle: ludziom. Wiedziałem o tym już dawno, przed tymi wszystkimi poleceniami. Dlaczego teraz także: *ludziom*? Czy więc poprzednie wydarzenia były niewystarczające, aby ukazać jego miłość ku Bogu? Z pewnością były. Ale to ostatnie przewyższało dotychczasowe tak dalece, że w porównaniu z nim dotychczasowe zdały się jakby ich nie było. Bóg powiedział tak, aby podkreślić wielkość dokonania i ukazać wyższość wobec wszystkich innych dokonanych dzieł. Także wielu ludzi zwykło mówić w ten sposób, kiedy są zaskoczeni niezwykłym przejawem życzliwości; na przykład, kiedy ktoś otrzymuje podarunek większy niż wszystkie poprzednie, często powiada: Teraz już wiem, że ten ktoś mnie kocha. Nie chce przez to powiedzieć: Przedtem nie wiedziałem tego, ale że obecny dar przewyższa poprzednie. Kiedy więc Bóg na sposób ludzi mówi: *Teraz poznałem*, chce przez to tylko podkreślić wielkość rzeczy, a nie jakoby dopiero teraz poznał pobożność, albo jego wielkość. Kiedy też Bóg mówi: *Zstąpmy, aby zobaczyć* (Rdz 11, 7), nie oznacza to, jakoby Bóg potrzebował zstępować, ponieważ wypełnia wszystko i zna wszystko, ale my otrzymujemy przez to pouczenie, aby bez zbadania nie wypowiadać lekkomyślnie swych osądów. Podobnie też, kiedy Pismo mówi: *Bóg wypatruje z nieba* (Ps 13, 2), metaforycznie używa słowa *wypatrywać*, aby podkreślić staranność Bożego spojrzenia. Tak jest także tutaj, kiedy Bóg mówi: *Teraz poznałem*. Bóg daje przez to poznać, że to ostatnie wydarzenie przewyższa wszystkie poprzednie. Wskazuje na to, kiedy mówi następnie: *Ponieważ ze względu na mnie nie oszczędziłeś swego umiłowanego syna*. Nie mówi: *syna*, ale *umiłowanego syna*. Albowiem Abraham podjął walkę nie tylko przeciwko naturalnym uczuciom, ale także przeciw miłości ojcowskiej, która miała swe źródło w szlachetności ojca i zaletach syna. Jeśli z powodu utraty niegodziwych synów ojcowie nie okazują obojętności, ale ból serca, to któż potrafi wyrazić w słowach ogrom bólu ojca, kiedy syn, jedyny, umiłowany, Izaak, ma być przez ojca jego własnymi rękami zabity! Z tego powodu zwycięstwo Abrahama jaśnieje większym blaskiem niż wszystkie korony i diademy zwycięstwa. Temu, kto cieszy się koroną, nierzadko zagraża śmierć. Przed śmiercią także zagrażają liczne zasadzki. Temu natomiast, to jest Abrahamowi, nawet po śmierci nikt nie potrafi wydrzeć korony ani spórśód domowników, ani obcych.

Przyjrzyjmy się teraz najcenniejszemu kamieniowi w owym diademie! Na wzór szlachetnego kamienia utrzymuje on jedność w koronie. A zatem, co oznacza wyrażenie: *ze względu na mnie*? Nie to bowiem jest godne podziwu, że nie

oszczędził, ale to, że nie oszczędził *ze względu na Boga*. Jakże szczęśliwa jest ręka, która taki miecz ujęła! Jakże szczęśliwy miecz, który taką rękę uzbroił! Jakże szczęśliwy miecz, który do takiego zadania został przygotowany, który taką posługę wypełnił, który stał się wzorem, który został skrwawiony i nie został! Zupełnie nie wiem, co mam powiedzieć, tak niezwykłą jest ta tajemnica. Miecz nie dotyka chłopca, nie rozdziera gardła świętego, nie zabarwia krwią sprawiedliwego. A jednak dotknął, rozdarł i zabarwił, zanurzył się i nie zanurzył. Łatwo możecie pomyśleć, że tracę zmysły, ponieważ wygłaszam sprzeczności. Istotnie, tracę zmysły, rozmyślając nad niezwykłością sprawiedliwego. Sprzeczności jednak nie wypowiadam. Ręka bowiem sprawiedliwego skierowała rzeczywiście miecz ku chłopcu, ręka jednak Boga nie dozwoliła splamić go krwią syna. Bo nie tylko Abraham trzymał miecz, ale również Bóg. Patriarcha podjął decyzję, Bóg słowem powstrzymał. To samo słowo uzbroiło i powstrzymało rękę Abrahama. Ręka, podporządkowana Bogu jako imperatorowi, na Jego skinienie wszystko wykonuje, a Jego słowo wszystko rozporządza. Oto mówi: Uderz! Ręka natychmiast unosi miecz. Mówi: Nie uderzaj! Miecz wypada. Do wszystkiego była przygotowana. Następnie Bóg ukazuje wobec świata żołnierza i wodza, tryumfatora wobec zgromadzenia aniołów, kapłana i króla ukoronowanego bardziej mieczem niż diademem, zwycięzcę bez przelania krwi. Podobnie bowiem jak wódz, który ma dzielnych żołnierzy, poprzez samo ustawienie wojska, poprzez niebezpieczne szyki, poprzez zdecydowaną odwagę swoich ludzi wywołuje strach przeciwników, tak też Bóg poprzez jednoznaczność decyzji tego sprawiedliwego, poprzez jego postawę, przeraził i przepędził szatana, wspólnego wroga nas wszystkich. On to, jak sądzę, uciekł w strachu i przerażeniu.

Ale dlaczego – mógłby ktoś zapytać – Bóg nie pozwolił Abrahamowi przełać krew i zabitego w ten sposób syna przywołać na nowo do życia? Otóż dlatego, że Bóg nie przyjmuje ofiar krwawych. Takie ofiary są dla złych duchów. W ten sposób ujawniło się jedno i drugie: dobroć Boga oraz wierność sługi. Przedtem Abraham porzucił i pozostawił swój kraj, teraz miał pozostawić i porzucić to, co przynależy naturze. Dlatego też kapitał otrzymał z procentem. I bardzo słusznie. Wołał przestać nazywać się ojcem, aby okazać się wiernym sługą. Dlatego stał się nie tylko ojcem, ale i kapłanem. A ponieważ *ze względu na Boga* wyrzekł się swej własności, Bóg zwracając mu jego własność ofiarował to, co należało do Boga. Kiedy więc nieprzyjaciele szykują zasadzki, to nawet pośród skrajnych zagrożeń pojawiają się cudowne wydarzenia, jak te w piecu ognistym i w jaskini lwów (por. Dn 3 i 6). W obliczu Bożego rozkazu wystarcza gotowość wykonania.

7. Czego jeszcze, powiedz mi, mogło zabraknąć w tym bohaterskim czynie? Przyszłości nie mógł przewidzieć, nie mógł z góry liczyć na Bożą wielkoduszność! Jeśli był prorokiem, to nawet prorok nie wie wszystkiego. Wtedy zresztą ofiara byłaby zbyt duża i niegodna Boga. Jeśli miałby się jedynie

dowiedzieć, że Bóg ma moc wskrzesić z martwych, to łatwiej mógł się o tym dowiedzieć z zaistniałego macierzyństwa żony. Zresztą i przedtem jako człowiek wiary wiedział o tym dobrze.

Ty jednak nie podziwiał jedynie sprawiedliwego, ale staraj się go naśladować. Gdy widzisz, jak żeglują po wielkich i gwałtownych falach niby po spokojnej tafli wód, pochwyć i ty ster posłuszeństwa i odwagi. I nie przypominaj mi jedynie o przygotowaniu ołtarza i drewna, ale wspomnij też słowa chłopca, i rozważ jak bardzo gwałtowne fale nieprzyjaciół uderzyły ze straszliwą siłą, kiedy usłyszał słowa: *Ojcie, a gdzie jest jagnię?* Rozważ, jak poruszyły się myśli uzbrojone nie żelazem, ale ostrzami ognia zewsząd raniącymi i rozrywającymi. Jeśli również teraz tak wielu głęboko poruszonych, nawet nie będących ojcami, zapłakało – chyba że wiedzą, co stało się potem – ale widzę wielu, którzy płaczą wiedząc, to któż mógłby zmierzyć cierpienie ojca, który zrodził syna i wychowywał przez całe lata, który miał tylko tego jednego i tak wspnianego, tego, którego słyszał przy sobie i widział, a teraz oto miał zabić!

Jakąż roztropność wyrażają słowa Izaaka, jakąż łagodność objawia jego pytanie! Któż poddał mu te słowa? Czy może szatan, aby rozpalić naturalne uczucia ojca? Żadną miarą! Uczynił to Bóg, aby duszę Sprawiedliwego, czystą jak złoto, jeszcze bardziej oczyścić. Kiedy odezwała się żona Hioba, wtedy działał szatan. Jej rada miała diabelski charakter. Ale z ust Izaaka nie wyszło bluźniercze słowo. Było sensowne i pobożne. Jakże wiele serdeczności zawierało się w jego słowach, jakże spływały niby miód z wnętrza promiennej i łagodnej duszy! Rzeczywiście, te słowa mogłyby skruszyć serce twarde jak skała. Żelaznej wszakże duszy Abrahama nie mogły pokonać, nie mogły nią zachwiać. Nie mówi: Dlaczego nazywasz mnie ojcem? Niedługo nie będę już twoim ojcem. Utraciłem ten zaszczytny tytuł! A z jakiego powodu chłopiec pyta? Nie ze zwykłej bezczelności albo ciekawości, ale z powodu niepokoju o to, co nastąpi. Myślał bowiem: Gdyby ojciec nie chciał, abym uczestniczył w tym, co nastąpi, z pewnością nie pozostawiłby na dole sługi i nie brałby mnie ze sobą. Dlatego zapytał, kiedy byli sami i nikt nie mógł usłyszeć odpowiedzi. Bardzo roztropny był ów chłopiec! Czyż nie jesteście tym poruszeni? Mężczyźni zarówno jak i kobiety? Czy każdy nie pragnąłby duchowo objąć i ucałować chłopca, podziwiać jego rozważę i docenić pobożność, z jaką pozwolił, bez przerażenia i oskarżania ojca o szaleństwo, związać się i położyć na drwa bez protestu? Przeciwnie, pozwala się związać, ofiarować, i położyć na drwach cierpliwie i milcząco jak baranek, albo raczej jak nasz Pan. Albowiem łagodność Izaaka była obrazem łagodności Chrystusa, o którym napisano: *Jak baranek na zabicie dał się prowadzić, jak baranek przed strzygącym go zamilknął* (Iz 53, 7). Ale Izaak przemówił, a także jego Pan mówił. Dlaczego Pismo mówi: *zamilknął*? Oznacza to, że Izaak nie wypowiedział żadnego gniewnego, złego słowa, ale tylko przyjazne i spokojne; jego słowa bardziej niż milczenie ukazywały łagodność. Podobnie przemawiał Chrystus: *Jeśli źle powiedziałem, daj świadectwo, jeśli zaś dobrze, czemu mnie bijesz?* (J 18, 23).

W ten sposób bardziej ukazał swą łagodność, niż gdyby milczał. Podobnie jak Izaak do ojca przy ołtarzu, tak też Chrystus przemówił z krzyża: *Ojciec przebac im – rzecze – bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23, 34). A co odpowiada patriarcha: *Bóg znajdzie sobie baranka, synu mój* (Rdz 22, 8). Obydwaj posługują się słowem wyrażającym naturalną relację. Syn mówi: *Ojciec*, natomiast ojciec: *Synu*. W sercach obydwóch trwa trudna walka, gwałtowna burza, ale nigdzie nie ma załamania, ponieważ moc duszy zwycięża wszystko. Kiedy Izaak usłyszał imię Boga, nie pyta ani docieka więcej. Tak rozumnym był chłopcem, dojrzałym w pierwszych latach młodości.

Czy więc widzisz już króla, który tak wiele wojsk pokonał, bitwy, z których wyszedł zwycięsko? Tak przerażającymi wrogami, jak owe myśli ze wszystkich stron oblegające patriarchę, nie byli nawet barbarzyńcy wielokrotnie szturmujący mury Jeruzalem. A przecież on je wszystkie zwyciężył! Chcesz zobaczyć kapłana? Nie musisz daleko szukać. Kiedy widzisz stojącego przed ołtarzem z mieczem i żarzącym się ogniem, jak możesz jeszcze wątpić w jego kapłaństwo? Chcesz też zobaczyć ofiarę? Jest podwójna. Ofiaruje syna, ofiaruje baranka, bardziej i nade wszystko ofiaruje swoją własną wolę. Krwią baranka uświęca rękę, ofiarowaniem syna – serce. Tak więc został wyświęcony na kapłana przez krew jednorodzonego i ofiarę baranka. Albowiem także kapłani byli niegdyś wyświęceni przez krew złożonej Bogu ofiary. Chcesz wreszcie zobaczyć proroka? Chrystus mówi: *Abraham, ojciec, uradował się ujrawszy mój dzień; ujrzał i rozradował się* (J 8, 56). W ten sposób także ty stałeś się królem, kapłanem i prorokiem w chwili chrztu. Królem – precz odrzucając złe czyny i niweczając grzechy. Kapłanem – ofiarując siebie samego Bogu, składając na ofiarę swe ciało, stając się żertwą ofiarną, ponieważ, *jeśli z Nim umieramy* – powiedziano – *z Nim też żyć będziemy* (2Tm 2, 11). Wreszcie prorokiem – poprzez poznanie tajemnic przyszłości, przez odnowienie i namaszczenie Duchem. Jak bowiem żołnierze naznaczeni bywają pieczęcią, tak też Duch Święty naznacza wierzących. Jeśli odejdiesz, ujawnisz się wszystkim. Jak niegdyś Żydzi jako znak mieli obrzezanie, tak my teraz mamy zadatek Ducha.

Wiedząc o tym i rozważając naszą wielką godność prowadźmy życie godne łaski, abyśmy kiedyś stali się uczestnikami Królestwa niebieskiego, które niechaj stanie się naszym udziałem z łaski i miłosierdzia naszego Pana Jezusa Chrystusa. Jemu wraz z Ojcem i Duchem Świętym chwała, potęga i cześć teraz i przez wszystkie wieki. Amen.

Z języka greckiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Antoni Paciorek **

** Ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek – emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, były kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Narracyjnych Nowego Testamentu na Wydziale Teologii KUL; e-mail: antoni.paciorek@wp.pl.

Święty Roman Melodos

KONTAKION NA ŚWIĘTO „SPOTKANIA PANA” – „OFIAROWANIA JEZUSA W ŚWIĄTYNI JEROZOLIMSKIEJ”

(*Contacium in Hypapante Domini*, CPG 7570; hymn 14)

WSTĘP

Niniejszy przekład jest tłumaczeniem kontakionu św. Romana Melodosa¹ na święto „Spotkania Pana”, czyli w tradycji łacińskiej: „Ofiarowania Jezusa w Świątyni Jerozolimskiej” (por. Łk 2, 22-38)². Kontakion opatrzony jest tytułem: „W miesiącu lutym, drugiego dnia. Ton I. Kontakion na Spotkanie Pana naszego Jezusa Chrystusa, mający ponadto akrostych: «To pieśń Romana»”³.

¹ Wykaz wydań krytycznych i przekładów zob. Bibliografia. Na temat życia i dzieł św. Roma, zob. G. Cammelli, *Romano il Melode. Inni*, Firenze 1930, 11-79; E. Mioni, *Romano il Melode*, Torino 1937; G. Zuntz, *Probleme des Romanos-Textes*, „Byzantion” 34 (1964) 469-534; AP 509-530; C.A. Trypanis, *The Metres of Romanos*, „Byzantion” 36 (1966) 560-623; K. Mitsakis, *The language of Romanos the Melodist*, München 1967; E. Salvaneschi, *Adattamento interlinguistico come mezzo espressivo in Romano Melode*, „Atti e Memorie dell’Accademia Toscana La Colombaria” 39 (1974) 21-68; J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1977; B. Altaner, *Patrologia*, Casale Monferrato 1981⁷, 569-570; S. Zincone, *Romano il Melode*, DPAC II 3031-3032; S. Zincone, *Romano il Melodo*, NDPAC 4602-4604; B. Degórski, *La Madonna presso la Croce secondo il „Contacium II pro Passione Domini” di Romano il Melode*, „La Sapienza della Croce” 6 (1991) 37-51; tenże, *Maryja – Matka Odkupiciela – w poezji św. Romana Słodkopiewcy*, w: *Matka Odkupiciela*, red. K. Wieliczko, Lublin 2006, 71-86; V. Mangogna, *Introduzione*, w: *Romano il Melode, Kontakia*, vol. 1, Collana di Testi Patristici 197, Roma 2007, 5-30.

² Odnośnie do egzegezy patrystycznej tego tekstu biblijnego por. dla przykładu: A. de Groot, *Die schmerzhaft Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk 2, 35). Eine biblisch-theologische Studie*, Kaldenkirchen 1957; M. Alonso, *La espada de Simeón (Lc 2, 35a) en la exégesis de los Padres*, w: *Acta Congressus Mariologici-Mariani, Rep. Dominicana 1965*, IV, Roma 1967, 175-272; R. Gauthier, *Saint Joseph d’après deux séries d’homélies latines du VI^e siècle sur S. Matthieu (le pseudo-Chrysostome et le pseudo-Origène)*, „Estudios Josefinos” 25 (1971) 161-182; G. Mercier, *Saint Joseph dans les commentaires bibliques et les homéliaires du IX^e siècle*, „Estudios Josefinos” 25 (1971) 220-261; J.F. Coakley, *The Old Man Simeon (Luke 2, 25) in SyriacTradition*, OCP 47 (1981) 189-212.

³ Romanus Melodus, *In Hypapante Domini*, titulus, ed. G. Cammelli: *Romano il Melode. Inni*, s. 128: „Μηνὶ Φεβρουαρίῳ δευτέρᾳ. ἤχος α΄. Κοντάκιον εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, φέρον ἀκροστιχίδα τὴν δὲ Τοῦτο Ῥωμανοῦ τὸ ἔπος”.

Św. Roman Melodos był jednym z największych hymnografów starożytności chrześcijańskiej. Przyszedł na świat ok. roku 490 w syryjskiej Emesie⁴ (dzisiejsze Homs; Hims), w rodzinie żydowskiej. Związany był z kościołem św. Anastazji w Bejrucie⁵, a pod koniec panowania cesarza Anastazjusza I⁶ (491-518) przeniósł się do kościoła *Hagia Sophia*⁷ w Konstantynopolu⁸. Zmarł ok. roku 560; wiemy, że miało to miejsce przed zgonem cesarza Justyniana († 565), a po roku 555⁹.

⁴ Por. A. Di Berardino, *Emesa. I. Città*, NDPAC I 1646-1647; B. Bagatti, *Emesa. II. Archeologia*, NDPAC I 1647-1648.

⁵ Już w I w. Bejrut został podniesiony do rangi kolonii rzymskiej i otrzymał nazwę *Colonia Iulia Augusta Felix Berytus* (por. *Corpus Inscriptionum Latinarum* III 165; „L'Année épigraphique” [1950], 230 oraz [1994], 1773). Od III w. w Bejrucie istniała sławna „Szkola Prawa”, która współzawodniczyła ze szkołami Aten, Aleksandrii i Cezarei Palestyńskiej. Szkoła w Bejrucie przyczyniła się walcie do zebrania materiału dotyczącego prawa rzymskiego, wykorzystując prace takich sławnych jurystów rzymskich, jak książę prawników – Papinian (*Aemilius Papinianus*) i Ulpian Domicjusz (*Gnaeus Domitius Annianus Ulpianus*). W 531 r., za panowania cesarza Justyniana I (527-565), w których to czasach działał także św. Roman Melodos, szkoła z Bejrutu została wybrana do przygotowania *Corpus iuris civilis* (czyli: *Corpus iuris Iustinianum*). Niestety, w roku 551 Bejrut został zniszczony przez silne trzęsienie ziemi, a sama „Szkola” została przeniesiona do pobliskiego Sydonu.

⁶ Odnośnie do cesarza Anastazjusza I, por. na przykład: C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità*, OCA 184, Roma 1969; P. Charanis, *Church and State in the Late Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius I, 491-518*, *Thessalonica* 1974²; B.B. Прибыловский, *К вопросу о налоговой реформе императора Анастасия I*, „Византийский временник” 46 (1986) 189-198; P. Coynne, *De laude Anastasii Imperatoris*, *Lewiston ME* 1991; A.D. Lee, *Anastasius*, w: *The Cambridge Ancient History*, ed. A. Cameron et alii, XIV, Cambridge 2000, 52-62; L.-M. Günther, *Anastasius*, w: *Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Iustinian*, hrsg. M. Clauss, München 2001², 418-424 i 475; G. Tate, *Justinien, L'épopée de l'Empire d'Orient*, Fayard 2004; A. De Nicola, *Anastasio imperatore*, NDPAC I 276-277; F.K. Haarer, *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, Arca 46, Cambridge 2006; M. Meier, *Staurotheis di' hemas – Der Aufstand gegen Anastasios im Jahr 512*, „Millennium”⁴ 4 (2007) 157-237; B. Croke, *Poetry and Propaganda: Anastasius I as Pompey*, *GRBS* 48 (2008) 447-466; M. Meier, *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart 2009; Н.Н. Селезнев, *Царствование императора Анастасия по „Благословенному собранию” ал-Макинаибнал-Амида*, „Религиоведение” 1 (2013) 50-59.

⁷ Bazylika Mądrości Bożej (Ναὸς τῆς Ἀγίας τοῦ Θεοῦ Σοφίας). W czasach św. Hieronima była znana jako „Wielki Kościół” (Μεγάλη Ἐκκλησία lub po łacinie: *Magna Ecclesia*). Otwarcie jej nastąpiło 15 lutego 360 r. przez biskupa ariańskiego Eudoksjusza z Antiochii. Pobudowana została w pobliżu pałacu cesarskiego. Kościół został zaprojektowany jako tradycyjna bazylika łacińska z galeriami i kolumnadą oraz z drewnianym dachem. Wejście do bazyliki poprzedzało podwójne atrium. Por. E. Kleinbauer – A. White – H. Matthews, *Hagia Sophia*, London 2004; M.L. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Viella 2005.

⁸ Konstantynopol (Constantinopolis; Κωνσταντινούπολις) lub Nowy Rzym (Nova Roma; Νέα Ῥώμη). Oficjalny akt fundacji Konstantynopola miał miejsce 11 maja 330 r. Według tradycji sam cesarz Konstantyn Wielki, *Pontifex Maximus*, wyznaczył granice murów miasta, tzw. *pomerium*, i oficjalnie nazwał je „Nowym Rzymem”. Odnośnie do Konstantynopola, por. I. Dujčev, *Constantinople (Istanbul). I. Città*, NDPAC I 1227-1234.

⁹ Por. Degórski, *La Madonna*, s. 37-38.

Św. Roman Melodos ułożył wiele hymnów sakralnych zwanych „kontakionami”¹⁰. Posiadamy ich około stu, lecz nie wszystkie są autentyczne. Naukowcy zastanawiają się nad pochodzeniem kontakionów jako takich. Można je uważać niewątpliwie za metryczną homilię złożoną z 18-24 zwrotek zwanych „troparionami” (lub „troparami”)¹¹, które posiadają to samo metrum i których „hirmos”¹² (pierwszy z nich) jest wzorem dla pozostałych. Każdy troparion kończy się refrenem (ἐφύμνιον; od ἐφύμνέω = „śpiewam, powtarzając”, „śpiewam wkoło”). Zwrotki hymnów są powiązane akrostychem, który z zasady podaje imię autora, a niekiedy także treść samego utworu (w tłumaczonym przez nas utworze akrostych, jak powiedzieliśmy, brzmi: „To pieśń Romana”¹³).

Metryka hymnów starochrześcijańskich nie ma żadnego związku z klasyczną poezją grecką, która jest sylabiczna i toniczna. Sposób śpiewania hymnu jest podany w napisie, w którym określony jest tak zwany „głos”, czyli „ton”, „echos” (w naszym hymnie czytamy: „Głos pierwszy”¹⁴).

Hymn składa się z tytułu napisanego prozą, z trzech wstępów i z osiemnastu troparionów. Wstępy są zaproszeniem do chwalby, do uwielbiania Pana i kończą się refrenem (ἐφύμνιον) powtarzanym na końcu każdego troparionu:

Wstęp I: „Chór aniołów niech zadziwi się cudem, a my – śmiertelni – naszymi głosami wznosmy hymn, widząc niewysłowione znizenie się do nas Boga. Tego bowiem, przed którym drżą moce niebios, teraz starzec dzierży w ramionach: tego, który sam jeden jest miłośnikiem ludzi”¹⁵.

Wstęp II: „Ty, który dla nas ciało z Dziewicy wzięłeś i jako dziecko byłeś niesiony w ramionach starca, podnieś autorytet naszych wiernych królów. Wzmocnij ich Twoją siłą, o Słowo; rozraduj ich pobożne królestwo, o ty, który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi”¹⁶.

Wstęp III: „Ty, któryś łono dziewicze uświęcił poprzez Twoje narodzenie i ręce Symeona pobłogosławiłeś, jak na to zasługiwał, przybiegając także

¹⁰ Liczba mnoga od „kontakion” w języku greckim to: „kontakia”. W artykule odmieniamy to słowo zgodnie z zasadami polskiej deklinacji (liczba pojedyncza: „kontakion; liczba mnoga: „kontakiony”).

¹¹ W Polsce spotykamy wśród kręgów związanych z obrządkiem bizantyńsko-słowiańskim słowo „tropar”, które pochodzi od staro-cerkiewno-słowiańskiego «tropar».

¹² Odnosnie do hirmosu, por. Jurewicz, s. 83-84.

¹³ Romanus Melodus, *In Hypapante Domini*, titulus, ed. Cammelli, s. 128: „Τοῦτο Ῥωμανοῦ τὸ ἔπος”.

¹⁴ Tamże: „ἦχος α”.

¹⁵ Tamże I 1-11, ed. Cammelli, s. 128: „Χορὸς ἀγγελικὸς | ἐκκλητῆσθω τὸ θαῦμα, | βροτοὶ δὲ ταῖς φωναῖς | ἀνακράξωμεν ὕμνον | ὀρῶντες τὴν ἄφατον | τοῦ Θεοῦ συγκατάβασιν· | ὃν γὰρ τρέμουσι | τῶν οὐρανῶν αἱ δυνάμεις, | νῦν γηράλαια | ἐπαγκαλίζονται χεῖρες, | τὸν μόνον φιλόανθρωπον”.

¹⁶ Tamże II 12-22, ed. Cammelli, s. 128: „Ὁ σάρκα δι’ ἡμᾶς | ἐκ παρθένου φορέσας | καὶ βρέφος βασταχθεὶς | ἐν ἀγκάλαις πρεσβύτου, | τὸ κέρας ἀνύψωσον | τῶν πιστῶν βασιλέων ἡμῶν τούτους κράτουνον | ἐν τῇ δυνάμει σου, Λόγε· | τούτων εὐφρανον | τὴν εὐσεβῆ βασιλείαν, | ὁ μόνος φιλόανθρωπος”.

teraz, zbawiłeś nas, Chryste Boże. Daj pokój miastu zagrożonemu wojną i umocnij królów, których umiłowales, o ty, który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi”¹⁷.

Pierwsze dwa wstępy mają jednakową budowę metryczną, w której przeważają krótkie wersety z proparoksytonami i paroksytonami. Nie ma w ogóle oksytonów. Zauważamy tylko jedną główną pauzę metryczną, która dzieli całość na dwie części, z których pierwsza jest podzielona na dwie części, a druga stanowi jedność.

Także trzeci wstęp jest misternie i harmonijnie zbudowany. Posiada on jednak dłuższe wiersze, z których jeden ma dziewięć, a drugi dziesięć zgłosek. W tym trzecim wstępie, w przeciwieństwie do dwóch poprzednich, nie ma paroksytonów, ale są w nim oksytony i proparoksytony. Trzeci wstęp, podobnie jak dwa pierwsze, dzieli na dwie części jedna główna pauza metryczna; pierwsza część jest podzielona, a druga stanowi jedność.

Także hirmos jest bardzo bogaty i harmonijnie ułożony, z licznymi proparoksytonami. Nie posiada natomiast w ogóle oksytonów. Przeważają w nim wiersze ośmio- i siedmioletkowskie. Dzieli go na trzy odcinki metryczne dwie zasadnicze pauzy: po wierszach 7 i 15. Pierwszy i trzeci odcinek nie posiada podziału, a drugi dzieli się na dwie części.

Treść wszystkich trzech wstępów wprowadza w tematykę samego kontakionu. Pierwszy nawołuje i zachęca wiernych do rozważania tajemnicy Ofiarowania Pańskiego, a drugi i trzeci wyraża tę tajemnicę w formie modlitewnej.

Św. Roman Melodos, posługując się szatą poetycką, której patos może być skuteczniejszy od zwykłego, napisanego prozą traktatu teologicznego, wyraża w *Contacium in Hypapante Domini* głębokie prawdy dogmatyczne i moralne, wynikające ze zbawczego posłannictwa Odkupiciela i zjednoczonej z Nim Jego Matki Maryi. W ten sposób hymn nabiera szczególnego znaczenia dogmatyczno-soteriologiczno-mariologicznego. Chrystus w sposób wolny i doskonały dokonuje zbawienia. To zbawienie zostało zapoczątkowane przez wcielenie, a przypieczętowane prawdziwą śmiercią krzyżową i zmartwychwstaniem Chrystusa. W ten sposób Święty Poeta odrzuca wszelaką postać doketyzmu, monarchianizmu i modalizmu. W rzeczy bowiem samej, prawdziwa ofiara Chrystusa, czyli śmierć w rzeczywistym ciele ludzkim, była konieczna, aby wszechświat i ludzie odzyskali utracone przez pierwszych rodziców zbawienie. Ich bowiem sprzeniewierzenie się godziło nie tylko w Boga Ojca, lecz także w Chrystusa – lekarza obecnego wraz z Ojcem i Duchem Świętym już w Starym Zakonie. Roman poświadcza więc tradycję patrystyczną, według której Odkupiciel zbawił tylko to, co sam na siebie przyjął (*quod non est adsumptum, non est salvatum* [względnie: *sanatum*]).

Hymn posiada więc ważne znaczenie chrystologiczne, ale także mariologiczne, gdyż podkreśla podstawowe prawdy dotyczące Maryi: jej Boże Macierzyństwo, dzie-

¹⁷ Tamże III 23-33, ed. Cammelli, s. 128-130: „Ὁ μήτραν παρθενικὴν | ἀγιάσας τῷ τόκῳ σου | καὶ χεῖρας τοῦ Συμεὼν | εὐλόγησας, ὡς ἔπρεπε, | προφθάσας καὶ νῦν | ἔσωσας ἡμᾶς, Χριστέ ὁ Θεός | ἀλλ’ εἰρήνευσον | ἐν πολέμοις τὸ πολίτευμα | καὶ κραταίωσον | βασιλείας οὐς ἡγάπησας, | ὁ μόνος φιλόανθρωπος”.

wictwo zachowane po porodzie, wstawiennictwo u Boga za nami, nierozłączne działanie z Synem w dziele Odkupienia. Wyjaśniając ponadto Łk 2, 35, św. Roman wpisuje się w poczet tych wschodnich Ojców Kościoła, którzy nauczają, iż Maryja podczas krzyżowania swego Syna straciła w Niego wiarę, wątpiąc w Jego zmartwychwstanie. Z zasady tylko Orygenes¹⁸, św. Bazyli Wielki¹⁹ i św. Cyryl Aleksandryjski²⁰ są uważani za głosicieli tego przekonania²¹. Opierając się jednak na rozważanym hymnie, możemy zaliczyć do nich także św. Romana²².

Contacium in Hypapante Domini ma bardziej postać opowiadania niż dialogu pomiędzy jego bohaterami. Wypowiedzi poszczególnych osób następują bowiem po sobie bez dialogowego powiązania. Przyczyny takiego stanu rzeczy należy prawdopodobnie szukać w chęci św. Romana Melodosa, by uwypuklić przedstawiane prawdy dogmatyczne i przeciwstawić je heretyckim błędom. Poprzez słowa wypowiedziane przez poszczególne osoby hymnu przemawia do nas sam św. Roman – przedstawiciel czasów wielkiego cesarza Justyniana I²³, który tu i ówdzie

¹⁸ Odnosnie do Orygenes, por. dla przykładu: H. Urs von Balthasar, *Origen, Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, Washington DC 1984; G. Sfameni Gasparro, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente: letture storico-religiose*, Roma 1998; W. Rowan, *Origen: Between Orthodoxy and Heresy*, w: *Origeniana Septima*, ed. W.A. Bienert – U. Kuhneweg, Leuven 1999, 3-14; *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000; *Origene maestro di vita spirituale*, ed. L.F. Pizzolato – M. Rizzi, Milano 2001; F. Cocchini, *Origene – Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006; Th.P. Scheck, *Origen and the History of Justification: The Legacy of Origen's Commentary on Romans*, Notre Dame IN 2008; P. Martens, *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*, Oxford 2012.

¹⁹ Odnosnie do św. Bazylego Wielkiego, por. dla przykładu: W.-D. Hauschild, *Basilios von Caesarea*, TRE V 301-313; Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994; J. Gribomont, *Basilio di Cesarea di Cappadocia*, NDPAC I 724-731; S. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, Washington D.C. 2007.

²⁰ Odnosnie do św. Cyryla Aleksandryjskiego, por. dla przykładu: E.R. Hardy, *Cyrillus von Alexandrien*, TRE VIII 254-260; H.J. Vogt, *Kyrillos, Patriarch von Alexandria (412-444)*, w: *Lexikon des Mittelalters*, V, München – Zürich 1991, 1599-1600; B. Kettern, *Kyrillos, Patriarch von Alexandrien*, BBKL IV 876-887; J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: the Christological Controversy: its History, Theology, and Texts*, Crestwood NY, 2004; S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and a Heretic*, Oxford 2004; E. Artemi, *The rejection of the term Theotokos by Nestorius Constantinople and the refutation of his teaching by Cyril of Alexandria*, Oxford 2011.

²¹ Por. na przykład G.I. Söll, *Maria, madre di Gesù*, DPAC II 2106; M. Maritano, *Maria, madre di Gesù*, NDPAC II 3035-3044.

²² Św. Roman wyraża to samo przekonanie także w *Contacium II pro Passione Domini* (tekst krytyczny grecki i przekład włoski w: Cammelli, *Romano il Melode*, s. 336-361). Por. Degórski, *La Madonna*, s. 37-51; tenże, *Maryja – Matka Odkupiciela*, s. 71-86.

²³ Odnosnie do cesarza Justyniana I i jego czasów, por. dla przykładu: P.N. Ure, *Justinian and his Age*, Harmondsworth 1951; P. Dixon, *The Glittering Horn: Secret Memoirs of the Court of Justinian*, London 1958; B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians*, Berlin 1960; R. Bonini, *Introduzione allo studio dell'età giustiniana*, Bologna 1977; J. Moorhead, *Justinian*, London 1994; *Justinian Era. The Cambridge Ancient History*, ed. A. Cameron et al., Cambridge 2000²; M. Melluso, *La schiavitù in età giustiniana*, Paris 2000; *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, ed. E. dal Covolo – R. Ugliione, Biblioteca di Scienze Religiose 170, Roma 2001; M. Meier, *Das andere*

używa także słów zaczerpniętych z jego edyktów zwróconych przeciwko błędno-
wiercom²⁴.

WYDANIA TEKSTU

- J.-B. Pitra: Parisiis 1876, *Analecta Sacra*, I, 27-36.
G. Cammelli: Firenze 1930, *Romano il Melode. Inni*, s. 128-154.
D. Casagrande: Romae 1974, *Enchiridion Marianum biblicum patristicum*,
s. 1111-1113.
P. Mass – C.A. Trypanis: Oxford 1963, (przedruk: New York 1997), *Sancti Romani
Melodi Cantica. Cantica genuina*, s. 26-34

PRZEKŁADY

Francuskie:

- J. Grosdidier de Matons, Paris 1965, *Romanos le Mélode. Hymnes*, t. 2, Sch 110,
s. 162-197.

Łacińskie:

- D. Casagrande, Romae 1974, *Enchiridion Marianum biblicum patristicum*,
s. 1111-1113.

Włoskie:

- G. Cammelli, Firenze 1930, *Romano il Melode. Inni*, s. 129-155.
U. Trombi, Roma 2007, *Romano il Melode, Kontakia / I. Introduzione di V. Mangogna, Traduzione e note di U. Trombi, Collana di Testi Patristici 197*, s. 160-167.

BIBLIOGRAFIA

Wydania dzieł Romana Melodosa: Najpełniejsze wydanie krytyczne wszystkich św. Romana Melodosa, zarówno autentycznych, jak i wątpliwych, zawierają publikacje: *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina*, ed. P. Mass – C.A. Trypanis, Oxford 1963 (przedruk: New York 1997); *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica dubia*, ed. P. Mass – C.A. Trypanis, Berlin 1970. Posiadamy także częściowe wydania poezji św. Romana, wśród których najważniejszymi są następujące: J.B. Pitra [ed.], *Analecta Sacra*, I, Parisiis 1876, 1-241 (29 hymnów); J.-B. Pitra [ed.], *S. Romanus veterum melodorum princeps*, Romae 1888 (3 nowe hymny); G. Cammelli [ed.], *Romano il*

Zeitalter Justinians. Kontingenz Erfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr., Göttingen 2003; G. Luchetti, *Contributi di Diritto Giustiniano*, Milano 2004; M. Meier, *Justinian. Herrschaft, Reich, und Religion*, München 2004; J.A. Evans, *The Emperor Justinian and the Byzantine Empire*, Westport CT 2005; *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. M. Maas, Cambridge 2005; P. Sarris, *Economy and society in the age of Justinian*, Cambridge 2006; M. Meier, *Giustiniano*, Bologna 2007.

²⁴ Por. P. Maas, *Die Chronologie der Hymnen des Romanos*, ByZ 15 (1906) 13-44; Cammelli, *Romano il Melode*, s. 126.

Melode. Inni, Firenze 1930 (8 hymnów oraz ich włoskie tłumaczenie); N.B. Tomadakis [ed.], I, Ateny 1952 (14 hymnów), II, Ateny 1954 (14 hymnów), III, Ateny 1957 (8 hymnów), IV, Ateny 1959-1961 (13 hymnów); J. Grosdidier de Matons [ed.], *Romanos le Mélode. Hymnes*, t. 1: *Ancien Testament (1-8)*, SCh 99, Paris 1964, t. 2: *Nouveau Testament (9-20)*, SCh 110, Paris 1965, t. 3: *Nouveau Testament (21-31)*, SCh 114, Paris 1965, t. 4: *Nouveau Testament (32-45)*, SCh 128, Paris 1967, t. 5: *Nouveau Testament (46-50) et Hymnes de circonstance (51-56)*, SCh 283, Paris 1981; D. Casagrande [ed.], *Enchiridion Marianum biblicum patristicum*, Romae 1974, 1108-1115; R. Maisano [ed.], *Romano il Melodo. Cantici*, Classici greci – Autori della tarda grecità e dell'età bizantina, I-II, Torino 2002.

Przekłady dzieł Romana Melodosa: **Angielskie:** M. Carpenter, *Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist*, I: *On the Person of Christ*, Columbia 1970; M. Carpenter, *Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist*, II: *On Christian Life*, Columbia 1973; J.H. Barkhuizen, *Romanos the Melodist: „On Adam and Eve and the Nativity”*. *Introduction with annotated Translation*, „Acta Patristica et Byzantina” 19 (2008) 1-22. **Francuskie:** R.R. Khawam, *Romanos le Mélode. Le Christ Rédempteur. Célébration liturgique*, Paris 1956; R.R. Khawam, *Hymne sur la résurrection*, w: *Le grec chrétien*, Paris 1965, 175-185; J. Grosdidier de Matons [ed.], *Romanos le Mélode. Hymnes*, t. 1: *Ancien Testament (1-8)*, SCh 99, Paris 1964, t. 2: *Nouveau Testament (9-20)*, SCh 110, Paris 1965, t. 3: *Nouveau Testament (21-31)*, SCh 114, Paris 1965, t. 4: *Nouveau Testament (32-45)*, SCh 128, Paris 1967, t. 5: *Nouveau Testament (46-50) et Hymnes de circonstance (51-56)*, SCh 283, Paris 1981. **Niemieckie:** G.H. Bultmann, *Romanus der Melode. Festgesänge*, Zürich – München – Paderborn – Wien 1960; J. Koder [ed.], *Romanos der Melode. Hymnen des orthodoxen Kirchenjahre: Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen Herr*, Wien 1996 (19 hymnów). **Polskie:** M. Bednarz [ed.], *Hymnos Akathistos*, w: *Niepokalana. Hymn Akatyst. O matko kocham Cię, Niepokalana*, Kraków 1937, 20-53; M. Bednarz [ed.], *Roman Melodos. Akatyst*, Warszawa 1991⁴; W. Kania [ed.], *Hymn Akathistos*, Głos tradycji 3, Tarnów 1982; Roman Melodos, *Modlitwa do Chrystusa i jego Matki*, w: *Literatura bizantyńska*, wybór tekstów, układ i tłum. J. Birkenmajer, Wielka literatura powszechna Trzaski, Everta i Michalskiego, Antologia VI/2, Warszawa 1933, 853-854; Roman Melodos, *Pieśń o Bożym Narodzeniu*, w: *Literatura bizantyńska*, wybór tekstów, układ i tłum. J. Birkenmajer, Wielka literatura powszechna Trzaski, Everta i Michalskiego, Antologia VI/2, Warszawa 1933, 706; Roman Melodos, *Modlitwa do Chrystusa i jego Matki*, tłum. J. Birkenmajer, w: AP 514-516; Roman Melodos, *Pieśń o Bożym Narodzeniu*, tłum. J. Birkenmajer, w: AP 513-514; Roman Melodos, *Hymny (wybór)*, w: *Muza Chrześcijańska*, III: *Poezja grecka i bizantyńska*, red. M. Starowieyski, OŻ 12, Kraków 1985, 164-174; Roman Melodos, *Hymn na Boże Narodzenie*, tłum. M. Starowieyski, w: *Muza chrześcijańska. Poezja grecka od II do XV wieku*, red. M. Starowieyski, OŻ 19, Kraków 2014, 183-190; Roman Melodos, *Hymn na Boże Narodzenie (fragment)*, tłum. J. Birkenmajer, w: *Muza chrześcijańska. Poezja grecka od II do XV wieku*, red. M. Starowieyski, OŻ 19, Kraków 2014, 190; Roman Melodos, *Hymn o ofierze Abrahama*, tłum. K. Bardski,

w: *Muza chrześcijańska. Poezja grecka od II do XV wieku*, red. M. Starowieyski, OŻ 19, Kraków 2014, 191-199; Roman Melodos, *Maryja pod krzyżem*, tłum. W. Kania, w: *Muza chrześcijańska. Poezja grecka od II do XV wieku*, red. M. Starowieyski, OŻ 19, Kraków 2014, 199-205; Roman Melodos, *Hymn o Zmartwychwstaniu*, tłum. M. Starowieyski, w: *Muza chrześcijańska. Poezja grecka od II do XV wieku*, red. M. Starowieyski, OŻ 19, Kraków 2014, 205-210; Roman Melodos, *Modlitwa*, tłum. A. Szastyńska-Siemion – J. Danielewicz, w: *Muza chrześcijańska. Poezja grecka od II do XV wieku*, red. M. Starowieyski, OŻ 19, Kraków 2014, 210-215; M. Starowieyski [ed.], *Roman Melodos, Hymn o Zmartwychwstaniu*, TP 18 IV (1976); M. Starowieyski [ed.], *Roman Melodos, Hymn na Boże Narodzenie*, TP 24-31 XII (1978); M. Starowieyski – W. Kania [ed.], *Św. Roman Piewca, Hymn na Boże Narodzenie, Hymn Akathistos*, w: Sz. Pieszczocho, *Patrologia*, II: *Ojcowie mówią*, Gniezno 1994, 236-238; P.-P. Verbraken – M. Starowieyski [ed.], *Św. Roman Melodos, Hymn na Boże Narodzenie*, w: *Ojcowie Kościoła. Panorama patrystyczna*, Warszawa 1991, 196-202.

Rosyjskie: Кондаки и икосы св. Романа Сладкопевца, tłum. С. Цветкова, Moskwa 1881; Плач пресвятыя Богородицы при кресте, Moskwa 1891, 1909²; Песни св. Романа Сладкопевца на страстную седмицу, tłum. С. Цветкова, Moskwa 1900; Кондак или песнь на рождество Христово, tłum. П. Мироносицкий, Petersburg 1912; Кондак или песнь на святую пасху, tłum. П. Мироносицкий, Petersburg 1913; Кондак на неделю ваий, tłum. П. Мироносицкий, Petersburg 1914; Кондак на святую пятидесятницу, tłum. П. Мироносицкий, Petersburg 1914; Л.А. Фрейберг [ed.], *Памятники византийской литературы IV-IX веков*, Moskwa 1968, 209-214; На Иуду Предателя. Гимн. О жизни монашеской. От берегов Босфора до берегов Евфрата, tłum. С.С. Аверинцев, Moskwa 1987, 252-262; Роман Сладкопевец, Кондак Иосифу Праведному, tłum. В.В. Василик, „Вестник древней истории” [bez podania rocznika] (2008) nr 4, 260-277.

Rumuńskie: Sfântul Roman Melodul, *Imne teologice*, tłum. A. Prelipcean – A. Iorga, Iași 2012; Sfântul Roman Melodul, *Imnele Sfintei Scripturi*, tłum. A. Prelipcean – A. Iorga, Iași 2012.

Włoskie: G. Cammelli [ed.], *Romano il Melode. Inni*, Firenze 1930 (8 hymnów); G. Gharib [ed.], *Romano il Melode. Inni*, Letture cristiane delle origini, Testi 13, Roma 1981 (63 hymny); R. Maisano [ed.], *Cantici di Romano il Melodo*, I-II, Torino 2002 (59 hymnów oraz w dodatku – 33 stichery na Boże Narodzenie i „Akatyst”); Romano il Melode, *Kontakia*, vol. 1-2, Introduzione di V. Mangogna. Traduzione e note di U. Trombi, Collana di Testi Patristici 197-198, Roma 2007 (57 hymnów oraz w dodatku – „Akatyst”).

Opracowania: J.-B. Pitra, *Hymnographie de l'Église Grecque*, Rome 1867; tenże, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, I, Parisiis 1876; W. Christ – M. Paranikas, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Leipzig 1871; E. Bouvy, *Poètes et mélodes. Étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Église grecque*, Nîmes 1886; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, 665-671; A. de Novgorod, *Le livre du pèlerin*, Genève 1889; K. Krumbacher, *Studien zu Romanos*, München 1899; tenże, *Umarbeitungen bei Ro-*

manos, München 1899; R. Bousquet, *Le culte de saint Romanos le Mélode dans l'Église grecque et l'Église arménienne*, EO 3 (1899-1900) 339-342; K. Dieterich, *Byzantinische Charakterköpfe*, Leipzig 1909, 92-104; N. Turchi, *La civiltà bizantina*, Torino 1915, 167-181; E. Amann, *Romanos le Mélode*, DThC XIII/2, 2895-2898; O. Bardenheuer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, V, Freiburg im Breisgau 1932, 159-165; E. Mioni, *Romano il Melode. Saggio critico e dieci inni inediti*, Torino 1937; C. Chevalier, *Mariologie de Romanos, le roi des mélodes*, RSR 28 (1938) 48-71; E.J. Wellesz, *Melito's „Homily on the Passion”. An Investigation into the Sources of Byzantine Hymnographie*, JTS 44 (1943) 41-52; I.-H. Dalmais, *L'apport des l'Église syriennes à l'hymnographie chrétiennes*, OrSy 2 (1957) 243-260; E.J. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961²; G. Zuntz, *Probleme des Romanos-Textes*, „Byzantion” 34 (1964) 469-534; tenže, *The Romanos Papyrus*, JTS 16 (1965) 463-468; AP 509-530; E. Catafygiotu Topping, *St. Romanos. Ikon of a Poet*, GOTR 12 (1966) 92-111; C.A. Trypanis, *The Metres of Romanos*, „Byzantion” 36 (1966) 560-623; K. Mitsakis, *The language of Romanos the Melodist*, München 1967; D. Stiernon, *Romano il Melode*, BS XI 319-323; I.-H. Dalmais, *Imagerie syrienne et symbolisme hellénique dans les hymnes bibliques de Romanos le Mélode*, StPatr 11 (1972) 22-26; E. Salvaneschi, *Adattamento interlinguistico come mezzo espressivo in Romano Melode*, „Atti e Memorie dell'Accademia Toscana La Colombaria” 39 (1974) 21-68; J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1977; tenže, *Kontakion et Canon. Piété populaire et liturgie officielle à Byzance*, „Augustinianum” 20 (1980) 191-203; tenže, *Liturgie et hymnographie: Kontakion et Canon*, DOP 34-35 (1980-1981) 31-43; B. Altaner, *Patrologia*, Casale Monferrato 1981⁷, 569-570; J. Grosdidier de Matons, *Tradition et nouveauté dans la poésie byzantine*, BAGB 33 (1981) 64-80; E. Follieri, *La catechesi ecclesiologica di Romano il Melode. Ecclesiologia e catechesi patristica*, Biblioteca di scienze religiose 46, Roma 1982; J. Koder, *Kontakion und politischer Vers*, JÖB 33 (1983) 45-56; H. Hunger, *Romano il Melode – poeta, predicatore, retore – e il suo pubblico*, „Römische Historische Mitteilungen” 25 (1983) 305-332; S. Zincone, *Romano il Melode*, DPAC II 3031-3032; W.L. Petersen, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, CSCO 475, Subs. 74, Louvain 1985; J.H. Barkhuizen, *Narrative Apostrophe in the Kontakia of Romanos the Melodist with Special Reference to his Hymn on Judas*, AC 29 (1986) 19-27; tenže, *Narrative. The Speaker in the Hymns of Romanos the Melodist*, „Εκκλησιαστικὸς Φῶρος” 68-69 (1986-1987) 102-111; M. Arranz, *Romanos le Mélode*, DSp XIII 898-908; S.S. Averincev, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Bologna 1988; J.H. Barkhuizen, *Association of Ideas as a Principle of Composition in Romanos*, „Helleniká” 39 (1988) 18-24; H. Hunger, *Das Lebenspendende Wasser. Romanos Melodos, Kontakion 9 (Oxf. = 19 SC): Jesus und die Samariterin*, JÖB 38 (1988) 125-157; J.H. Barkhuizen, *Romanos Melodos and the Composition of his Hymns: Prooimion and Final Strophe*, „Helleniká” 40 (1989) 62-77; tenže, *Romanos Melodos, On the Temptation of Joseph: a Study on his Use of Imagery*, „Acta Patristica et Byzantina” 1 (1990) 1-31; C.A. Trypanis, *La poesia bi-*

zantina. *Dalla Fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia*, Milano 1990 (spec. 60-63); B. Degórski, *La Madonna presso la Croce secondo il „Contacium II pro Passione Domini” di Romano il Melode*, „La Sapienza della Croce” 6 (1991) 37-51; J. Koder, *Romanos Melodos*, w: *Marienlexikon*, hrsg. R. Bäumer – L. Scheffczyk, V, St. Ottilien 1993, 538nn.; L. van Rompay, *Romanos le Mélode, un poète syrien à Constantinople*, w: *Early Christian Poetry*, Supplements to Vigiliae Christianae 22, Leiden 1993, 283-296; J. Koder, *Justinians Sieg über Salomon*, w: *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Αθήνη 1994, 135-142; A. Louth, *Introduction to St. Romanos the Melodist. On the Life of Christ: Kontakion*, London 1995; R.J. Schork, *Sacred Song from the Byzantine Pulpit. Romanos the Melodist*, Gainesville 1995; H. Hunger, *Additamenta zu Romanos Melodos*, w: *Synodia. Studia... A. Garzya*, ed. U. Criscuolo – R. Maisano, Napoli 1997, 443-457; W. Sowa, *Św. Romanos Melodos – „Hymnos Akathistos”*. *Bizantyńska muzyka i poezja liturgiczna*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 323-342; J. Koder, *Romanos Melodos und sein Publikum: Überlegungen zur Beeinflussung des kirchlichen Auditoriums durch das Kontakion*, „Anzeiger der philos.-historische Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften” 134/1 (1997-1999) 63-94; H. Hunger, *Der Refrain in den Kontakia des Romanos Melodos. Vielfalt in der Einheit*, w: *Lesarten. Festschrift... A. Kambylis*, hrsg. I. Vassis – G.S. Henrich – D.R. Reinsch, Berlin – New York 1998, 53-60; S. Zincone, *Romanus des Melode*, TRE XXIX 396-399; S. Brock, *From Ephraem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in late Antiquity*, Aldershot 1999; H. Hunger, *Romanos Melodos. Überlegungen zum Ort und zur Art des Vortrages seiner Hymnen. Mit anschließender kurzer Strukturanalyse eines Kontakions (O 19. SC 35 = Maria unter dem Kreuz)*, ByZ 92 (1999) 1-9; J. Koder, *Romanos Melodos*, w: *La théologie byzantine*, éd. G. Conticello, I, Paris 2000; F. Conca, *Il linguaggio classic nella poesia religiosa bizantina*, „Rendiconti dell’Istituto Lombardo” 135/2 (2001) 235-246; *Cantici di Romano il Melodo*, ed. R. Maisano, I-II, Torino 2002; R. Maisano, *Rispondenze formali tra proemio, strofe e ritornello nei Cantici di Romano il Melodo*, „Studi sull’Oriente cristiano” 6 (2002) 77-100; *tenze, Funzione letteraria delle citazioni bibliche nelle preghiere jdei contaci di Romano il Melodo*, w: „*Ad contemplandum sapientiam*”. *Studi di filologia letteratura storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, 369-377; K. Alveteg, *In Silence We Speak: Romanos Melodos and Mary at the Cross*, StPatr 42 (2006) 179-284; T. Arentzen, *‘Kom og ta del!’ – Romanos’ Julehymne og dens liturgiske kontekst*, „Norsk Teologisk Tidsskrift” 107 (2006) 122-137; B. Degórski, *Maryja – Matka Odkupiciela – w poezji św. Romana Ślōdkopiewcy*, w: *Matka Odkupiciela*, red. K. Wieliczko, Lublin 2006, 71-86; D. Krueger, *Romanos the Melodist and the Christian Self in Early Byzantium*, w: *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 2006*, I: *Plenary Papers*, ed. E. Jeffreys, Aldershot 2006, 247-266; R. Maisano, *Le fonti patristiche greche di Romano il Melodo*, „Νέα Ἡμέρα” 3 (2006) 89-113; L. Mari Peltomaa, *Herodias in the Poetry of Romanos the Melodist*, JÖB 56 (2006) 79-99; S. Zincone, *Romano il Melodo*, NDPAC III 4602-4604; L.R. Cresci, *Analisi di alcune strutture compositive di Romano il Melodo*,

„Koinonia” 30-31 (2006-2007) 169-175; E. Kochlamazashvili – A. Gambashidze, *Romanos Melodoshis sašobao kontakionis žveli kartuli targmani*, w: *Bizantinistika sakartveloši*, Tbilisi 2007, 356-360; R. Maisano, *La croce nei contaci di Romano il Melodo*, w: *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I-inizio XVI). Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 6-11 dicembre 1999)*, ed. B. Ulianich, III, Napoli 2007, 75-87; R. Maisano, *Spunti di esegesi biblica tra Romano il Melodo e Gregorio Magno*, w: *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, hrsg. K. Belke – E. Kislinger – A. Külzer – M.A. Stassinopoulou, Köln – Weimar 2007, 399-406; V. Mangogna, *Introduzione*, w: *Romano il Melode, Kontakia*, vol. 1, Collana di Testi Patristici 197, Roma 2007, 5-30; A.M. Taragna, *Il sorriso di Gesù. Una nota sui contaci di Romano il Melodo*, w: *Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del Convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005, e altri studi*, ed. C. Mazzucco, Alessandria 2007, 779-791; P. Argárate, „Tu vedi e stringi colui che i cherubini non possono guardare”. *La Madre di Dio nei „Kontakia di Natale” di Romano il Melode*, w: *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica. XXXVI Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 3-5 maggio 2007, SEA 108, Roma 2008, 807-820; L.R. Cresci, *Il rapporto tra efimnio e strofe nei Contaci di Romano il Melodo*, w: *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica. XXXVI Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 3-5 maggio 2007, SEA 108, Roma 2008, 795-805; Romanos the Melodist, ‘On Adam and Eve and the Nativity’, Introduction with annotated Translation J.H. Barkhuizen, „Acta Patristica et Byzantina” 19 (2008) 1-22; L.M. Peltomaa, *Roles and Functions of Mary in the Hymnography of Romanos Melodos*, StPatr 44 (2010) 487-499; A. Prelicean, *Sfântul Roman Melodul – imnograful desăvârșit al ortodoxiei*, „Studii Teologice” 7/2 (2011) 59-105; L.M. Peltomaa, *The Portrayal of the Wife of Potiphar by Romanos Melodos*, w: *ΔΩΡΟΝ ΡΟΔΟΠΟΙΚΙΑΩΝ: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist*, ed. D. Searby – E. Balicka Witakowska – J. Heldt, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 12, Uppsala 2012, 185-196; Th. Arentzen, „Your virginity shines” – *The Attraction of the Virgin in the „Annunciation Hymn” by Romanos*, StPatr 68 (16) (2013) 125-132; tenże, *Virginity Recast: Romanos and the Mother of God*, Lund 2014 (Dissertatio); U. Holmsgaard Eriksen, *Drama in the Kontakia of Romanos the Melodist: A Narratological Analysis of Four Kontakia*, Aarhus 2014 (Dissertatio); Th. Arentzen, *Kjødets teologi – Romanos Meloden*, w: *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, ed. P. Solberg – S. Kristiansen, Oslo 2015, 223-239; B. Degórski, *Maryja w kontakionie św. Romana Słodkopiewcy na Ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni*, w: *Miłosierdzie, Kościół, Maryja. W hołdzie Ojcu Profesorowi Zachariaszowi Jabłońskiemu, Paulinowi, Człowiekowi Kościoła, oddanemu Maryi*, Jasna Góra – Kraków – Szydłówek 2016, 63-81; A. Prelicean, *Tipologia Vechiului Testament în condacele lui Roman Melodul și Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul*, Studia Oecumenica 10, Sibiu – Cluj – Napoca 2016, 260-302.

PRZEKŁAD*

W miesiącu lutym, drugiego dnia. Ton I. Kontakion na Spotkanie Pana naszego Jezusa Chrystusa, mający ponadto akrostych: „To pieśń Romana”.

Wstęp I: Chór aniołów | niech zadziwi się cudem, | a my – śmiertelni –
[naszymi] głosami | wznosmy hymn, | ⁵ widząc niewysłowione | zniżenie się
do nas Boga. | Tego bowiem, przed którym drżą | moce niebios, | teraz starzec
| ¹⁰ dzierży w ramionach: | tego, który sam jeden jest miłośnikiem ludzi.

Wstęp II: Ty, który dla nas ciało | z Dziewicy wzięłeś | i jako dziecko byłeś
niesiony | ¹⁵ w ramionach starca, | podnieś autorytet | naszych wiernych kró-
lów. | Wzmocnij ich | Twoją siłą, o Słowo; | ²⁰ rozraduj ich | pobożne królestwo,
| [o ty], który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi²⁵.

Wstęp III: Ty, któryś łono dziewicze | uświęcił poprzez Twoje narode-
nie | ²⁵ i ręce Symeona | pobłogosławiłeś, jak na to zasługiwał, | przybiegając
także teraz | zbawiłeś nas, Chryste Boże. | Daj pokój | ³⁰ miastu zagrożonemu
wojną | i umocnij | królów, których umiłowaleś, | [o ty], który sam jeden jesteś
miłośnikiem ludzi²⁶.

1. Przybiegnijmy do Bogurodzicy, | ³⁵ chcąc | widzieć jej Syna | niesio-
nego do Symeona: tego, którego z nieba | bezcieleśni [aniołowie] widząc, | ⁴⁰
zdziwili się, mówiąc: | „Przedziwne [rzeczy] widzimy | teraz i niewiarygodne,
| niepojęte, niewypowiedziane: | ten bowiem, który Adama | ⁴⁵ stworzył, | nie-
siony jest w ramionach jak niemowlę; | nieskończony jest zawarty | w ramio-
nach starca; | ten, który w łonie | ⁵⁰ nieograniczonym | przebywa swojego Ojca,
| ze swej woli jest ograniczony | w ciele, nie w bóstwie, | ten, który sam jeden
jest miłośnikiem ludzi”²⁷.

* Przekładu dokonano z języka greckiego na podstawie wydania krytycznego: G. Cammelli: *Romano il Melode. Inni*, Firenze 1930, 128-154.

²⁵ Pierwsze dwa wstępy mają jednakową budowę metryczną, w której przeważają krótkie wersy z proparoksytonami i paroksytonami. Nie ma w ogóle oksytonów. Zauważamy tylko jedną główną pauzę metryczną, która dzieli całość na dwie części, z których pierwsza jest podzielona na dwie części, a druga stanowi jedność.

²⁶ Także trzeci wstęp jest misternie i harmonijnie zbudowany. Posiada on jednak dłuższe wiersze, z których jeden ma dziewięć, a drugi dziesięć zgłosek. W tym trzecim wstępie, w przeciwieństwie do dwóch poprzednich, nie ma paroksytonów, lecz jedynie oksytony i proparoksytony. Trzeci wstęp, podobnie jak dwa pierwsze, dzieli na dwie części jedna główna pauza metryczna; pierwsza część jest podzielona, a druga stanowi jedność. Treść wszystkich trzech wstępów wprowadza w tematykę samego kontakionu. Pierwszy nawołuje i zachęca wiernych do rozważania tajemnicy Ofiarowania Pańskiego, a drugi i trzeci wyraża tę tajemnicę w formie modlitewnej.

²⁷ Także hirmos jest bardzo bogaty i harmonijnie ułożony, z licznymi proparoksytonami. Nie posiada natomiast w ogóle oksytonów. Przeważają w nim wiersze ośmio- i siedmiozgłoskowe.

2. ⁵⁵ Gdy zaś tak przemówili, | niewidzialnie | uwielbili Pana, | ludzi zaś uznali za szczęśliwych, | gdyż ten, który na ramionach | ⁶⁰ jest niesiony Cherubinów (por. Iz 37, 14-16; Ps 80, 2), | z nimi mieszka; | gdyż mieszkańcom ziemi | ukazał się [jako] dostępny | ten, który jest niedostępny aniołom; | ⁶⁵ gdyż ten, który podtrzymuje | i strzeże | wszystkich rzeczy jako stwórca, | ten, który nadaje kształt dzieciom | w łonach matek, | ⁷⁰ nie zmieniając się, stał się | z Dziewicy dzieckiem, | a pozostał nieoddzielony | od Ojca i Ducha, | on, który wraz z nimi nie ma początku, | ⁷⁵ ten, który sam jeden jest miłośnikiem ludzi.

3. Podczas gdy aniołowie śpiewali hymny | Miłującemu ludzi, | a Maryja kroczyła, | niosąc go w ramionach | ⁸⁰ i zastanawiała się, | jak stała się matką²⁸ | i pozostała dziewicą, | poznając, że ponadnaturalny | był [jej] poród, | ⁸⁵ bała się i drżała; | sama w sobie zaś | rozważając, | tak mówiła: | „Jakież imię, mój synu, | ⁹⁰ znajdę dla ciebie? | Jeśli bowiem, [zgodnie z tym,] jak cię widzę, | nazwę cię człowiekiem, | [to jednak] jesteś wyższy od człowieka, | [ty,] który moje dziewictwo | ⁹⁵ zachowałeś nietknięte, | [o ty], który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi.

4. Nazwę cię doskonałym człowiekiem? | Wiem jednak | o boskim twoim poczęciu, | ¹⁰⁰ nigdy bowiem żaden człowiek | bez pożycia | i nasienia nie został poczęty | jak ty, [o] Bezgrzeszny! | Jeśli nazwę cię Bogiem, | ¹⁰⁵ dziwię się, widząc cię | całkowicie do mnie podobnym, | nie masz bowiem niczego, | co różniłoby się | od tego, co jest w ludziach, | ¹¹⁰ nawet jeśli bez grzechu | zostałeś poczęty i porodzony. | Będę cię karmiła mlekiem, | czy będę cię wychwalała? | Wszystkie bowiem rzeczy ciebie [jako] Boga | ¹¹⁵ ponadczasowego głoszą, | nawet jeśli stałeś się człowiekiem, | [o ty], który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi”.

5. Tak był wprowadzony Pan, | niesiony | ¹²⁰ wraz z darami ofiarnymi | w świątyni, jak jest napisane (por. Kpł 12, 6. 8; Łk 2, 2. 4); | jego z ramion | matki otrzymał | szczęśliwy Symeon. | ¹²⁵ Radość i bojaźń | poruszały Sprawiedliwego. | Oczyma bowiem duszy | archaniołów | i aniołów | ¹³⁰ widział zastępy | ze strachem obecne | i wysławiające Chrystusa. | A błagając | w swym umyśle, | ¹³⁵ wołał: „Ty mnie strzeż, | aby nie spalił mnie | ogień Bóstwa, | [o ty], który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi.

6. Teraz czuję się silny, [ja] nędzny, | ¹⁴⁰ gdyż zobaczyłem Twoje | zbawienie, Panie. | Ciebie – doskonałe odbicie | niezbadanej | ojcowskiej hipostazy; |

Dzieli go na trzy odcinki metryczne dwie zasadnicze pauzy: po wierszach 7 i 15. Pierwszy i trzeci odcinek nie posiada podziału, a drugi dzieli się na dwie części.

²⁸ Odnośnie do Bożego macierzyństwa Maryi i użytego na jego wyrażenie słowa Θεοτόκος, por. dla przykładu: B. Degórski, *Boże Macierzyństwo Maryi a Sobór Efeski i Chalcedoński*, DPa 2 (1989) 5-16; McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: the Christological Controversy*, passim; E. Peretto, *Theotokos*, NDPAC III 5346-5347; M.-A. Zentler, *Königsmutter – Gottesmutter: Zu den altägyptischen Hintergründen der Theotókos in der Koptischen Kirche*, w: *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, Orientalia Lovaniensia Analecta 187, Leuven 2011, 231-238; E. Artemi, *The rejection of the term Theotokos by Nestorius Constantinople and the refutation of his teaching by Cyril of Alexandria*, „Γρηγόριος Παλαμάς” [bez podania rocznika] (2012) nr 845, 153-177.

¹⁴⁵ Ciebie – niedoścignione źródło światłości, | pieczęć Bóstwa, | niezmiennie-
go; | Ciebie – blasku chwały, | który oświeca | ¹⁵⁰ ludzkie | dusze w prawdzie; |
Ciebie, który istniejesz przed wiekami | i stworzyłeś wszechświat, | jesteś bo-
wiem światłem, które błyszczy w oddali, | ¹⁵⁵ światłem Twojego Ojca, | niepo-
mieszanym, nieogarnionym | i niepojętym, | nawet jeśli stałeś się człowiekiem,
| [o ty], który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi²⁹.

7. ¹⁶⁰ O dobry i miłujący ludzi, | ty Abła | ofiary kiedyś przyjąłeś | i te in-
nych twoich sprawiedliwych; | komu żertwę | ¹⁶⁵ i całopalenia | ofiarujesz, [o]
Cały Święty? | Że nikogo większego od siebie | nie masz, wiem, | Niepojęty
Panie, | ¹⁷⁰ gdyż twój Ojciec | według istoty | ciebie nie przewyższa, | gdyż
[jako] jemu współistotny | i współwieczny istniejesz. | ¹⁷⁵ Aby jednak ukazać,
| że prawdziwie | jesteś [tym], kim się narodziłeś, | jako stróż twojego prawa |
przyniosłeś żertwę, | ¹⁸⁰ [ty], który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi³⁰.

8. Istniejesz [jako] wielki i chwalebny, | którego zrodził | w sposób niewy-
powiedzialny Najwyższy, | Synu Maryi Cały Święty, | ¹⁸⁵ gdyż tylko o tobie
mówię, | [że jesteś] widzialny i niewidzialny, | dostępny i niedostępny, | we-
dług natury – Syn Boga; | ciebie [jako] przedwiecznego | ¹⁹⁰ i znam, i wierzę.
| Wyznaję zaś | także, iż ponadnaturalnie | tyś Synem Dziewicy. | Dlatego to
ośmielałam się | ¹⁹⁵ jak lampę cię trzymać. | Każdy bowiem niosący | lampę spo-
śród ludzi | jest oświetlany, nie palony. | Oświeć więc mnie, | ²⁰⁰ o Niespalającą
się Lampo, | [o ty], który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi³¹.

9. Słyszac to, stanęła | i oniemiała | Dziewica Przeczysta. | ²⁰⁵ Przemówił
do niej Starzec: „Wszyscy prorocy | głosili twojego Syna, | któregoś porodzi-
ła bez nasienia. | O tobie zaś Prorok | ²¹⁰ przepowiedział | i ogłosił dziw, | że
bramą | zamkniętą | jesteś, Bogurodzico. | ²¹⁵ Przez Ciebie bowiem i wszedł, |
i wyszedł Władca, | i nie została otwarta | czy zniszczona | brama Twojej czy-
stości (por. Ez 44, 2), | ²²⁰ przez którą tylko przeszedł | i zachował nietkniętą |
[ten, który] sam jeden jest miłośnikiem ludzi.

²⁹ Określenia te wspaniale ukazują prawdziwe bóstwo Chrystusa, który jest współistotny Ojcu. Świadczy o tym także zakończenie tej szóstej strofy, które przedstawia Chrystusa jako Ojcowską światłość. Te boskie przymioty Syna trwają także i teraz, gdy stał się człowiekiem.

³⁰ Siódma strofa hymnu dalej uwypukla boską naturę Chrystusa, równą całkowicie Ojcu. Czyni to, stwierdzając, że już sprawiedliwi Starego Zakonu składali Chrystusowi ofiary jako Bogu. Jakże więc teraz, podczas ofiarowania w świątyni – dziwi się Autor – sam Pan, cały święty, przynosi żertwy i całopalenia Bogu?! Chrystus przecież nie ma nikogo wyższego od siebie, sam jest Bogiem, Panem, z którym nikt nie może się porównać. Jest on równy Ojcu, posiada z nim tę samą istotę (istota Ojca nie jest wyższa od istoty Syna). Syn jest współistotny Ojcu i jak On – jest odwieczny: bez początku w czasie i przestrzeni. Chrystus jednak składa za siebie przewidzianą Prawem ofiarę, aby ukazać, że jest także prawdziwym człowiekiem.

³¹ Ósma strofa hymnu opiewa dwie natury Chrystusa: naturę boską i naturę ludzką, wskazując na przymioty boskie (w przypadku natury boskiej) i ludzkie (jeśli chodzi o naturę ludzką Syna Bożego). Starzec Symeon, jak sam stwierdza, trzyma Dziecię Jezus w ramionach jak gorejącą lampę. Człowiek, który niesie płonącą lampę, otrzymuje od niej światło, które jednak go nie parzy, stąd ten końcowy okrzyk Symeona skierowany do odwiecznej światłości, do światłości świata – Chrystusa: „Oświeć więc mnie, Niespalająca się Lampo!”

10. Teraz wszystko ci przedstawię | i ci przepowiem, | ²²⁵ Cała święta, Niepokalana: | dla upadku bowiem i zmartwychwstania | leży twój Syn (por. Łk 2, 34) – | życie i zmartwychwstanie, | i odkupienie wszystkich. | ²³⁰ Nie [po to,] aby jedni upadli, | inni zaś powstali, | ukazał się Pan, | gdyż nie cieszy się | [ten, który jest] cały miłosierny, | ²³⁵ z upadku ludzi, | ani nie przyszedł, | aby upadli ci, którzy stoją, | lecz tych, którzy upadli, | chcąc raczej podnieść, | ²⁴⁰ przyszedł, | aby wybawić od śmierci | własne stworzenie, | [ten, który] sam jeden jest miłośnikiem ludzi.

11. Ten sposób upadku | ²⁴⁵ i powstania | został ustanowiony dla sprawiedliwych | w blasku łaski: z powodu grzechu | ci, którzy stoją, upadają (por. 1 Kor 10, 12) | ²⁵⁰ i jawią się umarłymi, | ale z powodu sprawiedliwości | i wiary powstają | i ożywają przez łaskę, | i są usuwane, | ²⁵⁵ i upadają | wady ciała, | dusza natomiast jaśnieje | z powodu Bożych cnót. | Gdy bowiem doskonale | ²⁶⁰ upada lubieżność, | powstaje mądrość. | Tak niweczy zło, | tak zaś podnosi dobro | [ten, który] sam jeden jest miłośnikiem ludzi.

12. ²⁶⁵ Ożywiony przez Chrystusa | przepowiem ci | to, co stanie się | znakiem sprzeciwu (por. Łk 2, 34): | będzie tym znakiem | ²⁷⁰ krzyż, który wzniosą | Chrystusowi nieprawi. | Jedni Ukrzyżowanego | ogłoszą Bogiem, | inni przeciwnie zaś – człowiekiem, | ²⁷⁵ i bezbożne, | i pobożne | głosząc nauki: | jedni [za] niebiańskie | będą uważali [jego] ciało, | ²⁸⁰ inni za ducha; | jeszcze inni | ciało z ciebie [wzięte będą uważali za] pozbawione duszy, | a drudzy – za mające duszę, | [uznają] naturę, w którą przyodziął się | ²⁸⁵ [ten, który] sam jeden jest miłośnikiem ludzi³².

³² Wykluczając te błędne poglądy chrystologiczne, św. Roman ukazuje prawdę o wcieleniu rozumianym jako odkupieńczy czyn dokonany po to, aby mogła się spełnić jego zbawcza męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Chrystus, będąc prawdziwie Bogiem, ze względu na to odkupieńcze wydarzenie, świadomie zstąpił z nieba, wcielając się w łonie Najświętszej Dziewicy. Teraz natomiast cierpi w takim samym ciele, jakie posiada każdy z ludzi i w sposób wolny zbawia nas właśnie dzięki ludzkiemu ciału (por. także Romanus Melodus, *Contacium II pro Passione Domini* 6, 128-129, ed. Cammelli, s. 344-345: „ἐν ταύτῃ οὖν πάσχω, | ἐν ταύτῃ σῶζω”). Melodos podkreśla prawdziwość wcielenia i śmierci Jezusa Chrystusa, a tym samym jego zbawczego dzieła; wyklucza jakikolwiek doketyzm, monarchianizm, czy modalizm. Autor wyklucza także błędną naukę chrystologiczną Apolinarego z Laodycei i jego zwolenników – apolinarystów. Utrzymywali oni, że Chrystus jako człowiek nie posiada rozumnej duszy, gdyż Słowo Boże (odwieczny i równy Ojcu Λόγος) podczas wcielenia zastąpił w duszy Jezusa (ψυχή) jej wyższą, godniejszą, rozumną część (νοῦς; *intellectus*). Tak więc, według tej koncepcji człowieczeństwo Jezusa nie byłoby pełne, gdyż brakowało mu rozumnej duszy, brakowało mu ludzkiego rozumu, którego wszystkie zdolności zostały zastąpione przez boski Λόγος! Jezus byłby tylko nierozumnym, cielesnym stworzeniem poruszającym się przez Λόγος, który w nim myśli, podejmuje decyzje, kocha, pragnie itp. Wykluczając jednak doskonałą naturę ludzką (ciało, dusza i rozumny duch) w Chrystusie, zaprzecza się odkupieńczemu dziełu Pana, gdyż zgodnie z powszechnym przekonaniem Ojców Kościoła – to tylko zostało odkupione, co zostało przyjęte podczas wcielenia przez Boży Λόγος (chodzi tu o znaną zasadę teologiczną czasów patrystycznych: *quod non est adsumptum, non est salvatum* [względnie: *sanatum*]). Odnośnie do tego *adagium* dogmatycznego Ojców Kościoła, por. A. Grillmeier, *Quod non assumptum – non salvatum*, LThK VIII 954-956). Jeśli zaś nie przyjąłby on naszej rozumnej

13. Tak wielka zaś tajemnica | będzie negowana | tak, iż w Twoim umyśle | zrodzi się wątpliwość. | ²⁹⁰ Gdy bowiem zobaczysz | przybitego do krzyża

dustry (νοῦς; *intellectus*), to wówczas ta najważniejsza sfera duchowa człowieka nie zostałaby od-kupiona, a więc właściwie nie zostalibyśmy zbawieni! Odnośnie do nauki Ojców Kościoła co do wagi wcielenia, por dla przykładu.: J.-P. Audet, *L'annonce à Marie*, RB 63 (1956) 346-374; D. Fer-nández, *Marie, Sainte Vierge. La spiritualité mariale chez les Pères de l'Eglise*, DS^p X 423-440; I. Ortiz de Urbina, *Annuntiatio a Patribus declarata*, w: *Maria in S. Scriptura. Acta Congressus Mariologici-Mariani*, IV, Roma 1967, 129-136; B. Degórski, *Tajemnica wcielenia w komentarzach patrystycznych do „Skladu Apostolskiego”*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 341-366; Ch. Uhrig, „Und das Wort ist Fleisch geworden”. Zur Rezeption von Joh 1, 14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik, Münsterische Beiträge zur Theologie 63, Münster 2004; B. Degórski, *Tajemnica wcielenia w komentarzach św. Quodvultdeusa z Kartaginy do „Skladu Apo-stolskiego”*, w: *Wizja pedagogiczna Jana Pawła II dla współczesnej edukacji*, red. M. Włosiński, Włocławek 2009, 85-91; W. von Heyden, *Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier ge-gensätzlicher Modelle von Christologie*, Tübingen 2014. Odnośnie do doketyzmu, por.: A. Jülicher, Δοκηταί, RE V/1 1268; P. Weigandt, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Heidelberg 1961 (Dissertatio); A. Orbe, *Cristología gnósti-ca*, Madrid 1976; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I, Brescia 1982, 244-260; E. Yamauchi, *The Crucifixion and Docetic Christology*, „Concordia Theological Quarterly” 46 (1982) 1-20; N. Brox, *Doketismus, eine Problemanzeige*, ZACH 95 (1984), 301-314; J.W. McCant, *The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered*, NTS 30 (1984) 258-273; B. Studer, *Docetismo*, DPAC I 1001; tenże, *Docetismo*, NDPAC I 1465-1466; tenże, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia*, Roma 1986, 267-268, 274 i 291; U.B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus*, Stuttgarter Bibelstu-dien 140, Stuttgart 1990; B. Walker, *Gnosis. Vom Wissen göttlicher Geheimnisse*, München 1992; A.K.M. Adam, *Docetism, Kasemann, and Christology*, SJT 49 (1996) 391-410; D.D. Hannah, *The Ascension of Isaiah and Docetic Christology*, VigCh 53 (1999) 165-196; W. Uebele, „Viele Verfüh-er sind in die Welt ausgegangen”. Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 151, Stuttgart – Berlin – Köln 2001; G. Stroumsa, *Le rire du Christ. Essais sur le christianisme antique*, Paris 2006; R. Goldstein – G. Stroumsa, *The Greek and Jewish Origins of Docetism: A New Proposal*, ZACH 10 (2007) 423-441; von Heyden, *Doketismus und Inkarnation*, passim. Odnośnie do monarchianizmu i modalizmu, por.: M. Simonetti, *Cristologia*, DPAC I 855; tenże, *Cristologia*, NDPAC I 1283-1293; tenże, *Monarchiani*, DPAC II 2284-2285; tenże, *Monarchiani*, NDPAC II 3330-3331; tenże, *Paolo di Samosata*, DPAC II 2634; P. de Navascués, *Paolo di Samosata*, NDPAC III 3858-3862; M. Simonetti, *Patripassiani*, DPAC II 2705-2706; tenże, *Patripassiani*, NDPAC III 3961-3962; tenże, *Sabellio-Sabelliani*, DPAC II 3045; tenże, *Sabellio-Sabelliani*, NDPAC III 4631-4632; B. Studer, *Dio*, DPAC I 959; tenże, *Dio*, NDPAC I 1414-1424; M. Decker, *Die Monarchianer. Frühchristliche Theologie im Spannungsfeld zwischen Rom und Kleinasien*, Hamburg 1987; B. Degórski, *La dot-trina trinitaria prenicena*, DPa 4/1, Kraków – Skalka 1991; H.J. Vogt, *Vertreten die Ignatius-Briefe Patripassianismus?*, ThQ 180 (2000) 237-251; S. Gerber, *Calixt von Rom und der monarchianische Streit*, ZACH 5 (2001) 213-239; J.A. Herdt, *The rise of sympathy and the question of divine suf-fering*, „Journal of religious ethics” 29 (2001) 367-399; H.C. Brandy, *Vom Leiden des Menschen und vom Leiden Gottes*, KD 51(2005) 290-307; D.H. Williams, *Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century*, HTR 99 (2006) 167-206. Na temat błędnej nauki Apolinarego z Laodycei i jego zwolenników, por. np.: A. Jülicher, *Apollinarios*, RE I/2 2842-2844; G. Voisin, *L'Apollinarisme*, Louvain 1901; H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1905; E. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea, Forschungen zur Kirchen*

| twojego Syna, o Niepokalana, | wspominając słowa, | które powiedział ci anioł, | ²⁹⁵ i Boskie poczęcie, | i cuda | niewypowiedziane – w owej chwili zwątpisz | i jak miecz będzie dla Ciebie | ³⁰⁰ ból niepewności. | Po tym jednak | jako szybkie lekarstwo | pośle dla twego serca | i dla swych uczniów | ³⁰⁵ niezwyciężony pokój | [ten, który] sam jeden jest miłośnikiem ludzi³³.

14. Kiedy zaś powiedział to | Niewinnej | Sprawiedliwy Starzec, | ³¹⁰ rzekł do Chłopca: | „Teraz pozwól odejść | w pokoju Twojemu słudze, | gdyż cię ujrzałem, Panie (por. Łk 2, 29-32). | Poślij mnie do życia | ³¹⁵ bezkresnego, | o Życie Niezrównane, ponieważ to | mi zapowiedziałeś | przed przyjściem na świat. | ³²⁰ Obietnicę więc Twojego słowa | wypełnij dla mnie, o Słowo! | Do Abrahama³⁴ | i Patriarchów | poślij mnie, o Cały Święty | ³²⁵ i od rzeczy przemijających | prędko wyzwól mnie, | [o ty], który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi³⁵.

15. Są bowiem, są wielce smutne | i nieszczęśliwe | ³³⁰ rzeczy obecne, gdyż [są] zniszczalne | i przeznaczone nieodwołalnie na skończenie się. | Z tego właśnie powodu | wszystkich twoich sprawiedliwych | oddaliłeś od tych rzeczy: | ³³⁵ Henocha i Eliasza (por. Rdz 5, 24; 2Krl 2, 11; Hbr 11, 5; Mt 16, 28³⁶),

und Dogmengeschichte 23, Göttingen 1969; F.W. Bautz, *Apollinaris von Laodicea*, BBKL I 198-199; R. Goulet, *Apollinaire de Laodicée*, w: *Dictionnaire des philosophes antiques*, éd. R. Goulet, I, Paris 1989, 268-270; R. Hübner, *Die Schrift des Apollinaris von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea*, Berlin 1989; K. Savvidis, *Apollinarios* 3, w: *Der Neue Pauly*, I, Stuttgart 1996, 855-856; *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hrsg. C. Andresen – A.M. Ritter, I, Göttingen 1999², 230-235; A. Capone, *La polemica apollinarista alla fine del IV secolo: la lettera di Gregorio di Nissa a Teofilo di Alessandria*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*, ed. V.H. Drecoll – M. Berghaus, Leiden – Boston 2011, 499-517; A. Capone, *Apollinarismo e geografia ecclesiastica*, w: *Temi e forme della polemica in età cristiana (III-V secolo)*, ed. M. Marin – M. Veronese, Auctores nostri 9, Bari 2011, 457-473; tenże, *Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa*, ZACH 17 (2013) 315-331; tenże, *Pseudo-Athanasius, De incarnatione contra Apollinarium: Einleitende Bemerkungen zur handschriftlichen Überlieferung*, w: *Apollinaris und seine Folgen*, hrsg. S.-P. Bergjan – B. Gleede – M. Heimgartner, Tübingen 2015, 167-184.

³³ Jak widzimy, św. Roman jest przedstawicielem tego prądu greckiej tradycji patrystycznej, według którego Maryja, widząc niesprawiedliwą mękę Syna, straciła wiarę w niego, wątpiąc nawet w możliwość jego zmartwychwstania. W rzeczy bowiem samej, niektórzy Ojcowie w taki sposób wyjaśniali miecz, który miał przeszyć duszę Maryi, a o którym mówi prorocstwo Symeona (por. Łk 2, 35). Por. Origenes, *Homiliae in Lucam* 17; Basilius Caesariensis, *Epistula* 260, 9. Por. także: De Groot, *Die schmerzhaftes Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk 2, 35)*, passim; Alonso, *La espada de Simeón (Lc 2, 35ª) en la exégesis de los Padres*, s. 175-272.

³⁴ Por. F. Cocchini, *Abramo. I. Nei Padri*, NDPAC I 21-23; F. Bisconti, *Abramo. II. Iconografia*, NDPAC I 23-26.

³⁵ Skierowawszy te słowa do „Niewinnej”, „Sprawiedliwy Starzec” wypowiada do Dziecięcia sławne *Nunc dimittis* (por. Łk 2, 29-32), wyrażone w sposób poetycki, bogate w obrazy i zapożyczenia wzięte ze Starego Testamentu i po mistrzowsku rozbudowane poprzez *auxesis* (αὐξήσις).

³⁶ Odnośnie do egzegezy tego tekstu Pisma Świętego u Ojców Kościoła, por. A. Michel, *Science du Christ. Le discours eschatologique*, DThC XIV 1648-1649.

| aby nie zaznali śmierci, | wybawiłeś, Panie; | od rzeczy tutejszych | przenieść |
³⁴⁰ raczyłeś, o Miłosierny, | aby przebywali w miejscach | świetlanych i bez łez.
 | Teraz więc od rzeczy przemijających | oddziel mnie, Stwórco, | ³⁴⁵ i przyjmij
 moją duszę, | i zalicz | także mnie do Twoich świętych, | [o ty], który sam jeden
 jesteś miłośnikiem ludzi.

16. [Jako] życie i zmartwychwstanie wszystkich | ³⁵⁰ przyszedłeś | ze
 względu na Twoją dobroć. | Wybaw mnie więc od życia | tego, o mój Boże, |
 i przenieś mnie do życia | ³⁵⁵ niezniszczalnego, jako niezniszczalny. | Śmierci
 zmysłowej | przekaz moje ciało, | jak wszystkich Twoich przyjaciół. | Rozum-
 ne zaś | ³⁶⁰ i wieczne | życie daj mi, o Miłosierny! | Jak widziałem cię w ciele |
 i mogłem nieść cię w ramionach, | tak niech mogę widzieć twoją chwałę, | ³⁶⁵
 którą masz ze swoim Ojcem | i Duchem Świętym, | bowiem tam pozostałeś, |
 a tu przyszedłeś, | [o ty], który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi³⁷.

17. ³⁷⁰ Król Mocy | przyjął | modlitwę Sprawiedliwego | i niewidzialnie
 odpowiedział: | „Teraz uwolnię Ciebie | ³⁷⁵ od rzeczy przemijających, o mój
 umiłowany, | [wiodąc] ku miejscom wiecznym: | do Mojżesza i innych pro-
 roków posyłam Cię. | Ogłoś im jednak, | ³⁸⁰ że Ja, którego przepowiadali |
 w prorocत्वach, | oto przyszedłem | i narodziłem się z Dziewicy, | jak oni prze-
 powiedzieli (por. Iz 7, 14³⁸). | ³⁸⁵ Ukazałem się tym, którzy są na świecie |
 i połączyłem się | z ludźmi, jak oni zapowiedzieli (por. Ba 3, 38). | Rychło
 zaś przyjdę do ciebie, | odkupując wszystkich, | ³⁹⁰ ja, który sam jeden jestem
 miłośnikiem ludzi”.

18. Prosimy Cię, o Cały Święty, | który przecierpiałeś wszelakie zło, |
 o Życie i Zmartwychwstanie, | Źródło Dobroci: ³⁹⁵ spójrz z nieba | i zobacz
 wszystkich, | którzy zawsze ufamy Tobie! | Od wszelakiej biedy | i ucisku
 wyzwól | ⁴⁰⁰ nasze życie, Panie, | i w wierze | prawdy³⁹ | bądź wszystkich

³⁷ Św. Roman głosi tu prawdę o równości Trzech Boskich Osób, którym z tego względu należy się ta sama chwała i uwielbienie. II Sobór Powszechny z roku 381 (Pierwszy Sobór Konstantynopolski), wyrażając bóstwo Ducha Świętego, stwierdza bowiem: „Który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę”. Por. *Concilium Constantinopolitanum I*, w: E. Lodi, *Il Credo niceno-costantinopolitano nella liturgia romana*, Le voci della preghiera 7, Genova 1995, 16: „Τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον”. Por. także: G.L. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*, Collana di studi religiosi, Bologna 1969, 173-306; J.N.D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Collana di studi religiosi, Bologna 1972, 309-341; E. Lodi, *Il Credo ecumenico pregato nella liturgia bizantina e romana*, Padova 1990; B. Degórski, *Sformułowanie wiary w Trój-jedynego Boga w latach 360-380. Formula dogmatyczna μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 227-235.

³⁸ Odnośnie do wyjaśnienia tego tekstu Pisma Świętego u Ojców Kościoła, por. F. Cavallera, *Saint Augustin et la prophétie de la Vierge Mère (Isaie 7, 14)*, RSR 1 (1910) 380-384; Ch. Kannengiesser, *Les citations bibliques du traité athanasien „Sur l’incarnation du Verbe” et les testimonia*, w: *La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg*, Paris 1971, 135-160. Por. także komentarz do tego testu biblijnego: Hieronymus, *Explanations in Esaiam* 3, 16, Hieronymi Opera 4/1, 244-249.

³⁹ Greckie wyrażenie „ἐν τῇ πίστει | τῆς ἀληθείας”. Nasze tłumaczenie – „w wierze prawdy” – przekłada dosłownie tekst oryginału greckiego św. Romana. W języku jednak polskim nie spotykamy, jak się wydaje, tego rodzaju sformułowania, tego rodzaju szyku wyrazów. Mówimy bowiem

przewodnikiem | przez wstawiennictwo Świętej | ⁴⁰⁵ Bogurodzicy i Dziewicy!
Zbaw swoją trzodę | i tych, którzy są na świecie, | a wszystkich strzeż, | o ty,
który dla nas człowiekiem | ⁴¹⁰ się stałeś, [pozostając] niezmiennym, | [o ty],
który sam jeden jesteś miłośnikiem ludzi!⁴⁰

Z języka greckiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
Bazyli Degórski OSPPE**

o „prawdzie wiary”, o „prawdziwej wierze”, o „wierze w prawdę” itp., a nie o „wierze prawdy”. Niemniej jednak, tłumaczymy w taki sposób („w wierze prawdy”), gdyż przede wszystkim zgadza się to z tekstem oryginalnym, a ponadto tak tłumaczą ten zwrot na inne języki współcześni badacze. Por. dla przykładu: Cammelli, *Romano il Melode*, s. 155: „nella fede della verità”; Trombi, w: *Romano il Melode, Kontakia/1-2*, s. 167: „nella fede della verità”.

⁴⁰ Także końcowe słowa hymnu, przedstawione w formie modlitwy, wyrażają głębokie prawdy chrystologiczne (boską godność Chrystusa i jego prawdziwe człowieczeństwo) oraz mariologiczne (boskie macierzyństwo Maryi i jej dziewictwo oraz jej wstawiennictwo za nami u Pana).

** Prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE – profesor patrologii i dogmatyki okresu patrystycznego na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu („Angelicum”) w Rzymie oraz profesor patrologii i antropologii patrystycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym „Teresianum” w Rzymie; prokurator generalny przy Stolicy Apostolskiej Zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika; e-mail: osppe.roma@gmail.com.

***Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.), część II: Pokarm dla ciała i ducha*, red. Maciej KOKOSZKO, Byzantina Lodziensia 19, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 607 + VII.**

Niniejsza praca zbiorowa napisana pod redakcją prof. Macieja Kokoszki jest, jak na to wskazuje jej pełny, podany wyżej tytuł, drugą częścią serii publikacji poświęconych dietetyce i sztuce kulinarnej późnego antyku i wczesnego Bizancjum. Rzeczoną serię zainaugurowała praca: M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część I: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, Byzantina Lodziensia 16, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 671 + VIII, której recenzja ukazała się w VoxP 37:2017, t. 68, 615-633. Dopelnieniem pierwszej części jest anglojęzyczny przekład jej dwóch pierwszych rozdziałów: M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Cereals of antiquity and early Byzantine time. Wheat and barley in medical sources (second to seventh centuries AD)*, translated by Karolina Wodarczyk – Maciej Zakrzewski – Michał Zytka, Byzantina Lodziensia 20, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 516 + VII. Publikacje te powstały pod kierunkiem prof. M. Kokoszki, kierownika Katedry Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego, który dla realizacji tego ambitnego dzieła stworzył trzyosobowy zespół. W jego skład, obok kierownika, wchodzi dr Z. Rzeźnicka i dr K. Jagusiak – uczniowie prof. M. Kokoszki.

Druga część, będąca przedmiotem niniejszej recenzji, ma nieco inną strukturę niż pierwszy tom omawianej serii. Jej rdzeń składa się bowiem z trzech rozdziałów, z których dwa zostały napisane przez badaczy Katedry Historii Bizancjum UŁ nie należących do przedstawionego wyżej zespołu prof. M. Kokoszki. Autorem pierwszego jest dr Paweł Filipczak, zaś trzeciego prof. Sławomir Bralewski. Natomiast dziełem wspomnianego wyżej zespołu *sensu stricto* jest drugi, najobszerniejszy rozdział recenzowanej publikacji. Należy dodać, że praca ta powstała, podobnie jak jej pierwsza część, w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki (DEC-2011/01/B/HS3/01020).

*

Recenzowane opracowanie składa się z dziesięciu segmentów. Pierwszym z nich jest „Spis treści” (s. V-VII), po którym następuje krótki, dwustronicowy „Wstęp” pióra M. Kokoszki (s. 1-2). Został on opatrzony czterema przypisami podtekstowymi (= 2 przypisy na stronę).

*

Po tych dwóch segmentach wprowadzających rozpoczyna się zasadnicza część publikacji, którą otwiera rozdział pióra P. Filipczaka: „Apro wizacja Antiochii nad Orontesem w czasach cesarstwa rzymskiego. *Status quaestionis*” (s. 3-51). Rozdział ten liczy 49 stron i posiada 139 przypisów podtekstowych (= 2,836 przypisu na stronę). Stanowi to 7,941% objętości całej recenzowanej publikacji (ss. 607 + VII = 614). Autor tego rozdziału poświęcił już Antiochii część swej monografii (*Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e)*, Byzantina Lodziensia 12, Łódź 2009, 51-105 i 112-115), zrecenzowanej przez niżej podpisanego w VoxP 32 (2012) t. 58, 355-358, oraz kilka artykułów. W ten sposób P. Filipczak kontynuuje zainteresowania swego mistrza, prof. Waldemara Cerana (7 IX 1936 - 20 VI 2009), który w roku 1969 opublikował rozprawę pt. *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II połowa IV wieku)*. Po latach doczekała się ona przekładu na język francuski: W. Ceran, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IV^e siècle de notre ère)*, traduction de la langue polonaise par Elżbieta Kolańska, édition revue, corrigée et mise à jour par P. Filipczak, Byzantina Lodziensia 18, Łódź 2013 (recenzja: P. Szczur, VoxP 34:2014, t. 61, 555-557). Rozdział poświęcony apro wizacji Antiochii dzieli się na dwa paragrafy, poprzedzone „Uwagami wstępnymi” (s. 3-5). Pierwszy paragraf nosi tytuł „Zaopatrzenie w wodę” (s. 6-31) i jego tekst jest podzielony na następujące punkty: [1.] „Pochodzenie wody antiocheńskiej” (s. 7-8); [2.] „Orontes” (s. 8-11); [3.] „Potoki górskie” (s. 11-13); [4.] „Akwedukty” (s. 13-20); [5.] „Cysterny” (s. 20-22); [6.] „Nimfea” (s. 22-23); [7.] „Łaźnie” (s. 23-31). Natomiast drugi omawia „Zaopatrzenie w produkty rolne i zwierzęce” (s. 32-48), a jego treść została również podzielona na punkty: [1.] „Gospodarcze zaplecze miasta” (s. 32-35); [2.] „Zboże w mieście. Wolny rynek czy gospodarka sterowana?” (s. 35-40); [3.] „Rzemiosła „spożywcze”. Piekarze i rzeźnicy” (s. 40-42); [4.] „Kryzysy apro wizacyjne” (s. 43-48). Żaden z tym punktów nie widnieje niestety w spisie treści, tymczasem ich umieszczenie w tym właśnie miejscu mogłoby pomóc czytelnikowi w szybkim zorientowaniu się co do sposobu ujęcia tematu przez Autora. Całość zamykają „Konkluzje” (s. 48-50), których również nie uwzględniono w spisie treści, oraz plan Antiochii (s. 51) opracowany przez Wojciecha Iluka i zamieszczony za zgodą prof. Jana Iluka z Uniwersytetu Gdańskiego. Jak sam Autor słusznie zauważa (s. 5) temat apro wizacji metropolii bizantyńskich jest dziś zdominowany przez badania nad zaopatrzeniem Konstantynopola. Znacznie mniej uwagi poświęcono natomiast chociażby Aleksandrii i Antiochii. W polskiej literaturze przedmiotu syndrom ten jest jeszcze silniejszy. Z tego powodu tekst P. Filipczaka wart jest szczególnego zainteresowania. W swym wywodzie na temat dostaw wody dla Antiochii Autor ukazuje rolę samej rzeki, czyli Orontesu, oraz potoków górskich i akweduktów. Następnie zaś omawia zagadnienie gromadzenia zapasów wody w cysternach. Wreszcie przechodzi do jej wykorzystania dla, rzecz by można, codziennego dobra mieszkańców miasta. W tym kontekście omawia rolę wodotrysków publicznych w upiększeniu

miasta, ale głównie skupia się na łaźniach publicznych i prywatnych – klasycznym elemencie miasta śródziemnomorskiego jako takiego. Autor przedstawia w porządku chronologicznym 13 dużych kompleksów termalnych, które powstały w okresie rzymskim (od Cezara po Justyniana I), podkreślając przy tym, że obiektów tego typu było w mieście o wiele więcej. W tym kontekście odwołuje się zarówno do świadectw antycznych, głównie mów Libaniosa (ok. 315 - ok. 395), jak i do wyników badań archeologicznych. Natomiast w kwestii zaopatrzenia Antiochii w żywność P. Filipczak rozpoczyna swe analizy od omówienia rolniczego zaplecza miasta, a następnie przechodzi do przedstawienia problemów związanych z dostawami, cenami i przechowywaniem zboża i mięsa. W tym kontekście omawia także kryzysy aprowizacyjne oraz nadużycia z tym związane. Generalnie trzeba stwierdzić, że rozdział ten, choć krótki, jest bardzo instruktynwny. Przypisy natomiast dostarczają czytelnikowi ważnych danych bibliograficznych zarówno w aspekcie źródeł, jak i opracowań. W ten sposób rozdział autorstwa P. Filipczaka wpisuje się dobrze w całość recenzowanej publikacji jako jej swego rodzaju prolog, wprowadzający w zasadnicze wywody omawianego tomu.

*

Drugi rozdział, „Pokarm dla zdrowia ciała. Rośliny strączkowe, warzywa, mięso oraz produkty zwierzęce” (s. 53-455), który, jak już wyżej wspomniano, jest dziełem trzech Autorów, liczy 403 strony i posiada 1764 przypisy (= 4,377 przypisu na stronę). Stanowi to 65,635% objętości całej recenzowanej pracy (ss. 607 + VII = 614). Ważnym uzupełnieniem tego rozdziału jest „Słowniczek wybranych terminów greckich” (s. 456-461), którego autorką jest dr Z. Rzeźnicka. Zawiera on 213 pojęć greckich w transliteracji łacińskiej. Rozdział ten składa się w dwóch elementów wprowadzających oraz trzech paragrafów, stanowiących jego część zasadniczą. Elementami o charakterze introdukcji są: „Cele badawcze” (s. 53-54), pióra M. Kokoszki, oraz „Wstęp. Dietetyka, farmakologia i sztuka kulinarna w źródłach medycznych (II-VII w.)” (s. 55-66), pod którym jako autorzy są podpisani wszyscy trzej twórcy przedmiotowego rozdziału. W rzeczonym „Wstępie” zostały omówione zarówno główne źródła, jak i podstawowe opracowania odnoszące się do tematu tego segmentu recenzowanej publikacji. Jako zasadnicze źródło i podstawowy punkt wyjścia niniejszych analiz zostały potraktowane pisma Galena (ok. 130 - ok. 200). Po nich zaś w hierarchii ważności idą traktaty Orybazjusza (ok. 325 - ok. 400), Aecjusza z Amidy (ok. 500 - ok. 575), Antyma (floruit: 510-535), Aleksandra z Tralles (ok. 525 - ok. 600), Pawła z Eginu (ok. 625 - ok. 690), jak również pismo *De cibis* (VII w.). Autorzy nie ograniczają się jednak do powyższych źródeł. W uzasadnionych przypadkach odwołują się także do dzieł wcześniejszych, a mianowicie do traktatów Hippokratesa (ok. 460 - ok. 370 prz. Chr.) i tzw. pism hippokratejskich oraz do dorobku Dioskurydesa (I w. po Chr.). Wiele też materiału pomocniczego dostarczają drugiemu rozdziałowi starożytne traktaty agronomiczne, a także dzieła historyczne i literackie. Szczególne miejsce zajmują tu: pismo Apicjusza (ok. 25 prz. Chr. - ok. 40 po Chr.) *De re coquinaria* oraz dzieła Pliniusza Starszego (23-79) i Atenajosa z Naukratis (ok. 170 - ok. 230).

Część zasadniczą drugiego rozdziału, złożoną z owych trzech paragrafów, rozpoczyna sekcja zatytułowana: „Rola roślin strączkowych (*óspria*) w świetle źródeł medycznych pomiędzy II a VII w.” (s. 67-126). Paragraf ten otwiera rodzaj wprowadzenia bez tytułu, które znajduje się bezpośrednio po powyższym temacie paragrafu (s. 67-75). Introdukcja ta w przypisach podtekstowych zawiera wykaz najważniejszych opracowań z tego zakresu, dając czytelnikowi dobrą orientację w światowej (głównie najnowszej, co niekoniecznie oznacza najlepszej) literaturze przedmiotu. Napisali ją wspólnie M. Kokoszko, K. Jagusiaka i Z. Rzeźnicka. Po tej części wstępnej zamieszczono trzy punkty: [1.] „Soczewica” (s. 76-96), autorstwa M. Kokoszki i K. Jagusiaka; [2.] „Bób” (s. 96-116), napisany przez K. Jagusiaka i Z. Rzeźnicką; [3.] „Łubin” (s. 116-126), pióra Z. Rzeźnickiej. Punkty te nie posiadają w spisie treści własnej numeracji. W paragrafie tym podkreślono, że „*óspria* stanowiły [...] pożywienie popularne, ale mniej cenione przez ludzi antyku niż produkty zbożowe [omawiane w pierwszej części serii]” (s. 68). Uznawano je jednak „od starożytności po VII stulecie [...] [za] podstawę pożywienia, a nie jedynie dodatek [...], jakim były warzywa czy mięso” (s. 69). Natomiast gdy chrześcijaństwo stało się religią panującą, „rośliny strączkowe zyskiwały na znaczeniu z powodu nakazów i zakazów kościelnych, a to szczególnie skutkiem wprowadzenia długich okresów postów, które z kolei zmuszały kucharzy do specjalnej kreatywności w tych dniach, gdy nie wolno było spożywać mięsa” (s. 70). Autorzy uprzedzają też czytelnika, że przedstawione w tym paragrafie trzy rodzaje roślin strączkowych, czyli soczewica, bób i łubin, to tylko wyselekcjonowane przykłady tego gatunku roślin. Inne są zaledwie wspomniane, a ich opracowanie to sprawa bliżej nieokreślonej przyszłości (s. 74). Drugim ograniczeniem jest dokonana przez Autorów selekcja materiału źródłowego w kwestii zastosowań dietetycznych, farmakologicznych i kulinarnych owych trzech wybranych rodzajów *óspria* (s. 96, 113 i 126). Jest to zatem swego rodzaju podwójne okrojenie danych źródłowych. Ogrom materiału źródłowego usprawiedliwia jednak w pełni ten zabieg Autorów, choć z drugiej strony świadomość tego faktu każe czytelnikowi „zachować czujność” zarówno w kwestiach szczegółowych, jak i w kwestii ostatecznych, uogólniających konkluzji. Niżej podpisany uważa jednak, że nazwisko prof. M. Kokoszki jest gwarantem naukowej solidności prezentowanych wyników badań. Warto też zauważyć, że w rozważaniach Z. Rzeźnickiej na temat łubinu pojawia się ważna uwaga społeczna, sygnalizująca, że roślina ta służyła za pokarm głównie ludziom ubogim (s. 118, przyp. 398). Tego typu uwagi pojawiają się także w następnych paragrafach, ponieważ do pewnego stopnia narzuca je sam temat podjętych przez łódzki zespół badań. Jest to również ważne dla właściwego zrozumienia trzeciego paragrafu tej publikacji („Od obżarstwa do postu”), napisanego przez S. Bralewskiego, o czym niżej.

Drugi paragraf, „Rola warzyw w diecie na podstawie źródeł medycznych w okresie pomiędzy II a VII w.” (s. 127-212), również otwiera rodzaj wprowadzenia bez tytułu, które znajduje się bezpośrednio po powyższym temacie paragrafu (s. 127-144). Dostarcza ono czytelnikowi, podobnie jak to miało miejsce

w przypadku poprzedniego paragrafu, wiedzy dotyczącej literatury przedmiotu. Trzej Autorzy podpisani pod tym elementem drugiego paragrafu podkreślają również, że także i tutaj byli zmuszeni, ze względu na obfitość zachowanych danych źródłowych, dokonać selekcji rzeczzonego materiału (s. 144; por. s. 193, 201 i 206). Te zaś wyselekcjonowane dane zostały podzielone na osiem punktów: [1.] „Dzika flora jadalna” (s. 144-168). Autorami tego punktu są M. Kokoszko, K. Jagusiak i Z. Rzeźnicka; [2.] „Sałata” (s. 169-176). Autorką tego fragmentu jest Z. Rzeźnicka; [3.] „Kapusta” (s. 176-183), którą zajął się K. Jagusiak; [4.] „Rzodkiewka” (s. 184-189) – temat ten podjął M. Kokoszko; [5.] „Burak” (s. 190-196), pióra M. Kokoszki i K. Jagusiaka; [6.] „Czosnek” (s. 196-203), którym zajęła się Z. Rzeźnicka; [7.] „Cebula” (s. 203-207) – punkt opracowany przez K. Jagusiaka; [8.] „Por” (s. 208-212), scharakteryzowany przez M. Kokoszkę. Punkty te, choć zostały uwzględnione w spisie treści, nie posiadają w nim własnej numeracji. W kontekście warzyw powraca również kilkakrotnie kontekst społeczny, a mianowicie uwagi o tym, że warzywa były *grosso modo* pokarmem ludzi niezamożnych (s. 146, 163, 184, 186 i 187). Tylko burak miał pojawiać się zarówno na stołach ubogim jak i bogatych mieszkańców obszarów śródziemnomorskich (s. 190). Paragraf ten ma wiele cech solidnego encyklopedycznego zestawienia danych w porządku chronologicznym. Stanowi zatem punkt odniesienia dla wszystkich przyszłych polskich analiz z zakresu antycznej i bizantyńskiej diety i sztuki kulinarnej, opartej na wyżej wymienionych warzywach w basenie Morza Śródziemnego. Będzie też zapewne bardzo przydatny dla badaczy tych zagadnień w późniejszych epokach.

Ostatni, trzeci paragraf drugiego rozdziału, „Rola mięsa w okresie pomiędzy II a VII w. w świetle źródeł medycznych” (s. 213-455), został napisany samodzielnie przez Z. Rzeźnicką. Posiada on, podobnie jak dwa poprzednie paragrafy, sekcję wprowadzającą (s. 213-226), która z jednej strony zawiera informacje bibliograficzne, z drugiej zaś przedstawia, popartą solidnym materiałem źródłowym, kwestię pozyskiwania różnych rodzajów mięsa, jego pochodzenia, przechowywania oraz przytacza opinie ówczesnych lekarzy na temat wartości dietetycznych różnych gatunków tego surowca. Autorka zaznaczyła także, „że z powodu ogromnej ilości informacji, w niniejszym tekście konieczne było daleko idące ich selekcjonowanie. Dlatego też przedstawiana czytelnikowi publikacja odwołuje się raczej do metody egzemplifikacji niż do bardzo szczegółowej analizy wszystkich dostępnych wiadomości” (s. 225). Podobne stwierdzenia, na co zwrócono już wyżej uwagę, pojawiły się także w poprzednich paragrafach. W tymże wprowadzeniu Z. Rzeźnicka stara się również ustalić swoistą „hierarchię mięsnych produktów spożywczych” (s. 218). Cytując w tym kontekście Galena, Autorka pisze: „Swe rozważania zaczął od wołowiny, by przejść kolejno do wieprzowiny, jagnięciny i baraniny, następnie do zający, osłów, koni i wielbłądów, by wreszcie poprzez niedźwiedzie, lwy i pantery, dojść [...] do omówienia psów i lisów” (s. 218). Z. Rzeźnicka, komentując passusy Galena na temat spożywania mięsa psów i lisów, a przede wszystkim niedźwiedzi, lwów i panter, konkluduje, iż

ten stan rzeczy „wskazuje [...], że medycy nie wykluczali [...] wykorzystania w celach spożywczych nawet najbardziej «egzotycznego» mięsa, zwłaszcza, gdy zwierzęta je dostarczające występowały w danym miejscu w większej liczbie” (s. 219). Argument ten jest jak najbardziej słuszny. Istnieje jednak w odniesieniu do niedźwiedzi, lwów i panter również inna możliwość interpretacji, którą należy traktować jako uzupełnienie wyводу Autorki. Otóż, jak wiadomo, Galen był lekarzem gladiatorów. Ci zaś walczyli również z dzikimi zwierzętami. Zabite sztuki usuwano z areny, lecz ich mięso znajdowało prawdopodobnie zbyt w tanich jatkach miejskich, gdzie nabywali je biedniejsi mieszkańcy Rzymu, czy innych metropolii cesarstwa. W tym przypadku owa hierarchia mięs miałaby charakter zstępujący i wpisywałaby się w kontekst różnic majątkowych mieszkańców imperium, wyróżniając mięsiwa „szlachetne” i „podłe”. Tak postawiony problem znika, gdy postępująca chrystianizacja cesarstwa sprawia, że wyrzeka się ono stopniowo „krwawej” części igrzysk cyrkowych. Z drugiej strony Autorka podkreśla słusznie, że spożywanie mięsa (regularnie i w znacznych ilościach) było synonimem pewnego luksusu (s. 217, przyp. 17), „natomiast bażanty, pawie, żurawie i strusie należały do rzadko jadanych gatunków, które jeśli się pojawiały, to raczej na stołach zamożnych smakoszy” (s. 222; por. s. 305, 332, 333 i 342).

Reszta trzeciego paragrafu została przez Autorkę podzielona na cztery, posiadające w spisie treści odrębną numerację, punkty: 1. „Zwierzęta czworonożne” (s. 226-304); 2. „Drób” (s. 305-376); 3. „Podroby i inne produkty pochodzenia zwierzęcego” (s. 376-426); 4. „Wyroby wędliniarskie” (s. 426-447). Również w tej części rozdziału Autorka podkreśla z naciskiem, że „w starożytności i epoce bizantyńskiej świeże mięso [...] było rarytasem dostępnym tylko dla najzamożniejszych” (s. 237; por. s. 256, 266, 280, 281, 287 i 303). Taki stan rzeczy miał miejsce głównie w miastach. Z kolei na obszarach wiejskich baranina i jagnięcina była względnie dostępna (s. 255), lecz prawdopodobnie również tylko w bogatszych gospodarstwach. Dostępne na tych obszarach było również mięso kozie (s. 266). Ubożsi głównie z terenów wiejskich mogli też zdobyć mięso polując (s. 279; por. s. 360). Natomiast kury były rzadkim daniem na stołach ubogich (s. 309). Paragraf zawiera też uwagę na temat diety mięsnej klasy średniej, którą miały być m.in. podroby, a wśród nich serce, którym z kolei gardzili smakosze (s. 411), i szpik (s. 426). Powyższe uwagi społeczne, choć godne zasygnalizowania, ponieważ świadczyć mogą m.in. o wrażliwości Autorki w tym względzie, są zaledwie tłem Jej wywodów. Rdzeń paragrafu stanowi bowiem analiza konkretnych gatunków mięsa. I tak wspomniany już punkt pierwszy („Zwierzęta czworonożne”) został podzielony na następujące podpunkty, których nie uwzględniono niestety w spisie treści (podobnie jak wszystkich innych przytoczonych niżej podpunktów): [1.] „Świnie – wieprzowina” (s. 226-237); [2.] „Szynka i inne mięsa konserwowane” (s. 237-248); [3.] „Owce – baranina i jagnięcina” (s. 249-257); [4.] „Kozy – koźlina” (s. 257-266); [5.] „Woły – wołowina i cielęcina” (s. 266-279); [6.] „Dziczyzna” (s. 279-280); [7.] „Dzikie świnie, dziki” (s. 280-285); [8.] „Dzikie kozy” (s. 285-286); [9.] „Zające” (s. 286-304). Podobnie na

podpunkty, których, jak już wyżej wspomniano, brakuje w spisie treści recenzowanej publikacji, podzielono punkt drugi (*Drób*): [1.] „Kury, koguty, kurczaki” (s. 306-320); [2.] „Gęsi” (s. 320-331); [3.] „Bażanty” (s. 332-340); [4.] „Pawie” (s. 340-345); [5.] „Żurawie” (s. 346-350); [6.] „Kaczki” (s. 350-358); [7.] „Gołębie” (s. 358-376). Natomiast punkt trzeci (*Podroby i inne produkty pochodzenia zwierzęcego*) posiada następujące podpunkty: [1.] „Macica” (s. 377-383); [2.] „Wątroba” (s. 383-390); [3.] „Wymię” (s. 390-393); [4.] „Jądra” (s. 393-398); [5.] „Śledziona” (s. 398-400); [6.] „Nerki” (s. 400-402); [7.] „Płuca” (s. 403-405); [8.] „Żołądek” (s. 405-407); [9.] „Język” (s. 407-409); [10.] „Serce” (s. 409-411); [11.] „Mózg” (s. 411-418); [12.] „Szpik” (s. 418-426). Z kolei punkt czwarty (*Wyroby wędliniarskie*) podzielono następująco: [1.] „Kiełbasa” (s. 426-431); [2.] „Allás” (s. 431-433); [3.] „Koiliá” (s. 433-434); [4.] „Chordé” (s. 434-435); [5.] „Fýskai” (s. 435-436); [6.] „Chólíkes” (s. 436-437); [7.] „Énystron” (s. 437-438); [8.] „Loukánika” (s. 438-439); [9.] „Boczek” (s. 439-443); [10.] „Tuccetum” (s. 444-447). Można do pewnego stopnia żałować, że tych podpunktów zabrakło w spisie treści, ponieważ dzięki nim czytelnik miałby szansę otrzymania bardzo precyzyjnej informacji na temat zawartości merytorycznej tekstu tego paragrafu. Z drugiej strony, co warto podkreślić, w tekście paragrafu znajduje się kilka przypisów, które kumulują dane źródłowe i mogą stanowić podstawę do napisania odrębnego artykułu (por. s. 268, przyp. 360-362; s. 307, przyp. 679). Ponadto należy docenić polemiki, jakie Autorka prowadzi z polskimi tłumaczami traktatu Kolumelli (zm. ok. 70 po Chr.) i dziełka Apicjusza *O sztuce kulinarnej* (por. s. 256, przyp. 274; s. 283-284, przyp. 477; s. 286, przyp. 498; s. 350, przyp. 989; s. 357, przyp. 1044; s. 382-383, przyp. 1242; s. 434, przyp. 1641). W paragrafie tym znajduje się też kilka odniesień do źródeł, którym wypada poświęcić nieco uwagi. Pierwsze zagadnienie dotyczy spożywania mięsa małych ptaków. Oto jeden z antycznych lekarzy (Rufus z Efezu: I/II w.) ocenił, że zimą najlepsze jest mięso kosów, drozdów i gołębi grzywaczy, zaś „późną jesienią za szczególnie smaczne uważał jarzabki, sikorki o czarnym łebku, figojadki, dzwońce, przepiórki oraz turkawki” (s. 221). Autorka recenzowanego paragrafu uważa, że Rufus brał w swym wywodzie pod uwagę to, iż ptaki te znajdowały późną jesienią i zimą wystarczającą ilość pokarmu z dala od ludzkich siedzib, dzięki czemu ich mięso było wówczas najsmaczniejsze. Jednak obok tego wyjaśnienia można zasugerować jeszcze inne, a mianowicie to, że Rufus brał pod uwagę nie tylko wartość mięsa, lecz także okres lęgowy tych ptaków oraz czas potrzebny na odchowanie piskląt. Godne zastanowienia uwagi źródłowe przytacza też Autorka, opisując kulinarne zalety macicy. W tym kontekście Z. Rzeźnicka odwołuje się do przekazu Pliniusza (*Historia naturalis* XI 84, 210) piszącego, że koneserzy cenili wysoko macice świń, które rodziły po raz pierwszy (s. 379). Idąc dalej za tymże autorem (*Historia naturalis* XI 84, 210-211), Autorka stwierdza: „Aby po udanym miocie *métra* nie przybrała niekorzystnego koloru i zawierała odpowiednią ilość tłuszczu, maciora musiała zostać zabita jeszcze tego samego dnia” (s. 379). Z kolei „Marcjalis w jednym ze swoich utworów pisał, że bardziej od dziewiczej macicy

wieprzowej [...] nęci go narząd ciężarnego zwierzęcia” (s. 379). Pani Z. Rzeźnicka nie komentuje tych „przepisów”, nie pochodzących przecież z literatury fachowej, a tym samym zdaje się je przyjmować za dobrą monetę. Tymczasem można postawić pytanie, czy te snobistyczno-sadystyczne „receptury” nie są, szczególnie w przypadku Marcjalisa, bełkotem rzymskiego „celebryty” pokolenia Kaliguli (37-41) i Nerona (54-68), który, atakując w ten niewybredny sposób „obyczaje przodków”, wysoko ceniących to zwierzę i jego mięso, powodował, że Marek Porcjusz Katon (234-149), ów, jak twierdził prof. Stanisław Łoś (21 X 1890 - 14 I 1974), doskonały reprezentant rzymskiego gatunku *Homo Porcius* (S. Łoś, *Sylwetka rzymskie*, Lublin 2007, 55-76), przewracał się w grobie. Podobnie można potraktować następujący fragment tego paragrafu: „Z «Historii naturalnej» [XI 84, 211] dowiadujemy się [...], że amatorzy wykwintnej kuchni najbardziej upodobali sobie smak wymienia świni zabitej dzień po wydaniu na świat potomstwa, pod warunkiem, że nie karmiła ona jeszcze młodych” (s. 392). Autorka również i tutaj nie dostrzega wątków pozamerytorycznych i w ten sposób, zdaniem piszącego te słowa, traci dobrą okazję do wykazania się zdroworozsądkowym krytycyzmem w stosunku do analizowanych źródeł. Z drugiej strony nie jest to zasadniczy tok Jej rozważań, zatem te i im podobne marginalne kwestie nie umniejszają wartości merytorycznej tej części recenzowanego rozdziału.

Drugi rozdział zamykają „Wnioski” (s. 448-455), napisane wspólnie przez M. Kokoszkę, K. Jagusiaka i Z. Rzeźnicką. Autorzy podkreślają w nich wiodącą rolę Galena w kodyfikacji wiedzy dietetycznej na temat roślin strączkowych i warzyw (s. 448-449 i 455), co czytelnik może dostrzec śledząc przypisy tego rozdziału. Zaznaczają także, że rośliny strączkowe i warzywa były produktami ogólnie dostępnymi. Mięso zaś uchodziło *grosso modo* za rarytas, a jego najlepsze gatunki były spożywane wyłącznie przez ludzi bogatych (s. 452). Kwestie społecznej dostępności analizowanych składników diety powracają w omawianych wnioskach końcowych kilka razy (s. 450, 452, 453, 454 i 455), ponieważ w gruncie rzeczy ten problem sugerują pośrednio wszystkie analizy diety i sztuki kulinarnej antyku i wczesnego Bizancjum. Źródła bowiem z tego okresu silnie akcentują różnice w sposobie odżywiania się poszczególnych warstw ludności miejskiej i wiejskiej, i fakt ten musi uwzględnić każdy, kto bada powyższe kwestie.

Rozdział ten, stanowiący podstawową część recenzowanej tutaj pracy, jest logiczną kontynuacją rozprawy *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część I: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*. Jego wartość w polskiej literaturze przedmiotu jest trudna do przecenienia, zważywszy na jego prekursorski charakter. Stanowi on bowiem podstawę do dalszych badań w tym zakresie. Będzie on również przez wiele następnych lat punktem odniesienia dla badaczy diety i sztuki kulinarnej analizowanego okresu.

*

Trzeci rozdział, *Od obżarstwa do postu – praktykowanie wstrzemięźliwości od pokarmów przez chrześcijan do VII w.* (s. 463-521), to rozprawka napisana przez

prof. S. Bralewskiego. Liczy ona 59 stron i posiada 437 przypisów (= 7,406 przypisu na stronę). Rozdział ten stanowi 9,609% objętości całej recenzowanej pracy (ss. 607 + VII = 614). Nie został on podzielony na paragrafy. W kontekście tytułu całej recenzowanej publikacji, odnoszącej się jednoznacznie do dietetyki i sztuki kulinarnej, rozdział S. Bralewskiego jest cennym dopełnieniem podjętej tematyki. Odnosi się on bowiem do chrześcijańskiego pojęcia postu. Mając zaś w pamięci rozdział drugi niniejszej pracy można nieco inaczej spojrzeć na prezentowane tutaj wywody dotyczące postu, a w szczególności na antytetyczne zestawienie postu i obżarstwa. Z drugiego rozdziału wynika przecież jasno, że obżarstwo było domeną stosunkowo niewielkiej liczby mieszkańców cesarstwa rzymskiego i Bizancjum. Ogromna większość ludności odżywiała się bardzo skromnie, by nie powiedzieć właśnie postnie, niemal przez całe swoje życie. W tym kontekście post w rozumieniu chrześcijańskim jawi się jako poskramianie nadużywania pokarmów w wyższych warstwach społecznych, z dworem cesarskim włącznie. Jest to zatem swego rodzaju religijny „dekret” przeciw zbytkowi w sferze kulinarnej. Z drugiej strony mamy reguły postne przeznaczone dla mnichów, czyli ludzi którzy wybrali szczególną drogę życia, nastawioną z definicji na umartwianie ciała i ćwiczenie pokory ducha (przynajmniej teoretycznie). Między tymi dwoma biegunami społecznymi, czyli między ludźmi majątynymi a mnichami, pozostawała przeważająca większość ówczesnego społeczeństwa: ludzie ubodzy, zmuszeni życiem do ciężkiej pracy fizycznej. Ci nie marzyli ani o winie, ani o mięsie, lecz o zwykłym, „codziennym chlebie”. Autor tego rozdziału podszedł do tematu nieco inaczej, analizując esencjalną stronę tego zagadnienia, czyli ideologiczno-teoretyczny aspekt postu chrześcijańskiego. W konsekwencji strona egzystencjalna, która pośrednio dochodzi do głosu bardzo wyraźnie w drugim rozdziale, nie została tutaj wzięta pod uwagę. Nie jest to *de facto* zarzut w stosunku do Autora. Miał on prawo wybrać taką a nie inną formę ujęcia podjętego przez siebie tematu. Jednak czytelnik powinien owo ujęcie esencjalno-normatywne skonfrontować z ujęciem egzystencjalnym, łatwo uchwytym w rozdziale drugim. W ten sposób dostrzeże wyraźnie, że rozdziały te wzajemnie się uzupełniają, pozwalając mu spojrzeć głębiej na analizowane w recenzowanej publikacji zagadnienia. Ów komplementarny charakter obu rozdziałów nie musiał być zamierzony (z góry zaplanowany) i najprawdopodobniej nie był, lecz ostatecznie to właśnie owo wzajemne dopełnianie się obu rzeczonych rozdziałów decyduje o dużej wartości opracowania prof. S. Bralewskiego. Jest też dowodem dobrej intuicji naukowej redaktora tomu, czyli prof. M. Kokoszki. Zarysowany tutaj komplementaryzm może też pomóc zarówno patrologom jak i innym specjalistom z zakresu teologii, którzy zajmują się postem chrześcijańskim, głębiej spojrzeć na to zagadnienie i uchronić się przed anachronizmami, w których pisząc o poście projektują oni *de facto* sytuację im współczesną (ogólny dostatek i powszechna dostępność np. mięsa) na odległe okresy historyczne.

*

Następne pięć segmentów niniejszej pracy to blok „suplementów technicznych”, właściwy każdej rozprawie naukowej. Pierwszym z nich jest „Wykaz

skrótów” (s. 523-526), który zawiera 96 abrewiacji. Po nich zamieszczono „Bibliografię” (s. 527-574). Dzieli się ona na „Źródła” (s. 527-548) i „Opracowania” (s. 549-574). Źródła obejmują 190 traktatów w formie 236 wydań krytycznych i przekładów. Na bibliografię opracowań składa się zaś 477 publikacji: 294 po angielsku (= 61,635%), 83 po francusku (= 17,400%), 60 po polsku (= 12,578%), 20 po niemiecku (= 4,192%), 6 po włosku (= 1,257%), 4 po hiszpańsku (= 0,838%), 4 po grecku (= 0,838%), 4 po turecku (= 0,838%) i 2 po rosyjsku (= 0,419%). Następnym segmentem jest angielskie streszczenie (*Summary*) całości pracy: „Dietetics and culinary art of antiquity and early Byzantium (II-VII c.), II: No-nurishment for the body and soul” (s. 575-584). Dwa ostatnie elementy to „Indeks osób” (s. 585-597) oraz „Indeks nazw geograficznych i etnicznych” (s. 599-604).

*

Należy również zwrócić uwagę na pewne mankamenty techniczne recenzowanej publikacji. Ich liczba jest dość duża. Oto najbardziej ewidentne uchybienia, wykryte w czasie lektury.

1) W pierwszym rozdziale autorstwa dra P. Filipczaka widnieje następujący tekst: „Woda docierała tu pod ciśnieniem, bowiem na znaczną Łąźnie powstały jako element” (s. 24). Ten stylistyczny rebus jest zapewne efektem pośpiesznego przerabiania pierwotnej wersji tekstu rzeczzonego rozdziału. W innym miejscu (s. 40) fragment zdania brzmi: „mają [...] podstawę źródłową, różniejszą”. Ten ostatni wyraz wprowadza w tekst ewidentny dysonans stylistyczny. Jeszcze inny błąd stylistyczny znajduje się na s. 46: „rozdzielono działki z ziemią leżącą odłogiem”.

2) W tekst tego samego rozdziału wkradł się również błąd rzeczowy: „w czasach Marka Aureliusz (270-275)” (s. 23). Biorąc pod uwagę daty panowania oraz kontekst (trzy linijki niżej przywołano postać cesarza Probusa, wraz z podanymi w nawiasie datami jego panowania: 276-282), w którym pojawia się ta nieścisłość, należy uznać, że Autorowi chodzi o cesarza Aureliana, a nie o Marka Aureliusza, który, jak wiadomo, panował w latach 161-180.

3) W rozdziale II recenzowanej pracy, pióra M. Kokoszki, K. Jagusiaka i Z. Rzeźnickiej, pojawia się nie najszcześniejsza pisownia imienia Hippokratesa oraz jej form przymiotnikowych: *Hipokrates* (s. 54, 56, 57, 59, 266, 271, 280, 290 i 534), *hipokratejski* (s. 56), *hipokratesowy* (s. 251). Warto przytoczyć w tym miejscu opinię Jerzego Ciechanowicza (5 X 1955 - 14 I 1999): „Używana często forma tego imienia ‘Hipokrates’ (przez jedno ‘p’) jest mniej poprawna, imię to bowiem brzmi po grecku właśnie Hippokrates, ponieważ wywodzi się od słowa ‘hippos’ (koń) i powinno być pisane przez dwa ‘p’. Wersja ‘Hipokrates’ nie tylko stanowi zniekształcenie oryginalnego brzmienia imienia, lecz także powoduje zabawną zmianę jego znaczenia: podczas gdy Hippokrates znaczy po grecku ‘Koniowładny’, wersję ‘Hipokrates’ należałoby rozumieć jako ‘Podwładny’. Forma ‘Hipokrates’ rozpowszechniła się szczególnie po ostatniej wojnie” – tenże, *Hippokrates i początki medycyny naukowej*, „Wiedza i Życie”, 1996, nr 2(734): Dodatek humanistyczny „Wiedza i Człowiek”, nr 2(24)/1996, 16, przyp. 1. Tezę tę przypominał Marian Wesoły (*Po co nam dziś Hippokrates?*, [w:] Hippokrates, *Wybór*

pism, t. 1: *Przysięga, O dawniejszym lecznictwie, O sztuce [lekarskiej], O świętej chorobie, O naturze człowieka*, przełożył, wstępem, komentarzem i przypisami opatrzył M. Wesoły, Biblioteka Antyczna 41, Warszawa 2008, 11). Por. P. Kochanek, *Etnomedycyna hippokratejska a geopolityczna myśl grecka w V w. p.n.e.*, w: *Kontrowersje dyskursywne. Między wiedzą specjalistyczną a praktyką społeczną*, red. A. Jabłoński – J. Szymczyk – M. Zemła, Studia nad Wiedzą 4, Lublin 2012, 27, przyp. 1. Powyższą uwagę niżej podpisany zamieścił już swego czasu w recenzji poświęconej pierwszej części *Dietetyki i sztuki kulinarnej antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)* – VoxP 37 (2017) t. 68, 622-623. Podobnie ma się rzecz ze słowem *hipodrom* (s. 27).

4) W tymże rozdziale II pojawiają się dość częste odniesienia do teorii humoralnej. Teoria ta jednak nie została nigdzie w tekście rozdziału omówiona szerzej. Tylko w jednym przypisie (s. 61-62, przyp. 29) zacytowano kilka pozycji na ten temat. Tymczasem poświęcenie tej teorii osobnego paragrafu w początkowej części rozdziału, którego treść byłaby skorelowana z kontekstem tegoż rozdziału, mogłoby pomóc zarówno jego Autorom w głębszym przeanalizowaniu niektórych problemów poruszanych w tekście rzeczzonego rozdziału, jak i ich czytelnikowi w lepszym zrozumieniu omawianych zagadnień. Dodać wypada, że podobną uwagę uczynił już niżej podpisany recenzując pierwszą część *Dietetyki i sztuki kulinarnej antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)* – VoxP 37 (2017) t. 68, 623. Oto lista tych pojęć: *balans humoralny* (s. 186 i 391), *czarna żółć* (s. 80, 81, 94, 150, 155, 161, 183, 243, 252, 261, 270, 271, 272, 276, 282, 288, 289, 337, 348, 353, 360, 398 i 399), *dobre soki/dobre chymoi* (s. 233, 234, 311, 326, 380, 381, 385, 394, 396, 410 i 430), *flegma/flegmatyczne soki/flegmatyczne chymoi/flegmatyczne humory* (s. 199, 234, 251, 252, 313, 381, 403, 411, 412, 413, 414, 421, 422 i 430), *flegmatyk* (s. 186), *gęste soki/gęste chymoi* (s. 72, 78, 79, 99, 104, 118, 119, 155, 186, 198, 199, 200, 207, 254, 261, 269, 272, 310, 324, 334, 362, 363, 364, 386, 391, 395, 396, 400, 401, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 421 i 460), *gęste i lepkie soki* (s. 81, 230, 233, 243 i 269), *gęsta krew* (s. 91 i 269), *jedzenie melancholiczne* (s. 80), *lepkie chymoi/lepkie soki* (s. 198, 397, 402, 408 i 414), *materia melancholiczna* (s. 161), *melancholia* (s. 91, 269, 271, 273, 277 i 339), *melancholiczne soki/melancholiczne humory* (s. 78, 79, 269, 272, 398 i 399), *melancholik* (s. 183, 270 i 271), *niekorzystne humory/niekorzystne chymoi* (s. 82, 252 i 398), *nieporządane soki* (s. 109), *niestrawione soki* (s. 102), *niezdrowe humory* (s. 150), *ostre soki* (s. 114), *pożywienie melancholiczne* (s. 179), *produkty melancholiczne* (s. 81), *rozrzedzenie soków* (s. 397 i 415), *równowaga humoralna/równowaga chymoi/równowaga soków* (s. 71, 79, 80, 81, 132, 150, 172, 209-210, 231, 276, 288, 289, 363, 380, 391, 398, 401, 405, 412, 414, 421, 457 i 458), *rzadkie soki* (s. 310, 334, 362, 363, 364 i 416), *soki organiczne* (s. 92 i 95), *surowe soki* (s. 118, 199 i 429), *szkodliwe soki/szkodliwe chymoi* (s. 172, 396, 397, 398 i 426), *teoria czterech humorów* (s. 62), *teoria humoralna* (s. 61), *zimne soki* (s. 429), *złe soki* (s. 251, 260, 386, 395, 399, 401, 402, 409 i 441), *żółć* (s. 174, 199 i 314).

5) „Słowniczek wybranych terminów greckich” (s. 456-461), będący integralną częścią rozdziału drugiego, który jak już wyżej wspomniano obejmuje 213 pojęć, nie zawiera bardzo wielu ważnych w kontekście recenzowanej rozprawy terminów. Ogółem jest ich przynajmniej 130, czyli 61,032% objętości aktualnie istniejącego słowniczka. Nie należy powyższej uwagi traktować jako zarzutu wobec jego Autorki, dr Z. Rzeźnickiej, która jednoznacznie wskazała, że słowniczek ów jest tylko wyborem terminów technicznych użytych w tekście rozdziału. Chodzi natomiast o wskazania jakie pojęcia nie weszły w skład tego zestawienia, ponieważ, zdaniem piszącego te słowa, byłoby lepiej, gdyby Autorka podała pełny wykaz nazw greckich. Uzasadnieniem dla tego stanowiska wydaje się być fakt, że dobra praca o charakterze analityczno-encyklopedycznym, jaką jest niniejszy rozdział, zyskałaby wiele posiadając kompletny wykaz użytych w niej terminów greckich. Dzięki temu jej czytelnik otrzymałby użyteczne i solidne narzędzie do dalszych analiz własnych. Z drugiej zaś strony sam wysiłek Autorów, włożony w powstanie tego tekstu, zyskałby dodatkowy walor merytoryczny. Stąd też warto uzupełnić przedmiotowy „Słowniczek” o pominięte pojęcia: *ábaton* (s. 152); *áfáke* (s. 71); *ágnos* (s. 151); *aigýptios kýamos* (s. 154); *akaléfe* (s. 142, 162, 164 i 165); *ákanthai* (s. 134, 145, 149, 150, 152 i 155); *akanthóde* (s. 134, 145 i 148); *amblyopía* (s. 211); *ampelóprason* (s. 153 i 208); *ámpelos* (s. 151); *ámpelos leuké* (s. 151); *ámpelos mélaina* (s. 151); *andráchne* (s. 141); *áron* (s. 143); *asfódelos* (s. 143); *aspálathos* (s. 162); *aspáragos* (s. 142); *atráfaksys* (s. 141); *atrakis* (s. 148); *atrakylis* (s. 148); *bátos* (s. 152); *bíkos* (s. 71); *blastoi* (s. 134, 143, 150 i 152); *blíton* (s. 141); *bolbofaké* (s. 85); *bolboí* (s. 143); *bryonía* (s. 151); *chamailéon* (s. 153); *chamailéon leukós* (s. 153); *chamailéon melas* (s. 153); *chimétle* (s. 193); *chondrile* (s. 153); *chordé haimatítis* (s. 435); *daúkos* (s. 136, 143 i 153); *diaíta* (s. 55); *dipsakos* (s. 148); *drakóntion* (s. 143); *dzéma* (s. 81); *elefantiasis* (s. 264); *émplastron* (s. 246); *epántlema* (s. 123); *epikerastikós* (s. 314); *epikratetikós* (s. 314); *erýngion* (s. 153); *erýsimon* (s. 72); *eúdzomon* (s. 142); *farmakódes* (s. 150); *fýskai* (s. 435 i 436); *fýske* (s. 435); *galathená* (s. 236); *gingídion* (s. 142); *gingís* (s. 153); *glíschron* (s. 83); *gongylis* (s. 143 i 154); *hipposélinon* (s. 142 i 154); *hórminon* (s. 71); *hyoskýamos* (s. 96); *káktos* (s. 158 i 159); *kánnabis* (s. 71); *kárdama* (s. 138); *kardámomon* (s. 367); *usticat* (s. 137, 138 i 367); *karkinómata* (s. 95); *karó* (s. 143); *kefalé* (s. 156); *kerástes* (s. 188); *keroté rafaníne* (s. 188); *kibórion* (s. 154); *kichórion* (s. 154); *kinára* (s. 147, 149, 155, 156, 157, 158, 161 i 162); *knékos* (s. 149); *kníde* (s. 142, 162, 164 i 165); *kolokasia* (s. 154); *kólon* (s. 437); *krámbe* (s. 141 i 177); *kreobóros* (s. 447); *krómmyon* (s. 204); *krómyon* (s. 154 i 204); *kýamos* (s. 75, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 111, 113, 115 i 116); *kynósbatos* (s. 152); *lápathon* (s. 142 i 162); *láthyros* (s. 71); *leukákantha* (s. 149); *maláche* (s. 141); *máraithon* (s. 142 i 154); *maroúlion* (s. 170); *meline* (s. 72); *monókythron* (s. 204); *nefroí* (s. 400, 401 i 402); *néstis* (s. 434); *ókimon* (s. 142); *oksálme* (s. 151); *óksos* (s. 151); *oksylápathon* (s. 142); *órobos* (s. 71); *orýa* (s. 434); *pérne* (s. 246); *polymágmaton* (s. 246); *usti* (s. 209); *práson* (s. 208, 211, 212); *práson kefalotón* (s. 208); *pýrethron* (s. 154); *rafáne* (s. 177); *rafanis* (s. 155, 184, 187, 188

i 189); *ráfanos* (s. 177); *schínos* (s. 152); *seirá salsikíon* (s. 427); *sélinon* (s. 142); *séris* (s. 141 i 322); *sesamís* (s. 72); *seútlon* (s. 191); *sfóndylos* (s. 156); *skándiks* (s. 142); *skólymos* (s. 149); *skórdon* (s. 198); *skoródaton* (s. 197); *skorodódzema* (s. 197); *skórodon* (s. 197, 198 i 202); *smýrnion* (s. 136 i 142); *stafylínos* (s. 143); *strýchnos* (s. 142); *términthos* (s. 152); *teútla* (s. 141 i 194); *teutlís* (s. 191); *teútlon* (s. 191); *thérmos* (s. 75, 102, 117, 118, 119, 121, 122, 124 i 125); *tousoír* (s. 436); *tragákantha* (s. 149); *thridakíne* (s. 141, 170 i 173); *thridaks* (s. 170). Jeśli byłaby szansa na drugie wydanie tej skądinąd bardzo cennej dla polskiej literatury przedmiotu pozycji, warto by przynajmniej część tych terminów wprowadzić do znowelizowanego słowniczka. Warto by również po każdym transliterowanym pojęciu greckim podać w nawiasie jego oryginalną pisownię, podobnie jak to uczyniono w pierwszym tomie. Zabieg ten stanowiłby niewątpliwie znaczną wartość dodaną niniejszego opracowania. Zauważyć też wypada, że w rzeczonym słowniczku pomyłono dwa razy porządek alfabetyczny: s. 457 – *chordé* / *chólikes* / *chóndros*; s. 460 – *otalgíai* / *óuthar* / *ópson* / *órcheis* / *óspria*.

6) W treść drugiego rozdziału wstawiono również dużą ilość terminów łacińskich. Niżej podpisany doliczył się ich aż 79, ale liczba ta może być niepełna. W konsekwencji daje to podstawę do stworzenia krótkiego „Słowniczka terminów łacińskich”, który, gdyby dodano go do recenzowanej pracy, stanowiłby jej kolejną wartość dodaną. Oto wykaz wspomnianych pojęć: *aesculus* (s. 229); *al-lec* (s. 393); *allium* (s. 197, 199 i 202); *amylum* (s. 160); *botelus/botellus* (s. 407 i 434); *brassica* (s. 177); *cantharis versicatoria* (s. 254); *carduus* (s. 156); *Carna* (s. 440); *caroenum* (s. 248); *caulis* (s. 177); *cerrus* (s. 229); *conchicla* (s. 206); *defritum* (s. 279, 303 i 350); *eiecticiae* (s. 379); *eryngium* (s. 153); *farcimen* (s. 432 i 433); *fasianus* (s. 332); *ficatum* (s. 384, 385 i 390); *fundilus* (s. 156); *fungosus* (s. 229); *garum* (s. 83, 85, 120, 136, 142, 148, 160, 161, 163, 164, 173, 187, 210 i 337); *gingidium* (s. 142); *glandulae* (s. 283); *herbae usticate* (s. 163); *ilia* (s. 284); *isicia* (s. 303, 319, 320, 340 i 427); *ius crudum* (s. 434); *lactantes* (s. 236); *lardum* (s. 439, 440, 441 i 443); *laridum* (s. 439, 441 i 442); *leporaria* (s. 287); *liquamen* (s. 237, 256, 279, 285, 286, 303, 320, 331, 376, 390, 393, 402, 406, 407 i 432); *longavus* (s. 431); *lucanica* (s. 279, 438 i 439); *lumbus* (s. 283); *lumbus aprunus* (s. 283); *lupinus* (s. 117); *materna volva* (s. 379); *milium* (s. 308); *minutal* (s. 304); *mulsum* (s. 390); *murtatum* (s. 431); *mustacei* (s. 248); *oenogarium* (s. 405); *olus* (s. 177); *omentum* (s. 390); *panicum* (s. 308); *passum* (s. 393 i 404); *patelli* (s. 205); *patina* (s. 164, 205 i 417); *patina urticarum* (s. 164); *per-na* (s. 239, 248 i 284); *petaso* (s. 239 i 248); *philyra* (s. 247); *pollen* (s. 247); *popina* (s. 437); *pullus leucozomus* (s. 318); *puls* (s. 418, 439 i 440); *quercus* (s. 229); *robur* (s. 229); *sapa* (s. 168); *sala cattabia* (s. 200 i 205); *salsa isicia* (s. 427); *sfondylus* (s. 156); *sinciput* (s. 284); *smyrnium* (s. 142 i 450); *sterilicula* (s. 379); *tisana* (s. 167); *tomacula candiduli porci* (s. 437); *tomaculum* (s. 407, 431, 436 i 437); *tucca* (s. 445); *tucceta crassa* (s. 445); *tuccetum* (s. 439, 444, 445, 446 i 447); *tucdum* (s. 445); *urtica femina* (s. 165); *(vetustissimum) lardum* (s. 443); *virgo porca* (s. 379); *vulvae steriles* (s. 382).

7) W drugim rozdziale recenzowanej pracy zbiorowej widnieje następujący opis bibliograficzny (s. 62, przyp. 31): *P. Diepgen, Zur Frauenheilkunde im byzantinischen Kulturkreis des Mittelalters. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaften Klasse, Wiesbaden 1950*. Pomijając małe uchybienie: nie *Sozialwissenschaften* a *Sozialwissenschaftlichen*, zapis powyższy robi wrażenie, że jest to pełny tytuł, tej zaledwie 15-stronicowej rozprawki. Tymczasem tekst *Akademie der Wissenschaften und der Literatur* [, Mainz]. *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* [1950, 1] odnosi się nie do tytułu, a do serii, w ramach której wydano niniejszy, krótki tekst Paula Diepgena (24 XI 1878 - 2 I 1966). Jest to zatem niepotrzebne rozszerzenie opisu bibliograficznego, tym bardziej że we wszystkich innych przypadkach serie wydawnicze są przez Autorów konsekwentnie pomijane. Warto również zauważyć, że serii tej nie powtarzają już oni w bibliografii opracowań (s. 555).

8) W tymże rozdziale II (s. 143, przyp. 70) oraz w bibliografii (s. 552) znajduje się następujący opis bibliograficzny: „P. Casoria, B. Menale, R. Muoio, *Muscari comosum, Liliaceae, in the food habits of south Italy*, OBEb 53.1, 1999, s. 113-115”. Skrót OBEb został w wykazie abrewiacji (s. 525) rozwiązany w sposób następujący: „Orto botanico. Economic Botany”. Tymczasem okazuje się, że właściwy tytuł czasopisma to wyłącznie: „Economic Botany”. Jest ono publikowane przez wydawnictwo Springer i The New York Botanical Garden Press pod egidą Society for Economic Botany. Zatem w przypadku tego konkretnego artykułu skrót powinien być inny. Z drugiej strony w rzezonym wykazie skrótów (s. 524) jest abrewiacja EBot, rozwinięta jako „Economic Botany”. Abrewiacji tej użyto w tekście rozprawy (s. 152, przyp. 115) i w bibliografii (s. 560) w następujących kontekście: „F.N. Howes, *Age old resins of the Mediterranean region and their uses*, EBot 4.4, 1950, s. 307-316”. Tymczasem, co łatwo jest sprawdzić, oba artykuły zostały opublikowane w tym samym czasopiśmie. W konsekwencji skrót OBEb należy uznać za zwykłą pomyłkę redakcyjną i wykreślić go z wykazu abrewiacji.

9) Z kolei na przestrzeni całej pracy używa się konsekwentnie następujących abrewiacji łacińskich: cf., ibidem, idem, op. cit., passim i s.v. Istnieje jednak przynajmniej kilkanaście odstępstw od tej reguły, kiedy to posłużono się skrótami polskimi: • por. (np.: s. 152, przyp. 115; s. 205, przyp. 445-446; s. 209, przyp. 492; s. 229, przyp. 71; s. 283, przyp. 476); • zob. (np.: s. 135, przyp. 25; s. 144, przyp. 76; s. 163, przyp. 187; s. 165, przyp. 201; s. 191, przyp. 191; s. 192, przyp. 374; s. 242, przyp. 167; s. 508, przyp. 353; s. 518, przyp. 423).

10) W recenzowanej pracy występują też skróty, których nie zamieszczono w wykazie abrewiacji: Ath.AEH (s. 527), GCS (s. 546), PAPhS (s. 555), SCL (s. 513, przyp. 394), VC (s. 493, przyp. 224; s. 569).

11) Natomiast w wykazie skrótów cztery abrewiacje (AAnth, AIAC, AUL.FH i BSA) „wypadły” z porządku alfabetycznego.

12) Zarówno w bibliografii źródeł, jak i w bibliografii opracowań nie uwzględniano prawie nigdy serii wydawniczych, w ramach których ukazało się bardzo dużo publikacji cytowanych przez Autorów recenzowanej pracy.

13) Ostatnim punktem w niniejszym spisie usterek technicznych przedmiotowej publikacji jest poniższa errata, która uwzględnia około 420 korekt. Nie pretenduje ona do wyczerpania listy drobnych mankamentów, jakie w miarę uważny czytelnik może dostrzec w tekście niniejszej pracy. Starano się jednak zebrać w niej te uchybienia, które najbardziej rzucają się w oczy.

Koordynaty: strona, przypis, linijka	Jest	Powinno być
s. 3, przyp. 1, lin. 3 od góry	<i>subsistanes</i>	<i>substances</i>
s. 4, przyp. 1, lin. 8 od góry	<i>conducción del</i>	<i>conducción del</i>
tamże	éd.	ed. [= editoras]
tamże	M.O. Pons	M. Orfila Pons
tamże, lin. 9 od góry	E.S. López	E. Sánchez López
tamże, lin. 10 od góry	<i>Byzantinischen</i>	<i>byzantinischen</i>
s. 8, przyp. 5, lin. 3 od góry	<i>millionème</i>	<i>millionième</i>
tamże, lin. 4 od dołu	stwierdzić w najbliższej	stwierdzić, że w najbliższej
s. 9, przyp. 7, lin. 3 od góry	<i>L'eau domestique et l'eau</i>	<i>L'eau domestiquée et l'eau</i>
tamże, lin. 4 od góry	<i>Topoi. Supplément 5. Antioche de Syrie</i>	<i>Antioche de Syrie</i> [wcześniej, to seria wydawnicza, a nie tytuł]
tamże, lin. 2 od dołu	red.	actes éd. par
s. 12, lin. 12 od góry	rzymscy bowiem	rzymscy, bowiem
tamże, przyp. 19, lin. 1 od dołu	<i>L'eau domestique</i>	<i>L'eau domestiquée</i>
s. 13, przyp. 20	<i>L'eau domestique</i>	<i>L'eau domestiquée</i>
s. 15, przyp. 30, lin. 5 od dołu	<i>Antoche</i>	<i>Antioche</i>
tamże, lin. 5 od dołu	<i>Antiochkos</i>	<i>Antiochikos</i>
tamże	<i>aport</i>	<i>apport</i>
s. 17, lin. 5 od dołu	zapatrywany	zaopatrywany
tamże, przyp. 38	<i>L'eau domestique</i>	<i>L'eau domestiquée</i>
s. 18, lin. 6 od dołu	między IV a IV stuleciem n.e.	między IV a VI stuleciem n.e. [?]
tamże, przyp. 42, lin. 5 od góry	musiałby	musiałaby
tamże	transportowano	transportowana
s. 19, lin. 16-17 od góry	hipodrom	hippodrom
tamże, lin. 18 od góry	wymień	wymienić
tamże, przyp. 45	<i>L'eau domestique</i>	<i>L'eau domestiquée</i>
s. 21, lin. 3 od góry	wznosiła	wznosiła się
tamże, przyp. 50	<i>L'eau domestique</i>	<i>L'eau domestiquée</i>
tamże, przyp. 51	<i>L'eau domestique</i>	<i>L'eau domestiquée</i>
s. 23, lin. 8 od góry	trzęsieniu ziemi do którego	trzęsieniu ziemi, do którego
s. 26, lin. 5 od dołu	Severianum	<i>Severianum</i>
tamże, lin. 2 od dołu	Severianum	<i>Severianum</i>
s. 27, lin. 3 od góry	hipodromu	hippodromu
tamże, lin. 6 od góry	hipodromu	hippodromu

tamże, lin. 7 od dołu	czasie a i ich	czasie, a i ich
s. 29, lin. 5 od dołu	wykonane posłużył	wykonane, posłużył
tamże, przyp. 81, lin. 2 od góry	F isher	Fisher
s. 30, przyp. 83, lin. 3 od góry	zapatrzeniu	zaopatrzeniu
s. 31, lin. 8 od dołu	przyzwyczajęń ponieważ	przyzwyczajęń, ponieważ
tamże, lin. 6 od dołu	rada miejska by	rada miejska, by
s. 32, lin. 4 od góry	administracyjne	administracyjnie
tamże, lin. 13 od góry	obszaru, obfitowała	obszaru obfitowała
s. 33, przyp. 98, lin. 3 od dołu	<i>Oddalenie</i>	<i>Oddaleni</i>
s. 34, lin. 12 od góry	niewielki	niewielkie
tamże, lin. 15 od góry	Antiochii, połów	Antiochii połów
s. 35, lin. 13 od góry	latach	w latach
tamże, przyp. 104, lin. 3 od góry	<i>imperial</i>	<i>impérial</i>
tamże, lin. 3-4 od góry	<i>Topoi. Supplément 5. Antioche de Syrie</i>	<i>Antioche de Syrie</i> [wcześniej, to seria wydawnicza, a nie tytuł]
tamże, lin. 2 od dołu	éd.	actes éd. par
s. 36, przyp. 106, lin. 2 od góry	<i>Rechereches</i>	<i>Recherches</i>
s. 38, lin. 8 od dołu	dla dzieci	do dzieci
s. 39, lin. 7 od góry	uprawione	uprawnione
tamże, lin. 9 od góry	uprawiony	uprawniony
s. 40, lin. 5 od góry	chronologiczne	chronologicznie
s. 41, lin. 12 od góry	po środku	pośrodku
tamże, lin 10 od dołu	codzienne	codziennie
s. 42, przyp. 129, lin. 4 od góry	państwie	państwo
s. 46, lin. 11 od góry	<i>wszystkie</i>	<i>wszystko</i>
s. 47, lin. 3 od góry	, trwając	i trwając
s. 49, lin. 12-13 od dołu	o zaledwie o paru	zaledwie o paru
s. 55, lin. 6 od góry	<i>diaita</i>	<i>díaia</i>
s. 56, przyp. 4, lin. 1 od góry	dietetyka	dietetyką
tamże, lin. 2 od dołu	ed.	éd. prép. par
tamże, lin. 4 od góry	Hipokratejskiej	Hippokratejskiej
s. 56, przyp. 5, lin. 4 od góry	ed.	ed. de
tamże, lin. 2 od dołu	a	à
s. 57, lin. 1 od góry	grecko-rzymskim	w grecko-rzymskim
tamże, przyp. 6, lin. 2 od góry	utrzymaniu	w utrzymaniu
s. 58, przyp. 18, lin. 2 od góry	<i>farmaka</i>	<i>fârmaka</i>
s. 59, przyp. 22	<i>pharmaco-ventrisme</i>	<i>pharmaco-centrisme</i>
s. 60, przyp. 25, lin. 5 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, przyp. 26, lin. 3 od góry	generalna	generalną
s. 62, przyp. 31, lin. 4 od góry	<i>Sozialwissenschaften</i>	<i>Sozialwissenschaftlichen</i>
tamże	Wiesbaden	Mainz–Wiesbaden
s. 63, lin. 1-2 od dołu	uprawiana	uprawianą
tamże, lin. 1 od dołu	VII w,	VII w.,
s. 64, lin. 10 od góry	<i>obseratione</i>	<i>observatione</i>

tamże, przyp. 35, lin. 2 od dołu	<i>medicine</i>	<i>médecine</i>
s. 65, przyp. 40, lin. 2 od góry	<i>Deipnosophistae</i>	<i>Deipnosophistae</i>
tamże, przyp. 41, lin. 2 od góry	<i>Deipnosophistai</i>	<i>Deipnosophistai</i> lub <i>Deipnosophistai</i>
s. 66, przyp. 41, lin. 2 od góry	<i>Athenaues</i>	<i>Athenaeus</i>
s. 67, przyp. 1	ed.	sous la dir. de
s. 68, przyp. 3, lin. 8 od góry	<i>e</i>	<i>et</i>
tamże, lin. 10 od góry	<i>archeology</i>	<i>archaeology</i>
s. 74, lin. 3 od dołu	wyróżniającą	wyróżniającą
s. 81, lin. 1-2 od góry	wstępowały	występowały
s. 85, lin. 12 i 17 od góry	<i>teutlofáke</i>	<i>teutlofaké</i>
tamże, przyp. 139	<i>teutlofáke</i>	<i>teutlofaké</i>
tamże, przyp. 140, lin. 2 od góry	<i>teutlofáke</i>	<i>teutlofaké</i>
tamże	<i>bolbofáke</i>	<i>bolbofaké</i>
s. 87, przyp. 147	utwardzała	utwardzał
s. 88, lin. 15 od góry	ziarna można	ziarna, można
s. 89, lin. 2 od dołu	w mniej więcej	mniej więcej
s. 92, lin. 5 od góry	<i>trochískos</i>	<i>tróchiskos</i>
s. 96, lin. 3 od dołu	w na całym obszarze	na całym obszarze
s. 99, lin. 4 od góry	dla strawienia	do strawienia
s. 104, lin. 9 od góry	zwierające	zawierające
tamże, lin. 9 od dołu	właściwością	właściwości
s. 105, lin. 6 od dołu	<i>éregmos</i>	<i>eregμός</i>
s. 106, lin. 7 od dołu	znaczenie	znacznie
tamże, przyp. 307	jaka wyjaśniała	jak wyjaśniał
s. 112, lin. 1 od dołu	<i>éregmos</i>	<i>eregμός</i>
s. 116, lin. 8 od góry	pory	pory.
Tamże, lin. 9 od góry	jak	jaki
s. 117, przyp. 398, lin. 3 od góry	<i>socials</i>	<i>sociales</i>
s. 124, lin. 11 od góry	wytyczonych	wytycznych
s. 127, przyp. 1, lin. 2 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 5 od góry	<i>socials</i>	<i>sociales</i>
tamże, lin. 8 od góry	<i>e</i>	<i>et</i>
s. 128, lin. 5 od góry	było	był
s. 129, lin. 3 od góry	<i>hápla</i>	<i>haplá</i>
s. 131, lin. 11 od góry	radził by	radził, by
s. 132, lin. 13 od góry	indywidualnych	indywidualnych
s. 133, lin. 3 od góry	meritum	<i>meritum</i>
s. 140, lin. 1 od góry	wystraczającej	wystarczającej
tamże, lin. 6 od góry	pokarm ten taki był	pokarm ten był
tamże, lin. 14 od góry	wspierają	wspiera
s. 141, lin. 2 od dołu	<i>astráfaksys</i>	<i>atráfaksys</i>
tamże, przyp. 51, lin. 1-2 od góry	zamieszczona	zamieszczoną
s. 142, lin. 9 od góry	smyrnium	<i>smyrnium</i>
tamże, lin. 8 od dołu	gingidium	<i>gingidium</i>

s. 143, lin. 8 od dołu	gotowane duszone	gotowane, duszone
tamże, lin. 6 od dołu	<i>stafylíne</i>	<i>stafylínos</i>
s. 145, lin. 4 od dołu	meritum	<i>meritum</i>
s. 151, przyp. 112, lin. 2 od góry	<i>melaina</i>	<i>mélaina</i>
s. 152, przyp. 115, lin. 3 od dołu	4, 1950	4.4, 1950
s. 153, lin. 2 od góry	<i>chondrilon</i>	<i>chondrile</i>
tamże	eryngium	<i>eryngium</i>
s. 154, lin. 2 od góry	<i>kolokásia</i>	<i>kolokasia</i>
tamże, przyp. 128, lin. 1 od góry	<i>kolokásia</i>	<i>kolokasia</i>
tamże, lin. 2 od góry	same	samej
s. 156, przyp. 138, lin. 5 od góry	znaczenie	znacznie
tamże, lin. 8 od góry	rozmieli	rozumieli
tamże, przyp. 141	Termin ten w trzech recepturach	Termin ten [np.: pojawia się] w trzech recepturach
tamże, przyp. 142, lin. 2 od dołu	nabywany	nabywamy
s. 157, lin. 5 od dołu	w już II w.	już w II w.
tamże, przyp. 143, lin. 1 od góry	posiadamy są	posiadamy, są
s. 158, przyp. 152, lin. 2 od góry	uprawdopodobniać, że	uprawdopodobniać [np.: te- zę], że
s. 160, przyp. 158, lin. 1 od góry	znaczna	znaczną
s. 162, lin. 5 od góry	<i>aspálathon</i>	<i>aspálathos</i>
tamże, lin. 7-8 od góry	śledzony	śledziony
s. 163, przyp. 187, lin. 1 od góry	J.André	J. André
tamże, lin. 6 od góry	był on dla nich śmiertelny	była ona dla nich śmiertelna
s. 164, przyp. 196, lin. 3 od dołu	<i>Aleksego i Komnena</i>	<i>Aleksego I Komnena</i>
s. 165, lin. 4 od dołu	ozwyczaju	o zwyczaju
s. 166, przyp. 218	fagmencie	fragmentcie
s. 168, lin. 5 od góry	dodatkiem	z dodatkiem
s. 169, lin. 5 od góry	starożytności	w starożytności
s. 172, lin.8 od góry	tym czasem	tymczasem
s. 173, lin. 13 pd góry	nazywana	nazywaną
s. 175, lin. 1 od dołu	na dodatek do	jako dodatek do
s. 181, lin. 9 od dołu	antidotum	<i>antidotum</i>
s. 182, lin. 3 od dołu	dezynteria	dyzenteria
tamże, przyp. 314	miała	miął
s. 183, lin. 2 od dołu	zainteresowaniom	zainteresowania
s. 184, przyp. 332, lin. 2 od dołu	<i>aport</i>	<i>apport</i>
s. 186, lin. 15 od góry	utrzymująca się	utrzymującą się
s. 187, lin. 15-16 od góry	wymieniu	wymienieniu
s. 188, lin. 9 od dołu	nadał	nadał
tamże, lin. 1 od dołu	gliny, odchodów	glinie, odchodach
s. 189, lin. 3 od góry	właściwości, miały	właściwości miały
s. 192, lin. 1 od góry	<i>teutlofáke</i>	<i>teutlofaké</i>
s. 193, lin. 11 od góry	<i>teutlofáke</i>	<i>teutlofaké</i>
s. 193, przyp. 384, lin. 2 od góry	relatywna	relatywną

s. 194, lin. 14 od góry	Kontynuując, narrację	Kontynuując narrację
s. 195, lin. 15 od dołu	na morko	na mokro
s. 196, lin. 11 od góry	remedium	<i>remedium</i>
s. 198, lin. 8 od góry	meritum	<i>meritum</i>
s. 205, lin. 3-4 od dołu	<i>patin</i>	<i>patina</i>
s. 208, lin. 5 od góry	<i>ampelopráson</i>	<i>ampelóprason</i>
tamże, przyp. 480	<i>ampelopráson</i>	<i>ampelóprason</i>
s. 216, przyp. 12, lin. 1 od dołu	ed.	sous la dir. de
s. 218, przyp. 25, lin. 2 od góry	dopiero gdy	dopiero, gdy
s. 220, lin. 6 od dołu	były	był
s. 223, lin. 7 od góry	przechowano	przechowywano
s. 226, przyp. 59, lin. 4 od góry	<i>e</i>	<i>et</i>
tamże, lin. 6 od góry	<i>L'raisons</i>	<i>Les raisons</i>
s. 227, przyp. 63, lin. 7 od góry	<i>socials</i>	<i>sociales</i>
s. 228, przyp. 66	<i>classicalRome</i>	<i>classical Rome</i>
s. 233, przyp. 100	P a w e ł z E g i n y	P a w e ł z E g i n y [spacje]
s. 234, lin. 8 od góry	<i>akokólia</i>	<i>akrokólia</i>
s. 237, lin. 4 od góry	<i>oxymeli</i>	<i>oksýmeli</i>
s. 238, lin. 2 od dołu	Skaldą Mozą	Skaldą, Mozą
s. 244, przyp. 181, lin. 1 od dołu	P a w e ł z E g i n y	P a w e ł z E g i n y [spacje]
s. 247, przyp. 203, lin. 1 od góry	funt italski (27,3 g)	funt italski (327 g)
s. 249, lin. 2 od góry	lm.	l. m.
tamże, przyp. 218	<i>das</i>	<i>dans</i>
tamże, przyp. 222, lin. 1 od góry	<i>l'antiquite Greco-ramaine</i>	<i>l'antiquité gréco-romaine</i>
s. 256, przyp. 274, lin. 3 od góry	<i>syringias</i>	<i>syringias</i>
s. 257, lin. 1 od dołu	zapewniały	dostarczały
tamże, przyp. 283, lin. 5 od góry	biantyńskiego	bizantyńskiego
s. 258, przyp. 289, lin. 2 od góry	<i>galaktopótasanér</i>	<i>galaktopótas anér</i>
s. 259, przyp. 297	s. 106.Przeznaczenie	s. 106. Przeznaczenie
s. 263, lin. 5 od góry	tego typuekskrementy	tego typu ekskrementy
s. 264, lin. 1 od góry	(elefantiasis)	(<i>elefantiasis</i>)
tamże, przyp. 339, lin. 1 od góry	w prawdzie	wprawdzie
s. 265, lin. 9 od góry	przeddziałalnością	przed działalnością
tamże, przyp. 340, lin. 2 od góry	non dostępne	ono dostępne
s. 269, przyp. 369, lin. 1 od góry	rzeczonym	w rzeczonym
s. 274, lin. 2 od góry	meritum	<i>meritum</i>
s. 283, przyp. 477, lin. 4 od dołu	Mikołajczka	Mikołajczyka
s. 287, lin. 5 od dołu	zajęcy	mięsa zajęcy
s. 303, lin. 5 od dołu	wszystko, zagęszczano	wszystko zagęszczano
s. 304, przyp. 660	κανδόλος	κάνδαλος
tamże, przyp. 665	μίμαρκης	μυμάρκης
s. 305, lin. 14-15 od góry	zarówno małych	zarówno w małych
s. 306, przyp. 674	<i>religon</i>	<i>religion</i>
s. 307, przyp. 678	<i>Birtain</i>	<i>Britain</i>
s. 309, przyp. 693, lin. 1 od góry	F.E.Zeuner	F.E. Zeuner

s. 314, przyp. 720, lin. 3 od góry	<i>epikratakitós</i>	<i>epikratetikós</i>
s. 318, lin. 1 od góry	<i>pullus leukozomus</i>	<i>pullus leucozomus</i>
s. 319, lin. 7 od dołu	najsmaczniejszy	najsmaczniejsze z
tamże, lin. 5 od dołu	Antyma, szczegóły związane z	Antyma szczegóły, związane z
s. 320, lin. 1 od dołu	nie tylko	nie tylko w
s. 321, przyp. 772, lin. 2 od dołu	<i>Birtain</i>	<i>Britain</i>
tamże, przyp. 774, lin. 2 od dołu	<i>Birtain</i>	<i>Britain</i>
tamże	Wyspy Bryryjskie	Wyspy Brytyjskie
tamże, lin. 1 od dołu	Wyspy Bryryjskie	Wyspy Brytyjskie
s. 325, lin. 2 od góry	<i>gásteres</i>	<i>gastéres</i>
s. 326, lin. 10 od góry	<i>prittomatiké</i>	<i>perittomatiké</i>
s. 327, lin. 7 od góry	<i>ántrakes</i>	<i>ánthrakes</i>
s. 333, przyp. 862, lin. 2 od góry	luksusuwy	luksusowy
s. 337, lin. 5 od dołu	<i>ántrakes</i>	<i>ánthrakes</i>
s. 345, przyp. 956, lin. 2 od dołu	skuszałych	skruszałych
s. 350, lin. 13 od góry	by jego głowa żurawia	by głowa żurawia
s. 351, przyp. 994, lin. 1 od góry	Guseppe	Giuseppe
s. 355, lin. 12 od góry	i żółwia	, żółwia
tamże, lin. 13 od góry	, krwi jelenia	i jelenia
tamże, przyp. 1028, lin. 1 od dołu	z dorobku z Archigenesa	z dorobku Archigenesa
s. 356, lin. 3 od góry	razi	radzi
s. 357, przyp. 1044, lin. 2 od dołu	<i>quoques</i>	<i>coques</i>
s. 365, lin. 6 od dołu	<i>pristerá</i>	<i>peristerá</i>
s. 369, przyp. 1134	krew – <i>peristerá</i>	krew <i>peristerá</i>
s. 373, przyp. 1175	Filomenos	Filumenos
s. 376, lin. 3 od góry	którym	który
s. 378, lin. 4 od dołu	było	był
s. 382, lin. 5 od dołu	<i>hypotrimma</i>	<i>hypótrimma</i>
tamże, przyp. 1242, lin. 5 od góry	by w we fragmencie	by we fragmencie
tamże, lin. 6 od góry	<i>pastqam</i>	<i>postquam</i>
s. 390, lin. 12 od góry	z pierwszych z etapów	z pierwszych etapów
s. 392, lin. 9 od góry	wśród, których	wśród których
tamże, lin. 8 od dołu	wymienia, świni	wymienia świni
s. 404, lin. 12-13 od góry	medyka Pergamonu	medyka z Pergamonu
s. 405, lin. 4 od góry	<i>gáster</i>	<i>gastér</i>
tamże, lin. 5 od góry	l.m.	l. m.
s. 412, lin. 3 od dołu	jest mózg jest	mózg jest
s. 415, przyp. 1511	na bolesnym	bolesnym
s. 422, przyp. 1564, lin. 2 od góry	powtarza innych	powtarza w innych
s. 425, przyp. 1579	zwłaszcza VIII	zwłaszcza VIII
s. 431, lin. 4 od góry	leksykograficznej	leksykograficznej
tamże, lin. 6 od dołu	<i>gáster</i>	<i>gastér</i>
tamże, lin. 4 od dołu	<i>Allas</i>	<i>Allás</i>
s. 433, lin. 10 od dołu	<i>Koilia</i>	<i>Koília</i>

tamże, przyp. 1636	L.,	Ł. Erlich,
s. 434, lin. 4 od dołu	<i>Chorde</i>	<i>Chordé</i>
s. 435, lin. 9 od góry	określono	określano
s. 436, lin. 6 od dołu	kielbasy.Przygotowana	kielbasy. Przygotowana
s. 437, lin. 6 od dołu	<i>Enystron</i>	<i>Énystron</i>
s. 441, przyp. 1698, lin. 3 od góry	<i>venalum</i>	<i>venalium</i>
tamże, lin. 2 od dołu	przyp.79	przyp. 79
s. 444, lin. 3 od dołu	<i>purée</i>	<i>purée</i>
s. 445, lin. 10 od góry	<i>katáchymadzomóú</i>	<i>katáchyma dzómou</i>
s. 446, przyp. 1734	<i>ass.Being</i>	<i>ass. Being</i>
s. 447, lin. 4-5 od góry	<i>keobóros</i>	<i>kreobóros</i>
s. 448, lin. 7 od dołu	wskakuja	wskazują
s. 449, lin. 9 od góry	zdefiniowaniu	zdefiniowania
s. 450, lin. 2 od dołu	uzyskiwanaz	uzyskiwana z
s. 451, lin. 8-9 od góry	modyfikowanie	modyfikowania
tamże, lin. 17 od góry	Wprawdziez	Wprawdzie z
tamże, lin. 11 od dołu	<i>hápla</i>	<i>haplá</i>
s. 456, lin. 8 od dołu	<i>ántrakes</i>	<i>ánthrakes</i>
s. 458, lin. 5 od góry	właściwościach	o właściwościach
s. 461, lin. 13 od dołu	<i>teutlofáke</i>	<i>teutlofaké</i>
s. 467, przyp. 39, lin. 2 od góry	<i>Fasting n the</i>	<i>Fasting in the</i>
s. 469, przyp. 45	<i>L'evangile</i>	<i>L'Évangile</i>
tamże	<i>Meliton</i>	<i>Méliton</i>
s. 475, lin. 10 od dołu	Hieronim by	Hieronim, by
tamże, przyp. 99	<i>Christianismes d'Égypte</i>	<i>Christianisme d'Égypte</i>
tamże	Louvain 1995	éd. J.-M. Rosenstiehl, Louvain 1995
s. 479, przyp. 126	<i>(IV–V siècles)</i>	<i>(IVe–Ve siècles)</i>
tamże, przyp. 128, lin. 1 od góry	<i>etude</i>	<i>étude</i>
s. 484, przyp. 153, lin. 1 od dołu	posty	postu
s. 488, lin. 1 od góry	Sabacjusz	Sabacjusza
tamże, lin. 8 od góry	Sabacjusz	Sabacjusza
s. 493, przyp. 223, lin. 2 od góry	BMBGN	BMGN
s. 503, przyp. 309, lin. 1 od dołu	<i>religiosaTeodoreta</i>	<i>religiosa Teodoreta</i>
s. 505, przyp. 327	P a l l a d i u s z z	P a l l a d i u s z z [spacja]
s. 506, przyp. 338	P a l l a d i u s z z	P a l l a d i u s z z [spacja]
s. 508, przyp. 353, lin. 4 od góry	ed.	red.
s. 509, przyp. 358	Basenu	basenu
s. 518, przyp. 423, lin. 1 od góry	będących	będące
tamże, lin. 2 od dołu	<i>Negativeor</i>	<i>Negative or</i>
s. 523, lin. 5 od góry	Lodziensis.Folia	Lodziensis. Folia
tamże, lin. 10 od góry	dell' Istituto	dell' Istituto
tamże, lin. 8 od dołu	Archeologiques	Archéologiques
s. 524, lin. 14 od góry	Archäologische	Archäologischen

tamże, lin. 18-19 od góry	arqueologia da Universidad da Granada	Arqueología de la Universidad de Granada
s. 525, lin. 5 od dołu	botanico Economic	botanico. Economic
tamże, lin. 4 od dołu	studiën	Studiën
s. 526, lin. 10 od góry	ed.	hrsg. von
tamże, lin. 12 od góry	geographie	géographie
tamże	geologie	géologie
tamże, lin. 8-9 od dołu	Medieval Thought, Hstory	Medieval History, Thought
s. 527, lin. 9 od góry	<i>d'Ephese</i>	<i>d'Éphèse</i>
tamże, lin. 8 od dołu	<i>Nachtrage</i>	<i>Nachträge</i>
tamże, lin. 2 od dołu	<i>epistula</i>	<i>Epistula</i>
s. 528, lin. 17 od góry	<i>de observationem</i>	<i>De observatione</i>
s. 529, lin. 2 od góry	<i>adversus</i>	<i>Adversus</i>
tamże, lin. 7 od góry	<i>Achernenses</i>	<i>Acharnenses</i>
tamże	ed.	éd.
Tamże, lin. 13 od góry	ed.	éd.
Tamże, lin. 16 od góry	ed.	éd.
Tamże, lin. 8 od dołu	ed.	éd.
Tamże, lin. 5 od dołu	ed.	éd.
Tamże, lin. 3 od dołu	ed.	éd.
s. 530, lin. 6 od góry	<i>Vita Antoni</i>	<i>Vita Antonii</i>
s. 532, lin. 11 od góry	<i>venalum</i>	<i>venalium</i>
tamże, lin. 17 od góry	ed.	rec.
Tamże	Vienna	Vindobonae
tamże	1898	1898, s. 35-101
tamże, lin. 7 od dołu	Eurypidies	Eurypides
tamże, lin. 6 od dołu	Eurypidies	Eurypides
tamże	<i>faboulae</i>	<i>Fabulae</i>
tamże, lin. 4 od dołu	<i>commentarii</i>	<i>Commentarii</i>
tamże	<i>Pertinentes</i>	<i>pertinentes</i>
s. 533, lin. 15 od góry	<i>on Antiochien</i>	<i>von Antiochien</i>
tamże, lin. 16 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 10 od dołu	<i>lexicon</i>	<i>Lexicon</i>
tamże, lin. 1 od dołu	Leipsiae	Lipsiae
s. 535, lin. 15 od góry	wyd.	hrsg. von
tamże, lin. 9 od dołu	Texte Latin	texte latin
tamże	Jérôme	Jérôme
tamże	éd. A. Boon	éd. par A. Boon
tamże	Bruxelle[s]	Louvain
s. 537, lin. 18 od góry	hom.I-LXVII	hom. I-LXVII
s. 539, lin. 8 od dołu	Clement	Clément
tamże	pedagogue	pédagogue
tamże	ed.	éd.
tamże, lin. 7-8 od dołu	Mondesert	Mondésert
s. 540, lin. 14 od góry	<i>novella</i>	<i>novellae</i>

tamże	<i>theodosianum</i>	<i>Theodosianum</i>
tamże, lin. 15 od góry	Berlin	Berolini
tamże, lin. 11 od dołu	<i>Divinarum institutionum</i>	<i>Divinarum institutionum libri septem</i>
tamże	E. Heck,	E. Heck, vol. I–IV,
tamże, lin. 10-11 od dołu	Berolini 1998	Monachii–Berolini 2005–2011
s. 541, lin. 15 od góry	Berlin 1963	Berolini 1963
tamże, lin. 10-11 od dołu	Leiden 1963	Amsterdam 1963
tamże, lin. 8 od dołu	<i>completes</i>	<i>complètes</i>
tamże	ed.	éd.
Tamże, lin. 1-2 od dołu	<i>Christlicher</i>	<i>christlicher</i>
tamże, lin. 1 od dołu	ed. A. Lippold, C. Andersen	übers. und erl. von A. Lippold, eingeleitet von C. Andersen
s. 542, lin. 3 od góry	Leipzig 1964	Amsterdam 1964
tamże, lin. 6 od góry	Leipzig 1964	Amsterdam 1964, s. 3-313.
Tamże, lin. 15 od góry	Origenes, <i>Homiliae in Leviticum</i>	Origène, <i>Homélies sur Lévitique</i>
tamże	Borret, Paris	Borret, vol. 1–2, Paris
s. 543, lin. 4.7.10 od dołu	<i>comodiae</i>	<i>comoediae</i>
s. 544, lin. 13 od dołu	<i>Qaestiones</i>	<i>Quaestiones</i>
tamże, lin. 7 od dołu	<i>De Abstinencia</i>	<i>De abstinencia</i>
tamże	ed.	éd.
s. 545, lin. 2 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 4 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 17 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 9 od dołu	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 7 od dołu	ed.	éd.
s. 546, lin. 14 od góry	HE, hrsg.	<i>Historia ecclesiastica</i> [lub] <i>Kirchengeschichte</i> , hrsg. von
tamże, lin. 13 od dołu	ed.	hrsg. von
tamże, lin. 2 od dołu	tlum. K.	tlum. K.
s. 547, lin. 6 od dołu	Londinio	London
s. 548, lin. 3 od góry	ed.	rec.
Tamże	Vienna–Leipzig	Vindobonae–Lipsiae
tamże, lin. 4 od góry	<i>La</i>	<i>la</i>
s. 549, lin. 3 od góry	<i>Birtain</i>	<i>Britain</i>
tamże, lin. 8 od góry	ed.	éd. par
tamże, lin. 9 od góry	ed.	sous la dir. de
s. 550, lin. 17 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 19 od góry	<i>L'apvisionnement</i>	<i>L'approvisionnement</i>
s. 551, lin. 3 od góry	<i>l'antiquité Greco-ramaine</i>	<i>l'antiquité gréco-romaine</i>
tamże, lin. 4 od góry	à	à
tamże	de	de

tamże	<i>religion</i>	<i>religion</i>
tamże, lin. 10 od góry	ed.	éd. par
tamże, lin. 5 od dołu	ed.	sous la dir. de
s. 552, lin. 5 od góry	ed.	red.
Tamże, lin. 9 od dołu	éd.	éd. par
tamże, lin. 4 od dołu	red.	rédi.
s. 553, lin. 16 od dołu	<i>Redé couverte</i>	<i>Redécouverte</i>
tamże	<i>Sagesse du corps</i>	[To nie jest część tytułu, lecz seria wydawnicza]
tamże	ed. P.R. Régamey	éd. par P.-R. Régamey et al.
Tamże, lin. 12 od dołu	<i>a</i>	<i>à</i>
tamże, lin. 11 od dołu	ed.	éd.
Tamże, lin. 8 od dołu	<i>food</i>	<i>Food</i>
tamże, lin. 3 od dołu	<i>socials</i>	<i>sociales</i>
tamże, lin. 2 od dołu	ed.	sous la dir. de
s. 554, lin. 10 od dołu	<i>archeology</i>	<i>archaeology</i>
s. 555, lin. 5 od góry	<i>medicine</i>	<i>médecine</i>
tamże, lin. 7 od góry	ed.	red.
Tamże, lin. 11 od góry	Wiesbaden	Mainz–Wiesbaden
tamże, lin. 12 od góry	ed.	ed. de
tamże, lin. 14 od góry	<i>region</i>	<i>région</i>
tamże, lin. 10 od dołu	<i>millionème</i>	<i>millionième</i>
tamże, lin. 6 od dołu	<i>etude</i>	<i>étude</i>
s. 556, lin. 4 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 7 od góry	<i>subsistanes</i>	<i>substances</i>
s. 557, lin. 13 od dołu	ed.	éd. prép. par
s. 558, lin. 11 od góry	ed.	ed. de
tamże, lin. 20 od góry	<i>antiquity.Essays</i>	<i>antiquity. Essays</i>
tamże, lin. 17 od dołu	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 15 od dołu	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 12 od dołu	<i>d'Amida</i>	<i>d'Amida</i>
tamże, lin. 10 od dołu	<i>(IV–V siècles)</i>	<i>(IVe–Ve siècles)</i>
s. 559, lin. 8 od góry	<i>Apicius.Roman</i>	<i>Apicius. Roman</i>
tamże, lin. 14 od dołu	ed.	éd. par
tamże, lin. 8 od dołu	<i>Apicius''</i>	<i>Apicius</i>
tamże, lin. 4 od dołu	ed.	sous la dir. de
s. 560, lin. 3 od góry	<i>Christianismes d'Égypte</i>	<i>Christianisme d'Égypte</i>
tamże, lin. 19 od góry	<i>Athenaues</i>	<i>Athenaeus</i>
tamże, lin. 13 od dołu	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 9 od dołu	<i>Mediterranean</i>	<i>Mediterranean</i>
tamże	4, 1950	4.4, 1950
s. 561, lin. 9 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 20 od góry	ed.	éd.
tamże, lin. 12 od dołu	<i>amenagements</i>	<i>aménagements</i>
tamże, lin. 5 od dołu	hrsg.	hrsg. von

tamże, lin. 2 od dołu	ed.	sous la dir. de
s. 562, lin. 4 od góry	<i>unad</i>	<i>und</i>
tamże, lin. 7 od góry	<i>Ch,</i>	<i>Ch.,</i>
s. 563, lin. 11 od góry	<i>Aleksego i Komnena</i>	<i>Aleksego I Komnena</i>
s. 564, lin. 2 od dołu	<i>Rechereches</i>	<i>Recherches</i>
s. 565, lin. 11 od góry	<i>a</i>	<i>à</i>
tamże	ed.	éd.
tamże, lin. 17 od góry	<i>L'eau domestique et l'eau</i>	<i>L'eau domestiquée et l'eau</i>
tamże, lin. 18 od góry	<i>Topoi. Supplément 5. Antioche de Syrie</i>	<i>Antioche de Syrie</i> [wcześniej, to seria wydawnicza, a nie tytuł]
tamże, lin. 19 od góry	ed.	actes éd. par
s. 566, lin. 3 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 10 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 12 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 16 od góry	<i>d'Amida</i>	<i>d'Amida</i>
tamże, lin. 10 od dołu	<i>observationem</i>	<i>observatione</i>
tamże, lin. 1 od dołu	ed.	sous la dir. de
s. 567, lin. 9 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 14 od góry	ed.	éd.
tamże, lin. 16 od góry	<i>n the</i>	<i>in the</i>
tamże, lin. 2 od dołu	<i>retami</i>	<i>üretimi</i>
tamże, lin. 1 od dołu	Istanbul	İstanbul
s. 568, lin. 3 od góry	red.	réd.
Tamże, lin. 5 od góry	<i>Suyollari</i>	<i>Suyollari</i>
tamże, lin. 17 od góry	<i>L'evangile</i>	<i>L'Évangile</i>
tamże	<i>Meliton</i>	<i>Méliton</i>
tamże, lin. 19 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 7 od góry	sigillographique	<i>sigillographique</i>
tamże, lin. 1 od dołu	ed.	éd. par
s. 569, lin. 17 od góry	aport	apport
tamże, lin. 18 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 15 od dołu	BMBGN	BMGN
tamże, lin. 1 od dołu	ed.	éd.
s. 570, lin. 5 od góry	<i>Antoche</i>	<i>Antioche</i>
tamże	<i>Antiochkos</i>	<i>Antiochikos</i>
tamże	<i>aport</i>	<i>apport</i>
tamże, lin. 8 od góry	red.	réd.
Tamże, lin. 14 od dołu	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 2 od dołu	ed.	éd. prép. par
s. 571, lin. 9 od góry	<i>L'raisons</i>	<i>Les raisons</i>
tamże, lin. 10 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 15 od góry	<i>e</i>	<i>et</i>
tamże, lin. 16 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 16 od dołu	hrsg.	hrsg. von

s. 572, lin. 7 od góry	<i>Byzantinischen</i>	<i>byzantinischen</i>
tamże, lin. 14 od dołu	<i>pagans, and Christians</i>	<i>pagans and Christians</i>
s. 573, lin. 6-7 od góry	<i>pharmaco-ventrisme</i>	<i>pharmaco-centrisme</i>
tamże, lin. 19 od góry	ed.	red.
tamże, lin. 15 od dołu	ed.	ed. de
tamże, lin. 9 od dołu	<i>Negativeor</i>	<i>Negative or</i>
s. 574, lin. 11 od góry	<i>a</i>	<i>à</i>
tamże, lin. 12 od góry	ed.	sous la dir. de
s. 575, lin. 6 od góry	<i>Nourishmenr</i>	<i>Nourishment</i>
s. 576, lin. 10 od dołu	<i>caementicum</i>	<i>caementicium</i>
s. 580, lin. 3 od dołu	<i>hápla</i>	<i>haplá</i>

*

Pomimo tych licznych mankamentów technicznych recenzowana praca *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część II: *Pokarm dla ciała i ducha*, będąca *grosso modo* kontynuacją opracowania *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część I: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, jest bardzo ważną pozycją w fachowej literaturze przedmiotu. Najważniejszym elementem części II jest rozdział drugi, „Pokarm dla ciała. Rośliny strączkowe, warzywa, mięso oraz produkty zwierzęce” (s. 53-455), którego autorami są M. Kokoszko, K. Jagusiak i Z. Rzeźnicka, ponieważ to on właśnie jest *de facto* kontynuacją części I. Autorzy zastosowali tutaj wypróbowany już, klarowny schemat podziału materiału źródłowego. Dzięki temu zdołali usystematyzować na wzór encyklopedyczno-słownikowy ogromny materiał zawarty w dziełach pisarzy interesującego ich okresu. W konsekwencji tego zabiegu rozdział II, podobnie jak pierwsza publikacja tych Autorów, może funkcjonować jako swego rodzaju *reference book*, czyli jako praca „do konsultowania”. Rozdział ten, poczynając od Galena, daje czytelnikowi chronologicznie uporządkowane zestawy literackich toposów. Tworzą one syntezę, do której, jak już wspomniano i co podkreślono także w recenzji pierwszej części, „musi teraz sięgnąć każdy historyk kultury kulinarnej i dietetyki, ponieważ odnosi się ona do źródeł tego, co później uznawano za istotę znakomitej kuchni śródziemnomorskiej i co w znacznym stopniu funkcjonuje w świadomości mieszkańców Europy po dzień dzisiejszy. Również historycy medycyny, szczególnie tej uprawianej na gruncie polskim, zyskali użyteczne narzędzie badawcze, mogące wydatnie wzmocnić niektóre stawiane przez nich tezy” – *VoxP* 37 (2017) t. 68, 622. Zajmuje on też nie przypadkiem 65,635% objętości całej recenzowanej pracy. Natomiast opracowania P. Filipezaka (7,941% objętości recenzowanej publikacji) i S. Braliewskiego (9,609% tejże objętości), należy traktować jako dobrze przemyślane rozszerzenia głównego problemu badawczego. Mogą one, jak to już wyżej podkreślono, dostarczyć czytelnikowi inspirujących danych, pozwalających lepiej zrozumieć najważniejsze zagadnienia dietetyczno-kulinarne epoki. Po raz kolejny zatem wypada kolegom z Katedry Historii Bizancjum

Uniwersytetu Łódzkiego pogratulować, tym razem kontynuacji bardzo dobrej intuicji w wyborze kierunku badań.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Robin LANE FOX, *Augustine: Conversions to Confessions*, New York 2015, Basic Books. A Member of the Perseus Books Group, ss. XIV + 658.

Dzieje chrześcijaństwa pozostają niezmiennie szczególnie interesującym tematem badawczym. Jest to wręcz zobowiązanie, a nie tylko naukowa ciekawość czy teoretyczny przedmiot badawczy. Po prostu chrześcijaństwo wpisało się twórczo, nie tylko religijnie, ale także jako fenomen kulturowy i cywilizacyjny. Wręcz nie jest możliwym odpowiedzialny namysł nad dziejami ludzkości z pominięciem tej opcji faktograficznej oraz badawczej.

Święty Augustyn pozostaje ciągle szczególnie atrakcyjnym tematem badawczym dla wielu dyscyplin naukowych. Ze względu na jego życiorys oraz szeroką działalność a także dorobek naukowy jest on wręcz ciągle otwartym tematem. Dodatkowo zainteresowania te potęguje fakt jego oddziaływania nie tylko na chrześcijaństwo, ale także na rozwój kulturowy oraz cywilizacyjny ówczesnej Europy, Azji i Afryki.

Autor jest emerytowanym członkiem New College w Oxfordzie, a do 2014 r. był także nauczycielem akademickim historii starożytnej na Uniwersytecie Oxfordzkim. Wybitny znawca języka greckiego i łacińskiego oraz kultury łacińskiej. Jest autorem licznych artykułów, rozpraw i studiów, a także m.in. książek *The Classical World* (London 2005) i *Alexander the Great* (London 1973).

Prezentowane opracowanie otwiera dedykacja: „In memoriam Peter Carron (1938-2013). Scrutatoris Acerrimi” (s. V). Z kolei przywołując św. Augustyna podano motto: „Hoc et illud ultra in aeternum” z jego *Wyznań* (VIII 11, 26) (s. VII). Zamieszczono tutaj także schematyczny spis treści całego studium (s. IX-X).

Całość treściową otwiera interesujące wprowadzenie (s. XI-XIV). Następnie książka podzielona została na sześć części, a te z kolei na rozdziały czy paragrafy, których numeracja jest prowadzona przez całość studium. Wskazane części nie mają tytułów, a tylko numerację cyfrową. Jednak najpierw, jeszcze przed pierwszą częścią, wskazano dwa paragrafy: 1. „Wyznania i nawrócenie” (s. 1-12) i 2. „Światowe ambicje” (s. 13-32).

Pierwsza część (s. 33-87) wskazuje najpierw na młodość i grzeszność (s. 35-40) oraz korzenie i pochodzenie (s. 41-50). Piąty paragraf opatrzono tytułem: „Taki mały chłopiec, taki wielki grzesznik...” (s. 51-61). Z kolei ukazano nieprzyjazną przyjaźń (s. 62-69). Ten blok zamyka paragraf siódmy: „Przybyłem do Kartaginy...” (s. 70-87).

Wchodząc w dalsze etapy życia, część druga (s. 89-178) rozpoczyna się od ukazania obrazu apostoła Chrystusa (s. 91-100), a następnie życiodajnej mocy

dobrej nowiny (s. 101-117). „Stawać się Martą” to temat dziesiątego paragrafu (s. 118-132). Kolejny nosi tytuł: „Wybierając kłamstwo dla życia” (s. 133-147). Po uwagach o ukierunkowujących spotkaniach (s. 148-160), ostatni paragraf opatrzone tytułem: „Wieczny Rzym” (s. 161-178).

Kolejną część (s. 179-294) rozpoczyna szczególnie ważny paragraf: „Mediolan i Ambroży” (s. 181-199). „Rozdarcie z mojej strony” to kontynuacja (s. 200-208), aby następnie wskazać na wielkich przyjaciół (s. 209-224). „Odrodzony Platon” to temat siedemnastego paragrafu (s. 225-240). Analiza wejście do wnętrza i na zewnątrz (s. 241-257) prowadzi do tematu: „Seks, ambicja i filozofia” (s. 258-271). Tę część zamyka paragraf „Do środka ogrodu” (s. 272-294).

Dalszy okres życia Augustyna podejmuje część czwarta (s. 295-405) i wskazuje najpierw na łagodne odchodzenie (s. 297-306). „Willa życia” (s. 307-323) staje niemal wobec „Obmywając moje posłanie łzami” (s. 324-331). Dwudziesty czwarty paragraf: „Augustyn z Augustynem” (s. 332-341) prowadzi do kolejnego o tytule: „Na nowo narodzony” (s. 342-352). Opisano także ostatnie dni Moniki (s. 353-363). „Autorytet i prawo” (s. 364-375) podprowadza pod temat: „Niewolnik Boga” (s. 376-389), aby wreszcie zakończyć tę część uwagami: „Prawdziwa religia” (s. 390-405).

Część piątką kontynuuje prezentację *curriculum vitae* Doktora Kościoła z Hippony (s. 407-454). Temat: „Niechętny ksiądz” (s. 409-418) prowadzi do „Grzesznicy i poszukujący” (s. 419-428). Kolejny paragraf wskazuje na relacje między wiarą i błędami (s. 429-439). „Nie w buncie i ciemnościach” wskazuje autor książki (s. 440-447), ale także przypomina o miejscu pogardy (s. 448-454).

Ostatnia, szósta część (s. 455-551) ukazuje siedem stopni (s. 457-467) oraz obraz „Paweł i Łazarz” (s. 468-477), aby następnie omówić: „Pocztowe kontakty” (s. 478-490). Wymownie brzmi tytuł paragrafu trzydziestego ósmego: „Zdumiewająca łaska” (s. 491-500) oraz kolejnego: „Pożywienie dla skandalu” (s. 501-510). Natomiast „Dzielić brzemiona” (s. 511-521) prowadzi do „Wyspowiadać się” (s. 522-539). Część tę i całą książkę kończy czterdziesty drugi paragraf: „Niebo niebios” (s. 540-551).

Treściowo studium zamyka epilog (s. 553-563). Dodano jeszcze szczegółowy opis reprodukcji zamieszczonych między stronami 338-339 (s. 565-571). Z kolei zamieszczono bibliografię (s. 572-610), przypisy (s. 611-647), indeks (s. 649-657) oraz schematyczną notę o autorze (s. 658).

Zdaniem autora książka ma pewną klarowną konstrukcję z elementami analogii do muzyki. To swoista biograficzna symfonia, której tematem jest życie Augustyna z Hippony. Pierwsza połowa jest szczególnie poświęcona nawróceniom i wyznaniu. Natomiast druga połowa koncentruje się raczej na wyznaniu wraz z nawróceniami (s. XII). To znamiona osobowych postaw, a szczególnie wielu wewnętrznych odniesień, które można zaobserwować w jego życiu i postępowaniu oraz nauczaniu.

Oto zatem specyficzne *curriculum vitae* Augustyna, w specyficznej i zarazem interesującej formie. Liczne tytuły paragrafów są tylko pewnymi hasłami

wywoławczymi, skrótami myślowymi czy wypowiedziami ideowymi. Wielokrotnie nie są to klasyczne próby określenia podejmowanych tematów. Ich sens nie należy czytać czy rozumieć literalnie. Można je zrozumieć mając już wcześniejszą i to dość obszerną wiedzę na temat prezentowanego bohatera. Warto także zauważyć, że tytuły pięciu paragrafów są wprost cytataми z tekstów Augustyna (5, 7, 15, 23, 33).

Drobiazgowe opracowanie w oparciu o bardzo liczne teksty św. Augustyna oraz wielu jemu współczesnych. Jest to wręcz misteryjna mozaika, generalnie dobra w interesujący sposób. Trudno w tym posądzić autora o pewne manipulacje, zwłaszcza w zestawieniach różnych tekstów źródłowych. Oto heretyckie życie jako manichejczyk, studia neoplatonickie i późniejsze nawrócenie. Wszystko to, bardzo często, na tle obrazu starożytnego świata zakreślonego w *Wyznaniach*. W życiorys wpisani są także pogański retor Libanius i chrześcijański platonik, filozof i biskup Synesius. Ci dwaj, w jakże różnej obecności i sensie, towarzyszą życiu Augustyna.

Każda z części książki Robin Lane Fox poprzedzona jest jednym lub kilkoma mottami. To ciekawe wskazania ideowe dla podejmowanych następnie treści.

Nie ulega wątpliwości, że prezentowana książka jednoznacznie wskazuje Augustyna jako wielkiego uczonego. Jest on mocno wpisany w jemu współczesną starożytność, zwłaszcza rzymską. Autor prezentuje go ze znaczną dozą sympatii, choć jednocześnie i pewną ostrożnością spojrzenia. Trzeba jednak stwierdzić, iż jest to pogłębione studium, a także opowiedziana pewna historia życia i działalności. To ciekawy portret Augustyna.

Autor nie jest katolikiem i zapewne z tej racji można stosunkowo łatwo zauważyć pewne nachylenie protestanckie. Zdaje się nawet być agnostykiem, o tendencjach liberalnych. Jest to bowiem inna perspektywa także postrzegania nie tylko postaci samego Augustyna, ale także bliższego czy szerszego kontekstu jego życia i działalności. Przykładowo można wskazać na problematykę sakramentologiczną i sakramentalną, oczywiście mając na względzie jej ówczesną świadomość oraz teologiczną i eklezjalną rzeczywistość samego Kościoła.

Ciekawy jest obraz zaprezentowanej debaty między manicheizmem i donatystami. To swoiste napięcie, w które wpisana była poprawna doktryna kościelna. To żywo dotyczyło także Augustyna. Tutaj autor wskazuje na kwestie Kościoła „katolickiego”, w sensie jego powszechności i uniwersalności (s. 26-28, 503-505, 510-521 i 553-563). Niestety ta konfrontacja niekiedy nie była wolna nawet od prześladowań.

Ciekawy jest zestaw bibliograficzny. Na wstępie dokonuje pewnej prezentacji podstawowych prac, czasopism oraz encyklopedii. W stosunku np. do prac Henry Chadwick, Serge Lancel czy Tassilo Schmitt formułuje nawet uwagi krytyczne (s. 572-574). Autor sięga do szerokiej literatury, może wręcz ten zestaw stać się swoistym przewodnikiem w tym względzie w badaniach nad Augustynem. Przykładowo można wskazać, dobrze, że autor dla szerszej analizy jednego z bardzo ważnych wątków tj. manicheizmu sięga m.in. do dzieł Jason David BeDuhn (*Augustine's Manichaean Dilemma*, vol. 1: *Conversion and Apostasy 373-388 C.E.*, Philadelphia 2010; vol. II: *Making a „Catholic” Self*, Pennsylvania 2013).

Autor, w sposób typowy dla badaczy zachodnich ma pewien kompleks wobec myśli prawosławnej. To wręcz pewna moda. Stąd doszukiwanie się istniejących więzi i przywoływanie np. Fiodora Dostojewskiego (s. 248-249) oraz Lwa Tolstoj (s. 11, 77-78, 209-210, 282 i 424-425). Właśnie o takich motywach świadczyć zapewne fakt, iż autor nie sięga do teologów prawosławnych, a szerzej mówiąc wschodnich. Ci ostatni mogliby tutaj wnieść znacznie większy, a zwłaszcza bardziej twórczy wkład interpretacyjny.

Uderza niezbyt szeroka reprezentacja Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej, i to obu tradycji, a więc Wschodu i Zachodu. Także pytanie o nieobecności Kościołów o wschodniej tradycji. Warto wskazać, że m.in. Fr. Seraphin Rose w opracowaniu *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church* (Platina, Calif. 2007, ss. 143) stara się przełamać pewien wschodni stereotyp postrzegania Augustyna. Warto zauważyć, iż jest on tutaj określany tylko jako „Blessed”.

Interesujący jest zestaw 33 reprodukcji m.in. mozaik, rzeźb czy modeli. To dobra poglądowa szansa spotkania ze znakami obecności w sztuce Augustyna oraz ludzi i czasów jemu współczesnych. To doświadczenie ukazuje niekiedy obiekty mało znane w szerszej literaturze. Tutaj także znajduje się najstarsze graficzne przedstawienie Augustyna umieszczone w bazylice św. Jana na Lateranie w Rzymie z ok. 550 r., zatem ok. 200 lat po śmierci: ciekawy jest także opis tej mozaiki (s. 569).

Wobec bogactwa treści, miejscowości, dat oraz występujących postaci bardzo przydatne byłoby zestawienie chronologiczne, swoista tabela historii świeckiej, Kościoła i życia Augustyna. Taki zabieg pozwala na pewną konkordancję tak wielu wątków w prezentowanej książce. W indeksie występują liczne braki czy nieścisłości. Brak np. Cyrille Lambat (s. 536 i 555), Thomas Aquinas (s. 558), Johan Donne (s. 543), Prix Goncourt (s. 11).

Angielski uczony proponuje jeszcze jedno spojrzenie na Augustyna. Ma ono pewnego ducha ideowego. Jednak przemieszanie treści sprawia, iż lektura nie jest łatwa. Na pewno podtytuł książki: nawrócenie oraz wyznanie jest pewnym wskazaniem w podejmowanej lekturze. Bowiem te dwa wątki wybrzmiewają stosunkowo często. Jednak współcześnie wielu autorów w spojrzeniu na Augustyna odwołuje się do psychologii, niejednokrotnie pomijając filozofię. Tymczasem Augustyński realizm jest jeszcze głębszy i szerszy. Więcej, jest on zachętą do autorefleksji (s. 11-12).

Oto Augustyn otrzymał jeszcze jeden portret. Widać, że swym życiem i działalnością w pełni na to zasłużył. Z pewnością nie jest to ostatni, który wnieśli pewne nowości. Nie jest to obraz zdawkowy czy powierzchowny, choć ma liczne elementy o charakterze emocjonalnym. Jak zawsze każda ocena konkretnej osoby pozostanie pewną subiektywną propozycją autora, ale takie są także potrzebne i czasem bardziej autentyczne. Nie jest to jednak zarzut wobec warsztatu naukowego czy całej naukowej narracji prezentowanego opracowania. Natomiast narracja językowa może stawiać takie pytania.

Augustyn staje jako jeden z najbardziej klasycznych przedstawicieli pisarzy starożytności chrześcijańskiej, więcej jako Ojciec Kościoła i to jeden z czterech Wielkich dla Kościoła Zachodniego. Jego doktryna, a także życie wywarły szczególnie szeroki wpływ na późniejsze nauczanie Kościoła i w wielu kwestiach stała się ostatecznym jej wykładem. Ważne jest, iż jego nauczanie miało szczególną moc praktyczną, zwłaszcza w fakcie jego nawrócenia. To był czynnik świętego autentyzmu, osobowego poświadczenia wyznawanej wiary i jej konsekwencji dla życia.

Autor wskazuje na ten kluczowy moment, ale jednak traktuje go dość schematycznie, jakby proces wobec odejścia od Kościoła czy ulegania doktrynom pogańskim i heretyckim. Nie widzi on zupełnie innej jakości tego fenomenu, zwłaszcza w kategoriach danej przez Boga łaski. Te generalnie pojęte wątki wewnętrzne i duchowe ostatecznie mało wybrzmiewają w omawianej książce, a przynajmniej są zawężone do herezji czy sporów. Bogactwo osobowości mało odniesione jest do współpracy z Bożą łaską. Zatem jest to raczej dość spłaszczony obraz, mało wchodzący w wielkie procesy jego osobistych przemian, a także odniesień do innych ludzi i Kościoła. Być może autor nie ma takiej odwagi, ale raczej wykracza to poza jego możliwości duchowe oraz wizje ideologiczne.

bp Andrzej F. Dziuba – Łowicz

Marek GILSKI, *Mariologia centonów*, Kraków 2015, Wydawnictwo Scriptum, ss. 246.

Mariologia centonów autorstwa księdza Marka Gilskiego, będąca rozprawą habilitacyjną autora, jest pierwszym, całościowym ujęciem problematyki mariologicznej w centonach chrześcijańskich. W obszernym wstępie autor wyjaśnia problematykę wczesnochrześcijańskich utworów, zwanych centonami oraz stan aktualnych badań naukowych w Polsce i na świecie, koncentrujących się przede wszystkim na mariologicznym aspekcie tych utworów. Brak syntetycznego ujęcia roli Maryi w centonach staje się dla autora motywem podjęcia szczegółowej analizy literackiej tych utworów.

Na początku Gilski przybliży i omawia specyfikę centonów, jako gatunku literackiego, łączącego w sobie twórczość antycznych autorów (Homera, Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa, Lykofrona, Wergiliusza) z ewangelicznym przekazem zbawczym. Centony są więc pewnego rodzaju pomostem, na którym spotykają się obie tradycje: pogańska z chrześcijańską.

Czy to możliwe, zastanawia się Gilski, aby starożytni pogańscy poeci zawarli w swojej twórczości wątki maryjne? Epoka, w której żyli, zagadnienia podejmowane w ich utworach, wydają się zbyt odległe od życia Jezusa i Jego Matki, zaś idee przez nich poruszane całkiem odmienne od ewangelicznych. Jak wyrazić ewangeliczne wątki, dotyczące zbawienia, życia publicznego i działalności Jezusa, również życia Maryi tekstami osadzonymi w kontekście wojny trojańskiej,

powrotu Odyseusza do Itaki, dramatu greckiego, czy poematów Wergiliusza? Czy da się zredukować i w jakim stopniu należy zmodyfikować mityczne wątki oraz homeryckie i wergiliańskie poematy, aby przedstawić Matkę Jezusa w kontekście ewangelicznej narracji?

Próbę odpowiedzi na te pytania udzielają centony chrześcijańskie, łącząc w sobie te dwa odległe od siebie bieguny literackiej narracji. Technika kompozycji tego gatunku, polegająca na łączeniu tekstów poprzez ich kontekstualne podobieństwa, analogie i porównania, pozwala wyrazić tekstem źródłowym nową, zupełnie inną rzeczywistość. Powracający spod Troi Odyseusz, jego perypetie, liczne spotkania i niebezpieczeństwa, stają się dla twórcy centonu wzorcem dla postaci Chrystusa, a zaniepokojona o losy swego syna Achillesa Tetyda obrazem zatroskanej Matki Jezusa.

We wstępie autor prezentuje stan dotychczasowych badań naukowych nad tematyką centonów w ogóle, a w dotychczasowych pracach porównawczych literatury pogańskiej z chrześcijańską podkreśla dominację wątków chrystologicznych. Brak syntetycznego ujęcia mariologicznego wątku staje się dla Gilskiego motywem podjęcia komparatystycznej analizy centonów z pogańskimi poematami pod kątem obecności Maryi. Celem pracy, jaki autor sobie postawił, jest znalezienie odpowiedzi, jaki obraz Maryi wyłania się z centonów chrześcijańskich?

W odpowiedzi na tak postawiony cel mają pomóc autorowi podjęte metody badawcze: filologiczna, polegająca na analizie leksykalnej, strukturalnej i kontekstualnej centonów; metoda komparatystyczna, polegająca na porównaniach tekstów pogańskich z biblijnymi i synchroniczna, która odtwarza całościowy obraz Maryi, jaki wyłania się z analizowanych przez Gilskiego tekstów.

Za bazę źródłową autor obiera wydanie krytyczne centonów homeryckich (*Homero-centones*, ed. Rocco Schembra, Brepols 2007), dramat *Christus patiens* (Grégoire de Nazianze, *La passion du Christ, tragédie*, ed. André Tuiler, SCH 149, Paris 1969) oraz centony wergiliańskie (*Probae Cento*, w: *Poetae Christiani Minores*, ed. Carolus Schenkl, CSEL 16/1, Vindobonae 1888, ss. 511-638).

Strukturę książki wyznaczają analizowane poszczególne źródła. Składają się na nią trzy rozdziały, złożone z podrozdziałów i kolejnych podpunktów. Rozdziały opatrzone są podsumowaniem, każdy podrozdział wnioskami. W pierwszym rozdziale, zatytułowanym *Centony homeryckie*, Autor analizuje wybrane ewangeliczne wydarzenia, tworzące treść dziesięciu podrozdziałów, takie jak: zwiastowanie Maryi, narodzenie Jezusa, adorację Magów, ucieczkę świętej Rodziny do Egiptu, chrzest Jezusa w Jordanie, kuszenie przez diabła, cud w Kanie Galiilejskiej, złożenie Jezusa do grobu, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa. Rozdział drugi, zatytułowany *Christus patiens*, podzielił autor na siedem podrozdziałów, dotyczących: dzieciństwa Maryi, zwiastowania, narodzenia Jezusa, Maryjnego hymnu *Magnificat*, ofiarowania Jezusa w świątyni, obecności Matki Jezusa przy Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Rozdział trzeci, zatytułowany: *Centony wergiliańskie*, składa się z dwóch podrozdziałów. W pierwszym Gilski analizuje centon Proby, pod kątem narodzenia Jezusa, wizyty Magów i ucieczki

świętej Rodziny do Egiptu, w drugim natomiast, zatytułowanym *O wcielonym Słowie* (*De verbi incarnatione*), analizuje zwiastowanie i narodzenie Jezusa. Wszystkie rozdziały wieńczy zakończenie, po którym autor zamieszcza angielskie streszczenie analizowanych treści. Bibliografia podzielona jest na: źródła, źródła pomocnicze, słowniki i komentarze oraz literaturę pomocniczą. Na końcu znajduje się indeks osób i spis treści książki.

Książka Marka Gilskiego *Mariologia centonów* jest pierwszą tego typu pozycją naukową, nie tylko w Polsce, ale i na świecie, poruszającą w sposób syntetyczny mariologiczny aspekt w centonach chrześcijańskich. Zastosowane metody pozwoliły Gilskiemu wyłonić całościowy obraz Maryi, zawarty w centonowej twórczości wczesnochrześcijańskiej. Przeprowadzone dogłębne analizy treści tych utworów, ich zależności, podobieństwa i analogie do ewangelicznych przekazów na temat Matki Jezusa, pozwoliły autorowi osiągnąć postawiony we wstępie cel pracy, ukazać Maryję, Jej postać i rolę na tle zbawczych wydarzeń Jej Syna. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt pionierskości poruszonej przez Gilskiego tematyki. Dotychczasowe badania szły w kierunku chrystologicznej analizy centonów, zwłaszcza homeryckich. Porównanie ze sobą wszystkich centonów chrześcijańskich w kontekście Matki Jezusa jest zupełnym *novum* we współczesnych badaniach naukowych.

Struktura książki, jej systematyczny podział na rozdziały i podrozdziały, opatrzone wnikliwymi wnioskami, sprawia, że lektura *Mariologii centonów* staje się ciekawa i zajmująca.

ks. Dariusz Piasecki – Lublin, KUL

Józef GRZYWACZEWSKI, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe UKSW, ss. 378.

Wydana w języku angielskim książka autorstwa Księdza Profesora Józefa Grzywaczewskiego zatytułowana *Biblijne pojęcie Bożego miłosierdzia w Kościele pierwotnym* (*The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*) stanowi ciekawe pod względem historycznym i teologicznym studium. Mamy tutaj do czynienia z tak bardzo dzisiaj potrzebnym opracowaniem interdyscyplinarnym, w którym podjęte zostały wątki biblijne, historyczne, patrystyczne, dogmatyczne i ascetyczne. Dzięki temu recenzowana pozycja adresowana jest do szerokiego grona odbiorców, ponieważ uwzględniona w niej została wieloaspektowość tematu, który skrótowo nazwać można Bożym miłosierdziem.

Opracowanie ks. J. Grzywaczewskiego składa się z sześciu zasadniczych części, ze wstępu, zakończenia oraz bogatego wykazu bibliograficznego. Pierwsza i druga część (s. 4-95) ma charakter typowo biblijny, ponieważ zawiera omówienie najważniejszych idei związanych z rozumieniem Bożego miłosierdzia w Piśmie Świętym, poczynając od najstarszych wersetów Starego Testamentu, poprzez

historię Izraela a skończywszy na Nowym Testamencie. Jest to solidne studium, podbudowane właściwie dobranymi i dobrze zinterpretowanymi tekstami biblijnymi, w którym czytelnik może dostrzec najistotniejsze elementy Bożego przesłania związanego z miłosierdziem.

Kolejne trzy części monografii ks. prof. Józefa Grzywaczewskiego odnoszą się do czasów patrystycznych. Najpierw Autor przedstawia sposób korzystania przez Kościół poapostolski z owoców Bożego miłosierdzia w formie sakramentalnej i pozasakramentalnej (s. 96-127). W pierwszym przypadku chodziło o chrzest i przekonanie, że głodzi on grzechy, o czym wspominają najstarsze pisma tego czasu, zwłaszcza zaś *Didache*, *List do Koryntian* św. Klemensa Rzymskiego, czy też *Apologia* św. Justyna. W tym samym czasie wypracowano również naukę o możliwości tzw. drugiej pokuty (*secunda paenitentia*), której pionierem okazał się Hermas, autor *Pasterza*, przez pewien zaś czas kontynuatorem tej idei był Tertulian, później zaś ją odrzucił.

W czwartej części, zatytułowanej „Teologiczne rozważania o Bożym miłosierdziu a praktyka odpuszczania grzechów na Wschodzie” (s. 128-207), zapoznajemy się z nauką dotyczącą miłosierdzia i pokuty u takich teologów, jak Klemens Aleksandryjski, Ojcowie Kapadocy, św. Jan Chryzostom. Ks. Grzywaczewski przedstawia wypracowaną przez nich doktrynę na temat Bożego miłosierdzia i praktyk pokutnych, które stawały się coraz bardziej widoczne w Kościele.

Ostania część patrystycznych rozważań na temat Bożego miłosierdzia oraz praktyk pokutnych (rozdział piąty) obejmuje środowisko zachodnie ze szczególnym uwzględnieniem nauki św. Cypriana z Kartaginy, św. Ambrożego z Mediolanu, św. Hilarego z Poitiers, św. Augustyna, św. Cezarego z Arles i św. Leona Wielkiego (s. 208-277). Tutaj nasuwa się drobna uwaga, czy nie należało ułożyć chronologicznie wymienionych teologów, mianowicie papieża Leona umieścić przed biskupem Arles?

Całość opracowania kończy się odniesieniem do czasów współczesnych. Autor ukazuje, w jaki sposób biblijna i patrystyczna nauka o Bożym miłosierdziu znalazła swoje przedłużenie i zastosowanie u apostołki Bożego miłosierdzia Siostry Faustyny Kowalskiej oraz w nauczaniu ostatnich papieży Jana Pawła II i Franciszka (s. 278-289). Szkoda, że nie przeznaczono nieco miejsca dla papieża Benedykta XVI, który tak często wskazywał na Ojców Kościoła i na ich doktrynę odnoszącą się do Bożego miłosierdzia. Wydaje się, że w tej części można było poświęcić mu jeden punkt opracowania.

Studium ks. prof. Józefa Grzywaczewskiego posiada charakter przekrojowy, co stanowi niewątpliwie jego wielką zaletę. Można bowiem poznać ideę Bożego miłosierdzia propagowaną na kartach Pisma Świętego, zwłaszcza zaś w nauczaniu Chrystusa i apostołów, ze szczególnym uwzględnieniem św. Pawła, a następnie wyjaśnianą w Kościele przez wielkich teologów okresu patrystycznego. Ten szeroki wachlarz autorów pozwala dostrzec dynamizm w rozwoju doktryny związanej z właściwym rozumieniem, na czym polega Boże miłosierdzie względem ludzkości. Zrodzona z niego praktyka pokutna jest z pewnością odpowiedzią na pochylającego

się Boga nad upadłą ludzkością. Autor opracowania dostrzega wielkie bogactwo pojęcia miłosierdzia, które rozumiano nie tylko w sensie przebaczenia Bożego i ludzkiego, ale także jako dobroczynność podejmowaną w działalności charytatywnej i osobistą pracę człowieka prowadzącą go do uświęcenia i zbawienia.

Z całą pewnością postawiony przez Autora cel książki został osiągnięty, ponieważ w sposób niezwykle kompetentny i rzeczowy, w oparciu o dobrze dobrane źródła omawia naukę o Bożym miłosierdziu, poczynając od Starego i Nowego Testamentu, poprzez wybranych pisarzy greckich i łacińskich pierwszych wieków Kościoła. Swoistym ukoronowaniem zaś tego zagadnienia jest odniesienie się do czasów współczesnych. Całkowicie zrozumiałe jest, przy tak rozległym temacie, że ks. Grzywaczewski podjął decyzję, by dokonać wyboru autorów starożytnych, najbardziej znanych teologów i reprezentatywnych dla okresu patrystycznego.

Cieszy zatem fakt wydania tak bardzo potrzebnej monografii w znanym i cennym Wydawnictwie Naukowym UKSW w Warszawie. Posiada ona wśród podkreślonych już wielu walorów także aspekt czysto praktyczny. Może stanowić pomoc do dalszych badań doktryny patrystycznej na temat Bożego miłosierdzia i pokuty w pierwszych wiekach Kościoła, ułatwia dialog ekumeniczny, ale też jest niezwykle przydatna w codziennej pracy duszpasterskiej kapłanów i zespołów parafialnych. Biblijne przesłanie o tym, że Bóg jest miłosierny, sprawiedliwy i przebaczący ludziom grzechy pozostaje zawsze aktualne i staje się ważne w każdej epoce. Dlatego też byłoby wskazane wydać wspomnianą monografię w języku polskim, by mogła służyć szerszemu jeszcze gronu odbiorców.

ks. Bogdan Czyżewski – Gniezno, UAM

Józef GRZYWACZEWSKI, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe UKSW, ss. 378.

Najnowsza anglojęzyczna monografia znanego patrologa z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ks. Józefa Grzywaczewskiego, jest przekrojowym ujęciem rozumienia idei miłosierdzia Bożego w myśli starożytnego Kościoła. Inspiracją do napisania książki mógł być udział w międzynarodowych kongresach poświęconych Bożemu miłosierdziu, a przede wszystkim rok Bożego miłosierdzia ogłoszony przez papieża Franciszka, którego pokłosiem jest prawdopodobnie niezwiązany bezpośrednio z tematem rozdział ostatni, „współczesny”, omawiający istotny wkład do nauki o Bożym miłosierdziu siostry Faustyny oraz papieży Jana Pawła II i Franciszka.

Pierwszą część monografii, obejmującą 1/3 jej objętości (ponad 100 stron), stanowi szczegółowa prezentacja biblijnej nauki o miłosierdziu, uwzględniająca słusznie wyjaśnienie głównych terminów hebrajskich i greckich. Te same zagadnienia w nieco odmienny i dużo bardziej syntetyczny sposób omówił wcześniej ks. Leszek Mateja w solidnej monografii *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwa-*

runkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i św. Cypriana (Kraków 2003, 57-102), która z niezrozumiałych względów nie widnieje w bibliografii opracowania J. Grzywaczewskiego i nie jest przez niego cytowana.

W odniesieniu do głównej części książki, dotyczącej rozwoju doktryny o miłosierdziu w epoce patrystycznej, J. Grzywaczewski przyjął metodologiczną zasadę selekcji omawianych autorów, uznając słusznie, że wyczerpująca prezentacja poglądów wszystkich pisarzy wczesnochrześcijańskich zajmujących się tematem miłosierdzia byłaby zadaniem niezwykle trudnym. Przyjęte kryterium tego wyboru jest poprawne i oczywiste. Jak pisze Autor we wstępie na s. 6, mają to być teologowie najbardziej znani i reprezentatywni dla okresu patrystycznego. J. Grzywaczewski zasadniczo trzyma się tej reguły, jednak z jednym trudnym do zrozumienia i usprawiedliwienia wyjątkiem. Otóż zabrakło w publikacji rozdziału poświęconego jednemu z najważniejszych i najbardziej wpływowych teologów wczesnochrześcijańskich – Orygenesowi. Wybór pozostałych autorów nie budzi żadnych wątpliwości.

Najmniej oryginalne są fragmenty pracy poświęcone Tertulianowi i Cyprianowi, których nauka o miłosierdziu została już opracowana bardzo dokładnie we wspomnianej powyżej monografii L. Matei, o której istnieniu J. Grzywaczewski zdaje się nie wiedzieć. Przy omówieniu tematu *paenitentia secunda* zabrakło także odniesień do wciąż aktualnych osiągnięć warmińskiego badacza tego tematu z 1. poł. XX w. – Bernharda Poschmanna (por. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940), które przybliżył w swoich opracowaniach W. Zawadzki (por. Bernhard Poschmann – warmiński badacz wczesnochrześcijańskiej pokuty, Olsztyn 1998; *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 19:1990, 807-815).

Za szczególnie wartościowe i nowatorskie należy uznać rozdziały prezentujące poglądy Ojców Kapadockich: zachęty Bazylego do nawrócenia i skorzystania z łaski miłosierdzia, skierowane do mnichów; wyakcentowanie przez Grzegorza z Nyssy roli miłosierdzia jako przymiotu Bożego związanego z Jego wszechmocą i podkreślenie istotowego związku miłosierdzia z osobą i misją Chrystusa (miłosierdzie jako przymiot w równym stopniu Ojca i Syna, co wskazuje na jedność natury Osób Trójcy w dialogu z Eunomiuszem); zwrócenie uwagi przez Grzegorza z Nazjanzu na konieczność pokornej modlitwy o miłosierdzie Boże oraz potrzebę świadczenia miłosierdzia w praktyce przez chrześcijan. Równie ważny jest rozdział poświęcony Janowi Chryzostomowi, który uważał miłosierdzie za fundamentalną cnotę chrześcijańską, zarówno w wymiarze duchowym, jak i praktycznym, i podkreślał jej związek z wiecznym zbawieniem człowieka. W części monografii poświęconej autorom łacińskim zwracają uwagę rozdziały dotyczące: Ambrożego (nauka o Kościele jako miejscu udzielania Bożego miłosierdzia), Hilarego z Poitiers (kwestia nieograniczoności Bożego miłosierdzia), Augustyna (osobiste doświadczenie Bożego miłosierdzia w procesie własnego nawrócenia) i Leona Wielkiego (połączenie teologicznych i praktycznych elementów nauki o miłosierdziu Bożym

i ludzkim). Natomiast w opisie praktycznego nauczania miłosierdzia w działalności homiletycznej Cezarego z Arles zabrakło wyeksponowania jego ciekawej idei o miłosierdziu dobrym (aspekt charytatywny, związany z pomocą materialną) i lepszym (aspekt wybaczenia grzechów i towarzyszenia osobie znajdującej się w trudnej sytuacji duchowej). Interesujące są analizy Autora prowadzące do ukazania wpływu elementów filozofii antycznej na chrześcijańską koncepcję grzeszności i miłosierdzia, np. Klemensowe rozumienie zaczerpniętego ze stoicyzmu pojęcia „apathei” jako fundamentu moralnej stabilności oraz uznanie grzechów cudzołóstwa i apostazji za efekty braku postawy „apathei” (por. s. 176-178).

Monografia J. Grzywaczewskiego o idei Bożego miłosierdzia w Biblii i nauczaniu starożytnego Kościoła stanowi solidne przekrojowe ujęcie zagadnienia, o charakterze bardziej porządkującym niż odkrywczym. Pozytywne cechy opracowania to trzymanie się tekstów źródłowych i ich umiejętna konfrontacja ze współczesną literaturą przedmiotu, chociaż nie w pełni wykorzystana, jeśli chodzi o ważne polskojęzyczne opracowania, o których wspomniałem powyżej. Autor pisze zrozumiałym, nieskomplikowanym, a jednocześnie precyzyjnym językiem angielskim, wychwytyjąc umiejętnie charakterystyczne cechy teologii poszczególnych autorów. Niekiedy oczekiwałem bardziej pogłębionych analiz cytowanych wypowiedzi Ojców, ograniczyłem natomiast podawanie znanych dobrze specjalistom podręcznikowych informacji o omawianych autorach. Taki sposób podejścia wynika zapewne z zamiłowania i zdolności Autora do popularyzacji wiedzy o antyku chrześcijańskim.

Monografia J. Grzywaczewskiego, oprócz niekwestionowanych walorów naukowych, ma także wymiar duszpasterski. Stanowi nie tylko ważną dla teologów specjalistów udokumentowaną źródłowo syntezę wiedzy o kształtowaniu się nauki o tym kluczowym przymiocie Bożym w księgach biblijnych Starego i Nowego Testamentu oraz w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ale może być również pomocą w rozwoju duchowym dla każdego chrześcijanina pragnącego pogłębić swoją wiarę.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Zofia RZEŹNICKA – Maciej KOKOSZKO, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część III: *Ab ovo ad γάλα. Jajko, mleko i produkty mleczne w medycynie i sztuce kulinarnej (I-VII w.)*, Byzantina Lodziensia 28, Łódź 2016, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 258 + VI.

Recenzowana publikacja jest, jak wynika z powyższego opisu bibliograficznego, trzecią częścią powstającej w środowisku łódzkich badaczy historii cesarstwa wschodniorzymskiego serii na temat dietetyki i sztuki kulinarnej schyłku antyku i wczesnego Bizancjum. Na tę trylogię składają się obok niniejszej pracy dwie bardzo obszerne monografie, wydane w roku 2014: M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego*

Bizancjum (II-VII w.), część I: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, Byzantina Lodziensia 16, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 671 + VIII (recenzja: P. Kochanek, VoxP 37:2017, t. 68, 615-633) oraz *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część II: *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Byzantina Lodziensia 19, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 607 + VII (recenzja niżej podpisanego w niniejszym VoxP). Powyższą trylogię uzupełnia anglojęzyczny przekład dwóch pierwszych rozdziałów części I (*Zboża i produkty zbożowe*), w których omówiono dietetyczne, medyczne i kulinarne zastosowania pszenicy i jęczmienia: M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Cereals of antiquity and early Byzantine time. Wheat and barley in medical sources (second to seventh centuries AD)*, transl. by Karolina Wodarczyk – Maciej Zakrzewski – Michał Zytka, Byzantina Lodziensia 20, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 516 + VII. W ostatecznym rozrachunku, dzięki wysiłkowi trzyosobowego zespołu prof. M. Kokoszki, polska bibliografia naukowa wzbogaciła się w zestaw pozycji, które *de facto* otwierają na naszym rodzimym gruncie nowy dział badań nad historią późnego antyku i wczesnego Bizancjum. Z tego powodu warto poświęcić czas na wnikliwą lekturę tych pionierskich prac, a jej wyniki przedstawić w formie recenzji.

*

Recenzowany tom składa się z dziesięciu elementów. Dwa pierwsze to „Spis treści” (s. V-VI) oraz „Wstęp” (s. 1-7), napisany wspólnie przez M. Kokoszkę i Z. Rzeźnicką. Siedmiostronicowa introdukcja posiada 11 przypisów podtekstowych, co daje 1,571 przypisu na stronę. Została ona podzielona na dwie części: 1. „Struktura rozważań” (s. 1-4), 2. „Apendyks humoralny” (s. 5-7). W pierwszej części Autorzy poruszają m.in. kwestię źródeł. Podstawę w tym względzie tworzą traktaty Celsusa (ok. 25 prz. Chr. - ok. 50 po Chr.), Dioskurydesa (I w. po Chr.), Galena (ok. 130 - ok. 200), Orybazjusza (ok. 325 - ok. 400), Aecjusza z Amidy (ok. 500 - ok. 575), Antyma (floruit: 510-535), Aleksandra z Tralles (ok. 525 - ok. 600), Pawła z Eginu (ok. 625 - ok. 690) oraz anonimowe pismo *De cibis* (VII w.). Szczególne miejsce wśród autorów rozpraw medycznych analizowanego tutaj okresu zajmuje Galen, „któremu przypisuje się ujednolicenie kanonu wiedzy medycznej” (s. 2). Wyżej wymienione źródła uzupełniają dzieła rzymskie i bizantyńskie z zakresu agronomii, a także wybrane prace historyczne i utwory literackie z tego okresu, których pełny zestaw zamieścili Autorzy w bibliografii. W tej części wstępu została również postawiona jedna z zasadniczych tez recenzowanej rozprawy, mówiąca o procesie „przenikania wschodniej teorii dietetyczno-farmakologicznej na zachodnie tereny świata śródziemnomorskiego. Skutkiem tego zjawiska było ukształtowanie się jednej, uniwersalnej doktryny medycznej, obowiązującej na wszystkich obszarach objętych wpływami kultury grecko-rzymskiej od późnego antyku po wczesne średniowiecze” (s. 1). Z kolei druga część wstępu omawia krótko tzw. teorię humoralną, za której twórcę jest uważany Hippokrates z Kos (ok. 460 - ok. 370 prz. Chr.). Jest to uzasadnione tym,

że teoria ta stała się podstawą dla całej późniejszej medycyny starożytnej i bizantyńskiej. Bez elementarnej wiedzy na jej temat trudno jest niekiedy zrozumieć logikę wywodów medycznych tamtych czasów.

Rdzeń rozprawy stanowią dwa rozdziały. Pierwszy z nich wyszedł spod pióra Z. Rzeźnickiej i nosi tytuł: „Jajka w dietetyce, farmakologii, procedurach terapeutycznych i sztuce kulinarnej” (s. 9-58). Rozdział ten posiada 233 przypisy (= 4,660 przypisu na stronę). Zebrany materiał źródłowy został przez Autorkę podzielony na pięć paragrafów: 1. „Jajka – wiadomości ogólne” (s. 9-12); 2. „Charakterystyka dietetyczna jajek” (s. 12-17), 3. „Charakterystyka farmakologiczna jajek” (s. 17-20); 4. „Zastosowanie jajek w procedurach terapeutycznych” (s. 20-49); 5. „Zastosowanie kulinarne jajek” (s. 49-58). Pierwszy paragraf otwierają dwa instruktywne przypisy, które zawierają bibliografię na temat spożycia jaj w świecie grecko-rzymskim i bizantyńskim (s. 9-11, przyp. 1-2). Chodzi tutaj głównie o jajka kurze. W tym kontekście została również poruszona kwestia wysiadywania jaj, wylęgu piskląt, nośności kur, jakości jaj oraz przechowywania ich w taki sposób, aby jak najdłużej zachowały świeżość. Drugi paragraf podkreśla dietetyczne walory świeżych jajek. Powołując się na Galena Autorka zwraca uwagę, że lekarz ten „za najlepsze uznał jaja kurze i bażancie, zauważając jednocześnie, że gorszymi cechami odznaczają się te pozyskane od gęsi i strusi” (s. 13). Z kolei w kwestii przygotowania jaj do spożycia Galen podkreślał, że z dietetycznego punktu widzenia najlepsze są „jajka jedynie delikatnie ścięte, podczas gdy te na miękko odznaczają się mniejszą pożywnością” (s. 13). Za najgorsze zaś uważał jaja na twardo. W dalszej części wywodu Autorka przytacza szereg innych uwag Pergamończyka na ten temat, a następnie ukazuje ogromny wpływ przemysłów tego lekarza na następne pokolenia medyków. Również paragraf dotyczący farmakologicznej charakterystyki jaj podkreśla fundamentalną rolę Galena i jego wpływ na następne pokolenia lekarzy. Podobnie ma się rzecz, jeśli chodzi o procedury terapeutyczne bazujące na jajach (paragraf czwarty). Galen zalecał stosowanie tego produktu w leczeniu bardzo wielu dolegliwości (np. bóle głowy, bulimia, gorączka trzydniowa, niezbyt górnych dróg oddechowych, zgaga). Jajko, a szczególnie jego białko, miało też szerokie zastosowanie w oftalmologii. Wchodziło również w skład wielu maści. „Z pism Galena dowiadujemy się też, że jajek używano także podczas zabiegów pielęgnacyjno-kosmetycznych, jak chociażby usuwanie łupieżu” (s. 29). Z kolei wydmuszki były stosowane w zabiegach inhalacyjnych. Następne pokolenia lekarzy powtarzały niemal dosłownie jego receptury. Natomiast paragraf piąty, analizujący kulinarne zastosowanie jajek, odchodzi z oczywistych względów od spuścizny Galena, bazując głównie na piśmie Apicjusza (ok. 25 prz. Chr. - ok. 40 po Chr.) *O sztuce kulinarnej*. Autorka podaje tu liczne przykłady przepisów kulinarnych. Ponieważ zaś powołuje się w tym względzie na Apicjusza, stąd tekst paragrafu zawiera wiele kulinarnych terminów łacińskich. Wchodzi też w pewnym momencie w ciekawą polemikę z autorami polskiego przekładu przepisów kucharskich Apicjusza (s. 57, przyp. 228). Czytając wywody Autorki należy pamiętać, że stosuje ona cały czas selekcję bogatego materiału źródłowego, o czym zresztą

lojalnie uprzedza czytelnika, pisząc o przykładowo podanych i analizowanych pas-susach źródłowych (np. s. 21, 33, 35, 37, 44, 45, 46 i 48). Zabieg ten wydaje się być w pełni uzasadniony. Rozdział ten stanowi dobrze zredagowaną, logiczną całość. Autorce udało się także uniknąć monotonii wykładu, która często towarzyszy pracom o zabarwieniu encyklopedyczno-słownikowym. Materiał źródłowy został zaś wyselekcjonowany w taki sposób, aby dać czytelnikowi instruktywny i możliwie najbardziej obiektywny obraz analizowanego zagadnienia.

Rozdział drugi („Mleko i produkty mleczne”, s. 59-182) został napisany wspólnie przez M. Kokoszkę i Z. Rzeźnicką. Owe 124 strony tekstu zostały opatrzone 550 przypisami (= 4,435 przypisu na stronę). Ponieważ rozdział ten powstał w duecie, zatem, aby jednoznacznie wskazać i rozgraniczyć rzeczywisty wkład pracy obu badaczy, każdy z jego sześciu paragrafów jest sygnowany nazwiskiem autora: 1. Z. Rzeźnicka – „Kilka słów o mleku i jego przetworach” (s. 59-62); 2. M. Kokoszko – „Nauka o mleku i jego pochodnych przed Galenem. Celsus i Dioskurydes. Wybrane aspekty” (s. 63-95); 3. Z. Rzeźnicka – M. Kokoszko – „Mleko w dietetyce, farmakologii, procedurach terapeutycznych i sztuce kulinarnej” (s. 96-127); 4. Z. Rzeźnicka – „*Oksýgala* w dietetyce, farmakologii, procedurach terapeutycznych i sztuce kulinarnej” (s. 128-133); 5. Z. Rzeźnicka – „Ser w dietetyce, farmakologii, procedurach terapeutycznych i sztuce kulinarnej” (s. 134-169); 6. Z. Rzeźnicka – „Masło w dietetyce, farmakologii, procedurach terapeutycznych i sztuce kulinarnej” (s. 170-182). Rozdział ten zarówno ze względu na swą objętość jak i treść jest niewątpliwie najważniejszym elementem recenzowanej książki. W paragrafie pierwszym Z. Rzeźnicka zamieszcza ważną uwagę społeczną, pisząc, że „mleko i pozyskane z niego pożywienie [...] od dawien dawna stanowiły fundament diety ludności wiejskiej [...], zamieszkującej tereny położone nad Morzem Śródziemnym” (s. 59). Chodzi zatem nie o pożywienie smakoszy, lecz o codzienną dietę ludzi ubogich. Z kolei we wstępnej części drugiego paragrafu M. Kokoszko, powołując się na panujący we współczesnej nauce *consensus*, stwierdza, że „świeże mleko gościło stosunkowo rzadko na ówczesnych stołach. Częściej konsumowano jego pochodną, to znaczy ser, który odznaczał się znacznie większą trwałością” (s. 63). Pośrednio teza ta koresponduje z wcześniejszą opinią Z. Rzeźnickiej, w myśl której mleko było głównie elementem diety mieszkańców wsi, ponieważ to właśnie oni mieli bezpośredni dostęp do świeżego mleka. Następnie Autor przechodzi do omówienia galaktologii Celsusa i Dioskurydesa. Warto zauważyć, że wywód otwiera analiza łacińskiego traktatu *De medicina*, który Celsus zredagował najprawdopodobniej za panowania cesarza Tyberiusza (14-37). Stało się tak dlatego, że jest to „najwcześniejsze [zachowane] [...] całościowe ujęcie wiedzy medycznej na temat mleka obowiązującej do I w.” (s. 64). Traktat Celsusa, będący kompilacją zaginionych dzieł greckich autorów, jest tutaj analizowany w sposób rzeczowy i klarowny na stronach 64-84. W konsekwencji w tekście tego fragmentu znajduje się bardzo wiele łacińskich pojęć „technicznych” z zakresu galaktologii rzymskiej. Wywody M. Kokoszki wskazują na rozliczne zastosowania medyczne mleka. Z kolei w podsumowaniu swego wykładu Autor zauważa, że tekst

działa Celsusa potwierdza tezę, iż świeże mleko (głównie owcze i krowie) było w miastach produktem deficytowym, który znacznie częściej spożywano w formie sfermentowanej, a zatem nadpsutej. Celsus zdaje się także potwierdzać opinię, że masło nie było wówczas ważnym składnikiem diety, czego nie można powiedzieć o serach. „Zjadano je zarówno w postaci świeżej, a zatem mniej trwałej, jak i poddawszy procesowi dojrzewania, który przedłużał okres ich przydatności do spożycia. Te [ostatnie] nadawały się [też] do transportu” (s. 83). Sery były zatem dostępne zarówno dla ludności zamieszkującej wieś, jak i miasto. Jednakże, jak wynika z logiki wywodu, mieszkańcy miast musieli zadowolić się zwykłe serami, które zostały poddane procesowi dojrzewania. Te zaś ówczesni lekarze uważali za ciężkostrawne i nie rekomendowali ich swym pacjentom. Jednakże, jak łatwo się domyślić, rekomendacje te odnosiły się głównie do tych pacjentów, którym statut społeczny pozwalał na swobodny wybór codziennej diety. W konsekwencji, na podstawie analizy traktatu Celsusa, M. Kokoszko dochodzi do wniosku, że jest prawdopodobne, iż mleko i jego przetwory były spożywane głównie przez niższe i średnie warstwy społeczne (s. 84). Ponadto analiza kompilacyjnego, łacińskiego dzieła Celsusa dobrze ilustruje tezę zawartą we wstępie recenzowanej rozprawy na temat „przenikania wschodniej [tzn. greckiej] teorii dietetyczno-farmakologicznej na zachodnie tereny świata śródziemnomorskiego” (s. 1). Sporo uwagi poświęcił też M. Kokoszko analizie drugiego ważnego z galaktologicznego punktu widzenia dzieła, a mianowicie traktatu Dioskurydesa *De materia medica* (s. 85-94), napisanego po grecku najprawdopodobniej za panowania Nerona (54-68). Autor ten, którego dzieło jest w kwestii charakterystyki mleka bardziej szczegółowe niż wykład Celsusa, rozpatruje wartości dietetyczne mleka koziego, owczego i krowiego. Wspomina też o mleku końskim i oślim. Omawia także wartości terapeutyczne tego produktu. Obok mleka jest tam oczywiście mowa o maśle i serach. Struktura wykładu, analogiczna do analizy dzieła Celsusa, ułatwia czytelnikowi porównanie treści obu pism w zakresie galaktologii. Omówione wyżej dwa pierwsze paragrafy drugiego rozdziału są swego rodzaju wprowadzeniem do dalszych, systematycznych wywodów, na które składają się cztery pozostałe paragrafy poświęcone kolejno: mleku, mleku zsiadłemu, serom i masłu. Każdy z tym produktów przeanalizowano tutaj w czterech aspektach: dietetycznym, farmakologicznym, terapeutycznym i kulinarnym. Jest to analiza diachroniczna, której punkt wyjścia stanowi Galen. Wspomniane wyżej cztery aspekty determinują bardzo precyzyjnie logikę wywodów. Dzięki temu schematowi Autorzy uzyskali dużą klarowność wykładu, a czytelnik względną łatwość „ogarnięcia” trudnego i czasem monotonnego encyklopedycznego dyskursu. Tutaj też, szczególnie przy analizie serów, pojawia się sporo technicznych terminów łacińskich. Warto również zwrócić uwagę na krótką polemikę z polskimi tłumaczami dzieła Atenajosa z Naukratis (s. 158, przyp. 41; s. 164, przyp. 460), która jest niejako marginalnym produktem powyższych analiz źródłowych. Ukazuje jednak ich przydatność w kwestii właściwej interpretacji niektórych danych zawartych w źródłach antycznych jako takich. Na tym m.in. polega wartość tego rozdziału, jak i całej recenzowanej tutaj rozprawy. Generalnie

rozdział drugi należy z merytorycznego punktu widzenia ocenić bardzo wysoko. Podkreślić wypada trafność i swego rodzaju rygoryzm w doborze materiału źródłowego, a następnie jego precyzyjną analizę, opartą na jasnym schemacie interpretacyjnym, co bardzo ułatwia czytelnikowi lekturę rzeczzonego rozdziału.

Następnym, piątym elementem recenzowanej książki są „Wnioski końcowe”, pióra Z. Rzeźnickiej (s. 183-195). Ten 13-stronicowy tekst posiada tylko 1 przypis, co statystycznie daje 0,076 przypisu na stronę. Wnioski te są logicznie zbieżne z tezami postawionymi we wstępie omawianej rozprawy. Podkreśla się w nich wiodącą rolę Galena, jako lekarza, który w II w. po Chr. ostatecznie uformował kanon wiedzy dietetyczno-farmakologicznej (por. s. 183). Natomiast „zawarta w traktatach Pergamończyka doktryna stała się z kolei wykładnią wiedzy dla medyków epoki wczesnego Bizancjum, do tego stopnia, że w żaden sposób nie przyczynili się do jej dalszego rozwoju” (s. 183). W odniesieniu zaś do analizowanych w pracy produktów wnioski są (w pewnym uproszczeniu) następujące: • 1. Jajka były ważnym, ale nie najważniejszym składnikiem diety mieszkańców Śródziemnomorza między I a VII w., a najpopularniejszymi na tym obszarze były jaja kurze; 2. Z medycznego punktu widzenia jajka, „dzięki swym nieinwazyjnym właściwościom [...] pełniły rolę skutecznego środka łagodzącego, który mógł być stosowany zarówno wewnętrznie, jak i zewnętrznie. Oprócz tego białko jaj służyło niekiedy [...] do rozrabiania innych farmaceutyków” (s. 185); • 3. Mleko „w obszarze śródziemnomorskim nigdy nie zyskało [...] statusu podstawowego napoju, jakim było wino” (s. 186); 4) Za najbardziej pożywne uważano mleko krów, a w drugiej kolejności owiec i kóz; 5) Lekarze „kładli [...] szczególny nacisk na to, by spożywany napój pochodził wprost z udoju, jeśli zaś nie było to możliwe, rekomendowali jego zagotowanie oraz dodanie do niego soli bądź miodu, które konserwowały mleko” (s. 187); 6) Świeże mleko było dostępne głównie mieszkańcom wsi; • 7) Serwatka nie była pokarmem *sensu stricto*, ale odgrywała istotną rolę w procedurach terapeutycznych; • 8) Mleko wykorzystywano głównie do produkcji serów, które były pożywieniem wysokokalorycznym, możliwym do dłuższego przechowywania; 9) „Najczęściej wytwarzano sery kozie, ze względu na dominującą liczbę tych zwierząt, a oprócz nich znano też produkowane z mleka owczego, krowiego i końskiego” (s. 191); 10) „Świeżość sera warunkowała [...] jego zastosowanie terapeutyczne. Niedawno wyprodukowane [...] mogły być przykładane bezpośrednio na zranienia. Natomiast farmaceutyki na bazie dojrzałego sera [...] były zalecane jako skuteczny środek na artretyzm” (s. 192); • 11) Najmniej popularnym produktem mlecznym było masło, które na obszarach śródziemnomorskich nie miało szans konkurować z oliwą, a ponadto uchodziło ono za pokarm ludów barbarzyńskich, nie znających uprawy drzew oliwnych; 12) Masło uważano natomiast za skuteczny farmaceutyk. Generalnie można powiedzieć, że obszernie podsumowanie pracy pióra Z. Rzeźnickiej rzeczowo i klarownie reasumuje całość analiz przeprowadzonych przez obu Autorów. Czytelnikowi nieprzygotowanemu do lektury pozycji o silnym zabarwieniu encyklopedyczno-słownikowym można wręcz zalecić, aby zgłębianie treści recenzowanej książki rozpoczął od tych właśnie „Wniosków końcowych”.

Po owych wnioskach reasumujących umieszczono „Słowniczek podstawowych terminów greckich” (s. 197-203), którego autorką jest także Z. Rzeźnicka. Słowniczek ten zawiera 180 greckich terminów technicznych, które znajdują się w tekście niniejszej publikacji. Zastosowano w nim porządek alfabetyczny na bazie polskiej transliteracji pojęć greckich. Dopiero na drugiej pozycji w nawiasie znajduje się oryginalny termin grecki, a za nim oddzielone myślnikiem polskie znaczenie danego terminu. Słownik ten obejmuje niemal wszystkie słowa greckie umieszczone w tekście rozprawy. Jest on więc bardzo przydatnym narzędziem w opracowaniu, które – jak już wspomniano – pod pewnymi względami ma charakter encyklopedyczno-słownikowy. Szczególnie wart podkreślenia jest fakt, że słowniczek ten uwzględnia oryginalną grecką pisownię rzeczonych pojęć, stając się w ten sposób użytecznym narzędziem filologicznym.

Szóstym elementem tego opracowania jest „Wykaz skrótów” (s. 205-206), który zawiera 47 abrewiacji.

Następnie zamieszczono bibliografię (s. 207-242), którą tradycyjnie podzielono na źródła (s. 207-216) i opracowania (s. 217-242). Źródła obejmują 52 dzieła autorskie i traktaty anonimowe w formie 88 wydań krytycznych i przekładów. Na bibliografię opracowań składa się zaś 366 publikacji: 229 po angielsku (= 62,568%), 51 po niemiecku (= 13,934%), 30 po polsku (= 8,196%), 23 po francusku (= 6,284%), 17 po grecku (= 4,644%), 13 po włosku (= 3,551%), 1 po bułgarsku (= 0,273%), 1 po hiszpańsku (= 0,273%) oraz 1 po łacinie (= 0,273%). Warto podkreślić, że względnie duży procentowy udział publikacji w języku polskim jest spowodowany właśnie aktywnością badawczą zespołu prof. M. Kokoszki, a w szczególności Jego samego.

Ostatnimi elementami (nr 8-10) recenzowanej pracy są: „Summary” (s. 243-252), „Indeks osób” (s. 253-256) oraz „Indeks nazw geograficznych i etnicznych” (s. 256-257). Tekst streszczenia przełożyła K. Wodarczyk, a jego pełny tytuł brzmi: „Dietetics and culinary art of antiquity and early Byzantium (2nd–7th c. A.D.). III. Ab ovo ad γάλα. Eggs, milk and dairy products in medicine and culinary art (1st–7th c. A.D.). Summary”. To 10-stronicowe *résumé* posiada jeden przypis podtekstowy (= 0,100 przypisu na stronę).

Praca M. Kokoszki i Z. Rzeźnickiej jest niewątpliwie potrzebnym i ważnym dopełnieniem ich wspólnych (oraz K. Jagusiaka), wcześniejszych dwóch publikacji. Wśród wielu zalet, o których już wyżej wspomniano, posiada ona także dobrą szatę językową, która sprawia, że wywody o charakterze encyklopedycznym nie stają się dla czytelnika lekturą nurzącą. Jednak najbardziej godna podkreślenia jest jej rola pioniera w tym sektorze badań nad historią późnego cesarstwa rzymskiego i wczesnego Bizancjum. Autorzy wykonali żmudną kwerendę źródłową o godnym uznania, by nie rzecz podziwu, zakresie. Zebraли również i „przegryźli się” przez bardzo obszerną bibliografię opracowań. Ich syntezę, jak wynika z wykazu bibliograficznego, poprzedziła znaczna liczba ważnych artykułów monograficznych, które weszły już na stałe do polskiego kanonu historii dietetyki antycznej i wczesnośredniowiecznej. W konsekwencji recenzowana publikacja jest z jednej strony

syntezą wcześniejszych dokonań, z drugiej zaś ich twórczym rozwinięciem i pogłębieniem. Bez wątpienia otwiera ona nie tylko przed badaczami historii Bizancjum nowe horyzonty. Publikacja ta może też stanowić inspirację dla (przede wszystkim) młodych adeptów historii antycznej świata śródziemnomorskiego, ponieważ, dając solidne podstawy do dalszych badań, z powodu ogromu zachowanego materiału źródłowego nie wyczerpuje ona podjętego tematu. Jest to niewątpliwa zaleta tej pracy, a zarazem rys charakterystyczny prekursorskich (nie tylko na gruncie polskim) badań naukowych.

*

Ponieważ nie ma róży bez kolców, zatem należy wskazać także na niedociągnięcia formalne i techniczne tej bardzo dobrej merytorycznie rozprawy.

1) W „Słowniczku podstawowych terminów greckich” brak m.in. takich terminów jak: *áfratos* (s. 51), *enneafármakos pessós* (s. 175), *monókythron* (s. 152, przyp. 395; s. 168; s. 169, przyp. 484), *palaiós (tyrós)* (s. 137, przyp. 320; s. 138, przyp. 329), *tetrafármakon* (s. 176).

2) Być może rzeczą bardzo pomocną byłby również „Słowniczek podstawowych terminów łacińskich”, ponieważ – jak to już wyżej sygnalizowano – recenzowana publikacja zawiera znaczną liczbę takich pojęć. Poniższe zestawienie przytacza 103 takie terminy, jednak wykaz ten nie pretenduje do stuprocentowej kompletności: *afrutum* (s. 51), *alimentum/alimenta* (s. 68), [*alimenta*] *facile/faciliter intus corrupta* (s. 69), *alvus* (s. 69), *amulum* (s. 71), *amurca* (s. 81), *amylum* (s. 71), *aphthae* (s. 75), *aves macrae* (s. 73), *buturum* (s. 67. 80), *butyrum* (s. 67), *cadmia* (s. 79), *Campus Caedicius* (s. 151), *cantharis* (s. 75), *capadia* (s. 56), *caro* (s. 70), *caroenum* (s. 56. 126. 163), *caseus Coebanus* (s. 150), *caseus Docleas* (s. 150), *caseus Lun(i)ensis* (s. 148), *caseus mollis* (s. 68), *caseus recens* (s. 149), *caseus Vatusicus* (s. 135, 149 i 150), *caseus Vestinus* (s. 163), *caseus vetus* (s. 68), *cerussa* (s. 78), *cheragra* (s. 77), *chyster* (s. 76), *coclearia* (s. 13), *colitis* (s. 73), *collyrium* (s. 78 i 79), *conchicla* (s. 54), *crassus* (s. 68), *crocus* (s. 77), *cummis* (s. 78 i 79), *cucumis silvestris* (s. 76 i 78), *cyathus* (s. 74), *cycnon* (s. 78), *defritum* (s. 126 i 163), *enchrista* (s. 80), *encytum* (s. 164), *enneapharmacum* (s. 80), *erneum* (s. 164), *exulceratio* (s. 72), *fauces* (s. 72), *galbanum* (s. 75 i 177), *garum* (s. 22, 52, 55, 56 i 58), *globi* (s. 164), *globus* (s. 57), *gustum* (s. 54), *in patella* (s. 56), *ius album* (s. 57), *ius candidum* (s. 57), *iuscellum* (s. 52), *lac* (s. 69), *laganum* (s. 55), *laser* (s. 73), *libum* (s. 165 i 166), *linamentum siccum* (s. 78), *lucanica* (s. 53), *melca* (s. 133), *modiolus* (s. 80), *mulsum* (s. 75, 77 i 164), *mustacei* (s. 125), *nuces Graecae* (s. 77), *oenogarum* (s. 58), *ova anseria pilleata* (s. 53), *panaces* (s. 75), *passum* (s. 55 i 78), *patella* (s. 167), *patina* (s. 54 i 127), *patina cotidiana* (s. 55), *patina ex lacte* (s. 127), *phthirisis* (s. 74), *phthisis* (s. 71), *pituuta* (s. 68), *placenta* (s. 164), *promulsis* (s. 52), *proptosis* (s. 79), *rectum* (s. 39, 40 i 110), *rostra* (s. 73), *sala cattabia* (s. 54 i 163), *savillum* (s. 165 i 166), *scribilita* (s. 165), *serum* (s. 66 i 67), *sextarius* (s. 121), *spaerita* (s. 165), *spira* (s. 165), *spumeum* (s. 51), *squamae* (s. 78), *stomachus* (s. 68), *suci boni* (s. 68), *suci lenes* (s. 68), *suci mali* (s. 68), *systema urogenitale* (s. 42), *tephron* (s. 78), *tisana* (s. 71, 72 i 76), *tracta* (s. 125, 126 i 164), *tragum* (s. 72), *trygodes* (s. 79), *ulcus* (s. 70), *ungulae* (s. 73), *venter* (s. 76).

3) W tekście pojawia się kilkakrotnie imię Hippokratesa, pisane w ten sposób: *Hipokrates* (s. 5. 21. 64. 147). Ta ostatnie forma nie tylko zniekształca oryginalne brzmienie tego imienia, lecz także zmienia jego znaczenie, o czym była już mowa w dwóch poprzednich recenzjach poświęconych tej serii (por. VoxP 37:2017, t. 68, 622-623; druga recenzja w tym tomie VoxP).

4) W bibliografii nie uwzględniono serii wydawniczych, w ramach których wyszło wiele z cytowanych tam pozycji.

5) W tekście pojawia się także spora liczba różnych drobnych przeoczeń. Poniższa errata, choć starano się uwzględnić w niej możliwie jak najwięcej tego typu przypadków, nie pretenduje do wyczerpania tego zagadnienia.

Koordynaty: strona, przypis, linijka	Jest	Powinno być
s. 3, przyp. 3, lin. 2 od góry	ed. V. Nutton	ed. by V. Nutton
tamże, przyp. 4, lin. 7 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 9 od góry	<i>poźnego</i>	<i>poźnego</i>
tamże	<i>i Bizancjum</i>	<i>i wczesnego Bizancjum</i>
tamże	(IV-VII w.)	(III-VII w.)
tamże, lin. 14 od góry	ed.	a cura di
tamże, lin. 8 od dołu	<i>patologa</i>	<i>patologia</i>
tamże	<i>Colecciones</i>	<i>Colecciones</i>
s. 4, przyp. 5, lin. 2 od góry	<i>Mittelalter</i>	<i>Mittelalters</i>
s. 5, lin. 10 od dołu	<i>eukrasia</i>	<i>eukrasia</i>
tamże, lin. 5 od dołu	<i>dyskrasia</i>	<i>dyskrasia</i>
s. 9, przyp. 1, lin. 2 od góry	<i>hierarchies</i>	<i>hiérarchies</i>
tamże	<i>socials</i>	<i>sociales</i>
tamże, lin. 3 od góry	ed.	sous la dir. de
s. 21, przyp. 43, lin. 2 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 27, lin. 9 od góry	ze sobą	ze sobą
tamże, przyp. 78, lin. 2 od góry	ogólnego	z ogólnego
s. 29, przyp. 86, lin. 3 od góry	<i>Écoles</i>	<i>écoles</i>
tamże	<i>2ème</i>	<i>2ème</i>
tamże, lin. 4 od góry	éd.	éd. prép. par
s. 34, lin. 6 od góry	owrządzenia	na owrządzenia
s. 35, lin. 5 od góry	lub a winem	lub z winem
s. 36, lin. 3 od dołu	opatrunku	przy opatrunku
tamże, lin. 1 od dołu	z jajkiem	jajkiem
s. 38, lin. 9 od góry	różnego	różanego
s. 43, lin. 9 od dołu	wedłu	według
s. 44, przyp. 150	skurupki	skorupki
s. 60, przyp. 1, lin. 4 od dołu	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże, lin. 3 od dołu	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 2 od dołu	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>

tamże, lin. 1 od dołu	ed.	a cura di
s. 62, lin. 9-10 od góry	być on pozyskiwany	być pozyskiwany
s. 63, lin. 3 od dołu	znaczenie	znaczenie
tamże, przyp. 9, lin. 4 od góry	<i>e</i>	<i>et</i>
s. 64, przyp. 12, lin. 2 od góry	<i>Milchtherapie</i>	<i>Milchtherapie</i>
tamże, lin. 3 od góry	<i>unsere</i>	<i>unserer</i>
tamże	<i>Festgabe</i>	<i>Festgabe für</i>
tamże	<i>Artel</i>	<i>Artelt</i>
tamże	hrsg.	hrsg. von
s. 65, przyp. 16, lin. 2 od góry	Berlini	Berolini
tamże, lin. 3 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, przyp. 20, lin. 2 od góry	, and	<i>et</i>
tamże, lin. 3 od góry	ed. G. Sabbah, P. Mudry	textes réunis et édités par G. Sabbah et P. Mudry
s. 69, lin. 9 od dołu	trzeba podnieść że, ten	Trzeba podnieść, że ten
tamże, przyp. 36	w skutek	wskutek
s. 70, lin. 2 od góry	razultacie	rezultacie
s. 72, przyp. 62, lin. 1 od góry	Froma	Forma
s. 75, lin. 12 od dołu	galbanum	<i>galbanum</i>
tamże, lin. 2 od dołu	ustanej	ustnej
s. 78, lin. 5 od góry	przybierając	wybierając
tamże, lin. 10 od dołu	zaopatrywane	opatrywane
s. 79, lin. 5 od góry	Objawiałao	Objawiało
s. 85, przyp. 120, lin. 2 od dołu	<i>i Bizancjum</i>	<i>i wczesnego Bizancjum</i>
tamże	(IV-VII w.)	(III-VII w.)
s. 89, lin. 4 od góry	podrażnienia	podrażnieniach
s. 93, lin. 11 od góry	ópsa	<i>ópsa</i>
tamże, lin. 2 od dołu	i większych	i w większych
s. 96, przyp. 158, lin. 7 od góry	<i>hierarchies sociaux</i>	<i>hiérarchies sociales</i>
tamże, lin. 9 od góry	<i>Etrusques</i>	<i>Étrusques</i>
s. 105, przyp. 184, lin. 5 od dołu	mleko	– mleko
s. 107, lin. 9 od góry	że względu	że ze względu
s. 111, lin. 3 od góry	neutalizujących	neutralizujących
s. 132, lin. 8 od góry	w podczas	podczas
s. 133, lin. 2 od dołu	serwowane	serwowanie
s. 135, przyp. 313, lin. 3 od góry	<i>Herculanum</i>	<i>Herculaneum</i>
s. 150, lin. 5 od góry	Welabrum	<i>Velabrum</i>
s. 151, przyp. 393, lin. 2 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 152, przyp. 394, lin. 7 od dołu	<i>osservarorí</i>	<i>osservatori</i>
tamże, lin. 6 od dołu	ed.	a cura di
tamże	Figliuolo	Figliuolo
s. 154, przyp. 401, lin. 2 od dołu	<i>merveilles</i>	<i>des merveilles</i>
s. 158, lin. 10 od dołu	<i>pyriate</i>	<i>pyriate</i>
s. 165, przyp. 460, lin. 5 od góry	<i>Pani</i>	<i>pani</i>
tamże, lin. 6 od góry	<i>MenSAle</i>	<i>MenSAle,</i>

tamże, lin. 7 od góry	ed.	a cura di
s. 169, przyp. 481, lin. 3 od góry	<i>celestes</i>	<i>célestes</i>
tamże, lin. 1 od dołu	<i>productis laitires</i>	<i>produits laitiers</i>
s. 173, przyp. 497, lin. 3 od dołu	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże	ed.	a cura di
s. 174, lin. 10 od góry	za każdym	za każdym razem
s. 177, lin. 15 od góry	galbanum	<i>galbanum</i>
s. 183, lin. 3 od góry	zastały	zostały
s. 185, lin. 7-8 od dołu	podstawowych	o podstawowych
s. 197, lin. 10 od góry	<i>ammonikón</i>	<i>ammoniakón</i>
s. 198, lin. 11 od góry	<i>chondrós</i>	<i>chóndros</i>
tamże, lin. 19 od góry	αίμαγωγός	αίμαγωγός
tamże, lin. 12 od dołu	φάρμακόν	φάρμακον
s. 200, lin. 12 od góry	z dodatkiem	z dodatkiem
tamże, lin. 7 od dołu	<i>kólyrion</i>	<i>kollyrion</i>
s. 201, lin. 9 od góry	ἐπουλωτικάί	ἐπουλωτικάί
tamże, 20-21 od góry	<i>Cinnammomum</i>	<i>Cinnamomum</i>
tamże, lin. 6 od dołu	tłuszczopót	tłuszczopót
s. 205, lin. 5 od dołu	<i>World...</i>	<i>World</i>
s. 206, lin. 11 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 208, lin. 4 od góry	testolatio	testo latino
tamże	italianae	italiana
s. 209, lin. 14 od góry	<i>fabulae</i>	<i>fabulae</i>
s. 211, lin. 12 od góry	H. Rushton Fairclough	H.R. Fairclough
tamże, lin. 16 od góry	H. Rushton Fairclough	H.R. Fairclough
s. 212, lin. 9 od góry	<i>Byzantine</i>	<i>Byzantinae</i>
s. 217, lin. 4-5 od dołu	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże, lin. 4 od dołu	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 2 od dołu	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże	ed.	a cura di
s. 218, lin. 11 od dołu	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże, lin. 10 od dołu	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 8 od dołu	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże	ed.	a cura di
tamże, lin. 6 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 219, lin. 12 od góry	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 14 od góry	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże	ed.	a cura di
s. 221, lin. 14 od góry	<i>celestes</i>	<i>célestes</i>
tamże, lin. 15 od dołu	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>

tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 13 od dołu	<i>MenSAle</i>	<i>MenSAle,</i>
tamże	ed.	a cura di
tamże, lin. 2 od dołu	<i>produitis laitires</i>	<i>produits laitiers</i>
tamże, lin. 1 od dołu	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
s. 222, lin. 2 od góry	<i>MenSAle</i>	<i>MenSAle,</i>
tamże, lin. 3 od góry	ed.	a cura di
tamże, lin. 15 od dołu	<i>Pani</i>	<i>pani</i>
tamże, lin. 13 od dołu	<i>MenSAle</i>	<i>MenSAle,</i>
tamże	ed.	a cura di
tamże, lin.9 od dołu	<i>hierarchies sociaux</i>	<i>hiérarchies sociales</i>
tamże, lin. 8 od dołu	ed.	sous la dir. de
s. 223, lin. 10 od dołu	<i>Milchtherapie</i>	<i>Milchtherapie</i>
tamże, lin. 9 od dołu	<i>unsere</i>	<i>unserer</i>
tamże	<i>Festgabe</i>	<i>Festgabe für</i>
tamże	<i>Artel</i>	<i>Artelt</i>
tamże	hrsg.	hrsg. von
s. 224, lin. 5 od góry	<i>Mittelalter</i>	<i>Mittelalters</i>
tamże, lin.14 od góry	ed.	sous la dir. de
s. 225, lin. 17 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 6 od dołu	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 4 od dołu	<i>MenSAle</i>	<i>MenSAle,</i>
tamże	ed.	a cura di
s. 226, lin. 8 od dołu	<i>Haeven</i>	<i>Heaven</i>
tamże	<i>form</i>	<i>from</i>
tamże, lin. 1 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 227, lin. 10 od góry	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 9 od dołu	<i>MenSAle</i>	<i>MenSAle,</i>
tamże	ed.	a cura di
tamże, lin. 8 od dołu	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 6 od dołu	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 4 od dołu	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 2 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 228, lin. 4 od góry	<i>osservarorí</i>	<i>osservatori</i>
tamże, lin. 5 od góry	ed.	a cura di
tamże	Figliuolo	Figliuolo
tamże, lin. 17 od góry	<i>osservarorí</i>	<i>osservatori</i>
tamże, lin. 19 od góry	ed.	a cura di
tamże	Figliuolo	Figliuolo
tamże, lin. 9 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 230, lin. 1 od góry	hrsg.	hrsg. von

s. 231, lin. 6 od góry	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 8 od góry	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże	ed.	a cura di
tamże, lin. 13 od góry	<i>Eginy</i>	<i>Eginy)</i>
s. 233, lin. 1 od góry	, <i>and littéraires</i>	<i>et littéraires</i>
tamże, lin. 2 od góry	ed. G. Sabbah, P. Mudry	textes réunis et édités par G. Sabbah et P. Mudry
tamże, lin. 10 od góry	, <i>and</i>	<i>et</i>
tamże, lin. 11 od góry	ed. G. Sabbah, P. Mudry	textes réunis et édités par G. Sabbah et P. Mudry
tamże, lin. 13 od góry	ed.	a cura di
tamże, lin. 16 od góry	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 18 od góry	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże, lin. 18 od góry	ed.	a cura di
tamże, lin. 2 od dołu	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże, lin. 1 od dołu	ed.	a cura di
s. 234, lin. 3 od góry	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 5 od góry	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże	ed.	a cura di
tamże, lin. 11 od góry	<i>Pani</i>	<i>pani</i>
tamże, lin. 12 od góry	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże, lin. 13 od góry	ed.	a cura di
tamże, lin. 17 od góry	<i>Écoles</i>	<i>écoles</i>
tamże	<i>2ème</i>	<i>2ème</i>
tamże, lin. 18 od góry	éd.	éd. prép. par
tamże, lin. 17 od dołu	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 15 od dołu	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 12 od dołu	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 10 od dołu	<i>patologa</i>	<i>patología</i>
tamże	<i>Coleccion</i>	<i>Colecciones</i>
tamże, lin. 5 od dołu	ed.	a cura di
tamże, lin. 2 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 235, lin. 11 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 14 od góry	Berlini	Berolini
tamże, lin. 18 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 15 od dołu	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 13 od dołu	, <i>and littéraires</i>	<i>et littéraires</i>
tamże, lin. 12 od dołu	ed. G. Sabbah, P. Mudry	textes réunis et édités par G. Sabbah et P. Mudry

tamże, lin. 8 od dołu	ed.	a cura di
tamże, lin. 4 od dołu	<i>unsere</i>	<i>unserer</i>
tamże	<i>Festgabe</i>	<i>Festgabe für</i>
tamże	<i>Artel</i>	<i>Artelt</i>
tamże	hrsg.	hrsg. von
s. 236, lin. 1 od góry	<i>merveilles</i>	<i>des merveilles</i>
tamże, lin. 2 od góry	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 4 od góry	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże, lin. 5 od góry	ed.	a cura di
tamże, lin. 8 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 237, lin. 13 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 15 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 13 od dołu	vol. III ed.	vol. III, ed.
tamże, lin. 10 od dołu	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 6 od dołu	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 4 od dołu	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże, lin. 3 od dołu	ed.	a cura di
s. 238, lin. 7 od góry	hrsg.	hrsg. von
tamże, lin. 12 od góry	<i>Herculanum</i>	<i>Herculaneum</i>
tamże, lin. 16 od dołu	ed.	a cura di
tamże, lin. 11 od dołu	<i>consume</i>	<i>consumo</i>
tamże	<i>nella</i>	<i>nelle</i>
tamże	<i>miditerranee</i>	<i>mediterranee</i>
tamże, lin. 9 od dołu	<i>MenSALe</i>	<i>MenSALe,</i>
tamże, lin. 8 od dołu	ed.	a cura di
s. 239, lin. 4 od góry	<i>Etrusques</i>	<i>Étrusques</i>
tamże	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 3 od dołu	<i>Écoles</i>	<i>écoles</i>
tamże	<i>2ème</i>	<i>2ème</i>
tamże, lin. 2 od dołu	éd.	éd. prép. par
s. 240, lin. 6 od góry	, <i>and littéraires</i>	<i>et littéraires</i>
tamże, lin. 7 od góry	ed. G. Sabbah, P. Mudry	textes réunis et édités par G. Sabbah et P. Mudry
tamże, lin. 15 od dołu	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 11 od dołu	<i>e</i>	<i>et</i>
tamże, lin. 10 od dołu	ed.	sous la dir. de
tamże, lin. 9 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 241, lin. 10 od dołu	, <i>and littéraires</i>	<i>et littéraires</i>
tamże, lin. 9 od dołu	ed. G. Sabbah, P. Mudry	textes réunis et édités par G. Sabbah et P. Mudry

*

Podsumowując trzecią część recenzowanej serii należy postrzegać ją w kontekście całości tego liczącego w sumie ponad 1500 stron dzieła (nie wliczając w to oczywiście wspomnianego wyżej tomu w języku angielskim), będącego owocem pracy zespołu prof. M. Kokoszki, kierownika Katedry Historii Bizancjum w Uniwersytecie Łódzkim. Warto raz jeszcze przypomnieć, że obok niego w skład zespołu wchodzi: dr K. Jagusiak i dr Z. Rzeźnicka, posiadający już, mimo młodego wieku (oboje rocznik 1985), znaczący dorobek naukowy w zakresie badań nad dietetyką, farmakologią, procedurami terapeutycznymi oraz sztuką kulinarną cesarstwa rzymskiego i wczesnego Bizancjum. Jest to zatem w tym momencie zespół doświadczonych już badaczy, w przypadku których można mówić o łódzkiej szkole badań nad dietetyką antycznego świata śródziemnomorskiego. Wyniki ich wspólnej pracy mają na gruncie polskim niewątpliwie charakter prekursorski. Włączają też one polską bizantynistykę w ważny kierunek badawczy, rozwijany już od wielu lat na gruncie bizantynistyki światowej. Należy dodać, że wyniki swych prac zespół prezentuje także na konferencjach i kongresach międzynarodowych w formie anglojęzycznych referatów i komunikatów.

Dobrze się stało, że poszczególne tomy rzeczzonej trylogii zostały opublikowane w stosunkowo krótkim odstępie czasowym. Stwarza to większe poczucie spójności tego, bez wątpienia monumentalnego dzieła. Z drugiej zaś strony daje szansę łatwiejszego zebrania wszystkich jego części zarówno przez księgozbiory biblioteczne, jak i przez osoby prywatne. W ten sposób recenzowana seria publikacji, która jest *de facto* encyklopedyczno-słownikową kopalnią wiedzy źródłowej na temat antycznej i wczesnośredniowiecznej teorii i praktyki żywienia, ma szansę stać się realnym fundamentem dalszych polskich badań w tym zakresie.

Rzeczona trylogia nie mogłaby powstać bez odpowiedniej bazy bibliotecznej, zarówno w aspekcie tekstów źródłowych, jak i (niekiedy trudno dostępnych) tekstów opracowań obcojęzycznych. Dziś cała ta „baza danych” znajduje się w Uniwersytecie Łódzkim i może to być dla tego środowiska niewątpliwym i słusznym powodem do dumy.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Tajemnice gnozy: VI kodeks Biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie, Tom poświęcony pamięci Profesor Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej (1934-2013), red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, ss. 228.

Główną treścią tej zbiorowej publikacji, nazwanej już w tytule zagadkowo przez wydawców i redaktorów „tajemnicami gnozy”, jest pierwszy polski przekład z języka koptyjskiego pism VI-go z XIII-stu powstałych w 1. poł. IV w. kodeksów odkrytej w 1945 r. w Górnym Egipcie biblioteki z Nag Hammadi (jego zawartość:

NHC VI 1 [CPG 1195] *Acta Petri et XII Apostoli – Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów*; VI 2 [CPG 1196] *Tonitruus: Mens perfecta – Bronta. Doskonały Umysł*; VI 3 [CPG 1197] *Authenticos Logos – Prawdziwa Nauka*; VI 4 [CPG 1198] *Noema sive Cogitatio Magnae Potentiae – Noema*: tłum. A. Szczudłowska-Dembska: *Posstrzeganie rozumu*, tłum. W. Myszor: *Noema czyli Myśl Wielkiej Mocy*; VI 5 [CPG 1199] *Platonis Res Publica 588b-589b – Rzeczpospolita Platona 588b-589b*; VI 6 [CPG 1200] *De Ogdoade et Enneade – O Ogdoadzie i Enneadzie*; VI 7 [CPG 1201] *Precatio hermetica – Modlitwa hermetyczna*; VI 8 [CPG 1202] *Asclepius 21-29 – Asklepiusz*, z których cztery (VI 3, 4, 5, 8) w tłumaczeniu Szczudłowskiej-Dembskiej publikowane są pośmiertnie po raz pierwszy. Publikacja tych czterech, przygotowanych przez redaktorów gnostyckich przekładów, z opublikowanym wcześniej gdzie indziej tłumaczeniem również z koptyjskiego *Homilii o Wniebowzięciu* [CPG 2625] Pseudo-Teofila Aleksandryjskiego (WST 27:2014, 131-141), jest spełnieniem skierowanej przez nią do p. mgra Wojciecha Stawiszyńskiego przedśmiertnej prośby, którą tym przedsięwzięciem realizuje. Aby ten wydany VI kodeks był kompletny, redaktorzy dołączyli do przesłanych przez nią przekładów, inne jego tytuły, tłumaczone i publikowane wcześniej zarówno przez A. Szczudłowską-Dembską (VI 2: *Grzmot: Umysł doskonały*, PrzRel 2004, nr 4, 129-137 i VI 6: *O Ogdoadzie i Enneadzie*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea W. Myszo-ra*, Katowice 2009, 176-189), jak i ks. Wincentego Myszo-ra (VI 1: *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów*, ŚSHT 29:1996, 296-302 i VI 7: *Modlitwa hermetyczna*, STV 17:1979, nr 1, 254-256). Dla lepszego zrozumienia tłumaczonych tekstów VI kodeksu, do trzech z nich redaktorzy dołączyli ponadto, chyba zasadnie, po każdym z nich trzy analogiczne z zewnątrz: przy przekładzie *Noema* (VI 4) do poetyckiego tłumaczenia tego pisma przez A. Szczudłowską-Dembską pt. *Noema – Posstrzeganie rozumu* (s. 81-10) dodano prozaiczny jego przekład, również z własnym wstępem i bibliografią, ale z innym podziałem treści, autorstwa ks. W. Myszo-ra pt. *Noema czyli Myśli naszej Wielkiej Mocy* (s. 111-128); do koptyjskiego fragmentu *Rzeczpospolitej 588b-589b Platona* (VI 5) przełożonego przez A. Szczudłowską-Dembską (s. 129-136) dodano także fragment (s. 137-139) w tłumaczeniu W. Witwickiego z języka greckiego (*Platona Państwo*, II, Warszawa 1948, 201-204); do przekładu *Asklepiosa* (VI 8) z języka koptyjskiego A. Szczudłowskiej-Dembskiej (s. 165-181) dodano jego tłumaczenie z wersji łacińskiej (s. 183-192) dokonane przez K. Pawłowskiego (Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce* oraz Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, Warszawa 2002, 196-207). W drugim i trzecim wypadku przyczynki te nazwano „dodatkami”, a dlaczego w pierwszym nie? Warto tu też przypomnieć, że tych dwoje tłumaczy VI kodeksu już w 1979 r. opublikowało wspólnie w 20 tomie PSP z odpowiednimi wstępami i komentarzami 5 polskich przekładów pism z I i II kodeksu biblioteki z Nag Hammadi (Ks. W. Myszor: *Apokryficzny list Jakuba i Ewangelie prawdy* z I kodeksu, PSP 20, 109-192; A. Szczudłowska-Dembska: *Wypowiedź o zmartwychwstaniu* z I kodeksu, PSP 20, 193-206; wspólnie: *Ewangelie Tomasza i Ewangelie Filipa* z II kodeksu, PSP 20, 207-292).

Wszystkie prezentowane w omawianej publikacji przekłady są starannie treściowo i stylistycznie dopracowane i nierzadko (jak zaznaczono) uzupełnione oraz zaopatrzone we własne wstępy, komentarze i bibliografie, opracowane przez tłumaczy lub wspólnie nie tylko przez redaktorów – znanego polskiego bibliografa patrystycznego, autora monumentalnej *Bibliografii patrystycznej polskich tłumaczeń tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia* p. mgra inż. Wojciecha Stawiszyńskiego oraz doktorantkę ks. W. Myszora i pracownika Katedry Filologii Klasycznej UŚ dr Agatę Sowińską, a także współpracowników prof. A. Szczudłowskiej-Dembskiej – jej seminarzystkę i absolwentkę historii i bibliotekoznawstwa na Wydziale Filologicznym uniwersytetu w Białymstoku Bożenę Charkiewicz oraz egiptologa i pracownika Zakładu Egiptologii Wydziału Orientalistycznego UW Edytę Kopp. Ten zaś VI tłumaczony kodeks, jak zaznaczono w tytule „inny niż wszystkie”, wyróżnia się od pozostałych, jak podkreśla we wstępie ks. W. Myszor (s. 31), zawartością – zestawem tytułów, które wskazują na odmienne kryterium wyboru tekstów – raczej tekstów niegnostyckich lub mniej gnostyckich, do których niewątpliwie należy głównie obszerny fragment z *Państwa* Platona (*Politeia* 588b-589b). Kodeks ten zawiera ponadto ciekawą notatkę anonimowego skryby (NHC VI, s. 65, 8-14), umieszczoną między dwoma ostatnimi pismami tego zbioru, oddzieloną od reszty tego zbioru linią, a informującą, że przepisuje ten tekst z innego zbioru, w którym takich utworów było bardzo wiele: „O nim przepisałem tę tylko jedną rozprawę, a zaiste liczne są te, które przeszły przez moje ręce. Nie przepisywałem ich, sądzę, że już dotarły do was, zresztą waham się, czy te [inne] przepisywać, być może dotarły (już) do was i znudziłyby was, gdyż jest wiele rozpraw, które z tego [zbioru] do mnie doszły” (W. Myszor, *Zapisy skrybów w rękopisach z Nag Hammadi*, VoxP 11-12:1991-1992, t. 20-23, 301).

Umieszczone w omawianej publikacji przekłady poprzedzają: przedrukowane z *In memoriam* w „Vox Patrum” (34:2014, t. 61, 701-708) ciepło napisany i ubogaczony osobistymi wspomnieniami oraz uzupełniony teraz biogram prof. A. Szczudłowskiej-Dembskiej autorstwa redaktora W. Stawiszyńskiego i bibliografia jej publikacji w opracowaniu E. Kopp – W. Stawiszyńskiego (s. 5-10), a także dodane osobiste wspomnienie ks. W. Myszora o swojej „nauczycielce języka koptyjskiego” (s. 11-16). Całość publikacji, oscylująca wokół pism VI kodeksu Biblioteki z Nag Hammadi, zakończona jest *Bibliografią polskich tłumaczeń tekstów gnostyckich hermetycznych i manichejskich oraz polemistów chrześcijańskich i katalogów heretyków* (s. 193-226) w opracowaniu redaktora W. Stawiszyńskiego. Książka schludnie wydana, o przejrzystej strukturze i niewielkich rozmiarów (19 x 13 cm), zawierająca obok po raz pierwszy tłumaczonych kilku źródeł tajemniczej wczesnochrześcijańskiej gnozy, kilkanaście bibliografii i komentarzy, zachęcająca do czytania, może niewątpliwie stanowić ciekawą i owocną lekturę dla każdego badacza, interesującego się gnostycyzmem i problematyką niedawno odkrytej papirusowej biblioteki z Nag Hammadi. Dobrze, że p. Stawiszyński taką właśnie publikację „poświęcił pamięci Profesor Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej”, która obok swojego ucznia ks. prof. W. Myszora jest faktycznie dotychczas głównym odkrywcą jej zawartości

dla polskiej kultury. Oni – jedyni jej polscy tłumacze i czynni znawcy języka koptyjskiego – już odeszli (prof. A. Szczudłowska-Dembska † 17 IX 2013; ks. prof. W. Myszor † 19 II 2017), ale ich sylwetki przypomina wspólne zdjęcie w towarzystwie autentycznego Kopta na tle ściany z książkami, trafnie umieszczone obok karty tytułowej dedykowanej publikacji. Nie zdążyli jednak dokończyć rozpoczętego dzieła, którego $\frac{3}{4}$ części zdołali nam udostępnić. Prezentowana bowiem publikacja to już szósty w całości przetłumaczony i trzeci z kolei opublikowany oddzielnie kodeks Biblioteki z Nag Hammadi (I i II kodeks przełożył sam w całości i wydał ks. W. Myszor, SACH SN 7, Katowice 2008; pozostałe cztery: III, V, IX i VI teraz publikowany oddzielnie, są w przekładach tego samego tłumacza oraz A. Szczudłowskiej-Dembskiej). Dobrze byłoby, żeby ich uczniowie i spadkobiercy ich spuścizny, zwłaszcza interesujący się gnozą, w ramach wdzięczności dla swych Mistrzów, zebrali porozrzucane w różnych publikacjach ich przekłady, dopracowali i wydali razem w postaci całych kodeksów oddzielnie, lub choćby w śląskich „Studiach Starożytności Chrześcijańskiej” (podobnie jak wydane zostały kodeksy I i II), co niewątpliwie ułatwiłoby badaczom ich wykorzystywanie. Pozostałe kodeksy, mniej zasobne w tytuły, albo tylko częściowo (VII i VIII) również przez tych dwojga tłumaczy zostały już w różnych czasopismach opublikowane, albo wcale jeszcze przez nikogo (X, XI, XII i XIII) nietknięte; w sumie na 49 zawartych w XIII-stu kodeksach tytułów, na język polski przetłumaczono już 34, a reszta czeka na odważnych. Wiadomo mi, że próbują to nieśmiało i fragmentarycznie czynić interesujące się starożytnym gnostycyzmem i problematyką Biblioteki z Nag Hammadi znające język koptyjski uczennice ks. prof. Wincentego Myszora: w Katowicach p. dr Agata Sowińska, a w Lublinie p. dr Anna Zmorzanka, ale czy któraś z nich odważy się przełożyć i objaśnić któreś z tych pism w całości? Odwagi!

ks. Stanisław Longosz – Lublin

Alessio VARISCO, *Fides et caritas. Il Beato Gherardo de' Saxo e i 900 anni dell'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme, di Rodi e di Malta (con gradi del Sovrano Militare Ordine di Malta e dell'Ordine pro Merito Melitensi civile e militare)*, Domus templi 4, Arcidosso (GR) 2016, Edizione C&P Adver Effigi, ss. 479.

Pielgrzymowanie do Ziemi Świętej w średniowieczu zrodziło wielkie bogactwo licznej infrastruktury dla realizacji takich przedsięwzięć, które były bardzo niebezpieczne i kosztowne. Dodatkowo wyprawy krzyżowe stosunkowo szybko zrodziły dalsze elementy ku nadaniu im bardziej zorganizowanych struktur. Często szukano dla nich podstaw duchowych i eklezyjalnych. Jednocześnie była to płaszczyzna ciesząca się pewnym uznaniem i autorytetem.

Na styku rycerskości i duchowości, zazwyczaj zakonnej, zrodziły się z czasem zakony rycerskie. Był to zasadniczo nowy fenomen, różnie postrzegany, ale

w praktyce napotkał na bardzo podatny grunt religijny i kulturowy, a także polityczny. W sumie dał podstawy dla wielkiego fenomenu kościelnego, który trwa do dziś.

Jedną z takich rodzin był Zakon maltański, używając uproszczonej i obieguwej nazwy. Jego początki związane z bł. Gerardem są ciekawym fenomenem, ciągle mało znanym na płaszczyźnie naukowej refleksji. Zatem ciągle proponuje się nowe opracowania czy interpretacje oraz próby reinterpretacji. Niemniej Zakon ten pozostaje szczególnym znamieniem tamtych czasów, bo nadal trwa i to w dobrej kondycji.

Alessio Varisco jest wybitnym znawcą problematyki zakonów rycerskich oraz sztuki sakralnej i religijnej. Jest autorem wielu książek, szkiców i opracowań, m.in. *San Rainaldo e la soluzione dei Templari* (Arcidosso 2012); *I segni dei Cavalieri Templari, Giovanniti e Stefaniani a Bibbona e in Alta Maremma* (Arcidosso 2014); *San Giorgio. I Costantiniani. I Borbone Due Sicilie e i loro Ordini Dinastici* (Arcidosso 2015). Prezentowana książka ukazuje się jako czwarty tom w serii „Domus Templi”.

Książkę otwiera dedykacja dla papieża Franciszka i Wielkiego Mistrza Fra Matthew Festing, fragment z dzieła Geronimo Marulli *Vite de' Gran Maestri...* oraz wspomnienie kard. Mariano Rampolla del Tindaro i biskupów Cesario D'Amato i Sergio Gretti (s. 5). Następnie zamieszczono szczegółowy spis treści (s. 7-9). Po portrecie Jego Wysokości Księcia Fra Matthew Festing, wielkiego mistrza (s. 10) opublikowano faksymile jego listu z dnia 6 marca 2014 r. (s. 11). Po reprodukcji fresku bł. Gerarda (s. 12) zamieszczono list bp. Angelo Mascheroni (s. 13), a następnie fotografie popiersia bł. Gerarda (s. 14) i Modlitwę do bł. Gerarda (s. 15).

Blok treściowy rozpoczyna wprowadzenie (s. 16-19). Całość prezentowanej książki podzielona została na cztery rozdziały, a te z kolei na mniejsze części oraz liczne dodatki.

Rozdział pierwszy opatrzono tytułem: „Monastycyzm i szpitalnictwo” (s. 21-57). Wskazano na fenomen historyczny, społeczny oraz religijny, szczególnie akcentując chrześcijański monastycyzm wschodni. Po uwagach na temat Ojców pustyni autor przybliży ascetyzm i monastycyzm zachodni. Jest wręcz oczywiste, że w tym rozdziale szczególną uwagę poświęcono *Regule* Świętego Benedykt, wskazując na organizację czasu, rytuał oraz kontekst chronologiczny i geograficzny. Z kolei podano jej szczegółowe punkty, analizując następnie rozdział LIII i LXI.

„Szpitalnictwo w Świętym Mieście” to tematyka kolejnego rozdziału studium A. Varisco (s. 59-89). Po wskazaniu, że Miasto Święte ma swe specyficzne ślady istniejących hospicjów, autor punktuje, że Jerozolima ma także znaki krzyża. Tutaj ukazano Gerarda jako fundatora Zakonu Szpitalników św. Jana Jerozolimskiego. Wreszcie on jest pierwszym noszącym tytuł „Magister”. W ostatnim punkcie zaprezentowano bullę fundacyjną „Piae postulatio voluntatis”.

Trzeci rozdział nosi tytuł: „Gerard de Saxo pierwszym szpitalnikiem” (s. 91-159). Proces dochodzenia do jego hagiografii z ukazaniem znaczenia Mauro de' Comite Maurone i sprawa fundacji Szpitala. Autor ukazał pochodzenie Gerarda

oraz relacje między *Regulą* Świętego Benedykta i szpitalem. W jego kontekście jawi się pytanie o ideę „peregrinus” oraz określenie „monachus” i funkcje jakie miał Gerard. Autor wskazał na ukierunkowanie całej wspólnoty ku utworzeniu własnej reguły. Wskazano na teksty hagiograficzne poświęcone Gerardowi oraz ukazano go jako mistrza i biskupa.

Ostatni rozdział podejmuje następujący temat: „Krótka historia Zakonu Szpitalników Maltańskich od powstania do czasów współczesnych” (s. 161-186). Zatem Suwerenny Rycerski Zakon Maltański w rysie historycznym oraz jego teraźniejszość. Następnie zaprezentowano: Odznaczenie „Pro Merito Melitensis”, herb Zakonu oraz inne znaki publiczne, życiorys Fra Matthew Festing oraz świętych i błogosławionych Zakonu. Autor wskazał na 900 lat statusu kanonicznego i przemówienie Benedykta XVI z 9 lutego 2013 r.

Następnie zamieszczono końcowe materiały „Joannici w Piemoncie” (s. 187-229). Najpierw temat: Zakon św. Jana w Piemoncie od „Piae postulatio voluntatis”. Komandorie, baliwaty Zakonu Joannitów i dobra we wspólnotach Piemontu. Delegaci do Zakonu w Piemoncie. Wstęp i wkład prof. Alessio Varisco do komentarza Daniele del Carretto. Fides et caritas: historia jest pamięcią. Św. Piotr z Consavia. Daniel del Carretto. Spis przełożonych Lombardii Szpitalników Św. Jana Jerozolimskiego w Asti. Fra Pietrino del Ponte. Fossano, Fra Costanzo Operati, admirał floty joannitów. Starożytna Madonna dei Campi joannitów.

„Aparat” to tytuł kolejnego bloku książki Alessio Varisco (s. 231-343). To Karta Konstytucyjna z 1961 roku, spis Wielkich Mistrzów, modlitwy i inne propozycje pobożności.

Insygnia Suwerennego Rycerskiego Zakonu Maltańskiego (s. 344-388), Indeks miejsc (s. 439-440), Indeks nazwisk (s. 441-452), Indeks skrótów (s. 455), Referencje fotograficzne (s. 454), Bibliografia (s. 455-466), Kongresy i konferencje z udziałem prof. Alessio Varisco (s. 467-471).

Książka prezentuje specyficzny apostołat miłości, w którym oddaje się własne życie, aby pomagać innym, a zwłaszcza potrzebującym, jednocześnie tracąc – w pewnym sensie – swoją własną egzystencję, a w konsekwencji, aby ją umocnić. To jest oddanie jej w Zakonie maltańskim nieznanemu, choremu, zranionemu czy uciekinierowi oraz ofiarom licznych kataklizmów. Co więcej jest to przykład dla innych (s. 19).

U początków i w całej tradycji Zakonu maltańskiego obecne było, i ciągle jest, bogactwo starożytnej teologii i duchowości chrześcijańskiej. Stąd autor wskazuje m.in. na Augustyna, Atanazego, Hieronima, Grzegorza Wielkiego, Bazylego. To obydwie tradycje, wschodnia i zachodnia. Obecność ich nauczania nadawała nowemu Zakonowi ważnego ducha wpisywania się w tradycję i bogactwo życia Kościoła, a zwłaszcza jego uniwersalność.

Zakon maltański, od swych początków, był szczególnie związany z duchowością augustiańską, która wybrzmiewa w jego najstarszych dokumentach. Zresztą, przyjął on pewne założenia życia zakonnego w oparciu o regulę augustiańską, wprowadzając liczne modyfikacje. Interesujące jest bowiem powiązanie jej

z duchowością rycerską czasów średniowiecznych. Niemniej Doktor z Hippony często jawi się, jeśli nawet nie jest obecny werbalnie, w duchowości tego Zakonu (s. 17, 36-40, 45, 66, 81, 82).

Oczywiście, ta ogólna postawa i sposób myślenia, odzwierciedla szczególnie duchowość samego założyciela, bł. Gerarda. Trzeba zawsze pamiętać o jego *curriculum vitae*, niestety ciągle jeszcze mało znanego w wielu szczegółach, oraz całej specyfice ówczesnej Ziemi Świętej. Ta cała rzeczywistość osobowa i środowiskowa, a zwłaszcza religijna znalazły w duchowości św. Augustyna wyjątkowa konkretyzację i zarazem syntezę, kształtując w znacznym stopniu nową wspólnotę kanoniczną.

Autor – kreśląc specyfikę nowego Zakonu – szczególnie chętnie odwołuje się do *Reguły* św. Benedykta z Nursji. Jest to także ważny czynnik starożytnej tradycji chrześcijańskiej w kształtowaniu zakonnej duchowości maltańskiej, a w tym zarazem i rycerskiej (s. 16, 37-56, 93, 102). Reguła tego wybitnego zakonodawcy stała się, w przypadku bł. Gerarda, ważnym elementem integracyjnym całej koncepcji wspólnotowego życia. Poszukiwanie dość uniwersalnej idei spotkania dało wyjątkowy twór augustiańsko-benedyktyński życia zakonnego. U autora widać pewne nachylenie ku tej drugiej propozycji, co stara się on m.in. pokazać w swych szczegółowych analizach historycznych.

W książce Alessio Varisco jawią się liczne postacie ze starożytności chrześcijańskiej oraz wpisane w lokalne czy powszechne dzieje Kościoła. Autor widzi w tym pewien sens rozeznania i umotywowania działań samego bł. Gerarda, a później jego następców i całej wspólnoty maltańskiej. Jest to bardzo pouczające i twórcze, ponieważ daje ważne podstawy motywacyjne i polemiczne, z którymi musiała sobie poradzić nowa wspólnota zakonna. Tym bardziej, że szybko musiała także poradzić sobie z problemami na styku z władzą kościelną oraz świecką, zwłaszcza po opuszczeniu Ziemi Świętej. Bowiem – stosunkowo szybko – nie wszyscy, mimo uznania papieża Paschalisa II byli jej przychylni.

Warto zauważyć, że tytuł omawianej książki *Fides et caritas* wybrzmiewa w zawołaniu duchowym Zakonu maltańskiego: „Tuitio fidei et obsequium pauperum”. To właśnie dzieło eklezjalne zapoczątkowane przez bł. Gerarda stało się podstawą dla takiego kierunku duchowości maltańskiej. Wiara i miłość, zwłaszcza ku potrzebującym jest, co pokazuje włoski uczony, znakiem wierności początkom, dynamiką trwania i rozwoju oraz nadzieją przyszłości.

Dobrze, że w książce zamieszczono reprodukcje obrazów, fotografii czy rzeźb. Szkoda, że niektóre nie ukazały się w wersji kolorowej, np. herb czy flaga zakonna. To cenny materiał poglądowy, który pokazuje, że problematyka maltańska była przedmiotem zainteresowań wielu dziedzin nauki i sztuki, literatury i architektury. Na jej kanwie powstało wiele dzieł, które starały się utrwalić ludzi, dzieła i ducha Zakonu.

Szkoda, że wykaz świętych i błogosławionych maltańskich nie jest komplety, pominięto bowiem m.in. bł. kard. Clemens Augustinus hrabia von Gallen (s. 180). W wykazie papieży w indeksie osobowym zabrało Jana Pawła II, bowiem autor

zupełnie nie powołuje się na niego, mimo jego wyjątkowych relacji z Zakonem, i to przez tak wiele lat (s. 449). Przy niektórych pozycjach można odnotować zupełny brak opisu bibliograficznego (s. 461). Także braki konsekwencji w indeksie nazwisk, np. czasem kolejność według imion, a innym razem w bloku święci (s. 441, 446, 451). Indeks nazw, mimo takiego tytułu, jest jednocześnie – w znacznym stopniu – także indeksem osobowym i rzeczowym.

Początki Zakonu maltańskiego są szczególnie interesującym znakiem dziejów Kościoła. Przecież ta nowa droga życia konsekrowanego, zrodzona na fali wypraw krzyżowych, choć jej początki są już wcześniejsze, stała się jeszcze jedną propozycją realizacji rad ewangelicznych. Kościół dopiero w tym czasie ją odkrył, zaakceptował i nadał status kanoniczny. Trwa ona owocnie i dziś, choć już w wielu zmodyfikowanych formach. Zawsze to sięganie o jerozolimskiego „Domus Xenodochii”.

bp Andrzej F. Dziuba – Łowicz

***A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, ed. by Marsha L. DUTTON, Brill's Companions to the Christian Tradition 76, Leiden – Boston 2017, Brill, ss. XIII + 364.**

Prestiżowe holenderskie wydawnictwo Brill, w ramach serii podręczników i dzieł związanych z intelektualnym i religijnym życiem Europy w latach 500-1800, zatytułowanej „Brill's Companions to the Christian Tradition” („Brilowski Przewodnik po Tradycji Chrześcijańskiej”), pod redakcją Christopha M. Bellitto, wydało pracę poświęconą słynnemu opatowi angielskiemu – Aelredowi, z cysterskiego klasztoru w Rievaulx, zatytułowaną *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)* [Przewodnik po Aelredzie z Rievaulx (1110-1167)]. Seria, w ramach której ukazała się recenzowana pozycja, jest pomyślana jako pomoc dla osób interesujących się intelektualno-religijną tradycją chrześcijańską tamtych stuleci, dlatego jest redagowana przez specjalistów biorących pod uwagę najnowsze badania z reprezentowanych przez nich dziedzin. Nie dziwi więc, że omawiana praca na temat Aelreda z Rievaulx, została przygotowana przez znanych specjalistów problematyki aelrediańskiej i skoordynowana przez znawczynię osoby i twórczości Aelreda, emerytowaną Profesor Angielskiej Literatury Mediawistycznej Uniwersytetu Ohio, a zarazem Redaktorkę Wykonawczą Publikacji Cysterskich – Marsha L. Dutton. Niniejsza publikacja jest 76. pozycją z całej serii.

Przewodnik po Aelredzie jest więc pracą zbiorową. Redaktorka – prof. Marsha L. Dutton, zaprosiła do współpracy w jej powstaniu znanych badaczy problematyki aelrediańskiej, którzy od wielu lat prowadzą badania w tej dziedzinie, takich, jak: Daniel M. La Corte, Domenico Pezzini, John R. Sommerfeldt, Elisabeth Freeman, Marie Anne Mayeski, Damien Boquet, Pierre-André Burton i Katherine TePas Yohe.

Książka rozpoczyna się zwięzłym podziękowaniem (s. VII), wykazem stosowanych skrótów (VIII-X) oraz krótką wzmianką na temat dorobku naukowego poszczególnych współautorów (XI-XIII). Materia książki została podzielona na dwie główne części poprzedzone *Wstępem* redaktorki oraz dwoma artykułami przybliżającymi postać Aelreda jako opata, nauczyciela i pisarza (Marsha L. Dutton, *Aelred of Rievaulx: Abbot, Teacher, and Author*), oraz jego opaczką posługę w dwóch klasztorach, którymi kierował za swego życia: Revesby (1143-1147) i Rievaulx (1147-1167) (Daniel M. La Corte, *Aelred on Abbatial Responsibilities*).

Zasadnicza część książki została podzielona według klucza: dzieła Aelreda (I) i jego nauczanie (II). Na pierwszą część złożyły się trzy rozdziały omawiające po kolei: kazania Aelreda (Domenico Pezzini), antropologię i kosmologię pozwalające zrozumieć duchowość opata z Rievaulx (John R. Sommerfeldt) oraz dorobek historyczny Aelreda stawiający go w gronie ówczesnych historyków (Elisabeth Freeman).

Na drugą część książki złożyło się sześć artykułów, które omawiają różne aspekty dorobku teologicznego Aelreda z Rievaulx. Marie Anne Mayeski przybliża mariologię naszego opata w oparciu o pierwszą kolekcję jego kazań zachowanych w zbiorze opactwa w Clairvaux („*At the Feet of His Dearest Mother*”: *Aelred's Teaching on Mary in the Sermons of the First Clairvaux Collection*). Damien Boquet poświęcił swój przyczynek złożonemu problemowi uczuciowości w dziełach duchowych Aelreda (*Affectivity in the Spiritual Writings of Aelred of Rievaulx*). Pierre-André Burton zajął się zagadnieniem źródeł wiedzy i autorytetu teologicznego opata z Rievaulx jako mistrza życia duchowego (*Aelred of Rievaulx: An Illiterate, or a True Master of Spiritual Teaching*). Domenico Pezzini przedstawiła naukę o miłości i przyjaźni duchowej (*Aelred's Doctrine of Charity and Friendship*) w oparciu o dwa najważniejsze utwory jego życia: *De speculo caritatis* (*Zwierciadło miłości*) i *De spiritali amicitia* (*O przyjaźni duchowej*). Marsha L. Dutton ukazała sakramentalny wymiar rozumienia wspólnoty w nauczaniu i praktyce życia angielskiego opata (*The Sakramentality of Community in Aelred*). Katherine TePas Yohe poruszyła aspekt wpływu działalności duszpasterskiej Aelreda na świecką duchowość poza klasztorem (*Working Out One's Salvation in the World: Aelred and Lay Spirituality*).

Jako osobny rozdział został dodany *Suplement* autorstwa Pierre-André Burtona: *Bibliotheca Aelrediana secunda*. Zawiera on zebraną przez autora kompletną bibliografię dotyczącą problematyki aelrediańskiej od 1997 roku; bibliografia ta jest określona jako *secunda*, ponieważ Burton kontynuuje nią swoją pierwszą, podobną prezentację bibliograficzną, wydaną w 1997 roku (*Bibliotheca aelrediana secunda: une bibliographie cumulative (1962-1996)*, Textes et Études du Moyen Âge 7, Louvain-La-Neuve 1997, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, ss. XIII + 196), którą z kolei uzupełnił wcześniejszą bibliografię zebraną w pracy Anselma Hoste'a z 1962 roku (*Bibliotheca aelrediana. A Survey of the Manuscripts, Old Catalogues, Editions and Studies Concerning St. Aelred*

of Rievaulx, [With plates, including maps], Instrumenta Patristica 2, Steenbrugis Hagae Comititis 1962, In Abbatia Sancti Petri; Martinus Nijhoff, ss. 206).

Książkę kończy bibliografia, z której korzystała Marsha L. Dutton, oraz trzy indeksy: indeks postaci średniowiecznych (1), indeks autorów współczesnych (2), oraz indeks rzeczy i nazw (3).

Trzeba przyznać, że pomysł przygotowania podręcznika-przewodnika dotyczącego Aelreda z Rievaulx jest strzałem w dziesiątkę ze strony redaktorów i wydawnictwa Brill, bo rzeczywiście potrzebny był podobny niezbędnik pokazujący dotychczasowy dorobek pracy badaczy zajmujących się tym angielskim opatem. Ostatnie trzy dekady badań nad Aelredem wykazały, że mamy do czynienia z nietuzinkowym mężem stanu XII-wiecznej Anglii, który wywierał wpływ na wiele dziedzin ówczesnego życia społeczno-politycznego. Jego solidne przygotowanie w środowisku dworskim i klasztornym, zajmowane stanowiska kościelne, naturalne i nabyte zdolności intelektualno-organizacyjne połączone z wrażliwością osobową wynikającą z głębokiej duchowości, uczyniły go postacią wartą zachodu badaczy, w rezultacie stawiając go – zresztą słusznie – obok wielkiego Bernarda z Clairvaux. W świetle owych badań widać jeszcze wyraźniej słuszność nazwania go niegdyś przez wielkiego znawcę problematyki monastycyzmu średniowiecznego Davida Knowles (*The Monastic Order in England. A History of Its Development From the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council, 943-1216*, Cambridge 1963, Cambridge University Press, 240) „Bernardem Północy”. Nic też dziwnego, że po wielkim Bernardzie z Clairvaux, który już wcześniej doczekał się podobnego *Podręcznika* (*A Companion to Bernard of Clairvaux*, ed. by Brian Patrick McGuire, Brill's Companions to the Christian Tradition 25, Leiden – Boston 2011, Brill, ss. XVIII + 405) teraz przyszła kolej na Aelreda.

Widać, że redaktorka niniejszego opracowania, Marsha L. Dutton, zrobiła wszystko, by przedstawić najnowsze wyniki badań nad problematyką aelrediańską, dobierając najlepszych znawców tematyki: niemal wszyscy współautorzy są znani z wielu publikacji i udziału w międzynarodowych kongresach, a w omawianym niezbędniku zawarli owoce swoich długoletnich prac. Jednak na szczególną uwagę zasługują poruszane tu tematy, które są niezwykle trudne i dyskusyjne, jak np.: złożone zagadnienie uczuciowości w pismach Aelreda, opracowane z cierpliwą i drobiazgową dociekliwością przez Damiena Boquet'a, lub historyczny problem autorytetu Aelreda na progu rodzenia się tożsamości państwowej Anglii w XI i XII w., który został omówiony ze znanstwem przez Elisabeth Freeman. Nieocenione są też ostatnie badania Piere-André Burtona, dotyczące autorytetu teologiczno-duchowego opata z Rievaulx, już nie mówiąc o jego *Suplemencie* bibliograficznym. Marsha L. Dutton i Katherine TePas Yohe przypominaną z kolei mniej znane aspekty duchowości prezentowanej przez Aelreda: jej sakramentalno-wspólnotowe zakorzenienie oraz pozaklasztorny wpływ w postaci pobożności proponowanej dla świeckich wiernych. Niezwykle wysoka wartość merytoryczna niniejszego opracowania sprawia, że ktokolwiek będzie chciał zajmować się

osobą Aelreda, będzie musiał je uwzględnić. W przeciwnym razie będzie słusznie posądzony o brak należytej kompetencji i wiedzy.

ks. Ryszard Groń – Chicago

Szymon DRZYŻDŻYK, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, Horyzonty Dogmatu 3, Kraków 2017, Wydawnictwo Scriptum, ss. 250.

Monografia księdza Szymona Drzyżdżyka jest kolejną pozycją wydawniczą, ukazującą się w serii „Horyzonty Dogmatu”. Książka stanowi próbę zaprezentowania obrazu Jezusa Chrystusa wyłaniającego się z kart *Centonów Homeryckich*. We wstępie autor stawia następujące pytanie: czy można wyrazić całość ewangelicznego przekazu językiem mitu trojańskiego? (s. 14). Tak postawiona kwestia generuje kolejne bardziej szczegółowe pytania, dotyczące obecności Chrystusa w *Centonach Homeryckich*, mianowicie: jaki obraz Syna Bożego wyłania się z centonów?, w jakim stopniu jest on tożsamy z ewangelicznym przekazem, to znaczy, czy homeryckie treści są wystarczające, aby wyrazić postać i misję zbawczą Jezusa, zawartą w Ewangeliach, a przedstawioną w centonach?, czy widać ingerencję centonisty w homerycki tekst i w jakim stopniu, aby treściami mitu trojańskiego zaprezentować ewangeliczną narrację zbawczą? Odpowiedzi na powyższe zagadnienia stanowią treść książki Drzyżdżyka.

We wstępie Autor przedstawia zagadnienia związane z wczesnochrześcijańskimi *Centonami Homeryckimi*, ich literacką funkcję i „ewangelizującą” rolę, jaką pełniły w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Następnie prezentuje stan badań nad tymi utworami w Polsce i w świecie oraz metody, jakie zostaną zastosowane w badaniach: analityczną, porównawczą, synchroniczną i teologiczną. Kolejnym zagadnieniem jest problematyka autorstwa oraz różnych wersji manuskryptów centonów. Autor za tekst źródłowy swojej analizy podaje drugi pod względem długości manuskrypt, zawierający 1948 wersów, w którym znajduje się najwięcej chrystologicznych motywów (*Homerocentones*, ed. Rocco Schembra, Brepols 2007).

Monografię rozpoczyna spis treści, po nim wykaz skrótów, wstęp i następujące po sobie trzy rozdziały. Każdy z nich zawiera podrozdziały, te z kolei podpunkty. Każdy rozdział wieńczy podsumowanie. Całość książki zamyka zakończenie, bibliografia, streszczenie w języku angielskim oraz indeks osób. W pierwszym rozdziale autor omawia szczegółowo strukturę i treść *Homerocentonów*. Rozdział ten, podzielony na cztery części, prezentuje ewangeliczne wątki związane z preegzystencją Syna Bożego, narodzeniem i życiem ukrytym Jezusa, publiczną działalnością, na którą składają się liczne uzdrowienia i cuda, oraz wydarzenia związane z męką, śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem Jezusa. W rozdziale drugim Autor poszukuje podobieństw, jakie zachodzą pomiędzy bohaterami poematów homeryckich a Jezusem. Postaci homeryckie

zostały podzielone na cztery kategorie bohaterów: bogów, boginie, bohaterów z Iliady i Odysei oraz kobiet. W rozdziale trzecim, Drzyżdzyk poddaje analizie tytuły i formuły chrystologiczne zawarte w *Centonach Homeryckich*. Każdy rozdział opatrzony jest podsumowaniem, wszystkie zaś rozdziały wieńczy syntetyczne zakończenie. Bibliografia obejmuje źródła podstawowe i pomocnicze, literaturę przedmiotu oraz pomocniczą.

Książka Szymona Drzyżdzyka jest pierwszą tego typu pozycją naukową, która w sposób całościowy analizuje chrystologiczne motywy zawarte w *Centonach Homeryckich*. Niewątpliwie stanowi to nowatorski charakter monografii, która w szczegółowy sposób przedstawia treści zawarte w Homerocentonach. Ponadto ich szczegółowa analiza pozwala zapoznać się z tym pionierskim, mało znanym jeszcze w Polsce szerszemu odbiorcy, gatunkiem literackim. Bogata bibliografia podkreśla walor naukowy pozycji, a zastosowane przez autora metody badawcze, poczynwszy od analizy językowej tekstów Homerocentonów, poprzez ich porównanie z tekstami biblijnymi i analizę teologiczną pozwoliły wyłonić kompleksowy obraz Chrystusa zawarty w tych wczesnochrześcijańskich utworach i zrealizować postawiony we wstępie cel badawczy.

Na uwagę zasługuje umiejętne wyselekcjonowanie analizowanego materiału badawczego. Dotyczy to zwłaszcza rozdziału drugiego, w którym autor dokonuje wyboru kluczowych postaci homeryckich, zaadaptowanych do centonów. Na tle dotychczasowej literatury, w której koncentrowano się na podobieństwach Odyseusza do Jezusa (Daniélou, Ranier, Pietras), udaje się autorowi wykazać także podobieństwa pomiędzy Hektorem a Jezusem (Hektor ginie poza miastem, podobnie i Jezus poza Jerozolimą; trojański książę umiera opuszczony przez bogów, w ewangelicznym przekazie [Mt 27, 46; Mk 15, 34], umierający Jezus woła do Ojca: „Boże mój, Boże, czemuś Mnie opuścił”). W rozdziale trzecim Autor prezentuje tytuły i formuły chrystologiczne przedstawione za pomocą oryginalnej terminologii homeryckiej.

Chociaż monografia Drzyżdzyka, ze względu na swoją treść ma charakter specjalistyczny, to jej lektura pozwala szerzej spojrzeć na korelację zachodzącą pomiędzy pogańskimi utworami a Biblią. Treść jest zrozumiała, logiczna, prowadząca do jasno sformułowanych wniosków. Książka zyskałaby zapewne jeszcze więcej na filologicznej wartości, gdyby autor zastosował w niej więcej analiz o charakterze językoznawczym. Mogłoby to poszerzyć naukową perspektywę o nową jakość semantyczną. Gdziekolwiek pojawiają się nieliczne literówki oraz powtórzenia.

Monografia ks. Szymona Drzyżdzyka niewątpliwie stanowi ważny wkład naukowy w nurt badań nad centonami. Całościowe ujęcie postaci Jezusa Chrystusa zaprezentowanej w *Centonach Homeryckich* stanowi zupełne *novum* we współczesnych badaniach nad tym gatunkiem literackim. Pozycja ta stanowi ważny przyczynek do dalszych analiz teologicznych w oparciu o inne starożytne mity (prometejski, tebański, heraklejski).

Św. IZYDOR Z SEWILLI, *Synonimy*, przekład, wprowadzenie i opracowanie Tatiana Krynicka, ŻMT 78, Kraków 2017, Wydawnictwo WAM, ss. 108.

Pod koniec 2017 r. w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy w Krakowie ukazał się pierwszy polski przekład niewielkiego traktatu ascetycznego *Synonymorum de lamentatione animae peccatricis libri II* (CPL 1203, PL 83, 827-868) św. Izydora, arcybiskupa hiszpańskiej Sewilli (600-636); wcześniej w polskim tłumaczeniu A. Bobera SJ znaleźmy tylko 2 drobne jego fragmenty (II 19 i 75, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 343-344). Autorem tego przekładu, jak i wcześniejszego o podobnej treści *Sententiarum libri III* (CPL 1199: *Sentencje*, ŻMT 66, Kraków 2012, ss. 232) jest dr hab. Tatiana Krynicka, absolwent i doktor Filologii Klasycznej KUL (doktorat 2006: *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, ss. 212), a obecnie pracownik naukowy Filologii Klasycznej Uniwersytetu Gdańskiego.

Opublikowany przełożony traktat, będący zwłaszcza w księdze I swego rodzaju dialogiem rozżalonej i udręczonej różnymi doświadczeniami losu duszy z rozumem, zawierający w sobie załączki pogłębionego wykładu chrześcijańskiej duchowości, napisany najogólniej w latach 610-621 (duża dyskusja na ten temat), składa się, jak informuje sam tytuł, z dwóch ksiąg o bardzo różnym charakterze. Na początku księgi I (s. 23-57) autor wyjaśnia najpierw okoliczności jego powstania i tytułu: „niedawno trafiło w moje ręce pewne pisemko zwane *Synonimami* (*quaedam sedula, quam Sinonimam dicunt*), którego zawartość skłoniła mnie do spisania [...] tych oto żalów. Rzecz jasna, podążyłem nie za wymową tamtego dzieła, lecz za głosem mego pragnienia”, zaś „nazwa *synonimy* to liczne nieróżniące się znaczeniem słowa” (I 3 i 1, s. 23-24). Tłumaczka komentując we Wstępie (s. 9-12) tę wypowiedź wyjaśnia, że Izydor znał prawdopodobnie kilka zbiorów *synonimów*, cieszących się w jego czasach wielką poczytnością, a widząc siłę ich dydaktycznego oddziaływania, mógł mieć tu na myśli jeden z nich lub nawet wszystkie jako gatunek w ogóle, jako „pewne pisemko”, które wybrał jako wzór do naśladowania w swym pisemnym nauczaniu, sygnalizując czytelnikowi, „że na kartach tak zatytułowanej książki znajdzie liczne bliskoznaczne wyrazy i zwroty, powtarzające te same treści w odmiennym brzmieniu”, mając oczywiście na uwadze przekazywane treści ascetyczne. Był to tzw. „synonimiczny styl” nauczania, nazywany również później niekiedy „stylem izydoriańskim” (*stilus ysydorianus*), spotykany już wcześniej u Cyserona i Kwintyliana, a potem u św. Cypriana, Laktancjusza, św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego, a także w biblijnych księgach mądrościowych i Psalmach.

Po tym wprowadzeniu autor w księdze I opisuje najpierw lament cierpiącego i skarżącego się na liczne doznane ze strony ludzi i losu krzywdy, a następnie przedstawia dialog człowieka z rozumem, który pociesza rozmówcę oraz zachęca do cierpliwego przezwyciężania napotykanych trudności, uznania też własnej grzeszności i nawrócenia się, udzielając mu do tego konkretnych wskazówek, owocem czego jest faktyczne odwrócenie się od grzechu, opłakiwanie swych win, zwrócenie się do Boga oraz pragnienie trwania w dobrym.

Księga II (s. 58-108), bardziej rzeczowa i praktyczna, tytułowana niekiedy dodatkowo *Norma vivendi*, przypominająca II i III księgę *Sentencji*, stanowiąca „swego rodzaju *vademecum* postępowania chrześcijanina, który chciałby podobać się Bogu, być dobrym obywatelem i szczęśliwym człowiekiem” (s. 13), zawiera już konkretne wskazówki rozumu proponowane różnym stanom, jak prowadzić godziwe życie, zdobywać i praktykować cnoty, pełnić uczynki miłosierdzia i gardzić sprawami tego świata.

Cały traktat nastawiony na ascetyczne formowanie czytelnika poprzez praktyczne powtarzanie, zgodnie ze swą synonimiczną metodą, pełną duchowych treści rad, synonimów oraz ekwiwalentnych wyrażen, stara się obudzić w czytelniku gorliwość i zapał do podążania drogą doskonałości i pełnego oddania się Bogu. Jego autor zwraca się w tym traktacie, jak i w *Sentencjach*, bezpośrednio do czytelnika, przez co te dwa pisma stały się ulubionymi lekturami łacińskiego średniowiecza nie tylko dla duchownych, ale i świeckich, co poświadcza wymieniona w Bibliografii przekładu (s. 19-21) literatura. Były też one wielokrotnie przepisywane, tłumaczone i parafrazowane, dostarczając budulca autorom centonów całej Europy. Duch i nastrój *Synonimów* był też prawdopodobnie wzorem dla Tomasa a Kempis przy pisaniu *O naśladowaniu Chrystusa*. Ceniono je nie tylko ze względu na bezpośredniość i piękno stylu, ale również z racji na zawartą w nich głęboką, pokorną i prawdziwą mądrość.

Sam prezentowany w omawianej publikacji przekład, wyrażony pięknym polskim zachęcającym do lektury językiem, poprzedzony został przez Tłumaczkę informującym o genezie i charakterze traktatu, osadzonym mocno na źródłach i literaturze naukowej Wprowadzeniem (s. 7-18), zwięzłą Bibliografią (s. 19-23) informującą o jego wydaniach (J.P. Migne’a, PG 83, 825-868; ed. J. Elfassi, CCL 111B, Turnhout 2009) i nowożytnych nielicznych przekładach (hiszpański 1944; rosyjski 1998; angielski 2012) oraz związanych z bezpośrednio tłumaczonym traktatem opracowaniach, a zakończony Indekssem biblijnym (s. 107) i Spisem treści (s. 108). Szkoda, że w publikacji brak wyraźnej informacji, z którego wydania dokonano przekładu (choć można się domyślać, że prawdopodobnie z Corpus Christianorum 111B, 2009) oraz indeksów imion i nazw, a zwłaszcza rzeczowego, który bez wątpienia ułatwiłby jej lekturę.

Wdzięczni jesteśmy Tłumaczce za piękny przekład dwóch starożytnych ascetycznych traktatów – *Synonimów* i wcześniej *Sentencji* (ŻMT 66, 2012), które bez wątpienia wzbogacają polską, zwłaszcza historyczną, literaturę chrześcijańskiej duchowości. Życzyć by sobie należało, żeby ta sama dzielna Tłumaczka, która aktualnie jest chyba najlepszym polskim znawcą twórczości i myśli Izydora z Sewilli (por. dotychczasowe jej przekłady jego pism: *De vitibus* (Etym. XVII 5), tłum. *O winorośli*, VoxP 22:2002, t. 42-43, 567-575; *Versus* CPL 1213, tłum. *Wiersze*, VoxP 27:2007, t. 50-51, 565-580; *Sententiarum libri III*, CPL 1199, tłum. *Sentencje*, ŻMT 66, Kraków 2012; *Synonymorum de lamentatione animae peccatricis libri II*, CPL 1203, tłum. *Synonimy*, ŻMT 78, Kraków 2017; *Benedictio lucernae ante altare*, CPL 1217a, tekst ed. L. Brou, *Problèmes liturgiques chez S. Isidore*,

w: *Isidoriana*, ed. M.C. Diaz y Diaz, León 1961, 195-197, tłum. *Pochwała lampy przed ołtarzem*, w: „*Christianitas Antiqua*” 8:2016, 144-166; w trakcie tłumaczenia: *De ortu et obitu Patrum*, CPL 1191; dotychczasowe studia: *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, TNKUL, ss. 214; *Izydor z Sewilli. Wielcy ludzie Kościoła*, Kraków WAM, 2007; artykuły: *Hexaemeron Ambrożego z Mediolanu jako źródło do XVII księgi „Etymologii” Izydora z Sewilli*, *VoxP* 25:2005, t. 48, 125-138; *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji: organizacja materiału w „Etymologiach” na przykładzie księgi XVII „De agricultura”*, *VoxP* 26:2006, t. 49, 319-333; *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji: metody pracy twórcy „Etymologii” na podstawie księgi XVII „De agricultura”*, *VoxP* 27:2007, t. 50-51, 397-412; *Desine gentilibus iam inservire poetis (Verus XI 9). Chrześcijańscy epicy w bibliotece Izydora z Sewilli*, *VoxP* 33:2013, t. 60, 191-207; *Literacki charakter botanicznej wiedzy Izydora z Sewilli w „Etymologiach” XIII*, „*Studia Classica et Neolatina*” 9:2010, 22-37; *Pomysłowe mrówki, zawzięte mole i muszki pijaczki: Owady w XII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, w: *Owady, robaki, insekty. Akta sympozjum*, Gdańsk 2013, 31-37; *Sylwetki kobiet w traktacie „O narodzinach i zgonach świętych ojców” Izydora z Sewilli*, *VoxP* 36:2016, t. 66, 197-218; *Zapomniane arcydzieło Izydora z Sewilli: „Pochwała lampy przed ołtarzem”*, „*Christianitas Antiqua*” 8:2016, 144-166) przybliżyła polskiej kulturze, jeśli jej tylko siły pozwolą, także inne jego pisma, a zwłaszcza będące *summarium* kultury starożytnej jego *Etymologie*. Odwagi!

ks. Stanisław Longosz – Lublin

Św. JAN CHRYZOSTOM, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, przekład i komentarz Jan Iluk, Gdańsk 2017, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, ss. XXVI + 282.

Jednym z najpiękniejszych krasomówczych pism św. Jana Chryzostoma, które chyba w największym stopniu przyczyniły się do jego sławy i praktycznie uczyniły go wybitnym mówcą, są jego antiocheńskie mowy *O posągach I-XXI*. Z pewnością też ze względu na swój trudny i bardzo bogaty krasomówczy język oraz wielość i różnorodność stosowanych w nich figur retorycznych długo oczekiwaliśmy na swój pełny przekład na język polski. Dwie z nich najpierw przed 70 laty przełożył w całości w Krakowie T. Sinko: *I. Homilia na słowa Pawła: „Wina po trosze używaj” (1Tm 5,23)* i *XIX. Homilia do ludzi na wsi i o unikaniu przysięg* (opublikowane w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 44-71 i 72-87), a dziesięć lat temu *XVII. O komisarzach wysłanych do cesarza Teodozjusza celem osądzenia winnych obalenia posągów* (w: *Księga pamiątkowa prof. W. Cerana*, Łódź 2007, 229-246) i 4 lata temu *Jana Chryzostoma homilia III do Antiocheńczyków „O posągach”* (w: „*Christianitas Antiqua*” 6:2014, 229-248) prof. Jan Iluk, a pozostałe tylko w drobnych fragmentach inni tłumacze (por.

W. Stawiszyński, *Bibliografia Patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Tyniec – Kraków 2017, 516-517). Warto tu też dodać, że duże fragmenty dwóch z nich w łacińskim anonimowym przekładzie: *Ad populum Antiochenum De oratione* i *De orando Deum* były drukowane w Wilnie już w 1576 r. staraniem Radziwiłłów – „typis Nic. Christ. Radivili” (E. XXXI 143) w ascetycznej antologii *Thesaurus orationum, meditationum ac aliarum piarum exercitationum ex variis probatis auctoribus collectus*, a potem przedrukowane w 1592 r. w Braniewie (zob. J. Czerniatowicz – Cz. Mazur, *Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce*, cz. 1, Lublin 1978, s. 55 n. 332; s. 84, n. 528-529). I oto teraz, pod koniec 2017 roku w Wydawnictwie Uniwersytetu Gdańskiego pojawił się pierwszy polski długo oczekiwany przekład wszystkich 21 antiocheńskich mów *O posągach* św. Jana Chryzostoma w opracowaniu znanego nam już tłumacza i badacza tego złotoustego Ojca Kościoła – prof. dra hab. Jana Iluka. Sam przekład XXI mów poprzedzony jest szczegółowym spisem ich treści (s. V) i obszernym Wstępem (s. VII-XXIII) przybliżającym przebieg wydarzeń w Antiochii wiosną 387 r., które właśnie spowodowały wygłoszenie tych mów: kolejność i szczegółowe daty ich wygłoszenia, a także ich obecność w późniejszych bizantyjskich eklogach retora i hagiografa Teodora Dafnopaty z X w.; do Wstępu dołączona jest także mapa ówczesnej Antiochii (s. XXIV), która niewątpliwie ułatwia śledzenie wydarzeń opisywanych w mowach. Ze Wstępu dowiadujemy się, że mowy te wygłoszone zostały przez młodego, dopiero od roku prezbitera, Jana w dniach od 25 lutego do 25 kwietnia 387 r., a miały one za cel z jednej strony uspokojenie oburzonych wiadomością o nowych nałożonych nadzwyczajnych podatkach na Antiocheńczyków, którzy wznieciwszy rebelię zaatakowali miejskie, publiczne budynki oraz obalili i zbezcześcili w mieście posągi cesarza Teodozjusza i jego żony, a z drugiej przebłagać cesarza, który w odpowiedzi za te czyny postanowił zburzyć całe miasto; o ocalenie miasta i jego mieszkańców pojechał do Konstantynopola błagać miejscowy biskup Flawian. Mowy te właśnie doskonale odzwierciedlają w mistrzowsko udratyzowanej prezentacji młodego złotoustego Kaznodziei, panującą w mieście pełną napięcia i zagrożenia atmosferę owych 60 dni oraz oczekiwania na ostateczną reakcję, ubogaconą wieloma nieznanymi składnikami szczegółami i wielkopostnymi duszpasterskimi napomnieniami; w nieco innych barwach prezentował ją w swych mowach współczesny miejscowy lider pogańskiego hellenistycznego środowiska, Libaniusz (por. Libaniusz, *Oratio XIX*; A. Quiroga, *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la revuelta de las estatuas*, Salerno 2008). Mowy Jana i prośby biskupa Flawiana osiągnęły zamierzony skutek – cesarz dał się przebłagać i oszczędził miasto oraz jego mieszkańców.

Przekład mów zakończony jest egzemplifikowanym w języku greckim wykazem 31 figur retorycznych, obecnych w tłumaczonych mowach (s. 249-255), bibliografią zawierającą obcojęzyczne i polskie ich przekłady całościowe lub fragmentaryczne (s. 256-258) oraz związane z nimi opracowania (s. 258-267), a także indeksy – biblijny (s. 262-265), imion i nazw geograficznych (s. 266-267) i najobszerniejszy, rzeczowy (s. 268-279).

Profesor J. Iluk poszedł w opracowaniu swego przekładu antiocheńskich mów *O posągach*, jak sam zaznacza we Wstępie (s. XV-XVI), za tradycyjnie akceptowanym ich układem i liczbą (21), przyjmowanymi przez pierwszych ich wydawców – B. de Montfaucona, a później J. P. Migne’a (CPG 4330: PG 49, 15-222), choć ostatnio inny ich porządek zaproponował F. van de Paverd (*St. John Chrysostom. The Homelies on the Statues*, OCA 239, Roma 1991), a także ich powiększoną liczbę A. Valevicius (*Les 24 homélies De statuis de Jean Chrysostome. Recherches nouvelles*, REAug 46:2000, 83-91), dodający do nich jeszcze dwie inne, wygłoszone w czasie Wielkiego Postu 387 r. (mianowicie: *De decem milium talentorum debitore*, PG 51, 17-30 oraz *In Psalmum 145*, PG 55, 519-528), choć faktycznie można by do nich zasadnie dołączyć wygłoszoną we Wielką Środę 21 IV 387 r. *Pierwszą katechezę chrzcielną* (CPG 4331: PG 49, 231-240, tłum. W. Kania: *Św. Jan Chryzostom, Katechezy chrzcielne*, Lublin 1993, 23-39). W żadnej z tych trzech dołączonych homilii nie spotykamy jednak odniesień do antypodatkowego buntu Antiocheńczyków.

Omawiany przekład mów antiocheńskich, wyrażony, jak wszystkie poprzednie tłumaczenia prof. J. Iluka, pięknym polskim zachęcającym do lektury językiem, zaopatrzony jest odpowiednim umiarkowanym komentarzem, w którym odnotowane są m.in. występujące w tekście przekładu a cytowane po grecku w przypisach figury retoryczne, co jest bez wątpienia bardzo cennym i rzadko dziś przez tłumaczy zauważanym przyczynkiem. W komentarzu tym oprócz miejsc biblijnych i różnych informacji niezbędnych do ich zrozumienia, odnotowywane są ponadto zauważone ich myśli, a nawet przejęte fragmenty cytowane w późniejszych bizantyjskich X-wiecznych eklogach autorstwa Teodora Dafnopaty, których pierwszy polski przekład Profesor Jan Iluk przygotowuje. Były to, jak zaznaczono we Wstępie (s. XXI-XXIII), cieszące się w średniowieczu dużym powodzeniem moralizatorskie 33 homilie, skompilowane z mów i innych pism św. Jana Chryzostoma (por. CPG 4684: PG 63, 567-744; J. Iluk, *Bizantyjskie eklogi do homilii św. Jana Chryzostoma i ich nowożytny los*, w: *Księga Jubileuszowa prof. Ireny Fijałkowskiej*, Gdańsk 2017), których tytuły i lokalizację podaje nasz Tłumacz (zob. Wstęp s. XXII, nota 64), a przekład jednej z nich (XXIV) pt. *O grzechu i spowiedzi* już opublikował (CPG 4684, 2: PG 63, 731-744, tłum. w: „*Antiquitas Christiana*” 7:2015, 167-184). Fragmenty i zapożyczenia z mów *De statuis* występują według naszego Tłumacza aż 49 razy w XIX-stu eklogach (zob. Wstęp, s. XXIII, nota 65).

Wszystkie wyżej wymienione (m.in. piękny język polskiego tłumaczenia, wykaz unaocznionych greckim tekstem rzadko dziś przypominanych występujących w prezentowanym przekładzie figur retorycznych, unaoczniona obecność myśli i wyrażen tłumaczonych mów w późniejszych bizantyjskich przypomnianych eklogach złotoustego Kaznodziei, a także bezpośrednia relacja naocznego świadka dramatycznych wydarzeń wiosny 387 r. w Antiochii) i inne jeszcze nie zauważone walory nowo opublikowanego pierwszego polskiego przekładu wszystkich antiocheńskich mów *De statuis*, stanowiących perłę wczesnochrześcijańskiej re-

toryki, wydanych w eleganckiej szacie graficznej przez Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, w opracowaniu prof. Jana Iluka, głównego tłumacza jego pism w ostatnim trzyletniu (por. *Jan Chryzostom przeciwko judaizmowi i judaizantom*, w: „Przegląd Religioznawczy” 3/197:2000, 41-71; *Jana Chryzostoma „Rozprawa o antiocheńskich judaizantach” – dotąd zwana „Drugą mową przeciwko Żydom”*, w: „Przegląd Religioznawczy” 3/217:2005, 79-105; *Adversus Judaeos orationes I-VIII, Contra Judaeos et gentiles* oraz *Alia fragmenta contra Judaeos*, wszystkie w: J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 1, Gdańsk 2006, 53-270, 273-315 (= *ŻMT* 41, 326-364); *In Epistulam ad Galatas*, *ŻMT* 47, Kraków 2008; *In Epistulam ad Habraeos hom. XII-XIX*, „*Antiquitas Christiana*” 2:2009, 27-97; *In Epistulam I ad Corinthios hom. XXXIII-XXXIV*, *VoxP* 28:2008, t. 52/2, 291-315; *Ecloga I: De caritate*, *PG* 63, 567-580, w: *Miłość w czasach dawnych*, red. B. Możejko – A. Paner, Gdańsk 2008, 27-39; *In principum Actorum hom. II*, *VoxP* 29:2009, t. 53-54, 626-656; Jan Iluk, *O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma*, Gdańsk 2005, ss. 242), kontynuującego owocnie tradycje tej sztuki po A. Zaleskim, J. Krystyniackim, T. Since, ks. W. Kani, wzbudzą zapewne zainteresowanie i zachęcą do lektury tego cennego dzieła nie tylko patrologów i znawców antyku chrześcijańskiego, ale także wielu badaczy historii i literatury starożytnej. Dziękujemy za przybliżenie tego wczesnochrześcijańskiego dzieła kulturze polskiej, która obok innych nielicznych krajów (Anglia – Oxford 1842; Francja – Bar-le-Duc 1864; Niemcy – BKV, Kempten 1874; USA – Buffalo-New York 1889; Rosja – Moskwa 1993; Rumunia – Iasi 2011) będzie mogła się poszczycić również jego pełnym przekładem.

ks. Stanisław Longosz – Lublin

Św. JAN CHRYZOSTOM, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, przekład i komentarz Jan Iluk, Gdańsk 2017, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, ss. XXVI + 282.

Z wielką radością należy odnotować, że pod koniec roku 2017, nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego, ukazał się pierwszy całościowy przekład polski cyklu dwudziestu jeden homilii autorstwa św. Jana Chryzostoma *Do Antiocheńczyków (O posągach)*, które w CPG figurują pod numerem 4330 i opatrzone są tytułem *Ad populum antiochenum homiliae I-21 (De statuis)*. Homilie te, jak jednoznacznie wskazują uczeni (por. *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005, 260), zostały wygłoszone w Antiochii w wielkim poście roku 387. Autorem przekładu jest wybitny znawca nauczania św. Jana Chryzostoma oraz tłumacz jego pism – Jan Iluk – profesor zwyczajny związany ze środowiskiem naukowym Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego, znany polskim Czytelnikom chociażby z przekładu

mów Jana Chryzostoma *Przeciwko judaizantom i Żydom* (*Adversus Judaeos orationes* 1-8, CPG 4327, tłum. w: tenże, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 1: *Jana Chryzostoma kapłana Antiochii „Mowy przeciwko judaizantom i Żydom”*, Gdańsk 2006, 57-270 = Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwko Żydom i Hellenom*, ŻMT 41, Kraków 2007, 57-226), czy nie tak dawno opublikowanych niezwykle interesujących i pouczających aforyzmów św. Jana Chryzostoma (tenże, *O godnym życiu we wspólnocie. Antologia aforyzmów i didaskaliów św. Jana Chryzostoma*. Wyboru z pism patriarchy Konstantynopola dokonał, ułożył i wstępem poprzedził Jan Iluk, Gdańsk 2015, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, ss. 242). Ze względu na brak wydania krytycznego tekstu greckiego mów *Ad populum Antiochenum* i różne propozycje ich „składu” (por. s. XVI), tłumaczenie obejmuje dwadzieścia jeden homilii i oparte jest na wydaniu przygotowanym przed prawie trzystu laty przez Bernadra de Montfaucona, a powtórnie wydanym ponad sto pięćdziesiąt lat temu przez ks. Jacquesa Paula Migne’a w PG 49: S.P.N. Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia quae extant*, tomi secundi pars prior, Patrologiae graecae tomus XLIX, Parisiis 1859 lub 1862, 15-222. W tym miejscu warto nadmienić, że do tej pory w obiegu naukowym funkcjonowały całościowe przekłady polskie zaledwie czterech homilii – dwóch w tłumaczeniu Tadeusza Sinko (hom. 1, w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilii i mów*, Kraków 1947, 44-71; hom. 19, tamże, s. 72-87) oraz dwóch w przekładzie prof. Jana Iluka [hom. 17: *Jana Chryzostoma „XVII homilia o posągach”*, w: *Byzantina Europaea. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, Byzantina Lodzensia 11, Łódź 2007, 187-189 (wstęp), 189-198 (tekst: *O komisarzach, Ellebichosie – głównodowodzącym na Wschodzie i Cezariuszu – naczelniku administracji państwowej, wysłanych przez cesarza Teodozjusza celem osądzenia winnych obalenia posągów*); hom. 3: *Jana Chryzostoma homilia trzecia z cyklu 21 homilii „Do Antiocheńczyków o posągach”*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) 229-230 (wstęp), 231-246 (tekst)]. Ponadto istnieje kilkanaście polskich przekładów fragmentów zaczerpniętych z różnych homilii serii *Ad populum Antiochenum*, których szczegółowy wykaz i opis można odnaleźć w pracy Wojciecha Stawiszyńskiego *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Wydanie trzecie, rozszerzone, poprawione i zmienione, Tyniec 2017, 516-517 (numery: 11264-11287).

Omawiana publikacja składa się z trzech zasadniczych części. W części pierwszej zamieszczono *Wstęp* (s. VII-XIV), w części drugiej zawarty jest polski przekład dwudziestu jeden Chryzostomowych *Mów do Antiocheńczyków o posągach* (s. 1-248), zaś na trzecią część składają się następujące „elementy”: *Przykłady figur retorycznych i ich miejsce w „Mowach o posągach”* (s. 249-255), *Bibliografia* (s. 256-261), trzy indeksy (*Indeks biblijny*, s. 262-265; *Indeks imion i nazw geograficznych*, s. 266-267; *Indeks rzeczowy*, s. 268-279) i *Wykaz skrótów* (s. 281).

Wstęp przygotowany przez prof. Jana Iluka, poprzedza tekst zaczerpnięty z *Historii Kościoła* Sozomena, w którym starożytny historyk przytacza informację, jakoby umierający Libaniusz – jeden z najwybitniejszych mówców starożytnych – wyznaczył na swego następcę w szkole retoryki Jana Chryzostoma, „o ile go jeszcze nie zagarnęli dla siebie chrześcijanie” (HE VIII 2). Wypowiedź ta – chociaż z historycznego punktu widzenia zapewne niewiele ma wspólnego z prawdą, gdyż w roku śmierci Libanusza († 395) Jan Chryzostom był już doświadczonym kapłanem (od 386) i trudno przypuszczać, aby Libaniusz nie wiedział o tym, że chrześcijanie już go „zagarnęli dla siebie” – jest interesującym świadectwem potwierdzającym zdolności retorskie Jana Chryzostoma dostrzegane już w starożytności, i zapowiada, że Czytelnik sięgający po polski przekład *Mów do Antiocheńczyków o posągach*, będzie miał okazję do zapoznania się z „perłą nie tylko literatury chrześcijańskiej” (s. XII) oraz jednym z najwybitniejszych mówców kościelnych przełomu IV i V w.

Wstęp omawianej publikacji podzielony jest na pięć części. W pierwszej, noszącej tytuł *Antypodatkowa rebelia* (s. VII-IX), Autor omawia w telegraficznym skrócie bunt Antiocheńczyków wobec decyzji cesarza o nałożeniu dodatkowych podatków i sytuację zaistniałą w mieście po rzeczonych wydarzeniach. W drugiej części wstępu, zatytułowanej *Przebieg wydarzeń w Antiochii (między 25 lutego a 25 kwietnia 387 r.)* (s. IX-X), Autor – bazując na najnowszych opracowaniach dotyczących tego zagadnienia – w porządku chronologicznym (z podaniem dat dziennych), w sposób bardzo czytelny i przejrzysty przedstawia najbardziej prawdopodobną kolejność wydarzeń związanych z antiocheńską rebelią podatkową. Trzecia część wstępu nosi tytuł *Tragedia miasta w ujęciu Jana Chryzostoma* (s. XI-XV). W tej części pracy Autor słusznie zauważa, że w *Mowach do Antiocheńczyków o posągach* Chryzostom powiązał okoliczności rewolty podatkowej z naukami wielkopostnymi zaplanowanymi na ten czas. „Jan Chryzostom jest kapłanem, a nie politykiem, więc w naturalny dla niego sposób przenosi do biblijnego świata antiocheńskie okoliczności przyczyn, przebiegu i konsekwencji antypodatkowego buntu” (s. XIV). Dlatego w naukach tych podkreślał, że przerażeni mieszkańcy miasta mają Kościół za potężnego protektora, a biskup Flawian stojący na jego czele jest ambasadorem wstawiającym się za Antiocheńczykami przed obliczem cesarza. Z tego względu mieszkańcy miasta, niezależnie od przynależności konfesyjnej, powinni codziennie gromadzić się w katedrze biskupa Flawiana, by tam słuchać Boskich nauk. Przyczynę kar, jakie dotknęły miasto po rewolcie, Chryzostom widzi w niewłaściwym postępowaniu Antiocheńczyków, którzy odeszli od ideałów chrześcijańskich. Niestety te – jak mniema Chryzostom – zmuszą wszystkich do opamiętania i godnego życia. W tym kontekście złotousty kaznodzieja przypominał opowiadania biblijne mówiące o różnych nieszczęściach, które – dzięki zrządzeniom Bożej Opatrzności – miały szczęśliwe finały. Przywoływał zatem postać Jonasza, Hioba, trzech młodzieńców, Estery, czy sceny z Sodomy, by ukazać, że biblijne dramaty kończyły się szczęśliwie. W ten sposób kaznodzieja usiłował wlać nadzieję w serca przerażonych miesz-

kańców miasta. Czwarta część wstępu jest zatytułowana *Kolejność wygłoszenia homilii* (s. XV-XXI). Autor zaznacza, że istnieją różne propozycje rozmieszczenia kolejności homilii, a nie chcąc wchodzić w szczegóły tego tak bardzo skomplikowanego zagadnienia, przyjmuje w tej kwestii ustalenia Fransa van de Paverda (*St. John Chrysostom: The Homilies on the Statues. An Introduction*, OCA 239, Roma 1991, 205-363) uznając je za aktualnie obowiązujące. W tej części wstępu J. Iluk mówi też o różnych propozycjach „składu” cyklu homilii, i wyjaśnia, że ze względu na fakt, iż wszystkie propozycje rozszerzenia cyklu homilii *De statuis* za punkt wyjścia przyjmują skład zaproponowany w PG 49, 15-222, jego przekład obejmuje te właśnie homilie. Następnie Autor daje Czytelnikowi ważne narzędzie naukowe w postaci *Tablicy synchronistycznej 21 homilii De statuis*, w której znajdują się następujące informacje: a) data wygłoszenia homilii; b) kolejność homilii według F. van de Paverda; c) kolejność homilii według PG – dla ułatwienia identyfikacji homilii J. Iluk, w przypisach, podaje po grecku incipit każdej z nich; d) poruszane kwestie: 1) w odniesieniu do buntu, reakcji władz i Kościoła oraz 2) motywy Wielkopostne. Ostatnia – piąta część wstępu zatytułowana „*Mowy o posągach*” w *bizantyjskich eklogach Teodora Dafnopaty* (s. XXI-XXIII), jest świadectwem żywego i nieustannego zainteresowania twórczością Jana Chryzostoma i aktualnością jego pouczeń. Na końcu *Wstępu* Autor umieścił plan starożytnej Antiochii (s. XXIV) opracowany na bazie planu z pracy G. Downey’a (*A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, bez numeracji w części „Plates”), który niewątpliwie jest ułatwieniem dla Czytelnika w umiejscawianiu i śledzeniu wydarzeń związanych z rebelią podatkową. Warto zwrócić uwagę na małe niedociągnięcie edytorskie. Otóż na planie zaznaczony jest punk 13, a legenda do planu kończy się na opisie punktu 12.

Zasadniczą część recenzowanej pracy stanowi polski przekład dwudziestu jeden Chryzostomowych *Mów do Antiocheńczyków o posągach* (s. 1-248). Należy podkreślić, że prof. Jan Iluk doskonale poradził sobie z przekładem trudnego Chryzostomowego tekstu. Choć kaznodzieja z Antiochii posługuje się całą gamą figur retorycznych, a jego wywody są nieraz dość zagmatwane, skomplikowane i enigmatyczne, zaś zdania wielokrotnie złożone, to jednak tłumaczenie jest jasne, przejrzyste, komunikatywne i zrozumiałe. W przypisach do przekładu odnaleźć można nie tylko sigła biblijne wskazujące teksty, które Chryzostom przytacza lub parafrazuje, lecz także bardzo cenne uwagi Autora przekładu, który informuje np. o zastosowanych przez Antiocheńczyka figurach retorycznych, których jest mnóstwo (np. tylko w przekładzie *Mowy I*, noty nr 3, 14, 15, 16, 17, 26, 29, 52, 56, 58, 59 i 61), tekstach cytowanych w eklogach Teodora Dafnopaty (np. tylko w przekładzie *Mowy I*, noty nr 13, 41, 54, 57 i 62), oryginalnym brzmieniu pewnych terminów lub zwrotów greckich, które są trudne do przekładu lub mają specyficzne znaczenie w tekstach Chryzostoma (np. tylko w przekładzie *Mowy I*, noty nr 5, 8, 19, 20, 24, 37, 53, 55, 60).

Godne odnotowania jest też precyzyjne podawanie informacji o lokalizacji tłumaczonych tekstów w *Patraologia Graeca*: przy numerze mowy prof. Iluk po-

daje jej lokalizację w PG, a w toku przekładu, na marginesie, podaje też numery szpalt, na których znajdują się tłumaczone teksty. Tak precyzyjne dane niezwykle ułatwiają odnajdywanie tekstów greckich w PG i umożliwiają szybkie konfrontowanie przekładu z oryginałem.

Niekiedy jednak informacje te są błędne, np. przy *Mowie* dziesiątej, Autor przekładu podaje jej lokalizację: PG 49, 111-119 (s. 119), podczas gdy mowa ta obejmuje jeszcze część kolejnej kolumny (PG 49, 111-120), co zresztą wynika z niżej zamieszczonego przekładu, gdyż końcowa partia *Mowy* umieszczona jest już w kolumnie nr 120; podobnie jest z *Mową* jedenastą: w nagłówku jest PG 49, 119-127, a w rzeczywistości PG 49, 119-128, co też wynika z niżej zamieszczonego przekładu; z *Mową* trzynastą: w nagłówku jest PG 49, 135-143, a w rzeczywistości jest PG 49, 135-144, co też wynika z niżej zamieszczonego przekładu; z *Mową* czternastą: w nagłówku jest PG 49, 143-153, a w rzeczywistości jest PG 49, 143-154, co też wynika z niżej zamieszczonego przekładu;

Podobnie jest z numerami szpalt, które w rzeczywistości mogą być przesunięte o jeden czy dwa wiersze. Niekiedy też w przekładzie brak numerów szpalt, na których znajduje się tekst grecki, np. według informacji podanych w przekładzie *Mowy* drugiej, tekst kończy się na szpalcie 46, podczas gdy w rzeczywistości kończy się na szpalcie 48, czego przekład nie uwzględnia, a co jednak jest podane na początku *Mowy* (s. 20); podobna sytuacja jest w *Mowie* piątej (PG 49, 67-82), której tekst kończy się na szpalcie 81; *Mowie* szóstej (PG 49, 81-92), której tekst kończy się na szpalcie 91.

Przy *Mowie* czternastej omyłkowo podany jest na marginesie niewłaściwy numer kolumny rozpoczynającej tekst: jest 144 (s. 157), a powinno być 143, błąd ten jest ewidentny, gdyż następna, poprawnie numerowana kolumna oznaczona jest jako 144 (s. 158). Natomiast przy *Mowie* osiemnastej, zupełnie niepotrzebnie pojawia się na marginesie numer kolumny 188 (s. 210), gdyż tekst ten rozpoczął się już nieco wcześniej, co zresztą poprawnie jest odnotowane na poprzedniej stronie (s. 209).

Niewątpliwą zaletą omawianej publikacji jest stosowanie oryginalnego zapisu czcionką grecką nie tylko pojedynczych wyrażen i zwrotów greckich, lecz także całych passusów. Drukowanie greki, mimo coraz doskonalszych edytorów komputerowych nadal nastęrcza sporych trudności. W wielu współczesnych publikacjach ze względu na utrudnienia związane ze składem teksów, w których pojawiają się terminy greckie, stosuje się transliterację greki, co wprawdzie znacznie ułatwia skład, jednak świadczy o braku profesjonalizmu zarówno autora, jak i osoby dokonującej składu tekstu.

Bardzo dobrym pomysłem Autora przekładu jest konfrontowanie przekazanych przez Chryzostoma informacji dotyczących rewolty podatkowej z przekazami innych pisarzy starożytnych, głównie Libaniusza, którego *Mowy* dotyczące opisywanego zdarzenia (*Mowa* XIX, XX, XXI, XXII i XXIII) prof. Iluk przytacza – co należy podkreślić – we własnym przekładzie.

Po przekładzie prof. Iluk umieścił *Przykłady figur retorycznych i ich miejsce w „Mowach o posągach”* (s. 249-255), w których zawarł egzemplifikację

w języku greckim aż 31 rodzajów figur retorycznych, którymi posługiwał się Jan Chryzostom wygłaszając mowy *Ad populum Antiochenum*. Dla Czytelnika niezaznajomionego ze starożytną retoryką ważne jest również skrótowe omówienie każdej z figur.

Zamieszczona w publikacji bibliografia jest bardzo starannie dobrana i dotyczy rewolty podatkowej. W dziale pierwszym: „Przekłady” (s. 256) prof. Iluk informuje o dziesięciu przekładach *Mów do Antiocheńczyków* (zarówno całościowych, jak i częściowych) w językach obcych: angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim, rosyjskim, rumuńskim i włoskim. Oczywiście zestaw ten nie jest kompletny, ale dla polskiego Czytelnika nie ma to większego znaczenia. Dział drugi: „Przekłady polskie” (s. 257-258) oparty jest na nieocenionej *Bibliografii patrystycznej* Wojciecha Stawiszyńskiego i zawiera szczegółowe zestawienie istniejących polskich przekładów zarówno całych mów jak i ich fragmentów. Zaś dział trzeci: „Opracowania” (s. 258-261) zawiera zestawienie 41 opracowań dotyczących rebelii podatkowej z 387 r.

Niezwykle cenne są też trzy indeksy (*Indeks biblijny*, s. 262-265; *Indeks imion i nazw geograficznych*, s. 266-267; *Indeks rzeczowy*, s. 268-279), które są dużym ułatwieniem dla Czytelnika poszukującego w tekście odniesień biblijnych, czy nazw własnych (imion i nazw geograficznych) lub też chcącego zaznajomić się z tematami poruszonymi przez Jana Chryzostoma w homiliach *Ad populum Antiochenum*.

Nie jest bez znaczenia, że książka została wydana niezwykle starannie i w atrakcyjnej szacie graficznej, co z pewnością jest zasługą Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego. Posiada też bardzo wysokie walory edytorskie. Jej układ jest przejrzysty, a wydrukowany tekst na papierze koloru écru jest dobrze czytelny. Warto zauważyć, że estetykę wydania uatrakcyjniamy, umieszczone w nagłówkach ilustracje nawiązujące do sztuki starożytnej.

Pomimo niewątpliwych walorów recenzowanej publikacji trudno jest uznać ją za *opus perfectum*. W pracy można spotkać drobne niedociągnięcia redakcyjne (o niektórych wspomniano już wyżej) i błędy literowe. Dla ilustracji można podać następujące przykłady: s. XVI, jest „Pavarda”, powinno być „Paverda”; s. 69, jest „nigdy nie będę bał się śmierci”, powinno być: „nigdy nie będę bał się śmierci”; s. 94 (nota 368) – we wprowadzeniu do przekładu fragmentu *Mowy* Libaniosa Autor informuje, że jest to *Mowa* XXIII, a po tekście jest informacja, że cytat pochodzi z *Mowy* XXXIII; s. 98 – ostatnie zdanie punktu drugiego rozpoczyna się z małej litery; s. 124, jest „Epafrofyt”, powinno być „Epafrodyt” (gr. Ἐπαφρόδιτος); s. 116 – zdanie zakończone przypisem nr 477 nie jest zamknięte kropką; s. 127, jest „kiedy i za przyczyna kogo tak się stanie”, powinno być „przyczyną”; s. 154, jest „wymagają odpowiedniej opieki ze stronnych wskazanych postaci”, powinno być „ze strony”; s. 162, jest „Medianici”, powinno być „Madianici”; s. 165, jest „Z Bożą pomocą”, powinno być: „Z Bożą pomocą”; s. 196, nota 770, jest „cesarz, co jest oczywiste, wpadł gniew”, powinno być: „wpadł w gniew”; s. 217 – w cytacie z Jr 38, 17-23 dwa razy jest otwarty cudzy-

słów, a ani razu nie jest zamknięty; s. 226, jest „zwrócić się o obrażającego nas brata”, powinno być „**do** obrażającego nas brata”;

Można też spotkać drobne potknięcia gramatyczne. Przykładowo, mówiąc o bogactwie J. Iluk tłumaczy: „choćbyś **go** przykuł” (s. 27); powinno być: „choćbyś **je** przykuł”. Na s. 39 (nota 139) w przekładzie XIX *Mowy* Libaniasza znajduje się zdanie: „Nawet gdyby całe miasto dopuściło się przestępstwa, w Twojej naturze powinna być troska o **niego**”; powinno być: „o **nie**”; s. 58: „Grający na lirze, nie naciąga zanedo strun, nie chcąc **je** zerwać”, powinno być „nie chcąc **ich** zerwać”; s. 59: „Ogień objął ciała śmiertelne, ale **je** nie tknął”, powinno być „ale **ich** nie tknął”; s. 79: „Jeżeli dziecko każdego dnia chodzi do szkoły, a mimo to niczego się nie nauczyło, czyż przyjmujemy jego usprawiedliwienie, że każdego dnia tam **chodził**?”, powinno być „tam **chodziło**”; s. 90: „**Zwrócić** także uwagę na wielkoduszność młodzieńców”, powinno być „zwróć”; s. 106: „Gdybyś był naj-słabszym ze wszystkich, będziesz **silniejsze** od każdego”, powinno być „będziesz **silniejszy**”; s. 115-116, pisząc o słońcu: „patrz w dół, oświełaj ludzi, gdyż dla nich **zostałeś** stworzone”, powinno być „dla nich **zostałoś**”; s. 134: „Wobec tego, że serce jest naszym głównym organem, **którego** obdarzono mocą zapoczątkowania naszego życia”, powinno być „**który** obdarzono”; s. 160: „W tym zdarzeniu nie kryła się taka groźba; był tylko miód, po **którego** można sięgnąć palcem”, powinno być „po **który**”; s. 166: „bardziej przerażające jest nieokazywanie Bogu choćby takiej czci (jak człowiekowi) i pilnie spełniając cesarskie nakazy, deptać zesłane z niebios Boskie nakazy, o **których** troskę uważa się za zbędną”, powinno być „o **które**”; s. 167: „który otrzymamy z łaski miłosierdzia Pana naszego Jezusa Chrystusa, z Którego Ojcem i z Duchem Świętym, chwała dzisiaj i w przyszłości, i na wieki wieków. Amen”, powinno być „który otrzymamy z łaski i [w przekładzie pominięto spójnik καί] miłosierdzia Pana naszego Jezusa Chrystusa, z Którym Ojcu i Duchowi Świętemu...”; s. 181: „zdecydowanie odrzucamy **owe** złe przyzwyczajenie”, powinno być: „**owo** złe przyzwyczajenie”; s. 217, jest: „**które** używano w czasie nabożeństwa”, powinno być „**których** używano”.

W przekładzie pojawiają się też błędy ortograficzne: s. 80: „Gromadząc coraz więcej pieniędzy, **co raz** więcej požądamy”, powinno być „coraz”; s. 106: „Zapewne **nie raz** słyszałeś”, powinno być „**nieraz**”; s. 133: „Chodzi **oto**, aby...”, powinno być „**o to**”; s. 232: „nie prosisz Boga, jak tylko **oto**, żeby...”, powinno być „**o to**”.

Zdarzają się też błędy rzeczowe. Na s. 106 J. Iluk błędnie tłumaczy fragment Psalmu 124, 1: „Ci, którzy Panu ufają, są jak góra Synaj”. W oryginale nazwa wymienionej góry to Σιών (PG 49, 100), a zatem „Syjon”, a nie „Synaj”. W następnym zdaniu ów błąd jest powtórzony. Na s. 229 prof. Iluk błędnie tłumaczy liczebnik; jest „z pięciu dni robi się dziesięć, z dziesięciu **dwanaście**, z **dwunastu** sto”. W oryginale ten tekst brzmi następująco: „οὕτως αἱ πέντε γίνονται δέκα, αἱ δέκα εἴκοσι, αἱ εἴκοσι ἑκατὸν”. Zatem przekład tego fragmentu powinien brzmieć w sposób następujący: „z pięciu dni robi się dziesięć, z dziesięciu **dwa-dzieścia**, z **dwudziestu** sto”. Na s. 69, prof. Iluk pisze o ukamienowaniu Stefana,

podczas gdy w *Dziejach Apostolskich* jest mowa o Szczepanie (por. Dz 7, 54-60). Wprawdzie greckie imię Στέφανος tłumaczy się też jako Stefan, ale w polskiej terminologii eklezjalnej diakona, który został ukamienowany zawsze nazywa się Szczepanem. Można też spotkać błędnie podane sigła biblijne, np. na s. 161, przypis nr 616 odsyła do Księgi Sędziów 31, 11. Okazuje się jednak, że Księga Sędziów składa się tylko z 21 rozdziałów. W lokalizacji tej dokonano przedstawienia numerów rozdziału i wiersza: powinno być Sdz 11, 31, a nie Sdz 31, 11.

Chociaż przekład – jak już wspomniano – jest dość precyzyjny i zrozumiały, to jednak czasami pojawiają się niezręczne lub błędne tłumaczenia. **Niezręczne przekłady:** s. 109: „Abyście, spełniwszy wszystkie prorocze przepowiednie, otrzymali wieczne **wianki**, którymi będziemy wszyscy obdarzeni” – lepsze byłoby sformułowanie „wieńce”; s. 204: „Natomiast **strach Boży** ma obie właściwości” – lepiej byłoby: „bojaźń Boża”; s. 211: „nie ma nieprzyzwoitych widowisk, **końskich** wyścigów, nierządnic i miejskiego zgiełku” – powinno być „**konnych** wyścigów”. **Przekłady błędne:** przykładowo zwrot ἀρέσκοντα θεῷ J. Iluk tłumaczy „komplementujący Boga” (s. 14, w. 16-17 od góry). Chociaż przekład taki jest poprawny, to jednak kontekst wypowiedzi wskazuje, że lepszy byłby przekład „podobający się Bogu” (por. znaczenia czasownika ἀρέσκω, w: Abramowiczówna I 323). Na s. 152-153 pojawia się zdanie: „Tak więc, we wszystkich sytuacjach trzymajmy się tych dwóch nakazów, **a niezbędnymi** będą (οὐ δεησόμεθα) inne pouczenia”. Wyrażenie οὐ δεησόμεθα zostało błędnie przetłumaczone i całkowicie zmieniło sens drugiej części zdania. Forma δεησόμεθα pochodzi od δέω, który przyjmuje znaczenia „musieć, potrzebować” (Abramowiczówna I 512). Zatem zdanie to powinno brzmieć: „Tak więc, we wszystkich sytuacjach trzymajmy się tych dwóch nakazów, **a nie będziemy potrzebować** innych pouczeń”. Na s. 159 (hom. 14, 1), w zdaniu „W innym miejscu: jeden zamierza odebrać odzież, drugi twierdzi, że pozwoli (οὐκ ἐπιτρέψειν)”, została pominięta partykuła przecząca οὐκ; powinno być: „W innym miejscu: jeden zamierza odebrać odzież, drugi twierdzi, że **nie** pozwoli”. Na s. 218, w cytacie zaczerpniętym z 2Krl 25, 4-7, została pominięta część zdania, przez co przekład stał się niezrozumiały: „Wyszedł król, mówi Pismo, w nocy drogą bramy, a Chaldejczycy otaczali miasto i wojsko chaldejskie puściło się w pogoń za królem [opuszczony tekst] Babilonu (Ἐξῆλθε γὰρ ὁ βασιλεὺς, φησὶ, νυκτὸς ὁδὸν πύλης, καὶ οἱ Χαλδαῖοι ἐκύκλουν τὴν πόλιν, καὶ κατεδίωξε δύναμις τῶν Χαλδαίων ὀπίσω τοῦ βασιλέως, καὶ κατέλαβον αὐτὸν, καὶ συνέλαβον τὸν βασιλέα, καὶ ἤγαγον αὐτὸν πρὸς τὸν βασιλέα Βαβυλῶνος)”. Zdanie to powinno brzmieć: „Wyszedł król, mówi Pismo, w nocy drogą bramy, a Chaldejczycy otaczali miasto i wojsko chaldejskie puściło się w pogoń za królem **i schwytali go, i uwięzili króla i przyprowadzili go do króla Babilonu**”.

Można jeszcze trafić na inne błędy, np. na s. XXI, prof. Iluk błędnie podaje rok narodzin Jana Chryzostoma (354). Wprawdzie jest to kwestia dyskusyjna, a konkretny rok wskazuje się tylko na podstawie różnych szacunków, jednak na ogół data ta nie wykracza poza rok 350. Najprawdopodobniej błąd ten jest tzw. literów-

ką, a nie błędem rzeczowym (jest „354” zamiast „344” lub „345”). Na s. 37, w nocie nr 129, zawarta jest informacja, że Chryzostom zredagował Homilie na List do Kolosan „po dwudziestu latach” od rebelii podatkowej w Antiochii, tj. w roku 399. W rzeczywistości homilie te zostały zredagowane dwanaście lat po rebelii, co też zostało w sposób właściwy odnotowane przez prof. Iluka na s. 49, w nocie nr 193. Przy tej okazji warto dodać, że w obu wspomnianych przypisach został – moim zdaniem zupełnie niepotrzebnie zdublowany – zacytowany ten sam tekst.

Podsumowując należy jasno stwierdzić, że recenzowana publikacja, pomimo podniesionych uwag krytycznych (mam wrażenie, że publikacja przygotowywana była w pośpiechu), jest niezwykle cenna i znacząco wzbogaca listę pism Jana Chryzostoma przełożonych na język polski. Jej pojawienie się na rynku księgarskim należy przyjąć z wielką radością i uznaniem. Dzięki niej Polska dołączyła do niezbyt liczного grona krajów posiadających pełny przekład mów *Ad populum Antiochenum* na języki narodowe. Prezentowany przekład jest wartościowy i godny polecenia nie tylko patrologom, filologom klasycznym czy historykom starożytności, lecz także homiletykom, kaznodziejom, studentom historii i teologii oraz wszystkim zainteresowanym szeroko rozumianym antykiem chrześcijańskim.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

KASIODOR Senator, *Variae*, tłum. Anna Kołtunowska: Przedmowa + księgi I-V i IX, oraz Robert Sawa: księgi VI-VIII i X-XII; rewizja przekładu i opracowanie: Monika Ożóg – Henryk Pietras SJ, *Źródła Myśli Teologicznej* 79 = Synody i Kolekcje Praw 11, Kraków 2017, Wydawnictwo WAM, ss. XXII + 1004.

„Do tej pory żaden z narodów europejskich nie mógł poszczycić się kompletnym przekładem zbioru *Variae* Kasiodora” – informują w pierwszych słowach Wstępu opublikowanego w połowie 2017 r. w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy w Krakowie polscy tłumacze, którzy dokonali tego prawdopodobnie jako pierwsi w Europie, przekładając je w całości na swój narodowy język. Chodzi tu o rozłożony na XII ksiąg zbiór 468 różnych pism urzędowych, nazywanych domyślnie listami: *Variae [epistulae]* – *Różne listy*, autorstwa Flawiusza Magnusa Aureliusza Kasiodora (485-580), senatora i nadwornego sekretarza, który w imieniu okupujących Italię królów gockich prowadził państwową kancelarię i korespondencję. Księgi I-V zawierają listy pisane w imieniu Teodoryka Wielkiego, księgi VI-VII formularze dokumentów nominacyjnych na różne stanowiska w państwie, księgi VIII-IX listy w imieniu króla Atalaryka, księga X listy w imieniu królowej Amalasunty, króla Teodahada i króla Witigisa, księgi XI-XII urzędowe pisma samego Kasjodora w czasie sprawowania przez niego różnych urzędów państwowych, zwłaszcza prefekta pretorium. Wszystkie one są pisane wysoce sformalizowaną i zretoryzowaną, prawniczą, urzędniczą

i niełatwą do tłumaczenia łaciną. Ich wspólnego przekładu, z umieszczonego obok oryginalnego tekstu łacińskiego z wydania A.J. Fridha (CCL 96, Turnhout 1973) dokonali byli absolwenci Filologii Klasycznej KUL: Anna Kołtunowska (dr 2014, KUL – *Retoryka w listach Kasjodora na podstawie jego Variae I-V*), tłumaczka Przedmowy i ksiąg I-V i IX, i Robert Sawa (dr 2011, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie – *De generibus dicendi Jakuba Górskiego. Zarys monograficzny. Edycja krytyczna, przekład polski*). Rewizji ich przekładu i opracowania dokonali dr hab. Monika Ożóg i ks. prof. dr hab. Henryk Pietras. Sam tekst opublikowanego przekładu, opatrzonego skromnym komentarzem objaśniającym głównie adresatów poszczególnych dokumentów, poprzedzony jest Wstępem od redakcji, zawierającym wykaz dzieł Kasjodora i charakterystykę *Variarum libri duodecim* (s. V-X) autorstwa M. Ożóg i H. Pietrasa, krótkim Wstępem tłumaczy A. Kołtunowskiej i R. Sawy (s. XI-XII) oraz anonimową Bibliografią zawierającą wykaz źródeł i opracowań (s. XIII-XXII). Zakończony jest natomiast Indeksami imion i nazw ludów (s. 997-1001), Indeksami geograficznym (s. 1002-1003) i jednostronicowym Spisem treści (s. 1004) z informującym nadrukiem: „Szczegółowy spis treści na stronie www.wydawnictwowam.pl/variae”, zastępującym wykaz poszczególnych dokumentów i ich adresatów, umieszczony na 27 stronach.

Opublikowany całościowy przekład *Variów* Kasjodora jest bez wątpienia ważnym źródłowym dziełem dla historiografii i kultury europejskiej: stanowią one bowiem nie tylko podstawowy dokument źródłowy dla rekonstrukcji wydarzeń historycznych i kulturalnych podczas okupacji gockiej Italii w latach 489-538 (choć oczywiście widzianych w zwierciadle Kasjodora, który eliminował skrętnie w swoim zbiorze niewygodne dokumenty, dotyczące m.in. procesu Boecjusza i Symmachusa, czy innych krwawych gockich wydarzeń), ale również swego rodzaju nieformalną encyklopedię wiedzy późnego antyku o tym okresie, dostarczając nam informacji o jego życiu kulturalnym i społecznym, o jego widowiskach, muzyce, rozrywkach, nauce, szkolnictwie, sprawach religijnych, własnościowych czy o walkach stronnictw politycznych, styl zaś przekazanych w nich listów i formularzy oraz sposób przedstawienia w nich wielu spraw był wzorem dla późniejszych urzędowych kancelarii we wczesnym i późnym średniowieczu. Mimo tego *Varia* nie były ulubioną lekturą (być może ze względu na swój trudny urzędowy język) Polaków, bo dotąd przełożono na nasz język zaledwie 6 niewielkich ich fragmentów (I 25 i IX 25: J. Lewandowski – J. Strzelczyk, *Goci*; II 40, III 33, IX 21: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*; IV 51: S. Longosz, *Antyk chrześcijański i wczesne średniowiecze*, w: *O dramacie. Od Arystotelesa do Goethego*, red. E. Udalska, Warszawa 1989, 145-147; zob. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016*, Tyniec – Kraków 2017, 575), ani też jego pisma nie były w ostatnim 50-leciu często bezpośrednio studiowane (ostatnio tylko 2 doktoraty: ks. K. Burczak, *Figury retoryczne i tropy w Psalmach na podstawie „Expositio Psalmorum” Kasjodora*, KUL 2001, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004; A. Kołtunowska, *Retoryka w listach Kasjodora na podstawie*

jego „*Variae*” I-V, KUL 2014; studia: oprócz 7 obszerniejszych artykułów ks. M. Lohra z lat 1957-1971 [szkoda, że ich nie wymieniono w bibliografii]; K. Burczak, *Kasjodor. Sentencie, wybór, przekład, opracowanie*, Lublin 1999, ss. 63: 103 sentencje; S. Longosz, *Kasjodor*, EK VIII, Lublin 2000, 946-949 i PEF V, Lublin 2004, 529-534: obszerne bibliografie; R. Sawa, *Casiodorus, Institutiones: Litterae saeculares* – niepublikowany jeszcze przekład na zlecenie Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL oraz Katedry Historii Rodziny Chrześcijańskiej INOR KUL). Można się spodziewać, że przekład *Variae* – jednego z najważniejszych pism Kasjodora obudzi większe zainteresowanie zarówno jego pismami (w tym również dokończenie tłumaczenia *Institutiones*), jak i jego myślą.

Jeśli chodzi o uwagi krytyczne recenzenta, to: najpierw należy wyrazić wdzięczność i uznanie tłumaczom za przybliżenie kulturze polskiej tego rzadko tłumaczonego na języki nowożytne traktatu i wydanie go z obok umieszczonym oryginalnym tekstem łacińskim, który pozwala nie tylko dostrzegać stosowane w nim figury retoryczne, ale także weryfikować sam przekład i używaną w nim terminologię. W tym kontekście nie mogę się zgodzić, by znajdującą się w oryginalnym tekście nazwę „pantomimus” tłumaczyć jako „mim” (por. m.in. I 20, 3, s. 28; I 31, 3, s. 38; I 32, 3, s. 39; I 33, 1, s. 39), bo są to dwaj różni aktorzy, występujący podczas ówczesnych widowisk: mim to barwnie ubrany komediowy aktor, wygłaszający lub śpiewający często niewybredne teksty, pantomim zaś to raczej tragediowy aktor niemy, odtwarzający tylko odpowiednimi gestami przeważnie poważną tragiczną fabułę przy odpowiedniej muzyce, jak to zresztą objaśnia w tłumaczonym tekście sam Kasjodor: „kto ma być uznany za bardziej cenionego mima Zielonych (*prasini pantomimus*) [...] Ową dyscyplinę muzyczną przodkowie nazwali niemą, to znaczy, że z zamkniętymi ustami, za pomocą rąk i dzięki pewnym gestom czyni ona zrozumiałym to, czego z trudem można się domyślić z mowy lub tekstu pisanego” (I 20, 4-5, s. 28-29; por. też IV 51-9-10, tłum. S. Longosz, *O dramacie*, j.w. s. 146). Wydaje mi się również, iż śmieszne i pretensjonalne jest umieszczenie na okładce nazwisk tylko tych, którzy dokonali „rewizji i opracowania przekładu”, a całkowite pominięcie na niej nazwisk tłumaczy, którzy ponieśli wielomiesięczny trud przełożenia trudnego tekstu. Ponadto: w tej publikacji, podobnie jak w wielu innych wydanych wcześniej przekładach, mimo tak bardzo bogatego i zróżnicowanego treściowo tekstu, brak jest indeksu rzeczowego, który by ułatwiał późniejsze korzystanie z niego. Wydaje mi się wreszcie, że i Bibliografia w opublikowanej edycji jest dość pobieżnie opracowana: wypadłoby w niej chyba pełniej uwzględnić choćby polskie, poświęcone Kasjodorowi publikacje. Mimo tych drobnych zauważonych usterek bardzo wdzięczni jesteśmy Tłumaczom za przybliżenie kulturze polskiej tego cennego monumentalnego dzieła senatora Kasjodora, które zapewne wzbudzi i u nas większe zainteresowanie jego pismami oraz tym okresem historycznym i jego problematyką.

ks. Stanisław Longosz – Lublin

Dariusz KASPRZAK OFMCap, *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I-III wieku*, Kraków 2017, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, ss. 416.

Eschatologia stanowiła szczególnie przedmiot zainteresowania wśród autorów wczesnochrześcijańskiej epoki przednicejskiej co najmniej z dwóch powodów: chrześcijanie okresu poapostolskiego byli przekonani, że żyją w czasach ostatecznych, czemu sprzyjały prześladowania młodego Kościoła; a walka z antymaterialistycznymi ruchami gnostyckimi na przełomie II i III wieku sprzyjała nasileniu dyskusji na temat zmartwychwstania ciał. W ostatnich latach powyższa problematyka była często podejmowana przez polskich patrologów, czego przykładem są ważne monografie: Henryka Pietrasa, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007; Marcina Wysockiego, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010; Mariusza Szrama, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010. W ten nurt badawczy wpisuje się monografia znanego krakowskiego patrologa Dariusza Kasprzaka OFMCap, poświęcona kształtowaniu się nauki o niebie w teologii patrystycznej I-III wieku.

Decydując się na przekrojowe ujęcie zagadnienia Autora postawił sobie kilka celów: rekonstrukcję poglądów na temat eschatologicznego nieba najważniejszych teologów omawianego okresu, ustalenie biblijnych i filozoficznych uwarunkowań tej nauki oraz wydobyć z zachowanych źródeł specyficznych cech charakterystycznych dla dwóch dominujących w ówczesnym Kościele tradycji – azjatyckiej i aleksandryjskiej. Tak szerokie i zarazem szczegółowe ujęcie podjętej problematyki, oparte na autorskiej analizie zachowanych źródeł, nie powstało dotychczas nie tylko w patrystyce polskiej, ale także światowej.

Struktura rozprawy jest logiczna, przejrzysta i stanowi wypadkową zastosowanych metod badawczych: filologicznej i historyczno-teologicznej o nastawieniu porównawczym. Autor najpierw dokonuje analizy filologicznej terminologii biblijnej związanej z tematem nieba, do której w sposób naturalny nawiązują później pisarze wczesnochrześcijańscy, a następnie przechodzi do ukazania chronologicznego rozwoju nauki o ostatecznym niebie, prezentując nauczanie kolejnych autorów. Czytelnik na podstawie umiejętnie skonstruowanego planu pracy może jeszcze przed zagłębieniem się w lekturę zorientować się w głównych tezach nauczania poszczególnych teologów, które zostały wyeksponowane w tytułach paragrafów. W koncepcji i strukturze monografii zauważam wyraźne nawiązania do mojej książki *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010. Absolutnie nie czynię z tego zarzutu, wręcz przeciwnie, jako naukowiec odczuwam satysfakcję, że pewne pomysły metodologiczne zaproponowane we wspomnianym opracowaniu zasługują na wykorzystanie i kontynuację.

D. Kasprzak posiada niezwykle cenną w pracy naukowej zdolność łączenia wnikliwych analiz terminologicznych i filozoficzno-teologicznych z syntetycz-

nym ujęciem przekrojowym, ukazującym rozwój badanej idei i wyraźnie eksponującym kierunki, w jakich podąża myśl poszczególnych autorów. Dzięki temu czytelnik jest nieustannie zaopatrywany w konkretną źródłową wiedzę na temat poglądów kolejnych teologów, a równocześnie jest klarownie informowany, jak rozwija się idea nieba, które jej aspekty zmieniają się i z jakich powodów. Monografia jest więc przykładem znakomicie przeprowadzonej dedukcji, w której nie ma miejsca ani na nadmiar zbędnych informacji ani na niepoparte argumentami uogólnienia: Autor od koniecznych szczegółów perfekcyjnie przechodzi do uzasadnionych wniosków ogólnych.

W pierwszym rozdziale D. Kasprzak na podstawie analizy terminów i obrazów biblijnych oznaczających niebo w Starym i Nowym Testamencie ukazał rozwój idei ostatecznego nieba w Biblii (podkreślając, że w Starym Testamencie pozostaje ono zamknięte dla ludzi, podczas gdy w Nowym Testamencie Jezus otwiera je dla ludzi) i zestawiał ją z koncepcjami nieba w filozofii starożytnej. Doszedł na tej podstawie do kilku istotnych wniosków: umiejscowienie nieba w filozofii greckiej przebiegało według schematu „centrum – okrąg”, a w Biblii według schematu „góra – dół”; ujęcia filozoficzne nieba były najczęściej doktrynami filozoficznymi, natomiast biblijna koncepcja nieba jest przede wszystkim teologiczna; w przekazach biblijnych na temat nieba łączyły się motywy przestrzenne (niebo jako miejsce) z jakościowymi (niebo jako przebywanie Boga z człowiekiem); w przeciwieństwie do filozoficznych ujęć kosmologicznych niebo w Biblii jest miejscem i stanem wspólnoty ludzi z Bogiem, wynikającym z Jego łaskowości.

Dwa zasadnicze rozdziały monografii – drugi i trzeci – stanowią przekrojowe ujęcie teologii nieba w rozumieniu wszystkich najważniejszych pisarzy wczesnochrześcijańskich pierwszych trzech wieków. Szczegółowe analizy źródłowe, przeprowadzone przez Autora, są pogłębione, oryginalne i prowadzą do twórczych wniosków. Wkład poszczególnych teologów w kształtowanie się doktryny o ostatecznym niebie został przez Autora słusznie uwypuklony we wspomnianych wyżej konkretnych, merytorycznych tytułach rozdziałów i paragrafów eksponujących charakterystyczne idee pisarzy. Bardzo udane są również syntetyczne podsumowania kolejnych okresów rozwoju nauki o niebie, systematyzujące osiągnięcia teologów z danego okresu i wskazujące na specyfikę podejmowanych tematów oraz ich charakterystyczne ujęcie w omawianej epoce. Jeżeli naukę można zdefiniować jako *ars bene ordinandi*, to D. Kasprzak jest mistrzem systematyczności i przejrzystości w tym zakresie, połączonej z nie zawsze oczywistą u badaczy zdolnością do odróżniania kwestii istotnych i oryginalnych od mało ważnych i będących zwykłym powtórzeniem wcześniejszych idei.

Obraz nieba, jaki wyłania się z analizy tekstów patrystycznych, zależy od kontekstu historycznego i charakteru samych pism. U Ojców Apostolskich wiąże się on z pastoralnym charakterem ich teologii i parenetycznym ukierunkowaniem ich przepowiadania. W pismach apologetów II w. pojawia się tendencja do etycznego uwarunkowania soteriologii, czyli do moralizmu eschatologicznego. Wiek III to początki teologii spekulatywnej, odwołującej się często do filozofii

platońskiej i stoickiej. Wśród wielu kwestii (cechy rzeczywistości niebiańskiej, stosunek raju do nieba, niebo jako zbawczy dar Chrystusa i jako nagroda za dobre czyny człowieka, millenaryzm a niebo ostateczne) podejmowanych swoiście przez różnych autorów, D. Kasprzak słusznie dostrzega istotną myśl przewodnią, która od początku dominuje w chrześcijańskim nauczaniu o niebie i jest wspólna wszystkim pisarzom wczesnochrześcijańskim: „niebo stanowi obietnicę Boga dla zbawionych, którą mogą osiągnąć przez wyznawanie i praktykowanie wiary ogłoszonej przez Jezusa Chrystusa. Sposobem na wejście człowieka do nieba jest jedynie Jezus Chrystus” (s. 224).

Oprócz przeprowadzenia rzetelnej analizy tekstów źródłowych i częstego odwoływania się do oryginalnej greckiej i łacińskiej terminologii, D. Kasprzak wykorzystał w swojej monografii w sposób kompletny polską i zagraniczną literaturę przedmiotu. O krytycznym zmyśle Autora świadczy polemika podjęta z niektórymi autorami (np. uznanie – wbrew stanowisku Philippa Vielhauera – że w *Pasterzu* Hermasa pojawia się w przypowieści dziewiętej temat antycypacji eschatologicznej przyszłości – s. 134-138; zakwestionowanie poglądów Jerzego Dudy na temat znaczenia terminu αἰών / *saeculum* w teologii Orygenesusa – s. 279-286) i poparte własnymi badaniami podążania za opiniami innych naukowców (np. odczytanie za Panayiotisem Tzamalikosem Orygenesowej koncepcji nieba jako wejścia zbawionych stworzeń do bezczasowego życia Boga – s. 274-300).

W monografii nie dostrzegłem istotnych błędów czy braków merytorycznych. Jedynie w przypadku omawiania kwestii prawdopodobieństwa głoszenia przez Orygenesusa hipotezy o nawróceniu i zbawieniu szatana (por. s. 272-273) należało przywołać Orygenesowski *List do przyjaciół z Aleksandrii*, w którym autor *De principiis* wypiera się takiego poglądu i przedstawia okoliczności posądzenia go o jego głoszenie.

Można dyskutować, czy w pracy naukowej skierowanej do specjalistów konieczna jest zastosowana przez Autora praktyka poprzedzania omówienia teologii nieba poszczególnych pisarzy, znanych przecież powszechnie patrologom, krótkimi wprowadzeniami zawierającymi podręcznikowe wzmianki o ich życiu i twórczości. Informacje te jednak z jednej strony zawierają aktualny stan badań dotyczący autorstwa, czasu i miejsca powstania dzieł, z zaznaczeniem, jakie stanowią w tych kwestiach zajmuje Autor monografii; z drugiej mogą okazać się przydatne odbiorcom niebędącym badaczami antyku chrześcijańskiego (zarówno dogmatykom, biblistom, teologom duchowości, filozofom, historykom religii, kulturoznawcom, jak i zwykłym chrześcijanom dbającym o rozwój duchowy i pragnącym pogłębić wiedzę religijną), którzy z pewnością chętnie sięgną po monografię D. Kasprzaka.

Książka została napisana zarówno precyzyjnym językiem technicznym, jak i piękną polszczyzną. Sprzyja to klarowności teologicznych wywodów i pozwala spokojnie zagłębić się w kwestie merytoryczne bez konieczności przebijania się przez meandry zawilego stylu czy pseudonaukowego lub – co gorsza – kaznodziejskiego języka, który – niestety – pojawia się w pracach z zakresu teologii.

Za pewien brak precyzji można uznać stosowanie w tytułach angielskiego spisu treści zamiennie dwóch słów „emergence” i „development”, podczas gdy w oryginale polskim pojawia się zawsze słowo „kształtowanie się”. Ta niekonsekwencja może sugerować czytelnikowi obcojęzycznemu, że chodzi o nieco inny niuans znaczeniowy i że w niektórych okresach (tam, gdzie użyty jest rzeczownik „development”) następował wyraźny rozwój doktryny o niebie. Zapewne autor angielskiego przekładu (o ile nie był nim sam Autor książki) uznał, że „emergence”, czyli „powstawanie”, „kształtowanie się” odnosi się tylko do pierwszego etapu w dziejach doktryny, później może następować już tylko jej rozwój lub regres. Być może lepiej byłoby również w polskiej wersji wprowadzić to rozróżnienie terminologiczne i w tytułach rozdziału 2. i 3. odnieść termin „kształtowanie się” do okresu I i II w., a termin „rozwój” do okresu III w., chociażby ze względu na uniknięcie w ten sposób wielokrotnego powtarzania w tytułach rozdziałów i paragrafów słowa użytego w tytule całej książki. Nie jest jednak wykluczone, że Autor książki nie chciał używać terminu „rozwój”, ponieważ zakłada on jakieś doskonalenie, poprawianie wcześniejszej doktryny, natomiast termin „kształtowanie się” jest bardziej neutralny.

Bibliografia została zredagowana poprawnie i dokładnie. Natomiast należałoby wprowadzić więcej porządku i konsekwencji do sposobu cytowania imion i tytułów pism pisarzy wczesnochrześcijańskich w przypisach: wersja zlatynizowana, która jest obecnie najczęściej stosowaną normą, przeplata się często z wersją polskojęzyczną.

Recenzowana monografia stanowi znaczące osiągnięcie naukowe w polskiej patrologii i pozwala na kompetentne zapoznanie się z różnymi koncepcjami eschatologicznego nieba we wczesnej epoce patrystycznej oraz prześledzenie drogi rozwoju nauki o tym istotnym elemencie eschatologii chrześcijańskiej. Należałoby jedynie życzyć Autorowi, aby mógł uzupełnić swoje dzieło o kolejny tom, prezentujący nauczanie o niebie w złotym okresie patrystyki i u schyłku antyku chrześcijańskiego.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Krzysztof LEŚNIEWSKI, „W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci: aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu...”. Metanoiczno-soteriologiczne przesłanie „Wielkiego kanonu” św. Andrzeja z Krety, Lublin 2017, Prawosławna Diecezja Lublesko-Chełmska. Fundacja Dialog Narodów, ss. 456.

Poezja wczesnochrześcijańska nie jest w Polsce częstym przedmiotem badań teologów. Z tym większym uznaniem należy przyjąć opracowanie Krzysztofa Leśniewskiego, znanego specjalisty w zakresie teologii prawosławnej, dotyczące arcydzieła hymnografii bizantyńskiej – *Wielkiego kanonu* autorstwa św. Andrzeja z Krety (660-740). Ten rozbudowany i głęboki teologicznie hymn pełni

istotną rolę we wschodniochrześcijańskiej tradycji liturgicznej Wielkiego Postu, przygotowując wiernych do przeżywania Wielkiego Tygodnia i Święta Paschy. Choć w ostatnich kilkudziesięciu latach *Wielki kanon* był badany przez teologów z różnych krajów świata, na polskim gruncie recenzowane opracowanie ma pionierski charakter. Monografia K. Leśniewskiego jest nowatorską próbą szczegółowej analizy i interpretacji *Wielkiego kanonu*. Zamiarem Autora jest ukazanie egzystencjalnego charakteru teologii hymnu i jego przydatności jako narzędzia ukazującego drogę do zbawienia i pozwalającego uniknąć różnych zagrożeń duchowych z nią związanych. Przeprowadzona w pracy szczegółowa analiza hymnu nie tylko wydobywa główne wątki teologiczne, ale przede wszystkim uświadamia, że wewnętrzny dialog Andrzeja z Krety ze swą duszą prowadzony na tle konkretnych obrazów biblijnych stanowi zachętę i model do naśladowania.

Autor zastosował w swoim opracowaniu metodę hermeneutyczną adekwatną do podjętego tematu. Polega ona na wszechstronnym zbadaniu znaczenia kluczowych greckich pojęć występujących w hymnie w różnych kontekstach i stworzeniu na tej podstawie teologiczno-egzystencjalnej syntezy. Metoda ta jest z ducha patrystyczna, ponieważ w podobny sposób wielu greckich pisarzy wczesnochrześcijańskich, hołdujących egzegezie alegorycznej, interpretowało teksty Pisma Świętego. Szukali oni najgłębszego duchowego znaczenia istotnych terminów biblijnych, analizując wszystkie konteksty, w których dany termin występował. Metodę tę Orygenes nazywał interpretacją Pisma przez samo Pismo lub wyjaśnianiem spraw duchowych za pomocą sensu duchowego biblijnych pojęć. Szczególnie interesujące są zaprezentowane przez D. Leśniewskiego wyjaśnienia terminów antropologicznych, używanych przez Andrzeja z Krety (umysł, duch, dusza, ciało), jak również dokładne zdefiniowanie 19 pojęć, opisujących różnego rodzaju zagrożenia duchowe.

Szczegółowe analizy terminologiczne i teologiczne, stanowiące główny korpus opracowania, Autor słusznie poprzedził wprowadzającym rozdziałem, ukazującym genezę kanonu jako gatunku hymnograficznego oraz kolejne etapy jego rozwoju, poczynając od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Układ tematyki, omawianej w dalszej części pracy, będącej odzwierciedleniem istotnych zagadnień teologicznych podejmowanych w analizowanym hymnie, jest logiczny i dobrze porządkuje idee Andrzeja z Krety. Interesujący jest przedstawiony w drugim rozdziale książki obraz Trójjedynego Boga wyłaniający się z hymnu Andrzeja z Krety, szczególnie rozbudowana chrystologia. Została ona wyrażona, zgodnie z rozpowszechnionym w literaturze patrystycznej zwyczajem, przez liczne tytuły chrystologiczne ukazujące zarówno istotę Chrystusa jako Syna Bożego, jak i Jego zbawczą wolę wobec człowieka. Trzeci rozdział to rekonstrukcja antropologii duchowej autora hymnu. D. Leśniewski udowadnia, że *Wielki kanon* jest przede wszystkim poetycką medytacją nad własną grzesznością, a zarazem pełnym nadziei spoglądaniem w misterium dobrego, sprawiedliwego i miłosiernego Boga. Dochodzi do wniosku, że św. Andrzej z Krety był nie tylko głęboko zakorzeniony w tradycji hezychastycznej i znał literaturę filokaliczną, ale sam praktykował nie-

ustanną modlitwę Jezusową oraz podejmował zmagania ascetyczne typowe dla hezychazmu. Istotną z punktu widzenia teologii życia duchowego część tego rozdziału stanowi wydobywanie i uporządkowanie konkretnych zaleceń autora hymnu, składających się na proponowaną przez niego terapię duchową. Ponieważ wzorem człowieka, który najdoskonalej odpowiedział na miłość Boga, jest – w przekonaniu Andrzeja z Krety – Maryja, Autor opracowania słusznie w ostatnim rozdziale dokonuje analizy mariologii zawartej w hymnie.

Obok rekonstrukcji proponowanej przez Andrzeja z Krety drogi do zbawienia, czyli przesłania soteriologicznego hymnu, D. Leśniewski akcentuje w swoich analizach podkreślony w tytule rozprawy aspekt metanoiczny *Wielkiego Kanonu*. Zwraca uwagę na związek wątków o tym charakterze, zawartych w hymnie, z osobistą drogą nawrócenia i przemiany jego autora, który miał w swym życiorysie bolesny epizod opowiedzenia się za herezją monoteletyzmu.

Przeprowadzone w książce analizy potwierdzają doskonałą znajomość języka greckiego i wschodniej teologii patrystycznej, jaką dysponuje Autor opracowania. Monografia D. Leśniewskiego jest dziełem, które zainteresuje z pewnością badaczy różnych dyscyplin teologicznych, przede wszystkim patrologów, teologów duchowości, biblistów i liturgistów, zarówno prawosławnych, jak i rzymskokatolickich. Otwiera ona drogę do dalszych badań nad wczesnochrześcijańską tradycją hymnograficzną i hezychazmem liturgicznym. Ze względu na wydobyty z hymnu Andrzeja z Krety aspekt menatoiczno-soteriologiczny, czyli ukierunkowanie na przemianę duchową i zdobycie zbawienia przez człowieka, książka może stać się także cenną lekturą dla wszystkich chrześcijan zainteresowanych pogłębionym życiem duchowym i nawiązaniem bliższego kontaktu z Bogiem za pośrednictwem Pisma Świętego interpretowanego w kontekście liturgicznym.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Jan SŁOMKA, *Historia duchowości. Czas Ojców Kościoła*, Katowice 2017, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, ss. 160.

Duchowość Ojców Kościoła, reprezentujących pierwszy, zbliżony najbardziej do czasów Chrystusa i jego uczniów, okres życia Kościoła, budzi szczególne zainteresowanie nie tylko w środowisku teologów, ale także zwykłych chrześcijan pragnących pogłębić swoją więź z Bogiem. Książka ks. Jana Słomki, znanego patrologa z Uniwersytetu Śląskiego, trafia więc na podatny grunt i jest odpowiedzią na ważne zapotrzebowanie w środowisku wyznawców Chrystusa. Temat był podejmowany wielokrotnie i przez znakomitych autorów, by wspomnieć tylko trzy istotne opracowania z tego zakresu: L. Bouyera (*Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris 1966), pracę zbiorową T. Špidlika, I. Gargano i V. Grossiego (*Historia duchowości*, t. III: *Duchowość Ojców Kościoła*, Kraków 2004), oraz publikację pod redakcją B. McGinna, J. Meyendorffa i J. Leclercqa (*Duchowość*

chrześcijańska. Początki do XX wieku, Kraków 2010). Recenzowana książka jest jednak opracowaniem nowatorskim i oryginalnym. Jest to próba syntezy z kluczem, pokazująca istotne etapy rozwoju duchowości patrystycznej, charakteryzująca najważniejsze formy duchowości wczesnochrześcijańskiej i jej najważniejszych przedstawicieli. Jest – jak pisze sam Autor we wstępie – nie tylko dziełem historycznym, rodzajem podręcznika duchowości patrystycznej, ale także pewną własną propozycją modelu duchowości, wyprowadzonego ze sposobu myślenia Ojców. Ważną rolę dla zrozumienia intencji Autora odgrywa właśnie ów świetnie napisany wstęp, dający jasne metodologiczne uzasadnienie proponowanego ujęcia, przede wszystkim związków zachodzących między dogmatyką i duchowością, oraz ukazujący specyfikę duchowości katolickiej.

Układ zaprezentowanej w książce tematyki odzwierciedla istotne kwestie w logicznym porządku. Autor omawia najpierw pozachrześcijańskie źródła duchowości: judaizm i filozofię stoicką. Przydałaby się jeszcze krótka prezentacja głównego źródła duchowości wczesnochrześcijańskiej, czyli nauki nowotestamentalnej w tym zakresie. Dziwi także trochę brak oddzielnego punktu poświęconego platonizmowi. Myśl Platona wywarła wpływ przede wszystkim na chrześcijańską kosmologię i antropologię, ale jej ślady odcisnęły się także na modelu duchowości, chociażby w kwestii upodobnienia do Boga i przeobstwień. Autor zdaje sobie z tego sprawę i przedstawia główne idee platońskie w dalszej części książki, przy okazji omawiania poszczególnych nurtów duchowości chrześcijańskiej. Przy prezentacji etyki stoickiej zabrakło mi wyakcentowania dwóch jej założeń ważnych w kontekście duchowości patrystycznej. Po pierwsze, ważne dla stoików było przekonanie o kompleksowości cnót, przejawiającej się w tezie, że nabywanie jednej z nich pociąga za sobą wzrastanie w pozostałych. Po drugi, stoicki ideał mędrca, walczącego o zdobycie postawy „apathei” na drodze własnego wysiłku, mógł przyczynić się do ograniczenia roli łaski w drodze doskonalenia chrześcijańskiego, co stanowiło jeden z mankamentów duchowości pelagiańskiej.

Ks. J. Słomka słusznie wyróżnił podstawy życia duchowego chrześcijan w postaci sakramentów inicjacji (chrzest i Eucharystia), Pisma Świętego oraz praktyki modlitwy i postu, do których należało jeszcze dodać jałmużnę, jako nieodłączny element duchowej triady – modlitwa, post i jałmużna, świadczący o ukierunkowaniu duchowości wczesnochrześcijańskiej na potrzeby bliźniego, wynikającym z właściwego rozumienia przykazania miłości. W prezentacji zagadnień związanych z chrztem i Eucharystią widać szczególne kompetencje Autora, który napisał wcześniej dwie cenione monografie poświęcone patrystycznemu rozumieniu chrztu (*Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009) i Eucharystii (*Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*, Łódź 2000). Przy omówieniu roli Pisma Świętego jako podstawy duchowości wczesnochrześcijańskiej zabrakło wyraźnego zwrócenia uwagi na dominację w okresie patrystycznym egzegezy alegorycznej, której głównym celem miała być korzyść duchowa czytelnika. Zarówno Orygenes, jak i Dydim Ślepy,

uważali, że za pomocą metody alegorycznej wydobywa się z tekstu Pisma sens duchowy, mistyczny, pogłębiający więź duszy ludzkiej z Bogiem.

Ks. J. Słomka wyodrębnił następnie dwa nurty duchowości w starożytnym Kościele: męczeńsko-eschatologiczną i mądrościowo-obywatelską, chociaż nazwa tego drugiego nie wydaje się szczególnie zręczna. Zgadzam się z uznaniem za dwóch największych teoretyków i praktyków duchowości epoki patrystycznej Orygenesza i Augustyna, skądinąd najwybitniejszych przedstawicieli wczesnochrześcijańskiej teologii greckiej i łacińskiej, na co zwracali uwagę w XVI wieku Erazm z Rotterdamu, a w XX stuleciu Hans Urs von Balthasar. Bardzo podoba mi się omówienie duchowości Orygenesza, zwracające uwagę na istotę sprawy, a równocześnie bardzo jasne, przejrzyste i nieprzeładowane niepotrzebnymi szczegółami.

Oddzielny rozdział słusznie został poświęcony dziewictwu i celibatowi jako najdoskonalszej i specyficznie chrześcijańskiej formie życia duchowego, kwitnącej w Kościele od IV w. Nie budzi wątpliwości przedstawienie w odrębnym rozdziale typowo chrześcijańskiej formy duchowości jaką był monastycyzm, ukazany zgodnie z tradycyjnym podziałem na anachoretyzm i cenobityzm oraz z wyeksponowaniem najważniejszych reprezentantów obu nurtów: Antoniego, Ewagriusza, Pachomiusza, Benedykta, Bazylego i Augustyna. Autor w interesujący sposób wskazuje na podobieństwa w podejściu do życia monastycznego dwóch ostatnich postaci.

Niezbędnym uzupełnieniem prezentacji ortodoksyjnych modeli duchowości wczesnochrześcijańskiej jest rozdział ostatni, poświęcony bezdrożom duchowości, czyli ujęciom heretyckim, w którym uwzględniono dwa najważniejsze ruchy: manicheizm i pelagianizm. Taki wybór ruchów heretyckich z punktu widzenia wczesnochrześcijańskiej duchowości uważam za słuszny, ponieważ najbardziej zaważyły one na błędnych ujęciach duchowości, a niektóre ich idee, jak pogarda tego, co materialne; przekonanie o specjalnym wybraństwie doskonałych ludzi do zbawienia; czy uzależnianie zbawienia od własnych uczynków, przetrwały w różnych formach do czasów współczesnych.

W dołączonej na końcu książki, bardzo przydatnej szczegółowej bibliografii tematycznej pojawia się punkt „Mistyka chrześcijańska”. Szkoda, że ważnemu zagadnieniu kontemplacji i mistyki w epoce patrystycznej nie został poświęcony oddzielny rozdział. Autor świadomie z niego zrezygnował, wskazując na istniejące współczesne opracowania tej kwestii, niemniej jednak ze względu na rangę zjawiska powinien on zająć w historii duchowości Ojców Kościoła należne mu miejsce.

Zaletą książki jest jej syntetyczność i przejrzystość. Autor potrafi wybrać i usystematyzować kwestie najważniejsze. Mimo, że praca jest skierowana do osób z przygotowaniem teologicznym, napisana jest językiem jasnym i zrozumiałym, dostępnym dla każdego świadomego chrześcijanina, pragnącego pogłębić swoje życie duchowe. Ogromnym walorem opracowania jest bardzo przemyślny, logiczny, w dużym stopniu osobisty sposób wykładu, nieograniczający się tyl-

ko do prezentacji poglądów Ojców, ale pozwalający wejść w ich sposób myślenia w kontekście historyczno-teologicznym, pokazujący także zaangażowanie duchowe Autora. J. Słomka dla zachowania przejrzystości i spójności tekstu zrezygnował z rozbijania go cytataми źródłowymi i odsyłania w przypisach do zbyt wielu tekstów patrystycznych i wykorzystanych opracowań. Ma to swoje dobre strony, ponieważ książka nie jest przeładowana aparatem naukowym, pozostawia jednak pewien niedosyt. Większa ilość odsyłaczy źródłowych byłaby potwierdzeniem stawianych tez oraz wskazaniem, gdzie konkretnie może odnaleźć rozwinięcie przedstawianych idei. Podejście J. Słomki tłumaczy jednak chęć zaprezentowania podręcznikowej, chociaż również osobistej, subiektywnej syntezy, w której nadmierne przypisy rozbijałyby tok głównej myśli. Jako opracowanie zamierzone w tym kształcie przez Autora, książka J. Słomki spełnia swoją rolę znakomicie. Stanie się ona z pewnością niezbędną pomocą dla teologów i laików, którzy zechcą uzyskać całościowy ogłęd zjawiska duchowości wczesnochrześcijańskiej i poznać jej główne nurty, bez konieczności czytania opasłych tomów i trudu samodzielnego wydobywania z nich tego, co istotne.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Wojciech STAWISZYŃSKI, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Wydanie trzecie, rozszerzone, poprawione i zmienione, Tyniec – Kraków 2017, Wydawnictwo Benedyktynów, ss. 1098.

Pod koniec 2017 r. ukazało się, tym razem w tynieckim Wydawnictwie Benedyktynów, oczekiwane z dużym zainteresowaniem przez badaczy antyku chrześcijańskiego już trzecie, rozszerzone, poprawione i zmienione wydanie *Bibliografii patrystycznej (1901-2016)* polskich tłumaczeń tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia autorstwa znanego już od kilkunastu lat bibliografa patrystycznego mgra inż. Wojciecha Stawiszyńskiego. Zaznaczone zaś na jej karcie tytułowej i we wstępie „rozszerzenie” wydania polega nie tylko na dodaniu nowo powstałych jednostek bibliograficznych po ostatnim wydaniu (w I wydaniu 13209 rekordów, a w III wydaniu 21260 rekordów) i nowych pominiętych wcześniej haseł, ale także na dołączeniu do pięciu dotychczasowych części (I. Literatura grecka i łacińska; II. Inne literatury europejskie: irlandzka, staroangielska i starosłowiańska; III. Literatury orientalne: arabska, aramejska i hebrajska, etiopska, gruzińska, koptyjska, ormiańska, syryjska oraz teksty wschodnie: perskie, partyjskie i sogdyjskie; IV. Apokryfy Nowego i Starego Testamentu; V. Sobory i synody) dwóch nowych (choć w wyborze): VI. Pisma pisarzy pogańskich (dzieła powstałe w II-VI wieku, zwłaszcza filozoficzne, religijne i literackie, z zakresu rolnictwa, medycyny i wojskowości oraz źródła historyczne i dokumenty) i VII. Pisma pisarzy bizantyjskich VIII-XII wieku. Dodanie tych dwóch ostatnich czę-

ści ma, zdaniem Autora, „ułatwić poznanie środowiska, w jakim przyszło chrześcijaństwu istnieć, najpierw jako prześladowanej mniejszości, a później jako elementu dominującego”, a także „poznanie społeczeństwa w jego aktywności «nieteologicznej», ale stanowiącej dla owej teologicznej aktywności podglebie” (s. 7). Do nowości tego wydania należy także dodanie: szczegółowego spisu haseł z ich konkordancją numeracji wydania I, II i III (s. 1033-1063) oraz indeksu tłumaczy (s. 1065-1098). Całość poprzedzona jest dwoma wstępami do wydania III i I-II (s. 7-11) oraz wykazem skrótów, a wśród nich polskich tłumaczeniowych serii patrystycznych z wykazem treści poszczególnych tomów (s. 13-48). Wszystkie te cztery dodane części są wyjątkowo cenne, bo nie tylko ułatwiają korzystanie z opracowanej bibliografii, ale także (zwłaszcza cz. VI i VII) zbierając rozproszone w różnych publikacjach polskie przekłady autorów klasycznych i bizantyńskich niejako ją uzupełniają, dostarczając jej profitantom materiału do jej komentowania i zrozumienia.

Omawiana *Bibliografia* zawiera w sobie ponad 8000 (dokładnie 8051) nowych pozycji bibliograficznych w porównaniu z jej I. wydaniem, co niewątpliwie świadczy o dobrej kondycji polskiej patrystyki, reprezentowanej przez stosunkowo dużą liczbę duchownych i świeckich osób, wykształconych specjalistycznie w kraju lub za granicą w ostatnim pięćdziesięcioleciu (w latach 60-tych było ich zaledwie 4: ks. A. Bober SJ, ks. W. Eborowicz, ks. W. Kania, ks. Sz. Pieszczych) i interesujących się czynnie oryginalnymi tekstami wczesnochrześcijańskimi. Sprzyjała temu także zapewne dobra koniunktura związana z powstaniem w 1969 r. Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i organizowane przezeń coroczne ogólnopolskie (przeważnie dwudniowe) otwarte sympozja naukowe, obsadzenie i uaktywnienie katedr patrologii na ATK i KUL-u, erygowanie w 1977 r. (3 września) Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej i jej regularne, doroczne spotkania, powstanie kilku nowych tłumaczeniowych serii patrystycznych (jak np. PSP, ŻMT, ŻM, OŻ), powstanie w 1981 r. pierwszego polskiego czasopisma patrystycznego „Vox Patrum” publikującego regularnie drobne przekłady i bibliografie, co zachęcało do podejmowania działalności tłumaczeniowej. To wszystko sprawiło, że mamy dziś tak wiele patrystycznych prób i inicjatyw tłumaczeniowych w różnych krajowych i zagranicznych publikacjach naukowych, które w ostatnim czasie skrzętnie zbiera, opracowuje i co kilka lat publikuje w postaci opasłej *Bibliografii patrystycznej polskich tłumaczeń tekstów starochrześcijańskich* p. mgr inż. Wojciech Stawiszyński, za co serdecznie mu dziękujemy. Cenną i pożyteczną jest przy tym praktyka jednolitego podawania w języku łacińskim wszystkich tytułów poszczególnych pozycji bibliograficznych oraz ich numerów w *Clavisach* (*Patrum Graecorum, Latinorum, Apocryphorum Novi et Veteris Testamenti*) i *Bibliotek Hagiograficznych* (BHL, BHG), które ułatwiają nie tylko dotarcie do ich wydań krytycznych, ale i autentycznych.

Publikowana *Bibliografia* nie jest jednak pełną bibliografią patrystyczną, bo zawiera w sobie tylko jedną jej stronę – wykaz polskich przekładów pism autorów

wczesnochrześcijańskich w ostatnim stuleciu, a nie prezentuje studiów tego okresu z nimi związanych. Do opracowania pełnej retrospektywnej i aktualnej polskiej bibliografii antyku chrześcijańskiego zobowiązał się przed laty w swoim *Regulaminie* (paragraf 4) erygowany w maju 1969 r. Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. Jego założyciele (prof. L. Małunowiczówna i ks. prof. J.M. Szymusiak SJ) zdawali sobie sprawę, że nie można prowadzić poważnych studiów nad antykiem chrześcijańskim w Polsce bez uświadomienia sobie tego, co już na ten temat napisano. W związku z tym rozpoczęto przeszukiwanie przez odpłatne zajęcia zlecone polskich czasopism i publikacji od połowy XIX w. w bibliotekach w aspekcie pozycji związanych z antykiem chrześcijańskim (por. np. niektóre tego owoce publikowane w „Vox Patrum”: t. 19, s. 1007-1011 [„Elpis”]; t. 30, s. 537-540 [„Przewodnik Katolicki”]; t. 40, s. 665-678 [„Tygodnik Powszechny”]). W międzyczasie ukazała się (szkoda, że tak mało zauważana i odnotowywana) *Bibliografia polska do starożytnej historii Kościoła* w opracowaniu ks. T. Śliwy (zob. K.W. Bihlmeyer – H. Tühle, *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, tłum. ks. J. Klenowski, Warszawa 1971, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 427-441). Kilka lat później pojawił się pierwszy cenny owoc tego rodzaju działalności Zakładu w postaci opracowania i wydania dwuczęściowego 1-go tomu *Recepcji antyku chrześcijańskiego w Polsce (wiek XV-XVIII)*, cz. 1: *Autorzy i teksty*, Lublin 1978; cz. 2: *Problemy doktrynalne*, Lublin 1983, autorstwa J. Czerniatowicz i Cz. Mazura (byłego pracownika Zakładu). Opracowanie kolejnych, zagwarantowanych umową tomów, przerwała śmierć autorów, zebrane zaś i przekazane im również przez Zakład materiały, niestety bezpowrotnie zaginęły. Kontynuacji tego zadania próbował się później podjąć przybyły do Zakładu w roku 1980 pracownik ks. S. Longosz, który postanowił zebrać pełną polską bibliografię patrystyczną (przekłady, opracowania i prace dyplomowe) od 1890 r. do czasów sobie współczesnych. Pierwszym przejawem tego przedsięwzięcia było opublikowanie *Polskojęzycznej bibliografii antyku chrześcijańskiego 1895-1990* w alfabetycznym układzie autorów nowożytnych (głównie opracowania oraz serie tłumaczeniowe) w I. tomie drugiego wydania *Patrologii* ks. Szczepana Pieszczocho (Gniezno 1994, 201-280 + uzupełnienia s. I-XXIV). Również w krystalizującej się w Zakładzie strukturze „Vox Patrum” od początku przewidziano specjalny dział na różnego rodzaju *Bibliografie*, a od tomu 24 (1993) regularne coroczne bibliografie (również prac dyplomowych), zaś w tomach monotematycznych publikowane materiały poprzedzane były zawsze właściwą im obszerną międzynarodową bibliografią. Kolejnymi przejawami tejże działalności są także publikowane w nim pełne (przekłady i studia) polskie bibliografie poszczególnych Ojców Kościoła (według tego schematu planowano opracowanie całej polskiej bibliografii patrystycznej), jak: *Św. Ambroży w polskich studiach* (VoxP t. 34-35, s. 575-606), *Św. Augustyn w polskich studiach* (t. 44-45, s. 521-623), *Św. Grzegorz Wielki w polskich studiach* (t. 46-47, s. 705-714), a wcześniej: *Św. Bazyli Wielki* (t. 3, s. 465-492), *Św. Benedykt Opat* (t. 2, s. 30-46), *Klemens Aleksandryjski* (t. 2, s. 51-59), *Św. Mikołaj z Myry* (t. 38, s. 687-702), *Oroczysz* (t. 46, s. 715-725), *Didache* (t. 4, s. 665-693).

Można zasadnie przypuszczać, że i tego rodzaju bibliograficzna działalność Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL mogła zainspirować p. mgra inż. W. Stawiszyńskiego, który choć nie jest z wykształcenia patrologiem, zainteresował się pismami Ojców Kościoła i podaje nam do rąk wypracowany żmudną, benedyktyńską pracą monumentalny cenny owoc interesowania się ich wypowiedziami w ostatnim stuleciu, za co mu wszyscy badacze antyku chrześcijańskiego jesteśmy bardzo wdzięczni, tym bardziej, że obiecuje dalszą kontynuację swej cennej i wspaniałej działalności.

ks. Stanisław Longosz – Lublin

Wojciech STAWISZYŃSKI, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Wydanie trzecie, rozszerzone, poprawione i zmienione, Tyniec – Kraków 2017, Wydawnictwo Benedyktynów, ss. 1098.

Z wielką radością należy odnotować, iż w połowie grudnia 2017 roku, nakładem Wydawnictwa Benedyktynów w Tyńcu, ukazało się „wydanie trzecie, rozszerzone, poprawione i zmienione” *Bibliografii patrystycznej* autorstwa mgra inż. Wojciecha Stawiszyńskiego. Autor, od publikacji w 2005 roku poprzedniej „wersji” bibliografii (*Bibliografia patrystyczna 1901-2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2005, Wydawnictwo Homini, ss. 617), nieustannie – w miarę jak stopniowo przybywało polskich przekładów tekstów wczesnochrześcijańskich – uzupełniał ją i jednocześnie poprawiał oraz weryfikował zgromadzony wcześniej materiał. Dzięki temu oddana kilka miesięcy temu do rąk Czytelników *Bibliografia patrystyczna* jest – nie zawaham się tego powiedzieć – kompletna, gdyż już sama objętość publikacji (1098 stron) świadczy o drobiazgowej wręcz dokładności, z jaką Autor gromadził materiał zamieszczony w omawianej bibliografii. Nie jest trudno zauważyć, że cel recenzowanej publikacji jest czysto praktyczny. Autorowi chodziło o to, aby dostarczyć polskiemu Czytelnikowi wygodne i kompetentne narzędzie, umożliwiające błyskawiczne sprawdzenie, czy dane dzieło (lub nawet jego fragment) starochrześcijańskiego pisarza zostało opublikowane w przekładzie polskim. A ponieważ polskich tłumaczeń pism starożytnych autorów chrześcijańskich (i nie tylko) w ostatnim czasie ukazują się dość dużo, to pomysł ogłoszenia drukiem trzeciego wydania *Bibliografii patrystycznej* należy uznać za trafiony i wielce pożyteczny!

Zasadniczy korpus omawianej pracy poprzedzony jest *Spisem treści* (s. 5) i dwoma wstępami (*Wstęp do III wydania*, s. 7-8 i *Wstęp do wydania I i II*, s. 9-11) oraz *Wykazem skrótów* (s. 13-48). Składa się on z siedmiu części: I. *Literatura grecka i łacińska* (s. 49-806; numery 1-17790); II. *Inne Literatury europejskie* (s. 807-816, numery 17791-17960): 1. *Literatura irlandzka* (s. 807-808, numery 17791-17851), 2. *Literatura staroangielska* (s. 808-809, numery 17852-17857),

3. *Literatura starosłowiańska* (s. 809-816, numery 17858-17960); III. *Literatury orientalne* (s. 817-898, numery 17961-19530): 1. *Literatura arabska* (s. 817-819, numery 17961-18003), 2. *Literatura aramejska i hebrajska* (s. 820, numery 18004-18016), 3. *Literatura etiopska* (s. 821-830, numery 18017-18176), 4. *Literatura gruzińska* (s. 830-832, numery 18177-18196), 5. *Literatura koptyjska* (s. 832-847, numery 18197-18471), 6. *Literatura ormiańska* (s. 848-857, numery 18472-18672), 7. *Literatura syryjska* (s. 857-897, numery 18673-19507), 8. *Teksty wschodnie (perskie, partyjskie, sogdyjskie)* (s. 898, numery 19508-19530); IV. *Apokryfy Nowego i Starego Testamentu* (s. 899-940, numery 19531-20188): 1. *Apokryfy Nowego Testamentu* (s. 899-932, numery 19531-20097), 2. *Apokryfy Starego Testamentu* (s. 932-940, numery 20098-20188); V. *Sobory i synody* (s. 941-1000, numery 20189-20926): 1. *Sobory* (s. 941-948, numery 20189-20354), 2. *Synody* (s. 948-1000, numery 20355-20926); VI. *Pisma pisarzy pogańskich – wybór* (s. 1001-1025, numery 20927-21240); VII. *Pisma pisarzy bizantyńskich – wybór* (s. 1027-1029, numery 21241-21260). Całość publikacji zamyka angielskojęzyczne streszczenie (s. 1031), *Spis haseł wraz z konkordancją numeracji BP 1/2 i BP 3* (s. 1033-1063) oraz *Indeks tłumaczy* (s. 1065-1098).

Eksponując walory omawianej publikacji należy najpierw zwrócić uwagę na przyjętą przez jej Autora metodologię związaną z identyfikacją dzieł pisarzy epoki patrystycznej. Autor podaje tytuły pism patrystycznych po łacinie według poszczególnych „clavisów”, gdyż zapis tytułów zawarty w CPG, CPL i innych, unifikuje różnorodność zapisów spotykanych w literaturze. Powinien być zatem wzorcowym odniesieniem dla wszystkich patrologów, filologów klasycznych oraz badaczy antyku chrześcijańskiego. Autor nie tylko podaje tytuły pism patrystycznych według zapisu z „clavisów”, ale dodatkowo wpisuje numer, pod jakim dane dzieło umieszczone jest w danym „clavisie”, co umożliwia jednoznaczną identyfikację danego pisma. Natomiast przy dziełach, które nie są umieszczone w żadnym z „clavisów” Autor informuje o wydaniu krytycznym (tak czyni np. w stosunku do pism opublikowanych w CSCO), aby dokładnie określić, o które pismo chodzi.

Należy też zauważyć, że omawiana publikacja została uzupełniona w stosunku do poprzednich wydań – jak pisze Autor – „o pozycje przeoczone w wydaniu pierwszym, o dwa dodatki: pisma pisarzy pogańskich i pisma pisarzy bizantyńskich, oraz o spis haseł” (s. 7).

Cennym uzupełnieniem bibliografii jest pierwszy z trzech wymienionych przez W. Stawiszyńskiego „dodatków” – *Pisma pisarzy pogańskich – wybór*. Uwzględnia on zarówno pisarzy przedchrześcijańskich (do których odniesienia bardzo często można odnaleźć w pismach starochrześcijańskich), jak i żyjących w epoce chrześcijańskiej (działających równolegle z pisarzami wczesnochrześcijańskimi), którzy niekiedy byli polemistami wrogo nastawionymi wobec chrześcijaństwa i występującymi przeciwko chrześcijanom. Wiedza o istnieniu polskich przekładów dzieł pogańskich pisarzy antycznych zachęca do sięgnięcia po tę literaturę, której znajomość poszerza wiedzę na temat kontekstu funkcjonowania chrześcijaństwa i chrześcijan w ówczesnym świecie. Również drugi ze wspomnia-

nych „dodatków” – *Pisma pisarzy bizantyńskich – wybór*, jest cennym i przydatnym uzupełnieniem bibliografii, ułatwiającym poznanie mało znanej na gruncie polskim bizantyńskiej literatury późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej. Już w tym miejscu należy zaznaczyć, że Autor opatrując tytuły wspomnianych wyżej dwóch części bibliografii dodatkiem w postaci słowa „wybór” jest świadomy niekompletności tej części bibliografii, czego jednak nie należy uznawać za mankament opracowania, gdyż jego celem – jak już wspomniano – było przecież zaprezentowanie przekładów tekstów starochrześcijańskich. Można tylko postulować, co niniejszym czynię i do czego zachęcam, aby Wojciech Stawiszyński przygotował, równie kompletną jak *Bibliografia patrystyczna*, bibliografię przekładów pism autorów pogańskich i bizantyńskich.

Autor – zakładając, że w obiegu naukowym równoległe będą funkcjonowały wszystkie trzy wydania *Bibliografii patrystycznej* – dołączył trzeci „dodatek” w postaci *Spisu haseł wraz z konkordancją numeracji BP 1/2 i BP 3*, co też należy uznać za ważne (w zamyśle Autora) – chociaż niedoskonałe (o czym niżej) ułatwienie dla Czytelników.

Warto też zwrócić uwagę na część „B” *Wykazu skrótów*, zatytułowaną *Opis bibliograficzny cytowanych źródeł*. Znalazł się w niej m.in. wykaz polskojęzycznych serii patrystycznych i – nieraz mało znanych – antologii teksów wczesnochrześcijańskich. Dzięki pracy W. Stawiszyńskiego, antologie te „ujrzały światło dzienne”. W nowym wydaniu *Bibliografii patrystycznej* zdecydowanie lepszy jest też *Indeks tłumaczy*.

Należy podkreślić, że praca została też solidnie poprawiona, dzięki czemu wyeliminowano z jej błędy i usterki istniejące w pierwszym i drugim wydaniu. Autor w trosce o przejrzystość i czytelność opracowania w kilku przypadkach zmienił układ haseł.

Nie jest bez znaczenia, że książka została wydana niezwykle starannie i w atrakcyjnej szacie graficznej, co z pewnością jest zasługą Wydawnictwa Benedyktynów w Tyńcu. Posiada też bardzo wysokie walory edytorskie. Jej układ jest przejrzysty, a wydrukowany tekst jest dobrze czytelny. Okładka, która w głównym zarysie nawiązuje do poprzednich wydań, została niezwykle ożywiona przez trafnie dobraną kolorystykę. Szkoda tylko, że Wydawnictwo nie zdecydowało się na opublikowanie rzeczonyj pracy w formie szytej i w twardych okładkach. Wydaje się, że wydanie publikacji o objętości 1098 stron w formie klejonej i miękkich okładkach, nie jest najlepszym rozwiązaniem.

Chociaż dzieło mgr inż. Wojciecha Stawiszyńskiego jest monumentalne, a jego publikacja odbiła się szerokim echem w polskim środowisku naukowym, to nie można go uznać za *opus perfectum*. Najpierw warto zastanowić się, czy tytuł i układ części czwartej *Bibliografii patrystycznej*: *Apokryfy Nowego i Starego Testamentu*, nie powinien zostać zmieniony. Moim zdaniem Autor powinien najpierw umieścić informacje na temat istniejących przekładów apokryfów Starego Testamentu, a po nich informacje o przekładach apokryfów Nowego Testamentu, zaś tytuł tej części pracy powinien brzmieć: *Apokryfy Starego i Nowego Testamentu*.

Przedostatni element opracowania: *Spis haseł wraz z konkordancją numeracji BP 1/2 i BP 3*, Autor podzielił – podobnie jak zasadniczy korpus bibliografii – na siedem części. Z punktu widzenia przeciętnego Czytelnika wydaje się to niewłaściwe, gdyż wcale nie ułatwia odnalezienia imienia poszukiwanej postaci. Skąd Czytelnik ma wiedzieć, czy jakiś autor tworzył w języku syryjskim czy arabskim lub gruzińskim czy armeńskim? Bywają też takie sytuacje, że pisma autorów greckich zachowały się tylko w przekładach na któryś z języków orientalnych. Gdzie zatem należałoby szukać takiego autora? Wydaje się zatem, że *Spis haseł*, aby naprawdę był pomocny dla Czytelników, nie powinien być podzielony na części, a umieszczone w nim hasła powinny być uporządkowane według alfabetu.

W pracy można spotkać drobne niedociągnięcia redakcyjne i błędy, zapewne wynikające z pośpiechu, w jakim „rodziło się” trzecie wydanie *Bibliografii patrystycznej*. Przede wszystkim można wskazać na błędne informacje zawarte w *Spisie haseł wraz z konkordancją*, gdzie od postaci Auksencjusza (jest: „4185-4186”; powinno być: „4187-4189”), aż Efrema Syryjskiego, nastąpiło przesunięcie o dwa numery. Błąd powstał przy postaci Augustyna, którego pisma umieszczono – jak podaje *Spis haseł* – pod numerami 1647-4184, podczas gdy w rzeczywistości lista zawiera dwa rekordy więcej, a pisma są umieszczone pod numerami 1647-4186. Pogłębienie tego przesunięcia o jeden rekord nastąpiło przy postaci Efrema Syryjskiego. W *Spisie haseł* podana jest informacja, że przekłady Efrema umieszczone są pod numerami 18891-19241, podczas gdy w rzeczywistości umieszczone są pod numerami 18893-19244. To przesunięcie o trzy rekordy istnieje aż do końca spisu. W konsekwencji, w *Spisie haseł* ostatni rekord opatrzony jest numerem 21257, podczas gdy w zasadniczym korpusie pracy ostatni rekord umieszczony jest pod numerem 21260. Te przesunięcia sprawiają, że konkordancja haseł BP 1/2 i BP 3 jest mało użyteczna. Nawiasem mówiąc, moim zdaniem, konkordancja ta jest w ogóle zbędnym dodatkiem do omawianej bibliografii.

Można też wspomnieć niejednolity zapis słowa „bizantyński” (s. 5, 7, 29 i 1027; pomijam słowo „bizantyński” w tytułach opublikowanych prac) / „bizantyjski” (s. 619, 620, 699, 1042 i 1063; pomijam słowo „bizantyjski” w tytułach opublikowanych prac). Chociaż słowniki języka polskiego uznają za poprawne obie formy (osobiście za bardziej poprawną uważam formę „bizantyński”), to jednak zastosowany zapis w jednej pracy powinien być jednolity.

Reasumując należy wyraźnie stwierdzić, że opracowanie mgra inż. Wojciecha Stawiszyńskiego, pomimo wspomnianych drobnych mankamentów, jest niezwykle cenną, praktyczną, i przydatną pomocą nie tylko dla patrologów, lecz także dla teologów, filozofów, filologów klasycznych oraz historyków starożytności i bizantynistów – dla badaczy szeroko rozumianego antyku (przede wszystkim chrześcijańskiego) i wczesnego średniowiecza. Warto zatem, by rzeczona publikacja znalazła się w księgozbiorze każdego z nich, a nie tylko w księgozbiorach bibliotecznych.

Jean TRUAX, *Aelred the Peacemaker: The Public Life of a Cistercian Abbot*, Cistercian Studies Series 251, Collegeville MI 2017, Cistercian Publications – Liturgical Press, ss. 325.

W 2017 roku zostały opublikowane dwie ważne książki, które pozwalają znacznie poszerzyć naszą wiedzę o Aelredzie, słynnym opacie cysterskim z XII-wiecznego angielskiego Rievaulx. Pierwszą z nich jest kompendium, pod redakcją Marshy L. Dutton, w którym został zebrany cały dotychczasowy dorobek na jego temat (*A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, ed. Marsha L. Dutton, Brill's Companions to the Christian Tradition 76, Leiden – Boston 2017, Brill, ss. XIII + 364), drugą z kolei jest omawiana praca, w której autorka ukazała publiczne oblicze Aelreda na tle ówczesnych realiów Anglii i (europejskiego) świata. Z punktu widzenia badań aelrediańskich kapitalne znaczenie ma dla nas ta druga publikacja, ponieważ po raz pierwszy w sposób całościowy ukazuje rolę społeczno-polityczną, jaką odgrywał wówczas ten angielski opat. Monografia ta jest ważna z tego powodu, iż w ogóle brakowało wiedzy na temat zaangażowania Aelreda w tzw. sprawy światowe. Wiedzy tej bowiem, nie można było specjalnie wydobyć ani ze spisanej w tamtych czasach hagiograficznie spreparowanej biografii opata, autorstwa jego ucznia Waltera Daniela (tzw. *Vita Aelredi*), ani z jego własnych utworów, już nie mówiąc o całkowitym zaginięciu jego prywatnej korespondencji. Informacje zawarte w biografii i pracach Aelreda posłużyły tylko za punkty zaczepienia, a swoją wartość biograficzną przybrały dopiero w świetle innych, szerszych badań historycznych. I na tym polega nieoceniona wartość książki Jean Truax; książki, której tytuł w przetłumaczeniu na język polski można oddać jako: *Aelred – twórca pokoju. Publiczna działalność cysterskiego opata*.

Autorka, Jean Truax, obroniła doktorat z historii średniowiecza na Uniwersytecie w Houston (USA) w 1995 roku, pracując jednak w dziale informatycznym bussinesu paliwowego, poza środowiskiem akademickim. Po przejściu na emeryturę oddała się całkowicie pracy naukowej i jest obecnie niezależnym naukowcem-pasjonatem z dziedziny historii średniowiecznej (anglo-normańskiej) Anglii XI i XII w. Ma na swym koncie wydawniczym jedną książkę (2012) oraz kilka artykułów. Obecna pozycja jest owocem jej kilkuletnich badań.

Trzy główne przyczyny zmobilizowały autorkę do napisania tej książki:

- wspomniana wyżej luka biograficzna dotycząca publicznej działalności Aelreda, nie zbadana specjalnie dotąd przez współczesnych mediewistów;
- ustalenie historycznego kontekstu napisania tzw. historycznych utworów opata (*De bello standardii*, *Vita s. Edwardi regis et confesoris*, *Genealogia regum Anglorum*, *Eulogium Davidis Regis Scotorum*, *Vita Niniani*), poprzez które można docenić jego rolę jako politycznego mediatora w sprawie zaprowadzenia pokoju w Anglii po okresie długotrwałej wojny domowej (1135-1153);
- zaproponowanie nowego rozwiązania kwestii niezrozumiałego, nagłego zapomnienia Aelreda i jego dorobku po jego śmierci (1167) na tle

późniejszych wydarzeń historycznych związanych z męczeńską śmiercią arcybiskupa Tomasza Becketa w 1170 r. (s. 1-8).

Książka została podzielona na dziesięć rozdziałów, oprócz poprzedzających je stronice dotyczących wykazów skrótów cytowanych źródeł i podziękowania oraz kończących dodatków, w skład których wchodzi: pięć apendyksów, bibliografia i ogólny indeks.

Rozdział pierwszy (*Introduction: The Three Lives of Aelred of Rievaulx*) jest formą wprowadzenia w całe zagadnienie podjęte w publikacji, o którym wspomnieliśmy na początku, ze wskazaniem wątków biograficznych z życiorysu Aelreda wyciągniętych ze średniowiecznej *Vita Aelredi* Waltera Daniela oraz ze sposobów rozwiązywania konfliktów społeczno-politycznych w świecie średniowiecznym. Rozdział drugi, zgodnie z tytułem (*Precedents. In the Footsteps of Saint Bernard*) ukazuje na przykładzie publicznej działalności świętego opata cysterskiego, Bernarda z Clairvaux, że *casus* Aelreda jako opata z Rievaulx nie był wcale wyjątkiem zaangażowania ludzi Kościoła w sprawy publiczne i polityczne tamtych czasów. Ze względu na wyjątkowy status Bernarda wynikający z historycznych zdarzeń (szczególnie schizmy papieskiej 1130 r.), widzimy go w charakterze „szarej eminencji” mającej wpływy niemal na wszystkich dworach ówczesnej Europy w celu służenia papieżowi i pokojowi, włącznie z organizowaniem II Wyprawy Krzyżowej (1145-1149).

Na tym tle autorka, w rozdziale trzecim, przystępuje do omówienia wczesnych lat życia Aelreda w kontekście wydarzeń historycznych Północnej Anglii i Szkocji (tzw. Northumberlandia), w czasie których przyszło mu żyć (*Son of the North. Aelred in Context*). Truax opisuje pierwsze lata jego życia w Northumberlandii uwypuklając kult świętych patronów Hexham i Durham, tak bardzo pielęgnowany w domu małego Aelreda; jego pobyt na dworze Dawida I, króla szkockiego, na którym wzrastał i politycznie dojrzewał, by znaleźć się w nowo założonym opactwie cysterskim Rievaulx. Ten ostatni krok wstąpienia Aelreda do klasztoru jest ukazany na tle przeprowadzanej powoli w Kościele reformy gregoriańskiej przebiegającej w atmosferze zabiegów władców i przedstawicieli Kościoła Szkocji o uniezależnienie się od angielskiej administracji kościelnej.

Rozdział czwarty (*Friends and Rivals. Aelred and His Neighbours*) ukazuje sposoby zdobywania przez Aelreda, najpierw jako opata Revesby (1143-1147), a potem Rievaulx (1147-1167), funduszy na utrzymanie klasztoru, jego rozbudowę po napływie większej liczby mnichów, w trudnym okresie wspomnianej wojny domowej. Było to możliwe dzięki jego wcześniejszym kontaktom na dworze szkockim, a później poprzez sieć przyjaźni i koneksji, jakie się zawiązały podczas jego skutecznej propokojowej działalności społeczno-politycznej, gdzie bywał mile widziany na dworach świeckich i kościelnych. Kolejny rozdział (*Brothers and Sisters in Christ. Aelred and the Care of Woman*) jest ogólnie poświęcony stosunkowi Aelreda do kobiet, w tym też i do siostr zakonnych. Jest to interesujący rozdział próbujący ukazać na tle jego utworów historyczno-duchowych oraz innych dokumentów, jego normalne zdroworozsądkowe podejście do kobiet.

W ten sposób autorka obala mit Briana Patricka McGuire'a (*Brother and lover: Aelred of Rievaulx*, New York 1994) o możliwej homoseksualności opata z Rievaulx i jego awersji do kobiet.

Rozdział szósty (*A Time for Peace. Aelred of Rievaulx and the End of the Anglo-Norman Civil War*) traktuje o wpływie Aelreda na ustanowienie pokoju w Anglii, a szczególnie na przywrócenie zgody między zwaśnionymi stronami z jego sąsiedztwa szkocko-angielskiego po czasach wspomnianej wojny domowej. Na tle ogólnego zarysu przebiegu tej wojny oraz scenariusza jej zakończenia (traktat w Winchester, koniec sierpnia 1153 r.), autorka podaje logiczne rozwiązanie powstania tzw. historycznych (politycznych) utworów naszego opata, które zostały napisane głównie w celu pojednania zwaśnionych stron, osobiście znanych i szanowanych przez Aelreda. Oprócz tego utwory te miały ukazywać swoisty wzór, zwierciadło dobrego władcy, kierującego się pokojem i praworządnością, władcy, który korzysta z doradztwa duchowego wielkich mężów Kościoła; tu w domyśle można widzieć Aelreda w roli podobnego doradcy w stosunku do Henryka II, co wyraźniej widać w rozdziale ósmym.

Rozdział siódmy (*Behind the Scenes. Aelred of Rievaulx, the Lords of Galloway, and the King of Scotland*) ukazuje rolę opata z Rievaulx w jego najbliższym sąsiedztwie. Na podstawie nielicznych wzmianek z jego dzieł (jak np. wizytowanie szkockiej filii Rievaulx – Dundrennan) oraz w oparciu o inne dokumenty i przeprowadzone badania, autorka stara się ukazać dobroczynny wpływ Aelreda na władców Galloway (Fergus i jego synów) i Szkocji (króla Dawida) jego czasów. Owocem tego wpływu było na pewno dziełko Aelreda poświęcone biskupowi Ninianowi, protoplaście stolicy biskupiej w Withorn, o którą mieli zabiegać obydwaj wspomniani władcy.

W rozdziale ósmym (*Trusted Counselor. Aelred of Rievaulx and King Henry II*) widzimy Aelreda w roli swoistego doradcy króla Anglii, Henryka II (1154–1189). Jego utwory historyczno-polityczne, relacjonujące wojnę domową w Anglii, w których opowiadał się po stronie normandzkiej i nowej sytuacji politycznej, której przyklaskiwał, miały ukazać jego propozycję dalszej dobrej koegzystencji niegdyś zwaśnionych narodów: angielskiego, szkockiego i normńskiego pod rządami nowego króla Anglii Henryka II. Sam fakt dedykacji jego dwóch utworów historycznych (*Lament* i *Genealogia*) Henrykowi oraz uczestnictwo w kanonizacji króla Edwarda Wyznawcy (1163), w której miał przemawiać jako zaproszony kaznodzieja, wskazują na to, że Aelred był stronnikiem królewskim.

Właśnie ten fakt bycia stronnikiem króla Henryka i konsekwencje, jakie z tego wyniknęły po śmierci Aelreda (1167), są treścią kolejnego rozdziału książki Jean Truax. Jest to zarazem punkt kulminacyjny całej monografii, w którym autorka bardzo przekonująco tłumaczy stan niemal całkowitego zapomnienia Aelreda przez późniejszą historię. Punktem zwrotnym miał tu być konflikt króla z arcybiskupem Tomaszem Becketem, jaki wyniknął zaraz po kanonizacji Edwarda Wyznawcy. Autorka uważa, że Rievaulx, pod rządami Aelreda wraz z niewielką częścią innych opactw cysterskich, stało po stronie króla, co też potwierdza

list-odpowiedź nieznanego mnicha z Rievaulx, jaki wówczas został wysłany do Becketa. Po męczeńskiej śmierci arcybiskupa (1170) sytuacja się diametralnie zmieniła, bowiem Becket został wyniesiony na ołtarz (1173), a zagorzali stronnicy króla, w tym m.in. zmarły Aelred, mieli pójść w metodyczne zapomnienie podyktowane przez historię. Truax bardzo ciekawie zatytułowała ten rozdział: *Niewłaściwa strona historii* (*The Wrong Side of the History. Aelred, Rievaulx, and Thomas Becket*) sugerując, że Aelred stanął po niesłusznej (dla siebie) stronie w tym konflikcie, bowiem właśnie to poparcie dla króla za jego życia miało zaważyć o jego zapomnieniu po śmierci i w całej późniejszej historii. Jest to całkowicie nowe i bardziej logiczne rozwiązanie osadzone na realiach historycznych, a nie na czystych spekulacjach sugerujących homoseksualność Aelreda jako główną przyczynę tego zapomnienia – teorii stworzonej niegdyś przez McGuire’a.

Ostatni rozdział prezentowanej publikacji jest formą podsumowania i wniosków, co też sugeruje sam tytuł: *Wnioski. Aelred z Rievaulx: Polityk i twórca pokoju* (*Conclusion. Aelred of Rievaulx: Politician and Peacemaker*). Autorka jeszcze raz sumarycznie wykazuje dobroczynny, pokojowy wpływ Aelreda na ówczesne czasy i środowisko zarówno kościelne, jak i świeckie, w którym przyszło mu żyć. Zauważa, że właśnie to sprawiało, że Aelred był ciągle zajęty tak bardzo, iż sami mnisi skarżyli się na jego ciągle rozjazdy i nieuchwytność w klasztorze. W obliczu wojny domowej w Anglii, konfliktów wewnętrznych między zwaśnionymi, przyjacielskimi niegdyś stronami, wyzwania zabezpieczenia bytu materialnego dla mnichów w klasztorze i rozbudowy samego klasztoru, pomocy w zachowaniu pamięci i tradycji ojców, spełnianiu obowiązków opackich i państwowych względem społeczności cysterskiej, kościelnej i króla, pomocy w trudnych sytuacjach chwili różnym zgromadzeniom, itp.; tam wszędzie był Aelred przynoszący swój dobroczynny i pokojowy wpływ.

W ostatniej części książki znajduje się seria pięciu apendyksów zawierających: chronologiczną tabelę czasów Aelreda (1), jego List to Gilberta, biskupa Londynu (2), jego Homilię na Uroczystość św. Katarzyny z Aleksandrii (3), jego Homilię z okazji kanonizacji króla Edwarda Wyznawcy (4), oraz List, jaki wyszedł ze środowiska Rievaulx do Arcybiskupa Tomasza Becketa (5). Po apendyksach następuje *Bibliografia* zawierająca zestawienie dzieł Aelreda i Bernarda z Clairvaux oraz inne źródła pierwszorzędne i drugorzędne omawianej książki. Całość wieńczy indeks alfabetyczny.

Opracowanie Jean Truax zasługuje na szczególną uwagę zwłaszcza znawców problematyki związanej z Aelredem z Rievaulx. Znajdą tu oni najnowszy stan badań dotyczący życia publicznego opata i jego pierwszorzędny wpływ na zaprowadzanie i utwierdzanie pokoju we współczesnym mu niespokojnym świecie. Jak dotąd wiadomości te były fragmentaryczne i niekompletne ze względu na hagiograficzny charakter samych źródeł, które wymagały odpowiedniej krytyki. Było to możliwe dzięki pracy wielu historyków i znawców Aelreda, których analizy umiejętnie wykorzystała Jean Truax i poszerzając je o dodatkowe badania historyczne ukazała w nowym świetle. Aelred jawi się tu jako osoba publiczna twórczo

zajęta, zaangażowana w sprawy Kościoła i społeczności Północnej Anglii i Szkocji, w imię miłości Boga i ludzi. Przy tym wszystkim Aelred był literacko twórczy, co wynika z jego dzieł historycznych i ascetyczno-mistycznych, w których daje wyraz swojej wiary w prawdziwą przyjaźń i miłość, w tym duchu rysując delikatne rady dla królów, książąt, biskupów oraz innych osobistości Kościoła i państwa jego czasów. Tu też można znaleźć historyczne uzasadnienie powstania historyczno-politycznych utworów naszego opata z Rievaulx.

Wprawdzie angażowanie się Aelreda w sprawy społeczne w imię pokoju i ładu Bożego przysparzało mu zarówno przyjaciół, jak i wrogów, to jednak nie ci ostatni przygotowali mu zapomnienie historyczne, które stało się faktem zaraz po jego śmierci w 1167 r. i do dnia dzisiejszego pozostawało swoistą tajemnicą. Truax argumentuje, w oparciu o mocne przesłanki historyczne, że to raczej opowiedzenie się Aelreda po stronie króla Anglii Henryka II, w słynnym konflikcie z arcybiskupem Tomaszem Becketem, zakończone męczeństwem tego ostatniego (1170) i jego kanonizacją (1173), sprawiło metodyczne zapomnienie naszego opata przez późniejszą historię. I to nowe historyczne rozwiązanie tego problemu wraz z całą problematyką publicznej działalności Aelreda pozostanie na zawsze twórczym wkładem Truax w pełniejszą biografię opata z Rievaulx. W tym też świetle o wiele lepiej czyta się teraz samą biografię naszego opata, którą można polecić przeciętnemu czytelnikowi, byle by tylko potrafił on przeczytać ją po angielsku. Chyba że znajdzie się ktoś, kto przetłumaczy tę książkę na język polski.

ks. Ryszard Groń – Chicago

Krzysztof WENDLIK O.S.P.P.E., *Serce to umysł. Mistyka spotkania Boga i człowieka w ujęciu Orygenesusa oraz św. Augustyna – inspiracje IV Ewangelii, Inicjatywa Ewangelizacyjna Wejdzmy na Szczyt, Kraków 2017, ss. 91.*

Młodzi polscy badacze antyku chrześcijańskiego niezbyt często zajmują się tematyką orygenesowską, ponieważ większość kwestii z nią związanych doczekało się już dokładnych opracowań. Ponadto wysoki stopień trudności samej materii, czyli uwarunkowanego przesłankami filozoficznymi i skomplikowanego teologicznie wykładu Aleksandryjczyka, wymaga solidnego przygotowania merytorycznego. Z tym większą radością należy przyjąć pojawienie się nowego opracowania, dotyczącego ważnych zagadnień związanych z duchowością i mogącego stanowić cenną lekturę nie tylko dla specjalistów, lecz także dla chrześcijan pragnących pogłębić swoje życie duchowe.

Idea ukazania jedności czy wręcz utożsamienia przez Orygenesusa w duchu biblijnym pojęć „serce” (gr. φρήν, łac. *cor*) i „umysł” (gr. λόγος, łac. *ratio*) była już omawiana w opracowaniach naukowych. Spojrzenie o. K. Wendlika na to zagadnienie jest jednak nowatorskie. Autor próbuje znaleźć jego uzasadnienie w pismach Orygenesusa, odnaleźć ewangeliczne inspiracje dla tej idei oraz porównać ją

z podobnym sposobem myślenia, pojawiającym się w twórczości największego łacińskiego teologa okresu patrystycznego – św. Augustyna.

K. Wendlik jako punkt wyjścia swoich rozważań obrał istotny – ale dotychczas niewystarczająco w interesującym nas kontekście eksploatowany – tekst z Komentarza do Ewangelii Janowej Orygenes (I 4, 23). Na jego podstawie wprowadza słuszny, a zarazem odkrywczy wniosek, że „do Chrystusa jako Wcielonego Logosu, ukrytego w pierwocinach Ewangelii, można dotrzeć jedynie poprzez mistyczne spoczywanie na piersi Jezusa oraz przyjęcie od Niego Maryi jako swojej Matki” (s. 19). W dalszej części monografii Autor skupił się na interpretacji czynności spoczywania św. Jana na piersi Jezusa jako istotnej dla zrozumienia wzajemnej relacji pomiędzy umiłowanym uczniem i Jezusem oraz na reminiscencjach tej idei w pismach św. Augustyna. Natomiast świadomie (a szkoda, ponieważ byłoby to bardzo interesujące) nie zajął się mariologicznym aspektem wypowiedzi Orygenes.

Autor monografii doskonale wniknął w mistyczny język aleksandryjskiego teologa. Pogłębione analizy terminologiczne takich obrazowych pojęć biblijnych, jak „lono”, „piers” czy „serce”, oraz kluczowych terminów filozoficznych, jak „kierownicza część duszy”, „słowo” czy „umysł”, zostały przeprowadzone poprawnie i dobrze wprowadzają w doktrynę Orygenes. K. Wendlik porusza się swobodnie również po Orygenesowskiej antropologii, rozumiejąc istotę trychotomicznej antropologii aleksandryjczyka: duch – dusza – ciało. Szczególnie wartościową część monografii stanowi dokładne omówienie ἡγεμονικόν / *principale cordis* jako miejsca zamieszkania Boskiego Logosu w człowieku i wskazanie roli tego elementu w życiu duchowym człowieka, zwłaszcza w akcie modlitwy. Orygenesową interpretację kierowniczej części człowieka zestawiał o. K. Wendlik słusznie z Augustyńską filozofią serca, podkreślając zależność nauki Hipponczyka o zmysłach duchowych od myśli Aleksandryjczyka, któremu temat ten był niezwykle drogi.

W cytatach z pism omawianych autorów o. K. Wendlik posłużył się zarówno własnymi tłumaczeniami, jak i istniejącymi już polskimi przekładami tych dzieł. Słuszną decyzją Autora było dokonanie własnego tłumaczenia tekstów niektórych tekstów św. Augustyna przełożonych niewłaściwie przez J. Sulowskiego i wypaczających ideę tekstu. Zwracam uwagę szczególnie na dokonanie przez K. Wendlika poprawnego przekładu tekstu z *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 116 (zob. s. 69-70). Przekład ten przywraca wypowiedzi Augustyna właściwy sens, wynikający z dwójakiego rozumienia greckiego słowa λόγος: rozum i słowo. Dotychczasowy przekład tego fragmentu, opublikowany w serii PSP był całkowicie błędny (por. Św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, tłum. J. Sulowski, PSP 46, Warszawa 1990, 140-141). J. Sulowski przełożył łaciński termin *verbum* jako „czasownik” zamiast jako „słowo”, zapominając, że w całej starożytnej tradycji filozoficznej, poczynwszy od Heraklita, λόγος miał dwa znaczenia – rozum i słowo – i w ten sposób wypaczył sens całej wypowiedzi św. Augustyna.

Własną analizę tekstów źródłowych Orygenes i św. Augustyna Autor wzbogacił licznymi porównaniami z najnowszą światową literaturą orygenesowską,

zawartymi w erudycyjnych przypisach, wykazując świetną orientację w tej materii. Wielojęzyczna bibliografia została rzeczywiście wykorzystana w monografii, a nie tylko porównawczo przytoczona.

Od strony formalnej monografia została przygotowana starannie. Styl i język opracowania jest precyzyjny i poprawny, a formułowanie wniosków – logiczne. Jedyne niektóre zbyt długie i zawile zdania można byłoby podzielić i uczynić bardziej przejrzystymi, co sprzyjałoby zrozumieniu niełatwej materii.

Mimo faktu, że monografia o. K. Wendlika jest opracowaniem niewielkich rozmiarów, należy podkreślić jej podwójną wartość. Po pierwsze, ukazuje ona źródła patrystycznej idei kierowniczej roli umysłu/serca w człowieku i wzbogaca wiedzę na temat zależności teologii św. Augustyna od pionierskich rozwiązań Orygenesesa. Po drugie, przedstawia kwestie ponadczasowe, istotne dla życia duchowego chrześcijanina. Książka powinna więc zainteresować nie tylko patrologów i historyków teologii, ale także teologów duchowości i zwykłych chrześcijan, pragnących lepiej zrozumieć relację człowieka z osobowym Bogiem oraz sposoby jej nawiązywania i pogłębiania.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Ks. Janusz LEWANDOWICZ, *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w „Registrum epistularum” Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego, Źródła Monastyczne, Monografie 6, Kraków 2018, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, ss. 437.*

Wydawać by się mogło, że na temat papieża Grzegorza Wielkiego (590-604) napisano już wszystko. Wydano krytycznie całą jego spuściznę literacką, napisano równie krytycznie jego życiorysy, przeanalizowano szczegółowo jego teologię, rolę polityczną i kulturotwórczą. Szczególną okazją do opisanie tej niezwyklej postaci największego papieża antycznego, a zarazem wczesnośredniowiecznego, były liczne sympozja i kongresy naukowe z okazji 1400 rocznicy śmierci Grzegorza. Liczne opasłe tomy zawierające wszechstronny ogląd pontyfikatu Grzegorza ukazały się w wielu językach – więc raczej tylko jakieś przyczynkarstwo było do pomyślenia.

A jednak, tylko w Polsce ukazały się w ostatnim czasie takie pozycje jak ks. Stanisława Sojki, *Ideal życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003, ks. Radosława Sokołowskiego, *Droga doskonalenia według św. Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2014, czy ks. Stanisława Suwińskiego, *Ideal życia chrześcijańskiego w świetle wybranych pism św. Grzegorza Wielkiego*, Toruń 2017, a w maju tego roku ks. Lewandowicz udowodnił swoją monografią, że ciągle możliwe jest nowatorskie i świeże spojrzenie na działalność Grzegorza, a konkretnie na jego stosunek do monastycyzmu. Grzegorz sam był mnichem i fundatorem klasztorów, zmuszony – jak wielokrotnie wspominał – do działalno-

ści „w świecie”, najpierw został apokryzjariuszem papieża Pelagiusza I w Konstantynopolu, a w roku 590 został wybrany na tron Piotrowy w Rzymie. Od dnia wyboru całkowicie poświęcał się służbie Kościoła, a była to służba wyjątkowo ciężka, wśród klęsk naturalnych i wśród mieczów Longobardów. Papież żył w przekonaniu o nadchodzącym kresie dziejów, o końcu świata, ale mimo tego przekonania starał się spełniać swoje obowiązki tak, jak gdyby świat miał istnieć wiecznie. Szczególną troską papieża były klasztory i ruch monastyczny, niezwykle silnie rozwijający się w jego czasach. Papież upatrywał w monastycyzmie remedium na klęski i jedyną, albo ściślej – najpewniejszą drogę prowadzącą do zbawienia. Dlatego przez cały czas swojego pontyfikatu wspierał rozwój monastycyzmu, korespondował z biskupami i opatami, interesował się sprawami bardzo szczegółowymi z naszego punktu widzenia, a dotyczącymi poszczególnych mnichów czy mniszek, sprawami ekonomicznymi klasztorów, wyborem opatów i wieloma innymi. Wszystkie te działania papieża są nam znane dzięki szczęśliwemu zachowaniu jego urzędowej korespondencji, czyli *Registrum epistularum* (ponad 850 listów według różnych wydań).

To są sprawy znane. Cóż więc nowego mógł dodać ks. Lewandowicz? Otóż spojrzał on na zbiór listów Grzegorza z innej strony. Choć sam, o ile mi wiadomo, nie jest prawnikiem, odczytał listy Grzegorza w świetle prawa, tak kościelnego jak i cesarskiego, dotyczącego życia monastycznego. Jeżeli chodzi o prawo kościelne, to najważniejsze był kanony 4, 6 i 8 Soboru Chalcedońskiego z 451 r. oraz kanony synodów lokalnych, z których Autor wymienia np. synody galijskie w Arles, w Agde, w Épaone i w Orleanie. Co do prawodawstwa cesarskiego, a warto pamiętać, że obejmowało ono także sprawy kościelne – w tym monastyczne, Autor omawia rolę *Kodeksu Teodozjusza*, *Kodeksu Justyniana*, a przede wszystkim niektóre *Nowele justyniańskie*. Na podstawie wnikliwej analizy listów zachowanych w *Registrum epistularum*, ks. Lewandowicz stara się wykazać bardzo duży, niekiedy decydujący wpływ tego prawodawstwa na spektakularny rozwój monastycyzmu zachodniego odbywającego się przy wsparciu i pod patronatem Grzegorza Wielkiego.

Struktura książki jest klarowna, po wstępie następują dwa rozdziały wprowadzające – w pierwszym Autor przedstawia prawniczą terminologię grecką i łacińską dotyczącą monastycyzmu, a w drugim omawia zagadnienia jurysdykcji kościelnej i państwowej nad klasztorami.

W kolejnych czterech rozdziałach omawia wszystkie aspekty życia monastycznego, takie jak zakładanie klasztorów, ekonomiczne podstawy ich działalności, zagadnienia prawno-ekonomiczne jak fundacje i darowizny, wnoszone do klasztorów przez mnichów i mniszki mienie, sprawy testamentów, zasady wstępowania i opuszczania klasztorów, rolę opatów, księń i innych przełożonych, życie pod regułą, służbę liturgiczną mnichów i wiele, wiele innych.

W zakończeniu autor dokonuje podsumowania pracy oraz uzupełnia ją aneksem, w którym szczegółowo omawia ograniczenia prawne co do przyjmowania kandydatów do klasztorów, systematyzując je według ich stanu (kurialiści, kolo-

nowie i niewolnicy oraz ci, dla których przeszkodą były wcześniejsze zobowiązania, czyli żołnierze i małżonkowie).

Tom uzupełnia wykaz skrótów, bibliografia i niezwykle starannie opracowane indeksy: rzeczowy, rzeczowy łaciński, rzeczowy grecki, osób i nazw własnych, wreszcie indeks tekstów źródłowych.

Cała praca napisana jest jasnym i pięknym językiem, co sprawia, że – mimo dość trudnego tematu – Czytelnik łatwo podąża za myślą Autora, a książkę czyta się z wielkim zainteresowaniem, wręcz z przyjemnością.

Metodyka przyjęta przez Autora, polegająca na omawianiu poszczególnych aspektów życia monastycznego ilustrowanych odpowiednimi fragmentami listów Grzegorza powoduje, że niektóre listy cytowane są kilka, a nawet kilkanaście razy. Nie mamy tu jednak do czynienia z powtórzeniami, przeciwnie, każde odwołanie się do danego listu jest usprawiedliwione ukazaniem innego aspektu tekstu, zawsze widzianego przez pryzmat prawa kościelnego czy cesarskiego, a także pokazaniu specyficznego sposobu, w jaki Grzegorz to prawo przyjmuje, stosuje, a niekiedy modyfikuje. Przykładowo list *RE VIII 17 (Do biskupa Maryniana)* jest cytowany (lub Autor się do niego odwołuje) aż 17 razy! Spójrzmy jak to wygląda: s. 57 – dotyczy wizytacji biskupa w klasztorze (cytat); s. 58 – dotyczy benedykcji opata przez biskupa (odwołanie); s. 59 – problem przekazywania „nadmiaru” mnichów do nowego klasztoru (cytat); s. 60-61 – zasada niezbywalności majątku klasztornego, nawet biskup nie ma do tego majątku prawa (cytat); s. 64 – spis majątku klasztoru nie powinien być dokonywany przez „ludzi kościelnych” czyli duchowieństwo „świeckie” (cytat); s. 67 i 212 – zezwolenie opatowi na swobodne kontakty z biskupem rzymskim w sprawach klasztoru (cytat i odwołanie); s. 68 – obowiązkiem biskupa jest dbałość o pokój w klasztorze i dbałość o nie uszczuplenie jego dochodów (odwołanie); s. 151 – przywilej papieski niezależności klasztoru od biskupa miejsca w sprawach zarządu majątkiem (odwołanie); s. 204 – pozycja opata i zasada, aby na stałe nie przebywały w klasztorze osoby, które mogłyby wynosić się ponad niego, chociażby przez swoją godność (odwołanie); s. 205 – obowiązkiem opata jest sporządzenie inwentarza klasztornego (odwołanie); s. 207 i 218 – wybory i ustanowienie nowego opata (odwołanie); s. 209 – przypadek ingerencji Grzegorza w wybór opata, możliwość wyboru kandydata z innego klasztoru (odwołanie); s. 211 – warunki jakie powinien spełniać opat (odwołanie); s. 221 – wzmianka o opacie Klaudiuszu (odwołanie); s. 228 – wyświęcony mnich posługujący poza klaszturem, traci w tym klasztorze wszelkie funkcje wraz z prawem do zamieszkiwania w nim (odwołanie).

Szczególnie ciekawym przypadkiem, znakomicie ilustrującym stosunek Grzegorza do prawa cesarskiego, które Grzegorz uznawał i starał się dostosować do swojej wizji życia monastycznego, jest *lege* cesarza Maurycjusza (składinąd znane wyłącznie z *Registrum epistularum* III 61) zakazujące wstępowania do klasztorów osób noszących znak na ręce (*manu signati*), czyli żołnierzom. Grzegorz w liście do cesarza protestuje gorąco, a wręcz porównuje władcę do niesławnej pamięci cesarza Juliana. Jednocześnie jednak przekazuje podległym sobie metropolitom

wolę cesarza, a do samego Maurycjusza pisze: „Ja wprawdzie spełniając rozkaz postarałem się, by prawo to zostało rozesłane na wszystkie strony świata, lecz ponieważ samo prawo zupełnie nie odpowiada woli Boga wszechmogącego, więc na piśmie zgłaszam Najjaśniejszym Władcom moje zastrzeżenia. Spełniłem więc podwójny obowiązek, bo i wobec władcy okazałem się posłusznym i nie zamilczałem tego, co uważam za należne Bogu” (s. 336). Czy ten konflikt z cesarzem miał wpływ na skwapliwe uznanie przez Grzegorza uzurpatora Fokasa, o tym ks. Lewandowicz nie pisze, ale z jego znakomitego dzieła i tak możemy bardzo dużo się dowiedzieć o życiu duchowym i psychologii największego papieża czasów przełomu, który – powtórzę – żył i działał „wśród mieczów Longobardów”.

Czy w ogóle ta książka ma jakieś mankamenty? Właściwie nie, ale tradycyjnie, pisząc opinię trzeba jakieś usterki wytknąć, więc i ja znalazłem: s. 98 – „również w Hiszpanii i Galii nie będących wówczas we władaniu cesarskim” – nieścisłość, za czasów Grzegorza Bizancjum kontrolowało jeszcze południowe skrawki Hiszpanii, wycofało się z niej ostatecznie w 624 r. Na s. 107-108 opisana jest próba założenia klasztoru na Korsyce, gdzie dotychczas nie było mnichów. Ks. Lewandowicz cytuje fragment listu Grzegorza *RE* I 50: „abyśmy posłali tam mnichów, ponieważ sama wyspa, która dotychczas nie miała klasztoru, także dzięki tej drodze życia powinna się poprawić” i wyciąga stąd wniosek: „że klasztory były przez Grzegorza postrzegane jako ważny element kształtowania życia chrześcijańskiego nie tylko na wyspie”. Zapewne tak właśnie Grzegorz sądził, ale umieszczenie tej konkluzji akurat w tym miejscu wydaje się trochę nie pasować. Na s. 198 – jest „mquodeus”, oczywiście powinno być (jak w przypisie 65) – Cumquodeus. Na s. 202 – cytowany fragment z *Iustiniani Novellae* CXXXIII 6 nie jest wyróżniony drobniejszą czcionką, tak jak inne cytaty.

Tyle „krytyki”, a naprawdę, to książka ks. Lewandowicza będzie ważnym punktem odniesienia dla każdego badacza monastycyzmu wczesnośredniowiecznego na Zachodzie. Autorowi gratuluję i dziękuję, a Czytelnikom z czystym sumieniem polecam.

Wojciech Stawiszyński – Stanowisko

SPRAWOZDANIA

**1. TEOLOGIA I DUCHOWOŚĆ MONASTYCZNA
W EPOCE PATRYSTYCZNEJ
(Sekcja Patrystyczna, Tyniec, 19-21 IX 2017)**

W dniach 19-21 września 2017 r. odbył się doroczny zjazd Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Gospodarzem spotkania było Opactwo Benedyktynów w Tyńcu (ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków), a głównymi jego organizatorami – obok Prezesa Sekcji Patrystycznej, ks. prof. dr. hab. Mariusza Szrama – byli tynieccy benedyktyni z opatem dr. Szymonem Hiżyckim na czele. Zjazd połączony był z trzema ważnymi wydarzeniami: 1) konferencją naukową, której temat brzmiał *Teologia i duchowość monastyczna w epoce patrystycznej*; 2) wyborem nowego Zarządu Sekcji Patrystycznej; oraz 3) uroczystością wręczenia **Księgi Jubileuszowej ks. prof. dr. hab. Bogdanowi Cześzowi** z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wybitnemu znawcy teologii patrystycznej (zwłaszcza pneumatologii Ojców Kościoła), z okazji 70-lecia urodzin i 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej.

Spotkanie nieoficjalnie rozpoczęło się we wtorek (19 IX) wieczorem podczas kolacji. Natomiast blok merytoryczny rozpoczął się w środę (20 IX) o godz. 8.30. Pierwszą część sesji przedpołudniowej otworzył Prezes Sekcji Patrystycznej, ks. prof. dr. hab. Mariusz Szram, a następnie przekazał prowadzenie obrad ks. prof. dr. hab. Bogdanowi Czyżewskiemu z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W czasie tej części spotkania swoje komunikaty wygłosili następujący prelegenci: 1) ks. prof. dr. hab. Marek Starowiejski (Warszawa): *Od ascetów do zakonów*; 2) ks. prof. dr. hab. Leszek Misiarczyk (UKSW): *Terapeuci – żydowscy prekursorzy monastycyzmu chrześcijańskiego w „De vita contemplativa” Filona z Aleksandrii*; 3) ks. dr. Arkadiusz Nocoń (Rzym): *Obraz Boga w Apoftegmatach Ojców Pustyni*; 4) o. prof. dr. hab. Leon Nieścior (UKSW): *Aleksandryjskie inspiracje w egzegezie Nila z Ancyry na podstawie pisma „O monastycznej ascezie”*; 5) prof. dr. hab. Agnes Bastit (Université de Lorraine w Metz): *„Insignes monachi” – „quasi chorus beatorum”*. *Kościół akwilejski i życie wspólne duchownych około 370 r.*; 6) ks. dr. hab. Waldemar Turek (Pontificia Università Urbaniana w Rzymie): *Praca fizyczna w życiu zakonnym: argumentacja św. Augustyna w „De opere monachorum”*. Po ostatniej prelekcji miała miejsce dyskusja i półgodzinna przerwa kawowa.

Druga część sesji przedpołudniowej rozpoczęła się o godz. 11.30. W czasie jej trwania zostały wygłoszone cztery komunikaty: 1) bp dr. hab. Piotr Turzyński (KUL – Radom): *Opieka nad chorymi jako droga do świętości według św. Doroteusza z Gazy*; 2) ks. dr. hab. Michał Kieling, prof. UAM (UAM – Kalisz): *Upadek czy rozwój? Monastyczna kultura intelektualna w Kościele zachodnim w okresie późnej starożytności na przykładzie Vivarium Kasjodora*; 3) ks. prof. dr. hab. Mariusz Szram (KUL): *Rygoryzm ascetyczny i laksyzm moralny we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich*;

4) ks. dr Adam Wilczyński (WSD Kielce): *Nauka o Duchu Świętym w pismach Grzegorza Wielkiego*. W tej części konferencji zamiast wcześniej zaplanowanego komunikatu ks. dra Janusza Lewandowicza (Łódź) – *Prawodawstwo zakonne Justyniana Wielkiego*, został wygłoszony komunikat przez ks. prof. M. Szrama. Również tę część spotkania zakończyła dyskusja, a po jej zakończeniu uczestnicy konferencji udali się na obiad.

Po obiedzie, o godz. 14.30, członkowie Sekcji Patrystycznej spotkali się na zebraniu sprawozdawczo-wyborczym, gdyż w związku z upływem pięcioletniej kadencji ustępował dotychczasowy Zarząd Sekcji. Spotkanie to prowadził ks. prof. M. Szram – dotychczasowy prezes Sekcji. Omówił w skrócie prace, które zostały zrealizowane przez Zarząd w ciągu minionych lat, a następnie poprosił ks. dr. Jerzego Dudę – dotychczasowego skarbnika Sekcji, o przedstawienie sprawozdania finansowego za pięć minionych lat. Po części sprawozdawczej odbyły się wybory nowego Zarządu Sekcji Patrystycznej. Najpierw dokonano wyboru prezesa. Członkowie Sekcji wykazali w tym względzie wielką jedynomyślność, gdyż już w pierwszym głosowaniu 2/3 głosów zdobył dotychczasowy wiceprezes Sekcji – ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (30 na 45 osób uprawnionych do głosowania zagłosowało na niego). Elekt przyjął wybór i wskazał swego zastępcę w osobie ks. prof. dr. hab. Norberta Widoka z Uniwersytetu Opolskiego. W kolejnym głosowaniu członkowie Sekcji wyrazili aprobatę dla kandydatury ks. Widoka na wiceprezesa Sekcji, a elekt przyjął wybór. Następnie nowy prezes wskazał ks. dr. hab. Piotra Szczura, prof. KUL jako kandydata na skarbnika. Kandydatura ta została zatwierdzona przez członków przez aklamację, a elekt przyjął wybór. W ten sposób ukonstytuował się nowy Zarząd Sekcji Patrystycznej i rozpoczął pięcioletnią kadencję, trwającą do września 2022 roku.

Po zebraniu sprawozdawczo-wyborczym uczestnicy zjazdu przeszli do kościoła Opactwa Benedyktynów, w którym o godz. 16.00 rozpoczęła się uroczysta Msza św., której przewodniczył Jego Ekscelencja Ksiądz Arcybiskup prof. dr hab. Marek Jędraszewski, Metropolita Krakowski, który też wygłosił homilię. Po Mszy św. miała miejsce krótka przerwa kawowa.

O godz. 17.30 rozpoczęła się Uroczystość Wręczenia Księgi Jubileuszowej (okolicznościowego tomu „Vox Patrum”) ks. prof. dr. hab. Bogdanowi Częszowi z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Uroczystość prowadził ustępujący Prezes Sekcji Patrystycznej – ks. prof. dr hab. Mariusz Szram. Krótką biografię Jubilata przedstawił ks. dr hab. Paweł Wygalał, prof. UAM, zaś okolicznościową laudację wygłosił ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski – emerytowany profesor KUL (zmarły 26 IV 2018). Po laudacji ks. prof. M. Szram dokonał wręczenia Księgi Jubileuszowej, a uczestnicy uroczystości odśpiewali *Plurimos annos*. W czasie sesji jubileuszowej głos zabrali przedstawiciele poszczególnych środowisk naukowych: bp dr hab. Piotr Turzyński z KUL, dr hab. Waldemar Turek – przedstawiciel Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej (wygłosił przemówienie w języku łacińskim), ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski z UW, ks. prof. dr hab. Edward Staniek z UPJPII, ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski z UAM, ks. prof. dr hab. Norbert Widok z UO, ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII z Wydziału Teologicznego UPJPII Filia w Tarnowie, o. prof. dr hab. Leon Nieścior z UKSW, o. dr Szymon Hiżycki – Opat Tyniecki, o. dr Bernard Marciniak OFM – Prowincjał poznańskiej prowincji Świętego Franciszka z Asyżu Zakonu Braci Mniejszych, o. dr Maksymilian Nawarra

OSB oraz J.E. Arcybiskup Marek Jędraszewski. Na zakończenie Jubilat wyraził swą wdzięczność za dedykowanie mu specjalnego tomu „Vox Patrum”, zorganizowanie uroczystości jubileuszowej oraz słowa wypowiedziane przez przedstawicieli różnych środowisk reprezentowanych na uroczystości.

Ten bogaty w wydarzenia dzień spotkania patrologów zakończył raut połączony ze spotkaniem informacyjnym, w czasie którego przedstawiono aktualia wydawnicze, plan tematyczny „Vox Patrum”, planowane konferencje naukowe oraz poruszono inne sprawy bieżące.

Trzeci dzień spotkania (drugi dzień obrad – czwartek, 21 IX) rozpoczął się Mszą św., sprawowaną w tynieckim kościele o godz. 7.30, której przewodniczył i w czasie której wygłosił homilię Dostojny Jubilat – ks. prof. dr hab. Bogdan Cześ. Po śniadaniu, o godz. 9.15 (z lekkim opóźnieniem), rozpoczęła się pierwsza część sesji przedpołudniowej, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Norbert Widok z Uniwersytetu Opolskiego. W czasie tej części konferencji wygłoszono sześć komunikatów: 1) ks. dr Stanisław Adamiak (UW): *Jak komputery pomagają odnaleźć mnichów-prezbiterów*; 2) dr hab. Ewa Osek (KUL): „... abyśmy nie karmili się pokarmem demonów”: *ascetyzm chrześcijański w Orygenesie „Contra Celsum” 8, 30 i ascetyzm pogański w Porfiriusza „De abstinencia” 2, 42-43*; 3) dr Karolina Kochańczyk-Bonińska (UKSW): *Saloi – święci szaleńcy Chrystusa*; 4) ks. dr hab. Marcin Wysocki (KUL): *Pewniejsza nadzieja? Monastycyzm w epistolografii łacińskiej IV-V wieku*; 5) ks. dr Wojciech Kamczyk (UŚ): *Rola i miejsce wspólnoty monastycznej w Kościele według św. Augustyna*; 6) ks. dr hab. Paweł Wygalał, prof. UAM (Poznań): *Znaczenie wyglądu zewnętrznego mnichów w realizacji rad ewangelicznych. Wskazania reguł galijskich i iberyjskich*. Po ostatnim wystąpieniu miała miejsce dyskusja, a po niej nastąpiła przerwa kawowa. Obrady wznowiono o godz. 11.30 rozpoczynając tym samym drugą część sesji przedpołudniowej. W czasie obrad zostały wygłoszone cztery komunikaty: 1) o. dr Szymon Hiżycki OSB (Tyniec): *„Institutiones” Jana Kasjana: zagadnienie rodzaju literackiego*; 2) s. dr Blanka Szymańska OSB (Elk): *Koncepcja wspólnoty w „Regule” św. Benedykta i „Regule dla dziewic” św. Cezarego z Arles*; 3) ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII (Kraków) – ks. dr hab. Andrzej Uciecha, prof. UŚ (Katowice): *Mistyka w pismach Ojców orientalnych. Izaak z Niniwy i Jan z Dalijata*; 4) o. dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK (Toruń): *Prostota, udawana głupota i szaleństwo dla Chrystusa w duchowości starożytnego monastycyzmu*. Również po tej części spotkania odbyła się dyskusja.

Konferencję zamknął ustępujący prezes Sekcji Patrystycznej – ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, który dokonał podsumowania obrad oraz podziękował Organizatorom za logistyczne przygotowanie dorocznego zjazdu patrologów. Na zakończenie spotkania głos zabrał nowo wybrany prezes Sekcji – ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, który jeszcze raz podziękował członkom Sekcji za okazane mu zaufanie, wyraził wdzięczność członkom ustępującego Zarządu oraz podał ogłoszenia informując m.in. o tym, iż kolejny zjazd Sekcji Patrystycznej odbędzie się w Kaliszu w dniach 18-20 września 2018 r., a tematem będzie „Kościół w Afryce Prokonsularnej”.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

2. TEOLOGIA I DUCHOWOŚĆ MONASTYCZNA W EPOCE PATRYSTYCZNEJ (Sekcja Patrystyczna, Tyniec, 19-21 IX 2017)

**Laudacja ks. prof. dr. hab. Franciszka Drączkowskiego
na cześć Jubilata – ks. prof. dr. hab. Bogdana Czesza**

**Przewielebny Księżu Profesorze,
Dostojny Jubilacie!**

Bliski sercu i myśli Księdza Profesora Klemens Aleksandryjski pisał, że Boski Pedagog jest godny naszego zaufania, bo został ozdobiony trzema najpiękniejszymi darami: mądrością, życzliwością i autorytetem (por. *Paedagogus* I 97, 3). Proszę pozwolić, że te słowa odniosę do Księdza Profesora i jako jego przyjaciel wyrażę nimi moje najwyższe uznanie i gratulacje z okazji 70. rocznicy urodzin. W całym pracowitym życiu i przebogatej działalności Księdza Profesora spletały się nierozłącznie wątki związane z posłannictwem kapłana, nauczyciela, teologa i człowieka. Chyląc czoło przed dostojnym Jubilatem warto poświęcić nieco uwagi jego wybitnej i nieprzeciętnej osobowości, w wyżej wymienionych aspektach.

1. Kapłan i nauczyciel. Usiłując odnaleźć i określić nadrzędną i wiodącą linię postępowania i działalności Księdza Profesora Czesza, nie trudno zauważyć, że była nią bezgraniczna służba i całkowite oddanie Bogu i Kościołowi Chrystusowemu. Ksiądz Profesor wszystkie swoje osobiste ambicje i aspiracje życiowe całkowicie podporządkowuje aktualnym potrzebom Kościoła. W pełni jawi się jako człowiek Kościoła, który bez wahania podejmuje wszystkie powierzone mu funkcje i zadania. Ta gotowość i dyspozycyjność ujawnia się już u progu jego działalności, po zwieńczeniu doktoratem studiów rzymskich. Po powrocie do kraju przejmując wykłady z patrologii i języka łacińskiego w Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, a także w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Gorzowskiej w Gościkowie-Paradyżu oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Karmelitów Bosych w Poznaniu. Zajęcia te łączy paralelnie z obowiązkami duszpasterskimi wikariusza w rodzinnej parafii Matki Boskiej Bolesnej w Poznaniu.

Dalszym rysem charakterystycznym Księdza Profesora Bogdana Czesza jest stałe dążenie do poszerzania swych horyzontów naukowych. Przejawem tego jest odwaga badawcza z jaką ciągle wychodzi poza ramy własnego środowiska naukowego oraz aktywny udział we wszystkich ważniejszych imprezach naukowych, organizowanych zarówno w skali krajowej jak i ogólnościowej. Ksiądz Profesor wielokrotnie uczestniczył w Sympozjach Patrystycznych w Rzymie, organizowanych przez Instytut Patrystyczny „Augustinianum”, w czasie których pięciokrotnie wygłaszał referaty. Należy do grona specjalistów, którzy w latach 1974-1975 opracowywali w Rzymie założenia organizacyjno-programowe tych Sympozjów. W 1987 roku uczestniczył w X Międzynarodowym Kongresie Studiów Patrystycznych w Oxfordzie. Wygłaszał referaty na Uniwersytecie Jana Gutenberga w Moguncji (1986), na Uniwersytecie Navarry w Pampelunie (1992), w czasie Kongresu Patrystyczne w Melboume (2000). Prócz tego brał udział w niemal wszystkich sympozjach patrystycznych, które po 1976 roku odbywały się w Polsce. Na wielu z nich wygłaszał referaty, przewodził sesjom i panelowym dyskusjom. Jest również organizatorem kilku sympozjów

organizowanych przez Zakład Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Warto też dodać, że Ksiądz Profesor Czesz od początku lat 80-tych ubiegłego stulecia kieruje seminarium magisterskim i doktoranckim. Pod jego kierunkiem zostało napisanych 120 prac magisterskich oraz 10 rozpraw doktorskich. Ksiądz Profesor Bogdan Czesz jest również cenionym rekolekcjonistą. Prowadził liczne serie rekolekcji dla kapłanów z całej Polski, także dla Episkopatu Polski (2014).

2. Teolog. Ksiądz Profesor Bogdan Czesz znany jest przede wszystkim z tego, że w swych badaniach koncentruje się głównie na zagadnieniach z zakresu pneumatologii i eschatologii Ojców Kościoła. Należy jednak dodać, że w swych wystąpieniach i publikacjach wychodzi daleko poza ramy patrystyki, sięgając po problematykę związaną z innymi dziedzinami teologii, w tym w szczególności sakramentologii, chrystologii, eklezjologii, liturgiki, mariologii oraz hagiografii. Z powodzeniem podejmuje liczne próby przeszczepienia założeń teoretycznych teologii na grunt pastoralny, aplikując jej principia do potrzeb dydaktyki i liturgii Kościoła. W ten sposób Ksiądz Profesor Czesz przez swą twórczość naukową i popularno-naukową, wpisuje się w tak bardzo dziś ceniony i eksponowany nurt teologii kerygmatycznej. Cechami wyróżniającymi Księdza Profesora Czesza, związanymi z formą i tematyką podejmowanych badań, są: wszechstronność i kreatywność. Nasz Jubilat nie trzyma się kurczowo kostycznych schematów ani nie powiela utartych szablonów lecz tworzy każdorazowo własne i oryginalne wizje i koncepcje, oparte na logicznych zasadach i starannych osobistych przemyśleniach. Warto też zaznaczyć, że nasz Jubilat posiada jeszcze jedną wielką zaletę charakteru, rzadko spotykaną wśród uczonych, którą jest *docilitas*. Ucząc innych, sam usiłował ciągle uczyć się od innych. Celem pogłębienia znajomości eschatologii i pneumatologii patrystycznej odbywał podróże naukowe między innymi do Chevetogne (Belgia), gdzie odbywał konsultacje naukowe z o. Emauelem Lanne, do Bari (Włochy) celem zapoznania się z działalnością tamtejszego Instytutu Teologii Ekumeniczno-Patrystycznej i tematami powstającymi na nim prac – głównie pod kierunkiem o. Salvatore Manna – z dziedziny pneumatologii patrystycznej, do Salonik (Grecja), gdzie w bibliotece Patriarchalnego Instytutu Patrystycznego zapoznaje się z literaturą prawosławną dotyczącą pneumatologii patrystycznej oraz odbywa konsultacje z prof. Theodore Zissisem.

3. Człowiek. Kto po raz pierwszy spotyka Księdza Profesora Czesza i nawiązuje z nim rozmowę, bezwiednie ulega zniewalającemu wręcz urokowi jego osobowości. Składa się na to wiele czynników. W pierwszym rzędzie fakt, że Ksiądz Profesor z postawą szacunku i życzliwej uwagi dla rozmówcy, potrafi po mistrzowsku łączyć pełną kurtuazji uprzejmość. Można bez przesady powiedzieć, że z całego jego sposobu bycia oraz zachowania emanują wartości wyrosłe na gruncie ideału chrześcijańskiej *humanitas*. Szukając odniesienia do wzorców biblijnych można bez ryzyka Pawłowy przesady stwierdzić, że Księdzu Profesorowi Czeszowi udało się wcielić w życie Pawłowy program formacyjny, zwięźle zarysowany w piątym rozdziale listu do Galatów (5, 22). Wśród wyliczonych tam dziewięciu stałych dyspozycji moralnych, warto wymienić przede wszystkim te, które w postawie i zachowaniu Księdza Profesora Czesza są szczególnie czytelne i rozpoznawalne. W życiu codziennym liczą się te postawy, które regulują i budują relacje międzyludzkie, nacechowane często konfliktami i napięciami.

Nawiązując do katalogu Pawłowych cnót, należy stwierdzić, że cechą która szczególnie wyróżnia Księdza Profesora Czesza, jest wielkoduszność, μεγαθυμία, określana przez niektórych jako „cierpliwość” czy też „wyrozumiałość”. Dalszą cnotą, którą się Ksiądz Profesor wyróżnia czy nawet wręcz celuje, jest uprzejmość, χρηστότης, określana też jako „szlachetność” czy „łaskawość”. Niemniejszą rolę w życiu naszego Jubilata, w jego postawie i zachowaniu, odgrywała łagodność, πραΰτης, określana też jako delikatność czy skromność. Równie w stopniu nieprzeciętnym, Ksiądz Profesor wypracował w sobie dwie dalsze dyspozycje moralne, jakimi są: dobrość – ἀγαθωσύνη oraz opanowanie – ἐγκράτεια.

Wyżej wyliczone zalety oraz inne wspaniałe przymioty serca i umysłu, które trudno tu wprost wymienić, współtworzyły wybitną i fascynującą osobowość Księdza Profesora, która jak światło słońca wszystkich przyciągała oraz budziła nieklamany zachwyt jego uczniów oraz uznanie współkolegów. Posiadając takie bogactwo duchowe, Ksiądz Profesor był nieustannie ukierunkowany na dobro współbraci w Chrystusie, na ich wzrost duchowy, intelektualny oraz moralny. Dzięki takiej postawie każdy kontakt z Księdzem Profesorem ubogacał innych oraz napełniał radością i chrześcijańskim optymizmem. Ksiądz Profesor Czesz zawsze wierzył w dobroć i szlachetność swych bliźnich i traktował ich zawsze z wielką życzliwością, niekiedy o wiele większą niż by na to zasługiwali.

Należy też dodać, że w całym swym zachowaniu i sposobie bycia, tak w relacjach urzędowych jak i prywatnych oraz towarzyskich Ksiądz Profesor tworzył wokół siebie pogodną atmosferę niezmaconego spokoju. Nigdy nie spieszył się. Miał czas dla siebie i dla innych, co w dzisiejszej dobie powszechnego zagonienia, należy uznać za przymiot wyjątkowo piękny. Wymienione wspaniałe cechy charakteru, na przestrzeni wielu lat, w różnej formie i różnych okolicznościach ujawniały się i dochodziły do głosu, ukazując zawsze wzorcową i urzekającą osobowość naszego Jubilata, Księdza Profesora Bogdana Czesza. Można śmiało powiedzieć, że w naszym otoczeniu trudno byłoby znaleźć kogoś drugiego, który by tak jak Ksiądz Profesor wyróżniał się kurtuazją i wytworną kulturą bycia, nacechowaną wielkodusznością, uprzejmością, dobrocią, łagodnością i życzliwością, wyrosną na gruncie autentycznej miłości chrześcijańskiej.

Drogi Jubilate!

Przezacny i Drogi naszym sercom Bogdanie!

W dniu dzisiejszym stajemy przed Tobą pełni podziwu, uznania i miłości. Życzymy Ci, byś zawsze otaczany był szacunkiem, wdzięcznością i miłością Twoich uczniów, współpracowników i kolegów po fachu. Niech Dobry Bóg, któremu tak wiernie i pięknie służyłeś przez całe Twoje pracowite życie, błogosławi Cię i wpiera, niech darzy czerstwym zdrowiem i długim życiem. Podsumowaniem Twojej całej działalności i postawy życiowej niech będą słowa Klemensa Aleksandryjskiego:

„Miłość nie szuka swego,
ale rozlewa się na braci,
o nich się trwoży,
dla nich mądre szaleństwa popelnia” (*Quis dives salvetur* 38, 1).

Ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski
Tyniec, 20 września 2017 r.

3. TEOLOGIA I DUCHOWOŚĆ MONASTYCZNA W EPOCE PATRYSTYCZNEJ (Sekcja Patrystyczna, Tyniec, 19-21 IX 2017)

**Życzenia przedstawicieli środowisk zakonnych
skierowane do Jubilata – ks. prof. dr. hab. Bogdana Czesza**

Czcigodny Księżu Profesorze,

Wielu jest takich, którzy trudzą się nauczaniem, lecz tylko nieliczni są nauczycielami. A i tak, w tej już dość elitarnej grupie, niewielu można znaleźć takich, którzy potrafią wydobyć ze swojego skarbcza „rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52) i tak przekazać je swoim uczniom, aby oni nie tylko słuchali z wielkim zaciekawieniem, lecz także doskonale rozumieli słowa do nich kierowane. Człowieka mądrego bowiem można poznać po kilku słowach (por. Syr 20, 5).

Ojcze Profesorze, tak chciałbym Czcigodnego Jubilata tytułować bynajmniej nie dlatego, że jestem zbyt przywiązany do nomenklatury zakonnej, ale ponieważ zwrot ten oddaje to, kim Ksiądz Profesor stał się dla nas.

Wielu z nas, Twoich uczniów, już na pierwszych zajęciach z Tobą zrozumiało, że nie przychodzimy do sali wykładowej po to jedynie, by posłuchać prelekcji ks. prof. Czesza, lecz że przychodzimy zagłębić się w mądrość Ojców, a ten, który tę mądrość przekazuje, to nie jeden z wielu „wykładczy materiałowi edukacyjnych z teologii”, lecz nauczyciel, uczony, rektor i doskonały metodyk w jednej osobie. To właśnie profesjonalizm Ojca Profesora i sposób przekazu w konsekwencji przyprowadziły nas na seminarium magisterskie, a później także doktoranckie.

Na seminariach szybko poznaliśmy różnicę pomiędzy przygotowaniem materiałów na zajęcia, a zgłębieniem ich. Doświadczaliśmy, że studiowanie jest wchodzeniem w głąb, drażnieniem i wnikaniami po to, aby przekazać to, co najważniejsze, prosto, jasno i syntetycznie. W tym procesie byłeś dla nas niezrównanym mistrzem i przewodnikiem.

Na seminarium prezentowaliśmy nasze odkrycia, fragmenty pracy, czasem nawet cały rozdział. Później, Ojcze, rozpoczynałeś dyskusję, w której każdy miał odnieść się konstruktywnie do przeczytanego tekstu. Konstruktywnie, to znaczy bez nadmiernej egzaltacji, co w praktyce oznaczało raczej krytycznie. Każdy z nas robił co mógł i wiele z tych uwag naszych kolegów i koleżanek było bardzo cennych. A Ty, Ojcze Profesorze, siedziałeś i słuchałeś, notując spostrzeżenia w swoim białym grubym zeszyte, w którym każdy z nas miał swoją stronę.

Na zakończenie zabierałeś Ojcze głos, a wtedy my wszyscy, łącznie z tymi najbystrzejszymi spośród nas, mogliśmy zobaczyć, co to znaczy widzieć całość, merytorycznie, określić kierunek badania, skupić się na tym, co najbardziej istotne. Wtedy nasze „odkrycia” wydawały się nam ledwie błędzeniem we mgle. W tej mgle fascynacji szczegółami i podążaniem peryferiami, każde Twoje słowo, Ojcze, było drogowskazem i prawdziwym azymutem wędrówki. Jesteśmy Ci za to bardzo wdzięczni. Uczyliśmy się metodologii pracy w najlepszej szkole praktyki. Uczyliśmy się merytorycznej wypowiedzi i tego, co najważniejsze – dostrzegania istoty w całości. Twoja metoda pracy, w której student jest badaczem, a profesor jedynie tym, który pomaga mu odkryć to, co najcenniejsze, nie tylko nawiązuje bezpośrednio do starożytnej metody majeutycznej, lecz jest jednym z nielicznych obecnie bastionów szkoły mądrości.

Ojcie Profesorze,

Św. Benedykt w rozdziale II swojej Reguły: *Jaki powinien być opat* od wersetu 23 napisał tak: „Jako nauczyciel powinien opat trzymać się zawsze tej oto zasady Apostoła: Przekonywaj, proś, karć (por. 2Tm 4, 2, Wlg), to znaczy stosownie do czasu i okoliczności łączyć surowość z łagodnością, okazując się raz wymagającym mistrzem, to znów pełnym miłości ojcem”.

Dla nas jest to opis Księdza Profesora, nauczyciela mądrego. Dziś widząc efekty naszej pracy wiemy, że zawdzięczamy je takiemu Twojemu prowadzeniu. I choć te krytyczne uwagi, surowość w stosownym czasie czy przywołujące do rzeczywistości rozmowy ojcowskie nie należały do przyjemnych, to jednak przynosiły owoce.

Za to wszystko i wiele innych dobrodziejstw otrzymanych od Ciebie chcemy dziś z serca podziękować. I nie tylko za to, co było, ale także za to, co jest. Za troskę i ciągłe zainteresowanie nami, Twoimi uczniami, którzy z wdzięcznością dziś składamy głowy w uznaniu i dziękczynieniu za dar osoby i mądrości Ojca Profesora.

Maksymilian Nawara OSB – Lubiń
Wojciech Prus OP – Poznań

4. MEMINISTI? PAMIĘĆ I NIEPAMIĘĆ W ŚWIECIE STAROŻYTNYM, ŚWIAT STAROŻYTNY W PAMIĘCI I NIEPAMIĘCI (Poznań, 20-22 IX 2017)

Od środy (20 IX) do piątku (22 IX) odbywała się w „Collegium Historicum” Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (ul. Umultowska 89d, 61-614 Poznań) ogólnopolska konferencja starożytnicza. Jej organizatorami były trzy podmioty: Komisja Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego, Polskie Towarzystwo Historyczne – Oddział w Poznaniu oraz Zakład Historii Społeczeństw Antycznych Instytutu Historii UAM.

W konferencji tej oficjalnie mieli wziąć udział przedstawiciele 22 polskich ośrodków akademickich oraz 2 badacze z Ukrainy i 1 naukowiec z Rosji. Polscy starożytnicy wywodzili się z następujących instytucji (w porządku alfabetycznym): 1) Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie (AJD) – 2 osoby (mgr Katarzyna Całus, dr Tomasz Ładoń); 2) Akademia Sztuki Wojennej (ASW) – 1 osoba (dr Michał N. Faszczka); dr Faszczka podał podwójną afiliację, dołączając również swoje drugie miejsce pracy, którym jest Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusku (AH); 3) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL) – 2 osoby (dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL; dr hab. Krzysztof Narecki, prof. KUL); 4) Muzeum Narodowe w Krakowie (MNK) – 2 osoby (dr Dorota Gorzelany, dr Kamilla Twardowska); 5) Uniwersytet Gdański (UG) – 2 osoby (dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG; dr hab. Jacek Wiewiorowski, prof. UG); 6) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (UAM) – 15 osób (dr hab. Katarzyna Balbuza, prof. UAM, dr Andrzej Biernacki, dr Ewa Bugaj, mgr Roman Deiksler, dr Elena Klenina, dr hab. Anna Kotłowska, prof. UAM, dr hab. Krzysztof Królczyk, prof. UAM, dr hab. Monika Miazek-Męczyńska, prof. dr hab. Leszek Mrozewicz, dr hab. Maria Musielak, prof. UAM, mgr Mateusz Raszyński, dr hab. Monika Szczot, dr Emilia Twarowska-Antczak, dr hab. Witold Tyborowski, prof. dr hab. Elżbieta Wesołowska); 7) Uniwersytet Jana Kochanowskiego

w Kielcach (UJK) – 1 osoba (prof. dr hab. Tomasz Polański); 8) Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW) – 1 osoba (ks. dr hab. Leszek Miśarczyk, prof. UKSW); 9) Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (UKW) – 2 osoby (dr hab. Sebastian Ruciński, dr hab. Dariusz Spychała); 10) Uniwersytet Łódzki (UŁ) – 1 osoba (dr Paweł Filipczak); 11) Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (UMCS) – 2 osoby (dr hab. Ireneusz Łuć, dr Paweł Madejski); 12) Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (UMK) – 4 osoby (dr hab. Hanna Appel, prof. dr hab. Danuta Musiał, dr hab. Szymon Olszaniec, prof. UMK, dr hab. Przemysław Wojciechowski, prof. UMK); 13) Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (UP KEN) – 1 osoba (dr Adrian Szopa); 14) Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach (UPH) – 1 osoba (dr hab. Katarzyna Maksymiuk, prof. UPH); 15) Uniwersytet Rzeszowski (URz) – 1 osoba (dr hab. Piotr Berdowski); 16) Uniwersytet Szczeciński (USz) – 1 osoba (dr hab. Danuta Okoń, prof. USz); 17) Uniwersytet Śląski w Katowicach (UŚ) – 4 osoby (prof. dr hab. Wiesław Kaczanowicz, dr hab. Agata Kluczek, mgr Ewa Kluska-Jaśkowiak, dr hab. Norbert Rogosz); 18) Uniwersytet Warszawski (UW) – 6 osób (mgr Katarzyna Kostecka, prof. dr hab. Kazimierz Lewartowski, prof. dr hab. Adam Łukaszewicz, mgr Jerzy Szafranowski, mgr Anna Zawadzka, mgr Kacper Ziembra); 19) Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (UWM) – 2 osoby (mgr Krzysztof Leszek, dr hab. Miron Wolny); 20) Uniwersytet w Białymstoku (UwB) – 3 osoby (dr Michał Baranowski, dr Tomasz Mojsik, dr hab. Robert Suski); 21) Uniwersytet Wrocławski (UWr) – 8 osób (mgr Piotr K. Głogowski, dr Dominika Grzesik, mgr Michał Halamus, dr hab. Andrzej Łoś, prof. UWr, prof. dr hab. Krzysztof Nawodka, mgr Paulina Nicko-Stępień, dr Wojciech Pietruszka, mgr Aleksandra Szokalska); 22) Uniwersytet Zielonogórski (UZ) – 2 osoby (dr hab. Andrzej Gillmeister, prof. UZ, dr Daria Janiszewska-Sieńko).

Ośrodki ukraińskie były reprezentowane przez: 1) Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki (LUN IF) – 1 osoba (doc. Anastazja Baukowa) i 2) Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Iwana Franki w Drohobyczu (PUP IF) – 1 osoba (prof. dr hab. Oleh Petreczko).

Natomiast starożytników rosyjskich reprezentował oficjalnie w programie konferencji Południowy Uniwersytet Federalny w Rostowie nad Donem (PUFwR) – 1 osoba (prof. dr hab. Sarkis S. Kazarow).

Ponadto na liście uczestników widniały nazwiska kilku tzw. badaczy niezależnych: dr Mariusz Ciesielski (Bydgoszcz), dr Piotr Jagła (Poznań), dr Piotr Letki (Brzeg), dr Lechosław Olszewski (Poznań), dr Bronisław Szubelak (Brzeg).

Jeśli pokusić się o ranking osobowego udziału poszczególnych ośrodków w rzecznej konferencji, to wygląda on następująco (do UAM-u i UKW są doliczeni wspomniani wyżej badacze niezależni, pochodzący z Poznania (dr P. Jagła, dr L. Olszewski) i z Bydgoszczy – dr M. Ciesielski):

Ośrodek	Oficjalna liczba uczestników	Oficjalny udział procentowy	Faktyczna liczba uczestników	Faktyczny udział procent.
1. UAM	17	23,611%	15	22,058%
2. UWr	8	11,111%	8	11,764%
3. UW	6	8,333%	6	8,823%

4. UMK	4	5,555%	4	5,882%
5. UŚ	4	5,555%	4	5,882%
6. UKW	3	4,166%	3	4,411%
7. UwB	3	4,166%	3	4,411%
8. AJD	2	2,777%	2	2,941%
9. Brzeg (badacze niezależni)	2	2,777%	2	2,941%
10. KUL	2	2,777%	2	2,941%
11. MNK	2	2,777%	2	2,941%
12. UG	2	2,777%	2	2,941%
13. UMCS	2	2,777%	2	2,941%
14. UWM	2	2,777%	2	2,941%
15. UZ	2	2,777%	2	2,941%
16. ASW/AH	1	1,388%	1	1,470%
17. LUN IF	1	1,388%	1	1,470%
18. PUP IF	1	1,388%	1	1,470%
19. UJK	1	1,388%	1	1,470%
20. UŁ	1	1,388%	1	1,470%
21. UP KEN	1	1,388%	1	1,470%
22. UPH	1	1,388%	1	1,470%
23. URz	1	1,388%	1	1,470%
24. USz	1	1,388%	1	1,470%
25. PUFwR	1	1,388%	0	0%
26. UKSW	1	1,388%	0	0%
Suma	72	100%	68	100%

W powyższym zestawieniu uderza brak reprezentantów Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu Opolskiego. Warto także zauważyć, że trzy pierwsze ośrodki (UAM = 17 (faktycznie 15), UW = 8, UW = 6) to oficjalnie 31 osób, a zatem 43,055% wszystkich, figurujących w programie uczestników konferencji (72 osoby). Faktycznie zaś było to 29 osób, czyli 42,647% wszystkich obecnych (68 osób). W tym kontekście należy również podkreślić liczebność poznańskiej ekipy starożytniczej (17/15 = 23,611%/22,058%), która wskazuje m.in. na miejsce i rolę UAM-u w polskich badaniach nad antykiem.

Oficjalny program konferencji nie oddaje jednak, jak to zwykle w takich przypadkach bywa, stanu faktycznego. W tym względzie należy bowiem uściślić kilka faktów: 1. Dwóch badaczy nie wygłaszało referatów, a tylko przewodniczyło sesjom. Byli to: prof. dr hab. W. Kaczanowicz (UŚ) i dr hab. I. Łuć (UMCS). 2. Ze sprawozdawczego obowiązku należy odnotować nieobecność dra P. Madejskiego (UMCS) spowodowaną niespodziewaną chorobą. Jego referat wygłosił, przybyły do Poznania specjalnie w tym celu, dr Henryk Kowalski (UMCS), którego jednak nazwisko z oczywistych względów nie widnieje w programie poznańskiego spotkania. 3. Cztery inne osoby ujęte w oficjalnym programie konferencji nie wzięły w niej *de facto* udziału. Byli to następujący badacze (w porządku alfabetycznym): dr P. Jagła (Poznań), prof. dr hab. S.S. Kazarow (PUFwR), który nie otrzymał na czas polskiej wizy, ks. dr hab.

L. Misiarczyk, prof. UKSW, który oficjalnie odwołał swe wystąpienie z powodu choroby oraz dr E. Twarowska-Antczak (UAM).

Aby głębiej wniknąć w strukturę osobową relacjonowanej konferencji, warto przytoczyć kilka instruktywnych zestawień w formie tabel. Pierwsze zestawienie tabelaryczne (tab. 1) ilustruje oficjalny, ujęty w program, udział badaczy, przyjmując jako kryterium ich stopnie i tytuły naukowe.

mgr	dr	dr hab./uni-prof.	prof. tytularny	suma
13	21	28	10	72
18,055%	29,166%	38,888%	13,888%	100%

Tab. 1: Oficjalny skład uczestników konferencji
w aspekcie posiadanych stopni i tytułów naukowych

Tabela nr 2 opiera się na tym samym kryterium, jednak bierze pod uwagę tylko te osoby, które rzeczywiście uczestniczyły w poznańskim spotkaniu starożytników.

mgr	dr	dr hab./uni-prof.	prof. tytularny	suma
13	19	27	9	68
19,117%	27,941%	39,705%	13,235%	100%

Tab. 2: Faktyczny skład uczestników konferencji
w aspekcie posiadanych stopni i tytułów naukowych

Wreszcie trzecie zestawienie (tab. 3) ukazuje ilość referatów, które zostały *de facto* wygłoszone przez poszczególne kategorie pracowników naukowych.

mgr	dr	dr hab./uni-prof.	prof. tytularny	suma
13	19	26	8	66
19,696%	28,787%	39,393%	12,121%	100%

Tab. 3: Liczba faktycznie wygłoszonych referatów
przez poszczególne kategorie pracowników naukowych

Zestawienia powyższe, a w szczególności tabela nr 3, pokazują, że „motorem napędowym” konferencji były osoby ze stopniem doktora habilitowanego (39,393%) oraz doktora (28,787%), a zatem badacze znajdujący się aktualnie w tzw. strefie awansowej. Znacznie niższy niż można by oczekiwać udział doktorantów, którzy przybyli tylko z sześciu ośrodków (AJD = 1, UAM = 2, UŚ = 1, UW = 4, UWM = 1, UW r = 4), jest prawdopodobnie symptomem ambiwalentnej sytuacji (choćby finansowej) tej kategorii badaczy w polskich szkołach wyższych. Dziwić też może niski udział polskich profesorów tytularnych, których przybyło do Poznania zaledwie ośmiu, a faktycznie sześciu, ponieważ dwie osoby reprezentowały środowisko organizatorów (UAM = 2, UJK = 1, UMK = 1, UŚ = 1, UW = 2, UW r = 1). Komentując ten stan rzeczy, można by pokusić się o postawienie tezy, w myśl której doktoranci jeszcze nie muszą, a profesorowie tytularni już nie muszą być na tego typu spotkaniach. Obecni na nich są tylko ci, którzy... muszą. W ten sposób (przy)mus (awansowy) jawi się jako „motor napędowy” konferencji naukowych w Polsce. Wpływa to niewątpliwie na poziom wystąpień i do pewnego stopnia tłumaczy, dlaczego owe

wystąpienia są limitowane do 20-minutowych prelekcji. Z drugiej jednak strony nie należy postponować autentycznej pasji badawczej oraz chęci, czy może nawet potrzeby przedstawienia wyników swych dociekań w formie konferencyjnych wystąpień. Nie należy również postponować wartości osobistych kontaktów i żywej wymiany myśli, do czego najlepszą okazją są właśnie konferencje naukowe.

*

Konferencja rozpoczęła się w środę, 20 września, o godzinie 9:00 w auli im. Gerarda Labudy, stanowiącej integralną część wspomnianego wyżej „Collegium Historicum”. Jej otwarcia dokonali: prodziekan Wydziału Historycznego UAM ds. dydaktycznych, dr hab. Andrzej Michałowski, prof. UAM, oraz dyrektor Instytutu Historii, prof. dr hab. Józef Dobosz.

Następnie w tejże auli rozpoczęła się sesja plenarna. Pierwszej części sesji (9:40-11:00) przewodniczyła prof. dr hab. D. Musiał (UMK). W jej ramach ogłoszono dwa referaty: prof. dr hab. E. Wesołowska (UAM) – *Fedra i Klitajmestra. Dwie kobiety – dwa sposoby pamiętania* (9:40-10:00); prof. dr hab. L. Mrozewicz (UAM) – *Romanizacja Imperium Romanum* (10:00-10:20). Po referatach miała miejsce ożywiona dyskusja (10:20-11:00), po której zaplanowano tzw. przerwę kawową (11:00-11:30). Druga część sesji, której przewodniczyła z kolei prof. dr hab. E. Wesołowska (UAM), składała się z trzech prelekcji: prof. dr hab. K. Lewartowski (UW) – *Czy Grecy mogli pamiętać epokę brązu* (11:30-11:50); prof. dr hab. K. Nawotka (UWr) – *Pamięć o ocaleniu domu Pindara w Tebach* (11:50-12:10); prof. dr hab. T. Polański (UJK) – *Niepamięć jako doświadczenie współczesnych podróży po starożytnym Wschodzie* (12:10-12:30). Zamknięciem tej części sesji planarnej była również żywa dyskusja (12:30-12:50), po której wszyscy uczestnicy konferencji zebrali się w holu „Collegium Historicum”, gdzie wykonano wspólne zdjęcie.

Następnym punktem programu był obiad (13:10-14:10), a bezpośrednio po nim odbyło się zebranie Komisji Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego (14:10-14:40). Dotychczasowe kierownictwo KHS PTH (w składzie: dr hab. M. Musielak, prof. UAM – przewodnicząca; dr hab. Małgorzata Pawlak, prof. UWr – wiceprzewodnicząca; dr hab. K. Balbuza, prof. UAM – sekretarz) zakończyło swoją kadencję, a na rzezonym posiedzeniu wybrano nowe władze Komisji: dr hab. M. Pawlak, prof. UWr – przewodnicząca; dr hab. A. Gillmeister, prof. UZ – wiceprzewodniczący; dr M. Grzesik (UWr) – sekretarz. Następną konferencję zorganizowaną pod auspicjami KHS PTH zaplanowano na rok 2020 we Wrocławiu. Odstąpiono w ten sposób od tradycji, która nakazywała organizację przedmiotowych konferencji co dwa lata, ze względu na odbywający się w Lublinie, we wrześniu 2019, XX Powszechny Zjazd Historyków Polskich. Zaproponowano też roboczo sformułowany temat konferencji wrocławskiej – „Centrum i peryferie”.

Kolejnym punktem programu pierwszego dnia obrad były spotkania w sekcjach. Zaplanowano dwa bloki sekcyjne (14:50-16:30 i 17:00-19:00). Każdy blok został podzielony na trzy sekcje. Lokalizacja i przewodniczenie obradom pierwszego bloku wyglądało następująco: sekcja 1 – sala 1.44 (parter), przewodniczący: prof. dr hab. K. Nawodka (UWr); sekcja 2 – sala 3.129 (II piętro), przewodniczący: dr hab. A. Łoś, prof. UWr; sekcja 3 – sala 3.132 (II piętro), przewodnicząca: dr hab. D. Okoń, prof. USz. W ramach owych trzech sekcji tego bloku ogłoszono 12 referatów (po cztery w każdej sekcji). W szczegółach rzecz wyglądała następująco: Sekcja 1 (blok I): 1. dr hab. K. Narecki, prof. KUL – *Pojęcie „mneme” – pamięci – w greckich źródłach*

literackich epoki przedsokratyków (14:50-15:10); 2. mgr A. Szokalska (UWr) – *Greckie sposoby na pamięć. O mnemotechnice i ćwiczeniu duszy* (15:10-15:30); 3. mgr P.K. Głogowski (UWr) – „ἱστορικὴ μνημονεύσις: wprowadzenie przekazu a jego wartościowanie (15:30-15:50); 4. dr T. Mojsik (UwB) – „Mnemeion”: pamięć, kolekcjonowanie pamiętek i kult wybitnych jednostek (15:50-16:10). Sekcja 2 (blok I): 1. dr D. Gorzelany (MNK) – *Wątki epickie a malarstwo wazowe na przykładzie wybranych przedstawień motywów homeryckich* (14:50-15:10); 2. doc. A. Baukowa (LUN IF) – *Uwiecznione sny. Motyw snu w literaturze antycznej* (15:10-15:30); 3. dr hab. M. Szczot (UAM) – *Pamięć i jej rola w satyrze antycznej* (15:30-15:50); 4. dr A. Szopa (UP KEN) – „Klasyczna” przeszłość w panegirykach łacińskich późnej starożytności (15:50-16:10). Sekcja 3 (blok I): 1. dr hab. M. Miazek-Męczyńska (UAM) – „Memento amoris”, czyli o technikach przywoływania obrazów z przeszłości w „Heroidach” Owidiusza (14:50-15:10); 2. dr hab. A. Gillmeister, prof. UZ – „Annales Maximi”. Przeszłość Rzymu pomiędzy pismem, pamięcią a rytuałem (15:10-15:30); 3. dr hab. M. Wolny (UWM) – *Pamięć o Hannibale w kulturze antycznej i w europejskich wyobrażeniach* (15:30-15:50); 4. dr L. Olszewski (Poznań/badacz niezależny) – *Pamięć zmysłowa: o zapachu boskości* (15:50-16:10). Na zakończenie serii powyższych wystąpień w każdej sekcji miała miejsce dyskusja (16:10-16:30), po której czekała prelegentów i słuchaczy chwila wytchnienia w postaci przerwy na kawę (16:30-17:00).

Po przerwie kontynuowano obrady konferencyjne w ramach drugiego bloku (17:00-19:00), który składał się również z trzech sekcji: sekcja 1 – sala 1.44 (parter), przewodniczący: dr hab. N. Rogosz (UŚ); sekcja 2 – sala 3.129 (II piętro), przewodniczący: dr hab. K. Królczyk, prof. UAM; sekcja 3 – sala 3.132 (II piętro), przewodniczący: dr hab. I. Łuć z UMCS. W szczegółach wykłady tego bloku przedstawiały się następująco: Sekcja 1 (blok II): 1. dr T. Ładoń (AJD) – „Valerii Flacci” – zapomniani stronnicy Lucjusza Korneliusza Sulli (17:00-17:20); 2. dr P. Madejski (UMCS; referat ten, jak już wspomniano wyżej, wygłosił dr H. Kowalski) – *Starania Cyncerona o upamiętnienie jego konsulatu, czyli jak pamiętać o sprzysiężeniu, nie pamiętając o Katylinie (i innych)* (17:20-17:40); 3. mgr K. Całus (AJD) – *Afera Wettiusza w 59 roku p.n.e. – zapomniany epizod z dziejów późnej republiki* (17:40-18:00); 4. dr B. Szubelak (Brzeg/badacz niezależny) – *Geneza uzbrojenia legionisty rzymskiego schyłku republiki w przekazie historiograficznym i w świetle aktualnego stanu badań* (18:00-18:20); 5. dr hab. H. Appel (UMK) – *Z dziejów pamięci wyborczej okresu późnej republiki rzymskiej* (18:20-18:40). Sekcja 2 (blok II): 1. dr hab. P. Berdowski (URz) – „Sic agitur censura et sic exempla parantur” (Ovid. *Fasti* 6.647-8). Głos w dyskusji na temat cenzury w Rzymie za panowania Augusta (17:00-17:20); 2. dr hab. P. Wojciechowski (UMK) – „Ob memoriam”. Fundacje kommemoracyjne i rzymskie stowarzyszenia religijne w okresie wczesnego cesarstwa (17:20-17:40); 3. dr hab. M. Musielak, prof. UAM – *Zaginiona biografii: „Epaminondas” Plutarcha* (17:40-18:00); 4. dr P. Jagła (Poznań/badacz niezależny) – „Mnemosyne” i wszechwiedza bogów wobec skłonności człowieka do zapominania własnych złych uczynków (18:00-18:20); ten ostatni referat nie został jednak wygłoszony ze względu na nieobecność prelegenta. Sekcja 3 (blok II): 1. dr M. Ciesielski (Bydgoszcz/badacz niezależny) – *Milczenie źródeł archeologicznych jako przejaw akulturacji Swebów w hiszpańskiej Gallecji* (17:00-17:20); 2. dr K. Twardowska (MNK) – *Cyrus – zapomniany polityk i poeta z V wieku* (17:20-17:40); 3. dr hab. S. Olszaniec, prof. UMK – *Prefekt praetorio w oczach Jana Lydosa* (17:40-18:00); 4. dr hab. J. Wiewiorowski,

prof. UG – *Pamięć o antycznej preturze w ustawodawstwie Justyniana Wielkiego* (18:00-18:20); 5. dr hab. A. Kotłowska, prof. UAM – *Słowianie w historii Teofilakta Simokatty* (18:20-18:40). Spotkanie w każdej sekcji podsumowywała dyskusja, która trwała zwykle do godziny 19:00, czyli do kolacji, którą podobnie jak wszystkie posiłki serwowane w pierwszym dniu konferencji, podano w holu „Collegium Historicum” na formie katering.

Drugi dzień poznańskiego spotkania starożytników, czyli czwartek (21 września), rozpoczął się także od sesji plenarnej w auli im. Gerarda Labudy. Sesji tej przewodniczył prof. dr hab. L. Mrozewicz (UAM). Przystawiono na niej cztery wykłady: dr hab. A. Łoś (UWr) – *Pamięć i niepamięć: obalenia monarchii i początki republiki* (9:00-9:20); prof. dr hab. D. Musiał (UMK) – *Znaczenie pamięci w relacjach Rzymian z bogami* (9:20-9:40); prof. dr hab. A. Łukaszewicz (UW) – *Pamięć na manowcach: legenda o Memnonie* (9:40-10:00); prof. dr hab. O. Petreczko (PUP IF) – *Potępienie pamięci w Związku Radzieckim przez pryzmat historii starożytnego Rzymu* (10:00-10:20). Sesję plenarną domknęła ożywiona dyskusja (10:20-10:40), po której przewidziano tradycyjną przerwę na kawę (10:40-11:10).

Po przerwie wznowiono obrady w sekcjach. Tym razem zaplanowano tylko jeden trójsekcyjny blok (11:10-13:30), który odbywał się w tych samych pomieszczeniach co spotkania sekcyjne w dniu poprzednim: sekcja 1 – sala 1.44 (parter), przewodniczący: dr hab. P. Wojciechowski, prof. UMK; sekcja 2 – sala 3.129 (II piętro), przewodnicząca: dr hab. A. Kluczek (UŚ); sekcja 3 – sala 3.132 (II piętro), przewodniczący: prof. dr hab. A. Łukaszewicz (UW). W szczególności porządek obrad bał następujący: Sekcja 1 obejmowała pięć wystąpień: 1. dr hab. W. Tyborowski (UAM) – *Niepamięć (mašum) w dokumentach okresu starobabilońskiego (XIX-XVII w. p.n.e.) i co ona oznacza?* (11:10-11:30); 2. mgr P. Nicko-Stępień (UWr) – „*Dopóki żyję, żywisz mnie – kiedy umrę będziesz mi składać ofiary pogrzebowe*”: „*Kispum*” jako rytuał pamięci o bliskich zmarłych w starożytnej Mezopotamii (11:30-11:50); 3. dr D. Grzesik (UWr) – *Delfickie inskrypcje honoryfikacyjne jako źródło pamięci o elitach miejskich* (11:50-12:10); 4. dr M.N. Faszczka (ASW/AH) – „*In memoriam militis Romani*”. *Formy upamiętniania zmarłych jako przejaw zmiany mentalności obywateli pełniących służbę wojskową u schyłku republiki rzymskiej* (12:10-12:30); 5. dr W. Pietruszka (UWr) – *Pamięć o ludziach bez przeszłości – kampanie „augustules” w świetle materiału epigraficznego* (12:30-12:50). Sekcja 2 składała się z sześciu prelekcji: 1. dr hab. D. Okoń, prof. USz – *Album senatorów epoki Sewerów – rekonstrukcja pamięci* (11:10-11:30); 2. dr D. Janiszewska-Sieńko (UZ) – „*Damnatio memoriae*” w rzymskiej sztuce i ikonografii doby Sewerów (11:30-11:50); 3. mgr M. Raszyński (UAM) – „*De mortuis aut bene aut nihil*”? *O ideologicznych warunkowaniach wizerunku panującego w „Historia Augusta” na przykładzie biografii cesarzy wojskowych* (11:50-12:10); 4. dr M. Baranowski (UwB) – *Pamięć i kreatywność łacińskich źródeł opisujących kryzys III w.* (12:10-12:30); 5. dr hab. R. Suski (UwB) – *Biblioteki, pamięć i „Historia Augusta”*. *Rola powoływania się na „Bibliotheca Ulpia” w „Historia Augusta”* (12:30-12:50); 6. dr P. Filipczak (UŁ) – *Pamięć o najdawniejszych dziejach Antiochii w świetle „Mowy na cześć Antiochii” retora Libaniasza* (12:50-13:10). Sekcja 3 także obejmowała sześć referatów: 1. dr hab. P. Kochanek, prof. KUL – *Mnemotechnika w geografii i kartografii starożytnej i średniowiecznej* (11:10-11:30); 2. mgr E. Kluska-Jaśkiewicz (UŚ) – *Mit praojca narodu w pamięci rzymskiej i w „Kronice polskiej” mistrza Wincentego (tzw. Kadłubka)*

(11:30-11:50); 3. prof. dr hab. S.S. Kazarow (PUFwR) – *Dodona w pamięci historycznej (od starożytności do czasów współczesnych)* (11:50-12:10); referat ten nie został wygłoszony ze względu na nieobecność profesora; 4. dr E. Bugaj (UAM) – *O starożytnych i współczesnych działaniach w sferze pamięci na wybranych przykładach rzymskiego kolekcjonerstwa i współczesnych muzeów sztuki antycznej* (12:10-12:30); 5. dr E. Twarowska-Antczak (UAM) – „*Speculum memor*”. *Antyk a XIX-wieczna fotografia* (12:30-12:50); również i tym razem prelegent był nieobecny; 6. dr hab. K. Królczyk, prof. UAM – *Badania nad antykiem na Reichsuniversität Posen – zapomniana karta z dziejów nauki*” (12:50-13:10). Czas jaki „zaoszczędziła” sekcja 3 z powodu nieobecności dwóch referentów moderator obrad rozdzielił między obecnych, pozwalając na przedłużenie poszczególnych wystąpień. Podobnie jak w pierwszym dniu konferencji spotkania sekcyjne dopełniały dyskusje, które trwały *grosso modo* do godziny 13:30, po czym prelegenci spotkali się tradycyjnie już na kateringowym obiedzie (13:30-14:45) w holu „Collegium Historicum”. Natomiast po obiedzie zaplanowano dwie wycieczki (od 14:45), a następnie uroczystą kolację (19:00) w „Ogrodzie Smaków Pani Marii” (ul. Św. Marcina 78: dawne „Collegium Historicum”). W ten sposób drugi dzień obrad miał nieco „luźniejszy” charakter.

Ostatnim dniem konferencji był piątek, 22 września. Seria wykładów rozpoczęła się, jak dnia poprzedniego, w trzech sekcjach w „Collegium Historicum”: sekcja 1 sala 1.44 (parter), przewodniczący: prof. dr hab. T. Polański (UJK); sekcja 2 – sala 3.129 (II piętro), przewodniczący: prof. dr hab. W. Kaczanowicz (UŚ); sekcja 3 – sala 3.132 (II piętro), przewodniczący: dr hab. P. Kochanek, prof. KUL. Na każdą sekcję składało się sześć referatów. Sekcja 1 miała następującą obsadę personalną: 1. dr hab. N. Rogosz (UŚ) – *Przyczyny drugiej wojny domowej w republice rzymskiej (49-45 p.n.e.) w pamięci jej współczesnych i potomnych* (9:00-9:20); 2. mgr R. Deiksler (UAM) – *Pamięć o namiestnikach rzymskich w Judei przed pierwszym powstaniem żydowskim* (9:20-9:40); 3. mgr K. Ziemia (UW) – *Pamięć i niepamięć o Judzie Machabeuszu w tekstach propagandowych dynastii hasmonejskiej* (9:40-10:00); 4. mgr M. Halamus (UWr) – *Pamiętaj skąd pochodzisz! Tradycja mitrydatejska w polityce władców klienckich Rzymu z północnych wybrzeży Morza Czarnego* (10:00-10:20); 5. dr hab. K. Maksymiuk, prof. UPH – *Skazani na niepamięć. Marginalizacja roli rodów partyjskich w Iranie w historiografii sasanidzkiej (aspekty militarne)* (10:20-10:40); 6. dr P. Letki (Brzeg/badacz niezależny) – *Taktyka i pamięć, czyli bitwa pod Argentoratum w opisie Ammianusa Marcellinusa* (10:40-11:00). Sekcja 2 obejmowała następujące referaty: 1. mgr K. Kostecka (UW) – *Co kryją wspomnienia bogów? Dwa obrazy stosunków na Olimpie w „Iliadzie”* (9:00-9:20); 2. mgr K. Leszek (UWM) – „*Famamque et fata nepotum*”. Przedstawienie „przyszłości” w „*Eneidzie*” na przykładzie opisu tarczy Eneasza (9:20-9:40); 3. mgr A. Zawadzka (UW) – *Upamiętnienie wojen dackich Trajana w obrazach i słowach* (9:40-10:00); 4. dr hab. K. Balbuza, prof. UAM – *Memoratywne znaczenie numizmatów rzymskich. Przykład „nummi restituti”* (10:00-10:20); 5. dr hab. A. Kluczek (UŚ) – *Moneta – memoria – imago – monumentum. O znaczeniu monety rzymskiej dla przechowywania pamięci i jej konstruowania* (10:20-10:40); 6. dr E.J. Klenina (UAM) – *Klasyczna nekropola Chersonozu Taurydzkiego* (10:40-11:00). Sekcja 3 skupiła zaś referaty z zakresu dziejów wczesnego chrześcijaństwa: 1. ks. dr hab. L. Misiarczyk, prof. UKSW – „*Pamiętniki Apostolskie*” w pismach Justyna Męczennika. Początki kształtowania się chrześcijańskiej pamięci (9:00-9:20); niestety prelegent nie przybył z powodu choroby, a czas

przewidziany na jego wystąpienia został „rozdzielony” pomiędzy pozostałych badaczy; 2. dr hab. S. Ruciński (UKW) – *Prefekci Rzymu w źródłach chrześcijańskich I-III w. n.e.* (9:20-9:40); 3. dr hab. I. Milewski, prof. UG – *Jak długo Konstantyn Wielki pozostał wyznawcą Solis invicti?* (9:40-10:00); 4. dr hab. D. Spychała (UKW) – *Biskup Rzymu Juliusz I jako obrońca ortodoksji nicejskiej w pamięci i tradycji Kościoła zachodniego w IV w. n.e.* (10:00-10:20); 5. mgr J. Szafranowski (UW) – *Pamięć, ale jak i dlaczego? Rozbieżne narracje o początkach klasztoru w Lerynie* (10:20-10:40); 6. dr A.B. Biernacki (UAM) – *Święci – męczennicy w Novae w świetle źródeł archeologicznych* (10:40-11:00). Podobnie jak w przypadku obrad poprzednich sekcji również i tutaj każde spotkanie sekcyjne dopełniała około półgodzinna dyskusja (11:00-11:30).

Podsumowanie konferencji i oficjalne zamknięcie jej obrad miało miejsce w auli im. Gerarda Labudy (11:40-12:00). Ogółem w czasie poznańskiego spotkania starożytników zaplanowano 70 referatów: 9 w czasie dwóch sesji plenarnych i 61 w ramach dwunastu sekcji tematycznych. Faktycznie zaś uczestnicy konferencji wysłuchali wszystkich prelekcji przewidzianych w programie sesji plenarnych oraz 57 wystąpień w sekcjach, czego powodem była nieobecność czterech badaczy. Można więc powiedzieć, że plan wykonano w 95,714 procentach, co jest dowodem na wysoką frekwencję, a zatem na bardzo poważne potraktowanie tej konferencji przez historyków starożytnych, którzy wcześniej zadeklarowali swój udział. Następne tego typu spotkanie, jak już wspomniano wyżej, ma się odbyć we Wrocławiu w roku 2020.

Kończąc niniejsze sprawozdanie wypada szczerze pogratulować poznańskim starożytnikom bardzo dobrego przygotowania logistyczno-organizacyjnego rzeczonyj konferencji oraz podziękować za „naddatek serca”, czyli za serdeczne przyjęcie jej uczestników.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

5. CHRZEŚCIJANIE WSCHODU. 2000 LAT HISTORII (Paryż, 26 IX 2017 - 14 I 2018)

W ostatnich latach daje się zauważyć żywy wzrost zainteresowania historią i kulturą chrześcijańskiego Wschodu. Ma to swój oddźwięk w ilości publikacji związanych z tym zagadnieniem, w rozwoju ośrodków naukowych podejmujących badania w tej dziedzinie, a także w organizowaniu konferencji i wystaw prezentujących dorobek szeroko rozumianej kultury i cywilizacji chrześcijańskiego Wschodu.

Jedną z ciekawszych, mających ostatnio miejsce, „impresz” tego typu była zorganizowana przez Instytut Świata Arabskiego w Paryżu (Institut du Monde Arabe, 1, rue des Fossés-Saint-Bernard, Place Mahommed V, Paris) we współpracy z chrześcijańskim stowarzyszeniem Dzieło Wschodu (Œuvre d'Orient), ekspozycja zatytułowana: *Chrześcijaństwo Wschodu. 2000 lat historii* (*Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*). Wystawa ta była czynna ponad trzy i pół miesiąca – od 26 września 2017 r. do 14 stycznia 2018 r. (była również zaprezentowana w MUba Eugène Leroy, Musée des beaux-arts de Tourcoing od 17 lutego do 5 czerwca 2018 r.). Ekspozycja została zorganizowana dzięki współpracy wielu ośrodków naukowych i muzealnych z całego świata: z Belgii (m.in. Musée Royal de Mariemont w Morlanwelz); z Francji (m.in.

Musée des Jacobins w Auch, Mission Archéologique Française de Saint-Syméon w Awinionie, Bibliothèque Nationale de France w Paryżu, Musée de Cluny – Musée National du Moyen Âge w Paryżu, Musée du Louvre w Paryżu, Institut Catholique: Bibliothèque de Fels w Paryżu); z Grecji (m.in. Benaki Museum w Atenach, Byzantine and Christian Museum w Atenach); z Iraku (m.in. Muzeum Narodowe w Bagdadzie); z Izraela (m.in. Dvir Gallery w Tel Awiwie, Muzeum Ziemi Świętej – Kustodia Ziemi Świętej w Jerozolimie, École Biblique et d'Archéologie Française w Jerozolimie); z Jordanii (m.in. Département des Antiquités w Ammanie); z Libanu (m.in. Muzeum Narodowe w Bejrucie); z Niemiec (m.in. Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst w Berlinie, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung w Berlinie); ze Szwajcarii (m.in. Fondation Bodmer); z USA (m.in. The Metropolitan Museum w Nowym Jorku, The American Museum for American History w Waszyngtonie); z Wielkiej Brytanii – The British Library w Londynie; The British Museum w Londynie, Collection Georges Antaki w Londynie, Furusiyya Art Foundation w Londynie, Society of Antiquaries of London); z Włoch (m.in. Musei Vaticani – Museo Cristiano w Watykanie, Biblioteca Medicea Laurentiana we Florencji); oraz ze Zjednoczonych Emiratów Arabskich (m.in. Barjeel Art Foundation).

Wystawa prezentowała historię (od starożytności do czasów współczesnych) pluralistycznej społeczności chrześcijańskiej na Wschodzie, reprezentującej różne Kościoły funkcjonujące na tym terenie (Ziemia Święta, Egipt, Syria, Irak, Liban, Jordania): koptyjski, grecki, asyryjsko-chaldejski, syryjski, ormiański, maronicki, łaciński i protestancki. Ukazywała jej rolę nie tylko religijną, lecz także polityczną, kulturową i społeczną, jaką odgrywała na Bliskim Wschodzie, dzięki czemu można było spojrzeć na wschodnich chrześcijan z wielu płaszczyzn.

Na ekspozycji można było obejrzeć ponad 300 obiektów pochodzących z najbardziej znanych kolekcji całego świata (patrz wyżej). Wśród nich znalazło się wiele arcydzieł dziedzictwa kulturowego chrześcijańskiego Wschodu, a niektóre z nich były po raz pierwszy eksponowane w Europie. Jednym z najsłynniejszych i wzbudzających największe zainteresowanie zwiedzających obiektów był Ewangeliarz Rabbuli – syryjski ewangeliarz pergaminowy z VI w. (kolofon podaje dokładną datę zakończenia prac nad nim – 6 II 586), zawierający tekst Peszitty, którego iluminacje zostały wykonane przez anonimowych artystów, zaś tekst przepisany przez kilku kopistów z klasztoru św. Jana w Zagba (wcześniej umiejscawianego w północnej Mezopotamii, obecnie zaś w północnej Syrii, między Antiochią i Apameą) pod kierownictwem kaligrafa Rabbuli. Tekst (obejmujący 292 strony) został zapisany syryjskim alfabetem estrangelo i rozmieszczony na poszczególnych stronach (obecnie o wymiarach ok. 34 x 27 cm; oryginalny rozmiar nie jest znany ze względu na przycięcia związane z późniejszymi oprawami kodeksu) w dwóch kolumnach o zmiennej liczbie wierszy; pod tekstem napisanym czarnym lub ciemnobrązowym atramentem, znajdują się uwagi napisane czerwonym atramentem; marginesy ozdobione są iluminacjami o tematyce roślinnej, zwierzęcej i architektonicznej; jednak zasadnicza ornamentyka ewangeliarza poprzedza tekst czterech ewangelii i skupia się na jego początkowych kartach (fol. 1-14) zawierających iluminacje przedstawiające postaci proroków, apostołów, ewangelistów i świętych oraz sceny biblijne; najbardziej znanymi z nich są: wybór Macieja (fol. 1a), NMP z Dzieciątkiem (fol. 1b), Ukrzyżowanie (fol. 13a), Wniebowstąpienie (fol. 13b) i Zesłanie Ducha Świętego (fol. 14b). Iluminacje ewangeliarza prezentują bardzo wysoki poziom artystyczny, jednak nie są oryginalne; autor opierał się na modelach grec-

kich i perskich obowiązujących w tym czasie. Dzieje ewangeliarza do wieku XI nie są jasne; ok. XI-XII w. kodeks znalazł się w klasztorze Maiphuc (na terenie metropolii Bostra); pod koniec XIII lub na początku XIV w. trafił do klasztoru w Kanubin (w Górach Libanu); pod koniec XV lub na początku XVI w. dotarł do Biblioteka Laurenziana we Florencji, gdzie jest obecnie przechowywany (Pluteus I, nr 56).

Zainteresowanie zwiedzających wzbudzały też takie obiekty, jak: starożytne freski z pierwszy znanych na świecie kościołów (z Dura Europos z III w.), mozaiki z pierwszych kościołów palestyńskich i syryjskich, portrety mnichów koptyjskich z egipskiego klasztoru w El Bawit, stele i pamiątki z pielgrzymek z wizerunkami postaci św. Menasa, Symeona i św. Tekli, czy niezwykle ciekawe ikony.

Ekspozyty zostały zgrupowane w kilku salach wystawowych i podzielone według chronologii. Tematyka poszczególnych ekspozycji była następująca: uzyskanie przez chrześcijan wolności religijnej, sobory powszechne, podbój muzułmański, ekspansja misji katolickich i protestanckich, Nahda (arabski renesans) i wkład chrześcijan w jego rozwój, ożywienie chrześcijaństwa w XX i XXI w.

Wystawa miała ukazać, że chrześcijaństwo, które narodziło się w Palestynie, dość szybko rozprzestrzeniło się na całym Bliskim Wschodzie, a w ciągu wieków chrześcijanie odegrali na tym terenie ważną rolę w religijnym, politycznym, kulturalnym i społecznym rozwoju tego regionu świata; że chrześcijan obecnych do dnia dzisiejszego na Bliskim i Środkowym Wschodzie nie można traktować jako reliktu przeszłości, lecz jako pełnoprawnych uczestników życia świata arabskiego, do którego budowy w dużej mierze przyczynili się; że pomimo szybkiej ekspansji arabskiej i stworzenia czterech pierwszych kalifatów (632-661), co skutkowało też wprowadzeniem nowej religii na Bliskim Wschodzie, chrześcijanie nadal odgrywali ważną rolę w administracji arabskiej oraz życiu intelektualnym i społecznym, zarówno pod rządami różnych kalifatów, jak i w Imperium Osmańskim (1453-1923); oraz że współczesny kryzys na Bliskim i Środkowym Wschodzie oraz rozwój różnego rodzaju islamskich ruchów ekstremistycznych, zagrażają dalszej obecności chrześcijan na tych terenach w społecznościach zdominowanych przez Arabów.

Warto zauważyć, że po raz pierwszy poważna instytucja państwowa podjęła wyzwanie przedstawienia wschodniego chrześcijaństwa we wszystkich jego aspektach.

Omawianej wystawie towarzyszyły różnego rodzaju „imprezy” związane z tematem obecności chrześcijan na Bliskim i Środkowym Wschodzie. Spośród nich warto kilka wspomnieć. Pierwszą, godną uwagi, były dyskusje „czwartkowe” organizowane w Instytucie Świata Arabskiego (*Les jeudis de l'Institut du Monde Arabe*). Miały one miejsce w trzy czwartki: 12 X 2017 (temat główny brzmiał: *Rola chrześcijan w społecznościach arabskich czasów współczesnych i najnowszych*; animatorem tego spotkania był Jean-Christophe Ploquin – redaktor naczelny znanego i poczytnego czasopisma religijnego „La Croix”); 16 XI 2017 (temat główny brzmiał: *Różnice i podobieństwa w Koranie i Biblii*; animatorem tego spotkania był Sébastien de Courtois – pisarz, dziennikarz i prowadzący program „Chrétiens d'Orient” w telewizji France Culture); 14 XII 2017 (temat główny brzmiał: *Chrześcijaństwo Wschodu: sytuacja i aktualne perspektywy*; dyskusja na ten temat odbyła się z udziałem gościa – biskupa Pascala Golnischca, Dyrektora Naczelnego chrześcijańskiego stowarzyszenia (Euvre d'Orient)). Na wspomniane spotkania byli zapraszani goście – znawcy podejmowanej tematyki, którzy w sposób kompetentny i merytoryczny wypowiadali się na poruszane tematy.

Drugą, godną wspomnienia „impresją” towarzyszącą wystawie, było kolokwium zatytułowane *Przynależność do islamu i chrześcijaństwa*, które odbyło się 14 listopada 2017 w Collège des Bernardins (20, rue de Poissy, Paris). W ramach tego spotkania dyskusje toczyły się wokół dwóch tematów: 1) *Od duchowości do przynależności: chrześcijanie Wschodu* (animatorem tej części kolokwium był Jean-Christophe Ploquin); 2) *Niszczanie pamięci: orężem walki?* (animatorem tej części kolokwium był Sébastien de Courtois). W spotkaniu tym aktywny udział brali zaproszeni goście – biskupi, profesorowie, pisarze i dziennikarze.

Trzecim wydarzeniem związanym z wystawą, które miało miejsce 18 listopada 2017 r., było uroczyste otwarcie sali wystawowej poświęconej wschodniemu chrześcijaństwu w znanym paryskim muzeum Petit Palais (Musée des Beaux Arts de la Ville de Paris, Avenue Winston Churchill, Paris), której aranżacja została przygotowana przez panią Raphaëlle Ziadé – kustosz działu bizantyńskiego w muzeum i komisarz naukowy wystawy *Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire*. W 1998 r. Petit Palais otrzymał kolekcję ikon Rogera Cabala (1929-1997). Jest ona unikalna ze względu na różnorodność reprezentowanych przez malarzy szkół artystycznych oraz dołączoną do niej kolekcję obiektów sztuki bizantyńskiej, którą muzeum otrzymało w roku 1902 dzięki darowiźnie Eugène i Auguste Jean-Baptiste Dutuit. Ekspozowane przedmioty prezentują pewnego rodzaju przegląd sztuki sakralnej chrześcijańskiego Wschodu od X do XIX w., od Grecji po Egipt, Bałkany i Rosję.

Również tego samego dnia w Petit Palais miał miejsce „dzień studiów”, który przebiegał pod hasłem *Sztuka chrześcijan Wschodu*. Jego głównymi organizatorkami były: wspomniana już Raphaëlle Ziadé i Ionna Rapti – dyrektor studiów w École Pratique des Hautes Études. W tym dniu można było spotkać się z najwybitniejszymi znawcami zaprezentowanych na wystawie obiektów sztuki (od III do XIII w.), m.in.: Catherine Jolivet-Lévy (Francja), Jean-Michel Spieser (Szwajcaria), Jannic Durand (Francja), Andrea Paribeni (Włochy), Christian Förstel (Francja), Amir Harrak (Kanada).

Dodatkowym wydarzeniem towarzyszącym wystawie był cykl konferencji „wtorkowych” w Petit Palais. Miały one miejsce w cztery wtorki: 28 XI 2017 – wykład pt. *Ikony i sztuka chrześcijańskiego Wschodu w Petit Palais: historia pewnej kolekcji* wygłosiła Raphaëlle Ziadé; 19 XII 2017 – wykład pt. *Bizancjum we Francji* wygłosił Jannic Durand – pracownik Luwru; 9 I 2018 – wykład pt. *Obraz w hierarchii kultu: bizantyńska ikona w przestrzeni sakralnej* wygłosiła Iona Rapti; 6 II 2018 – wykład pt. *Krzyż cesarza Bekaffa w zbiorach Petit Palais: niespotykane arcydzieło złotnictwa etiopskiego* wygłosiła Raphaëlle Ziadé. Warto wspomnieć, że 3 II 2018 w Petit Palais odbył się koncert zatytułowany *Zaspiewaj ikonie*, w czasie którego chórzysci z zespołu Musicatreize wykonali śpiew skomponowany przez armeńskiego kompozytora Michaela Petrossiana (1973-), zainspirowany ikoną z warsztatu kreteńskiego malarza Franghiosa Kavertsasa zatytułowanej *W Tobie weseli się całe stworzenie* (XVII w.).

Kolejnymi imprezami towarzyszącymi wystawie były cztery spotkania „czwartkowe” przy okrągłych stołach: 19 X 2017 (temat: *Chrześcijanie Bliskiego Wschodu w Imperium Osmańskim*; wprowadzenie: Manuelle Franck – przewodnicząca Institut National des Langues et Civilisations Orientales i Chantal Verdeil – dyrektor Departamentu Studiów Arabskich w Institut National des Langues et Civilisations Orientales; prowadzenie: prof. Georgine Ayoub z Institut National des Langues et Civilisations Orientales); 9 XI 2017 (temat: *Chrześcijanie Bliskiego Wschodu w końcu okresu osmańskiego i na terytoriach mandatowych*; prowadzenie: Rémy Brague); 14

XII 2017 (temat: *Chrześcijaństwo Bliskiego Wschodu w czasie przewrotów od 1948 r.*; prowadzenie: Jacques Huntzinger – dyrektor badań w Collège des Bernardins); 25 I 2018 (temat: *Chrześcijaństwo Wschodu dzisiaj*; prowadzenie: Carole Dagher – pisarka, radca kulturalny Ambasady Libanu we Francji).

Wystawie towarzyszyły jeszcze inne wydarzenia, takie jak koncerty, spektakle teatralne, projekcje filmów, wystawy fotografii i obrazów, czy *Dzień dziedzictwa chrześcijańskiego Wschodu* (13 I 2018), w czasie którego można było zwiedzić 9 wschodnich kościołów katolickich znajdujących się w Paryżu.

Jak widać z przedstawionego sprawozdania ekspozycja *Chrześcijaństwo Wschodu. 2000 lat historii* została zorganizowana z wielkim rozmachem, zaś liczne imprezy towarzyszące jej znacząco ją ubogaciły. Cała ta „akcja” z pewnością przyczyniła się do lepszego poznania dziedzictwa chrześcijańskiego Wschodu.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

6. ANTYCZNE ŹRÓDŁA I ICH WSPÓŁCZESNE INTERPRETACJE (Lublin, KUL, 6-7 X 2017)

W dniach 6-7 października 2017 r., na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (Al. Raclawickie 14, Centrum Transferu Wiedzy, sala nr CTW 113) odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa zatytułowana *Antyczne źródła i ich współczesne interpretacje*. Organizatorami konferencji byli: Instytut Filologii Klasycznej KUL i Fundacja Sant-Tech *Pro bono maiore*.

Konferencja rozpoczęła się w piątek, 6 października, o godzinie 10:00 w auli Centrum Transferu Wiedzy (sala CTW 113). Jej otwarcia dokonała dr hab. Agnieszka Dziuba, prof. KUL – p.o. dyrektora Instytutu Filologii Klasycznej KUL.

Przechodząc do omówienia programu konferencji, już na wstępie należy zauważyć, że ostatecznie, z różnych przyczyn, został on znacznie zmodyfikowany przez organizatorów, zarówno co do liczby, jak i kolejności referatów. Organizatorzy pierwotnie zaplanowali 7 paneli (pięć – po trzy referaty; dwa po dwa referaty). W sumie więc miało być wygłoszonych 19 prelekcji. Faktycznie zaś wygłoszono 14 referatów, które zostały zgrupowane w czterech panelach (pierwszy i drugi – po trzy referaty; trzeci i czwarty – po cztery referaty). W niniejszym sprawozdaniu zostanie zatem przedstawiony faktyczny program zrealizowany w czasie konferencji.

Pierwszy panel rozpoczął się ok. godz. 10.30. Przewodniczyła mu dr hab. Agata Aleksandra Kluczek. W ramach tego panelu zostały wygłoszone trzy prelekcje: 1) dr hab. Piotr Bering, prof. UAM: *Cyfrowa przyszłość edycji źródłowych*; 2) dr hab. Andrzej Gillmeister, prof. UZ: *Historyk historiografii i religii antycznych wobec współczesnych paradygmatów badawczych*; 3) dr hab. Antoni Bobrowski, „*Dziennik wojny trojańskiej*” *Diktysa z Krety – ustalenia i perspektywy badawcze*. Po ostatnim referacie miała miejsce dyskusja, po której nastąpiła przerwa kawowa.

Obrady wznowiono po przerwie, ok. godz. 12.30, jednocześnie rozpoczynając drugi panel. Przewodniczył mu dr hab. Andrzej Gillmeister, prof. UZ. W ramach tego panelu zostały wygłoszone trzy prelekcje: 1) dr hab. Agata Aleksandra Kluczek, *Odczytać obraz, interpretować świat, czyli rozszyfrować treści rzymskich numizmatów*; 2) dr Maciej Staniszewski, *Jeszcze raz o Arginuzach*; 3) dr Wojciech Wrotkowski,

Heraklit w interpretacji Elzenberga. Podobnie jak poprzednio, po ostatnim referacie miała miejsce dyskusja, a po niej nastąpiła przerwa obiadowa.

Po obiedzie, ok. godz. 15.10, rozpoczął się trzeci panel, któremu przewodniczył dr hab. Antoni Bobrowski. W ramach tej części konferencji wygłoszono następujące referaty: 1) dr Michał Norbert Faszczka, *Armia rzymska... ale jaka? Wiarygodność uwag Polybiosza z Megalopolis na temat organizacji exercitus Romanus*; 2) dr Tomasz Ładoń, *Caecilii Metelli a Sulla – sojusznicy czy rywale? Próba nowej interpretacji przekazów źródłowych*; 3) dr Damian Pierzak, *Quia esse nolunt, bibant. O zatopieniu świętych kurcząt i okolicznościach powstania exemplum P. Klaudiusza Pulchera*; 4) dr Katarzyna Kołakowska – dr Lesław Łeszyk, *Tradycyjne (od)czytanie manuskryptu greckiego Cod. 2852 (ze zbiorów Biblioteki Ksiąg Czartoryskich) jako przykład paleograficzno-kodykologicznych pomyłek*. Po wygłoszeniu ostatniego referatu miała miejsce dyskusja, po której uczestnicy konferencji udali się na kolację.

W drugim dniu konferencji (sobota, 7 października) obrady rozpoczęto o godz. 10.10. Czwartemu panelowi przewodniczyła dr Katarzyna Kołakowska. W czasie tego panelu wygłoszono cztery prelekcje: 1) mgr Tomasz Babnis, *Siue aliquid pharetris Augustus parcat Eois. Wschodnia polityka Rzymu w poezji Propercjusza*; 2) dr Iwona Wieżel, *Gatunki ustne w Grecji a narratologia kognitywna*; 3) dr Aleksandra Krauze-Kołodziej, *Mit obrazem współczesności czy współczesność odbiciem mitu, czyli „Homer, Iliada” Alessandro Baricco*; 4) dr Wojciech Kopek, *Antropologia i semiotyka kultury jako narzędzie badań nad literaturą antyczną. Na przykładzie interpretacji elegii Vidi te in somnis (II 26a) Propercjusza*. Po wygłoszeniu ostatniego referatu miała miejsce przerwa kawowa, a po niej nastąpiła dyskusja nad wygłoszonymi prelekcjami tego dnia referatami.

Po dość długiej – prawie godzinnej dyskusji – dr hab. Agnieszka Dziuba, prof. KUL dokonała krótkiego podsumowania lubelskiego spotkania, w którym m.in. wyraziła wdzięczność wszystkim prelegentom i słuchaczom za udział w konferencji oraz imiennie podziękowała za pomoc dr. Wojciechowi Kopek oraz dr Katarzynie Kołakowskiej. Tym samym dokonała zamknięcia obrad. Końcowy głos należał do dr. hab. Antoniego Bobrowskiego, który z kolei – na ręce prof. Agnieszki Dziuby – złożył podziękowania Organizatorom.

Jak już zaznaczono, z pierwotnie zaplanowanych 19 referatów wygłoszono tylko 14, które zostały zablokowane w czterech panelach. Trzy odbyły się w pierwszym dniu obrad (dwa pierwsze, składające się z trzech referatów i odbyły się przed obiadem, a trzeci, składający się z czterech referatów, odbył się po obiedzie), a jeden, składający się z czterech prelekcji, odbył się w drugim dniu obrad. W czasie konferencji nie wygłoszono pięciu referatów, które znajdowały się w programie: 1) prof. dr hab. Krzysztof Tomasz Witczak, *Ślady dualu w języku łacińskim na przykładzie rzeczowników rodzaju nijakiego (typu caelum ‘niebo’, pl. caeli)*; 2) dr hab. Elwira Kaczyńska, *Tajemnicza roślina wróżebna potwierdzająca wzajemność w miłości*; 3) dr hab. Beata Gaj, prof. UKSW, *Nietolerancja, error czy hallucinatio – nowe odczytanie łacińskiego dyskursu religijnego z IV w. n.e.*; 4) dr Anna Lasek, *Tekst Dionysiaka Nonnosa z Panopolis w świetle współczesnej wiedzy medycznej*; 5) mgr Ekaterina Matveenko, *O redakcjach rosyjskiego przekładu Metamorfoz Owidiusza z języka polskiego z początku XVIII wieku*.

Należy pogratulować Organizatorom, że zaproponowaną tematyką sympozjum potrafili zgromadzić na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II grono

badaczy antyku i znawców filologii klasycznej z całej Polski. Warto odnotować, że wzorcowa była też „logistyka” spotkania. Pomimo absencji pięciu prelegentów konferencję należy uznać za bardzo udaną, o czym świadczyły chociażby żywe i dość długie dyskusje zamykające poszczególne panele.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

7. IV OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA BIZANTYNISTYCZNA Z CYKLU „WYBRANE ASPEKTY KULTURY BIZANTYŃSKIEJ”, PT. „SŁOWO I OBRAZ W KULTURZE BIZANTYŃSKIEJ” (Lublin, 16-17 XI 2017)

W czwartek 16 listopada 2017 r. o godz. 9:00 rozpoczęła się czwarta już konferencja bizantynistyczna w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim. Jej organizatorami były już tradycyjnie trzy podmioty: Muzeum Lubelskie w Lublinie, Katedra Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu KUL oraz Katedra Historii Starożytnej i Bizantyńskiej KUL.

W programie konferencji znalazło się 21 nazwisk badaczy historii Bizancjum, reprezentujących 9 renomowanych polskich uczelni. Statystycznie udział poszczególnych instytucji przedstawiał się następująco: 1) Uniwersytet Łódzki (UŁ) = 6 osób (28,571%), 2) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL) = 5 osób (23,809%), 3) Uniwersytet Jagielloński (UJ) = 3 osoby (14,285%), 4) Uniwersytet Gdański (UG) = 2 osoby (9,523%), 5) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (UAM) = 1 osoba (4,761%), 6) Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW) = 1 osoba (4,761%), 7) Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (UPJPII) = 1 osoba (4,761%), 8) Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (UP) = 1 osoba (4,761%), 9) Uniwersytet Wrocławski (UWr) = 1 osoba (4,761%).

Otwarcia konferencji (godz. 9:00-9:20) oraz oficjalnego powitania prelegentów i gości dokonała pod nieobecność dr Katarzyny Mieczkowskiej (Dyrektor Muzeum Lubelskiego), Jolanta Żuk-Orysiak (Zastępca Dyrektora ds. Zbiorów i Konserwacji). Następnie głos zabrali: dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (kierownik Katedry Historii Starożytnej i Bizantyńskiej KUL) i dr Andrzej Frejlich (Kierownik Działu Sztuki i Kultury Wizualnej Muzeum Lubelskiego oraz Koordynator Sekcji Tradycji Kultury Chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu rzeczzonego muzeum).

Po części oficjalnej rozpoczęły się obrady sesji przedpołudniowej (godz. 9:20-13:10), której przewodniczył prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (UŁ). Sesja ta była podzielona na dwie części. Każda z nich obejmowała cztery 20-minutowe referaty. Pierwszy wykład wygłosiła dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL: *Słowo i obraz w rzymskim malarstwie katakumbowym* (godz. 9:20-9:40). Drugim mówcą był dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG, którego tytuł wystąpienie brzmiał: *Rozmodlony cesarz. Opis solida z wizerunkiem Konstantyna Wielkiego w „Vita Constantini” Euzebiusza z Cezarei* (godz. 9:40-10:00). Następnie głos zabrał dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ, który przybliżył słuchaczom zagadnienie: *Labarum – od chryzmy do krzyża – w źródłach pisanych i świadectwach numizmatycznych*

(godz. 10:00-10:20). Wystąpieniem zamykającym pierwszą część sesji przedpołudniowej było exposé prof. dra hab. Marka Wilczyńskiego (UP) na temat: „*Roma capta*” – kilka uwag o przekazach o zdobyciu Rzymu przez barbarzyńców w roku 410 i 455 w historiografii późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej (godz. 10:20-10:40). Podsumowaniem tych wystąpień była dyskusja (godz. 10:40-11:00), którą można było kontynuować również w czasie przerwy na kawę (godz. 11:00-11:30).

Drugą część sesji przedpołudniowej otworzył referat dra hab. Stanisława Turleja (UJ): *Obraz Słowian w dziełach Prokopiusza z Cezarei* (godz. 11:30-11:50). Następnie głos zabrała dr hab. Anna Kotłowska, prof. UAM, której tytuł prelekcji brzmiał: *Dialog Filozofii z Historią: zagadkowy wstęp do „Historii Powszechnej” Teofilakta Simokatty* (godz. 11:50-12:10). Trzecim mówcą była dr Magdalena Jóźwiak (UWr), która zapoznała słuchaczy z niektórymi wynikami swych badań nad literaturą heksameralną okresu patrystycznego, mówiąc na temat: *Et ait: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram” (Gen 1, 26). Próba egzegezy bizantyjskiej na przykładzie Komentarza do Księgi Rodzaju Anastazego z Synaju* (godz. 12:10-12:30). Ostatnim referentem tej sesji był dr Kiril Marinow (UŁ). Tematem jego wystąpienia były figury retoryczne w bizantyńskich dziełach historycznych: *Grając słowami, obrazami i motywami, czyli słów kilka o bizantyńskim sposobie wypowiedzi* (godz. 12:30-12:50). Podsumowaniem drugiej części sesji była również dyskusja (godz. 12:50-13:10), po której uczestników i słuchaczy konferencji czekała dłuższa chwila wytchnienia w postaci przerwy obiadowej (godz. 13:10-15:00). Nie był to czas stracony, ponieważ spożytkowano go, jak zwykle w takich przypadkach bywa, na indywidualne rozmowy kularowe.

Czwartkowej sesji popołudniowej (godz. 15:00-17:00) przewodniczył dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL. Jej program obejmował pięć referatów. Zainaugurował ją dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPII), przedstawiając temat: *Λόγος καὶ μορφή – kilka uwag o teologicznym uzasadnieniu obecności inskrypcji w obrazie i obrazu w kościele* (godz. 15:00-15:20). Po nim głos zabrała dr Anna Palusińska (KUL), która skupiła się na filozoficznych aspektach malarstwa wschodniego, a jej exposé nosiło tytuł: *Ikona pełna treści. Idee chrześcijańskiego neoplatonizmu w bizantyńskiej sztuce religijnej* (godz. 15:20-15:40). Jako trzecia z wykładem wystąpiła dr hab. Małgorzata Smorąg-Różycka (UJ), mówiąc na temat: *Miejsce ekfrazy w bizantynistycznej historiografii artystycznej* (godz. 15:40-16:00). Swego rodzaju przedłużeniem wątku podjętego w tym referacie było wystąpienie ks. prof. dra hab. Józefa Naumowicza (UKSW), który przedstawił wywód pod tytułem: *Ekfrazja ikonograficzna (absyda w Hagia Sophia i wystrój kaplicy cesarskiej) w homiliach patriarchy Focjusza* (godz. 16:00-16:20). Wreszcie ostatnim, piątym prelegentem czwartkowej sesji popołudniowej był prof. dr hab. Leszek Wojciechowski (KUL). Wygłoszony referat bazował na aktualnie prowadzonych przez niego badaniach, które koncentrują się m.in. na średniowiecznym ruchu pielgrzymkowym, a jego tytuł brzmiał: „*Okruchy*” kultury bizantyjskiej w słowie i obrazie zachodnioeuropejskiego piśmiennictwa podróżniczego (X-XV w.) (godz. 16:20-16:40). Ponieważ kilku prelegentów przekroczyło znacznie czas przeznaczony na ich wystąpienia, zabrakło zatem w tej sesji miejsca na przeprowadzenie dyskusji, która teoretycznie powinna się odbyć między godz. 16:40 a 17:00. Tymczasem ostatni referat zakończył się ok. godz. 17:10. Z drugiej zaś strony wielu uczestników konferencji było zainteresowanych aktualnie odbywającą się w Muzeum Lubelskim wystawą dzieł Pablo Picassa (25 X 1881 - 8 IV 1973), noszącą tytuł: „Pablo Picasso

– wizerunek wielokrotny” (Lublin: 30 IX - 3 XII 2017). W tej sytuacji zrezygnowano z dyskusji, udając się do sal wystawowych, po których oprowadził zainteresowanych dr A. Frejlich (godz. 17:15-18:00). Ostatnim punktem czwartkowego programu konferencji był bankiet, który miał miejsce w „Domu na Podwalu”.

Obrady piątkowe (17 listopada) składały się tylko z sesji przedpołudniowej (godz. 9:00-12:50), której przewodniczył prof. dr hab. M. Wilczyński (UP). Sesja ta, podobnie jak miało to miejsce dnia poprzedniego, została podzielona na dwie części. Na każdą z nich złożyły się cztery referaty. Pierwszym prelegentem był dr hab. Jacek Wiewiorowski, prof. UG, a temat jego wystąpienia brzmiał: *Kolorystyka szczegółów geograficznych w „Notitia dignitatum pars Orientis” według rękopisów Oxoniensis Canonicianus Misc. 378 i Monacensis Latinus 10291* (godz. 9:00-9:20). Jako druga przedstawiła wyniki swych badań dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, która wygłosiła tekst na temat: *Wizerunek pustyni i jej mieszkańców w świetle świadectw świętych Ojców z Synaju* (godz. 9:20-9:40). Trzecim wykładowcą był prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (UŁ). Jego exposé odnosiło się także do kwestii wizerunkowych, lecz był to tym razem: *Wizerunek władców słowiańskich w źródłach bizantyńskich. Przypadek Piotra, cara Bułgarii (927-965)* (godz. 9:40-10:00). Pierwszą część sesji zamknął dr Szymon Wierzbiński (UŁ), który swe wywody poświęcił następującej kwestii: *Szlachetni, odważni, dzicy? Obraz Waregów i Franków w oczach Bizantyńczyków w XI w.* (godz. 10:00-10:20). Domknięciem tej części sesji były dyskusja (godz. 10:20-10:40), po której chwilą relaksu była przerwa na kawę (godz. 10:40-11:10).

Druga część piątkowych obrad rozpoczęła się od prelekcji dr Aleksandry Krauze-Kołodziej (KUL), która w swoim wystąpieniu skupiła się na przedstawieniu jednego z aspektów swych wieloletnich dociekań nad bazyliką w Torcello. Stąd tytuł jej wykładu brzmiał: *Słowo, które dopełnia obraz – interpretacja inskrypcji oraz dekoracji mozaikowej Bazyliki Santa Maria Assunta na Torcello* (godz. 11:10-11:30). Następnie dr Zofia Brzozowska (UŁ) postarała się zapoznać słuchaczy z wizerunkiem Mahometa w rękopisach staroruskich: *Jeden z herezjarchów? Przedstawienia ikonograficzne Mahometa w rękopisie PHB, F.IV.151 w kontekście staroruskich narracji na jego temat* (godz. 11:30-11:50). Jako trzecia głos zabrała mgr Agnieszka Piórecka (UJ), doktorantka prof. M. Smorąg-Różyckiej, która określiła swój wykład jako: *Kilka uwag o wpływie hezychazmu na przedstawienie chrztu Chrystusa na przykładzie sztuki z terenów Królestwa Serbii* (godz. 11:50-12:10). Referentem który zamykał sesję piątkową a zarazem całą konferencję, była prof. dr hab. Urszula Mazurczak (KUL). Poświęciła ona swe wystąpienie weducie Konstantynopola w słynnej *Kronice świata (Weltchronik)* Hartmanna Schedla (13 II 1440 - 28 XI 1514), której pierwsze wydanie ukazało się w Norymberdze w roku 1493: *Panorama Konstantynopola w „Kronice” Hartmanna Schedla. Miasto idealne – memoria chrześcijaństwa* (godz. 12:10-12:30). Dopełnieniem tej części sesji była również dyskusja (godz. 12:30-12:50), a bezpośrednio po niej dokonano podsumowania IV Ogólnopolskiej Konferencji Bizantynistycznej (godz. 12:50-13:00). W ramach tej ostatniej części lubelskiego spotkania głos zabrały trzy osoby: J. Żuk-Orysiak, A. Frejlich i P. Kochanek. Ostatnim akordem lubelskiej konferencji był wspólny obiad, który rozpoczął się ok. godz. 13:15.

W IV Ogólnopolskiej Konferencji Bizantynistycznej w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim wzięło udział, jak już wspomniano na wstępie, 21 badaczy. Wśród nich było 5 profesorów tytularnych (23,809%), 8 doktorów habilitowanych i profesorów uczelnianych (38,095%), 7 doktorów (33,333%) oraz jedna osoba z tytułem

zawodowym magistra (4,761%). Biorąc zaś pod uwagę przyjęty w Polsce podział na młodszych pracowników naukowych (mgr i dr) i tzw. pracowników samodzielnych (dr hab. i prof.) proporcje te przedstawiają się jak 8 (38,095%) do 13 (61,904%) na korzyść tych ostatnich. Zdecydowana dominacja „samodzielnych” może świadczyć o istniejącej luce pokoleniowej. Może być ona także interpretowana jako dowód na to, że praca naukowa w zakresie humanistyki jest postrzegana przez absolwentów szkół wyższych jako zajęcie mało atrakcyjne, chociażby z finansowego punktu widzenia. Do tego należy dodać permanentne postępowanie i marginalizowanie humanistyki w polskim dyskursie społeczno-politycznym oraz w mediach, co dzieje się od dobrych kilku lat pod pretekstem reformy polskiego szkolnictwa wyższego i nauki.

Kończąc niniejsze sprawozdanie należy podkreślić wzorową wręcz współpracę między Muzeum Lubelskim a wspomnianymi wyżej katedrami historycznymi KUL. To właśnie dzięki niej była możliwa niezwykle sprawna organizacja omawianego tutaj spotkania. Następna, piąta już konferencja, zgodnie z dwuletnim cyklem powinna odbyć się w listopadzie roku 2019.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

8. POSIEDZENIA KOMISJI BIZANTYNOLOGICZNEJ POLSKIEGO TOWARZYSTWA HISTORYCZNEGO (KB PTH) W ROKU AKADEMICKIM 2017/2018

Podobnie jak w latach ubiegłych również w roku akademickim 2017/2018 odbyły się dwa posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego: jesienne i wiosenne.

Jesienne spotkanie Komisji miało miejsce w Łodzi 2 grudnia 2017 r. (sobota), w gmachu Instytutu Historii Uniwersytetu Łódzkiego przy ulicy Aleksandra Kamińskiego 27a. Obrady odbywały się w sali nr 103, która pełni funkcję sali posiedzeń Rady Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ. Spotkanie rozpoczęło się o godzinie 11:30. Otworzył je przewodniczący Komisji, a jednocześnie urzędujący dziekan Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ oraz kierownik Katedry Historii Bizancjum UŁ i dyrektor Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana, zwanego popularnie „Ceraneum”, prof. dr hab. Maciej Kokoszko. Mówca powitał zebranych, przypominając jednocześnie, że w tym roku mija 60 lat łódzkich badań nad dziejami Bizancjum. W tym kontekście przywołał postacie założycieli Katedry Historii Bizancjum: prof. dr hab. Haliny Evert-Kappesowej (27 XII 1904 - 10 VI 1985) i jej ucznia prof. dra hab. Waldemara Cerana (7 IX 1936 - 20 VI 2009). Następnie głos zabrał rektor UŁ, prof. dr hab. Antoni Różalski, który w swym krótkim wystąpieniu, używając terminu „łódzka szkoła bizantynistyczna”, podkreślił znaczący wkład zespołu historyków związanych z łódzką Katedrą Historii Bizancjum w budowanie krajowej i międzynarodowej pozycji, czy wręcz marki kierowanego przez siebie uniwersytetu. Rektor odwołał się również do nazwisk wspomnianych wyżej założycieli łódzkiej bizantynistyki. Wskazał ponadto na rolę „Ceraneum”, jako interdyscyplinarnego centrum badawczego. W związku z powyższą laudacją Rektora wypada w tym miejscu

wymienić personalnie aktualnych etatowych pracowników Katedry oraz centrum badawczego „Ceraneum”. W pierwszym z wymienionych podmiotów na dzień dzisiejszy zatrudnieni są: prof. dr hab. M. Kokoszko, prof. dr hab. Mirosław J. Leszka, dr hab. Sławomir Bralewski (prof. UŁ), dr hab. Teresa Wolińska (prof. UŁ), dr Paweł Filipczak, dr Andrzej Kompa (urzędujący prodziekan WF-H ds. Jakości Kształcenia) oraz dr Kiril Marinow. Natomiast do etatowych pracowników „Ceraneum” należą: dr Krzysztof Jagusiak, dr Karolina Krzeszewska, dr Zofia Rzeźnicka i dr Jan M. Wolski. Ta, rzec by można, oficjalna część spotkania, będąca okazją do przywołania ważnej dla polskiej bizantynistyki rocznicy, zakończyła się o 11:45.

Następnym punktem programu był wykład prof. dr hab. Georgi Minczewa, kierownika Katedry Filologii Słowiańskiej UŁ, na temat: *O słowiańskim tłumaczeniu „Arsenału dogmatów” Eutyminusa Zygabenosa* (godz. 11:45-12:30). Bezpośrednio po referacie odbyła się dyskusja (godz. 12.30-12:45), w której udział wzięli kolejno: ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (UAM), prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ (*emeritus*) / UPJPII Kraków) oraz dr K. Marinow (UŁ). Po tej debacie zarządzono przerwę na kawę (godz. 12:45-13:00).

Drugie wystąpienie przygotował dr hab. Mirosław P. Kruk, prof. UG, kierownik Zakładu Historii Sztuki Średniowiecznej w Instytucie Historii Sztuki UG. Tematem jego prelekcji była: „Metaforyka prawna w odniesieniu do funkcji ikon w okresie wczesno- i średniobizantyńskim” (godz. 13:00-13:30). Również po tym wykładzie miała miejsce dyskusja (godz. 13:30-13:50), w której głos zabierali kolejno: prof. dr hab. J. Prostko-Prostyński (UAM), dr hab. Jacek Wiewiorowski (prof. UG), dr hab. Sławomir Bralewski (prof. UŁ), dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPII), dr Magdalena Łaptaś (UKSW) oraz dr A. Kompa (UŁ).

Czwartym punktem porządku obrad Komisji były sprawy organizacyjne (godz. 13:50-14:20). Rozpoczęto je od przyjęcia w skład Komisji trzech nowych członków. Pierwszym z nich był dr hab. Zdzisław Pentek, prof. UAM (Zakład Bałkanistyki Instytutu Historii UAM). Jego osobę rekomendował prof. dr hab. M.J. Leszka (UŁ). Następnym kandydatem, którego sylwetkę naukową także przedstawił zebrany prof. M.J. Leszka, był dr Jan M. Wolski, etatowy, jak już wspomniano wyżej, pracownik „Ceraneum”. Natomiast trzecim kandydatem był, rekomendowany przez prof. dr hab. M. Kokoszko, dr Michał Pawlak, absolwent UŁ, uczeń prof. dr hab. Małgorzaty Dąbrowskiej (Katedra Historii Średniowiecznej). Drugim punktem spraw organizacyjnych był krótki anons na temat rodzącej się idei bizantynistycznego seminarium doktoranckiego, które ma się odbyć w UAM, pod kierunkiem wiceprzewodniczącego KB PTH, prof. dr hab. Kazimierza Ilskiego, dziekana Wydziału Historycznego UAM, w maju roku 2018. Jednak istoty tego projektu nie rozwinięto. Następnym, trzecim punktem spraw organizacyjnych były potencjalne kierunki letniego objazdu naukowego członków Komisji. Dr Daniel Próchniak, były pracownik Instytutu Historii Sztuki KUL, w przesłanym na ręce sekretarza Komisji, dra A. Kompy, liście, proponował by była to bądź Gruzja bądź Rumunia. Alternatywą dla tej propozycji była idea wyjazdu do północnej Grecji. Bez względu na kierunek objazd ten został zaplanowany na około 10 dni. Sekretarz Komisji zaproponował, aby wybór kierunku podróży rozstrzygnięto przez głosowanie drogą elektroniczną do dnia 10 stycznia 2018. W głosowaniu tym wybrano północną Grecję. Czwartym i ostatnim punktem spraw organizacyjnych były komunikaty, które również przedstawił zebrany dr A. Kompa. Na zakończenie poinformowano zebranych, że wiosenne spotkanie KB PTH odbędzie się w Poznaniu.

Domknięciem jesiennych obrad Komisji miały być wolne wnioski, jednak z braku zgłoszeń w tej materii prof. M. Kokoszko zaprosił przybyłych na wspólny kateringowy obiad do sali nr 13. Obiad rozpoczął się około godziny 14:30. W czasie jego trwania sala stopniowo się wyludniała, ponieważ wielu przyjezdnych musiało dostosować się do rozkładu jazdy PKP.

W łódzkim spotkaniu Komisji wzięło udział ponad 40 osób, z czego prawie połowa reprezentowała środowisko bizantynologiczne gospodarzy. Obok nich w zebraniu uczestniczyli przedstawiciele następujących ośrodków naukowych: 1) Muzeum Narodowego w Krakowie, 2) Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, 3) Papieskiego Wydziału Teologicznego „Bobolanum” w Warszawie, 4) Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 5) Uniwersytetu Gdańskiego, 6) Uniwersytetu Jagiellońskiego, 7) Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach (Filia w Piotrkowie Trybunalskim), 8) Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 9) Uniwersytetu Opoleńskiego, 10) Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie, 11) Uniwersytetu Zielonogórskiego oraz 12) Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Ten ostatni był reprezentowany przez niżej podpisanego. W sumie wraz z gospodarzami w łódzkim posiedzeniu Komisji było reprezentowanych 13 polskich ośrodków studiów bizantynistycznych.

Wypada także podkreślić tradycyjną już łódzką gościnność, która swymi korzeniami sięga spotkań organizowanych jeszcze przez prof. W. Cerana. W ten sposób Jego swoista duchowa obecność dała się odczuć w 60-tą rocznicę powstania „łódzkiej szkoły bizantynistycznej”.

*

Wiosenne spotkanie KB PTH odbyło się, jak wcześniej zaplanowano, w Poznaniu, w sobotę 26 maja 2018. W przeddzień tego wydarzenia, czyli 25 maja (piątek), miało miejsce zapowiadane w czasie łódzkich obrad Komisji bizantynistyczne seminarium doktoranckie (godz. 11:30-18:00). Jego organizatorami byli: Pracownia Historii Bizancjum UAM, Katedra Historii Bizancjum UŁ oraz „Ceraneum”. Wyniki swych badań zaprezentowało 5 osób (trzy z UAM i dwie z UŁ). Miejscem majowych obrad Komisji było Collegium Historicum (ul. Umultowska 89d, Sala Dziekańska 1.63), czyli siedziba Wydziału Historycznego UAM. Obrady rozpoczęły się punktualnie o godzinie 11:30 zagajeniem gospodarza miejsca, prof. dra hab. K. Ilskiego. Po nim przewodnictwo objął prof. dr hab. M. Kokoszko. Poinformował on zebranych o nadanych ostatnio tytułach profesorskich, które otrzymali członkowie Komisji: Dariusz Brodka (UJ) i Szymon Olszaniec (UMK). Następnie mówca zaprezentował zebranym najnowsze polskie publikacje z zakresu bizantynistyki.

Drugim punktem programu poznańskiego spotkania były dwa referaty. Pierwszy z nich wygłosił dr hab. Jacek Wiewiorowski, prof. UG (kierownik Zakładu Prawa Rzymskiego) na temat *Wczesnobizantyński zmierzch „postliminium”* (godz. 11:45-12:20). Po referacie miała miejsce dyskusja, w której wziął udział prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (UAM) i dr hab. Robert Wiśniewski (UW). Następny referat przedstawiła dr Kamilla Twardowska (Muzeum Narodowe w Krakowie). Temat jej wystąpienia brzmiał: *Edukacja dzieci w Bizancjum w V i VI wieku* (godz. 12:35-13:10). Prelekcja ta spotkała się z żywym zainteresowaniem słuchaczy. W dyskusji (godz. 13:10-13:30) nad przedstawionym *exposé* wzięło bowiem udział aż sześć osób. Byli to kolejno: dr hab. R. Wiśniewski (UW), prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska (UW), prof. dr hab. Adam Łukaszewicz (UW), prof. dr hab. Sz. Olszaniec (UMK), dr

hab. Bartosz Awianowicz (UMK) i dr A. Kompa (UŁ). Po tym wystąpieniu zarządzo-no krótką przerwę na kawę.

Następnym segmentem posiedzenia były sprawy organizacyjne. Rozpoczynając tę część obrad prof. K. Kokoszko zachęcił zebranych do zgłaszania referatów na kolej-ne spotkania Komisji. Następnie zajęto się kwestią udziału polskich badaczy dziejów Bizancjum w XXIV Międzynarodowym Kongresie Bizantynistycznym, który ma się odbyć między 23 a 28 sierpnia 2021 w Stambule (Turcja). W tej materii zaproponowa-no członkom Komisji, aby do 22 czerwca 2018 zgłaszali tematy, wokół których będą się koncentrować prelekcje i dyskusje wygłaszane na kongresie w ramach tzw. pol-skich okrągłych stołów. W odpowiedzi na ten apel Przewodniczącego z sali zgłoszono (niejako na gorąco) dwa tematy. Kolejnym elementem spraw organizacyjnych była kwestia wyjazdu członków i sympatyków Komisji do północnej Grecji. Propozycję tę opracowali: mgr Agnieszka Piórecka (UJ) i dr Sławomir Skrzyniarz (UJ), natomiast rzecz całą zreferował ten ostatni, ilustrując swój wywód licznymi slajdami. Jak już wyżej wspomniano, chodziło tutaj o zaplanowany na około 10-dni „objazd naukowy”, który miałby się odbyć bądź we wrześniu 2018, bądź w tym samym miesiącu roku 2019. Po wystąpieniu dr S. Skrzyniarza zaproponowano przegłosowanie terminu wy-jazdu. 10 osób opowiedziało się za wrześniem 2018, podczas gdy 15 optowało za prze-sunięciem wyprawy na rok następny. Kolejną sprawą organizacyjną podniesioną przez prof. M. Kokoszkę była, budząca w środowisku naukowym wiele słusznych kontro-wersji, kwestia punktacji publikacji i wydawnictw, którą proponuje się w ramach tzw. reformy Jarosława Gowina. Następnie prof. J. Prostko-Prostyński przypomniał zebran-ym o VI Kongresie Mediewistów Polskich, który odbędzie się tym razem we Wro-cławiu, w dniach od 20 do 22 września 2018. Po nim głos zabrał sekretarz Komisji, dr A. Kompa, który podał kilka komunikatów. Na wstępie zaapelował do członków Ko-misji o zgłaszanie informacji do *newslettera* AIEB-u. Następnie poinformował o two-rzeniu strony internetowej Komisji, która to Komisja pełni jednocześnie funkcję pol-skiego komitetu narodowego AIEB. Mówca wspomniał również o możliwości przeka-zywania darów książkowych na rzecz księgozbioru biblioteki „Ceraneum”. Ostatnio dary takie złożyli: ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski oraz prof. dr hab. Franz H. Tin-nefeld, emerytowany wykładowca Ludwig-Maximilians-Universität w Monachium. Wreszcie wspomniano o wystawie: „Stambuł. Dwa światy, jedno miasto”, która jest dostępna w Krakowie między 9 maja a 2 września 2018. Ekspozycja ta została przygo-towana w Galerii Międzynarodowego Centrum Kultury (Rynek Główny 25).

Ponieważ nie zgłoszono żadnych wolnych wniosków, o godzinie 15:00 prof. M. Kokoszko zamknął poznańskie spotkanie Komisji, dziękując jej członkom za przybycie, a organizatorom za trud podjęcia gości.

Do Poznania przybyło około 35 osób. Obok bizantynistów z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w posiedzeniu KB PTH udział wzięli także przedstawiciele tej dyscypliny z: 1) Muzeum Narodowego w Krakowie, 2) Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, 3) Uniwersytetu Gdańskiego, 4) Uniwersytetu Jagielloń-skiego, 5) Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, 6) Uniwersytetu Opolskiego, 7) Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie, 8) Uniwersytetu Śląskiego, 9) Uniwersytetu Warszawskiego, 10) Uniwersytetu Zielonogórskiego oraz z 11) Ka-tolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Ten ostatni reprezentował po-nownie niżej podpisanego. Do Poznania przybyli zatem reprezentanci 11 ośrodków zajmujących się studiami nad historią Bizancjum.

Należy podkreślić bardzo sprawną organizację spotkania oraz gościnność gospodarzy w osobach prof. dra hab. K. Ilskiego, dr hab. Anny Kotłowskiej (prof. UAM) i dra Łukasza Różyckiego.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

9. UROCZYSTOŚĆ NADANIA DOKTORATU *HONORIS CAUSA* PAPIESKIEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO W WARSZAWIE KSIĘDZU PROFESOROWI MARKOWI STAROWIEYSKIEMU (Warszawa, 12 XII 2017)

12 grudnia 2017 r., w budynku Centralnej Biblioteki Rolniczej na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie, odbyła się uroczystość nadania tytułu doktora *honoris causa* Księdzu Profesorowi Markowi Starowieyskiemu – Nestorowi polskich patrologów. Uroczystość zgromadziła licznych gości z Arcybiskupem Metropolitą Warszawskim Kardynałem Kazimierzem Nyczem na czele. Byli więc przedstawiciele rodziny, koledzy szkolni, jedyny żyjący jeszcze nauczyciel ks. Marka, wielu biskupów – kolegów lub uczniów Księdza Profesora, rektorzy licznych uczelni warszawskich i spoza Warszawy, patrolodzy reprezentujący wiele polskich ośrodków naukowych, siostry zakonne i klerycy z Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie oraz miłośnicy starożytności chrześcijańskiej.

Kilka minut po godzinie siedemnastej uroczystość rozpoczął ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina, Rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, powitał Laureata, Jego rodzinę w tym brata ks. Starowieyskiego – Kazimierza Starowieyskiego (też profesora – tyle, że chemii) i wszystkich obecnych. W swoim krótkim wystąpieniu zaznaczył, że największym wyróżnieniem jaką Uczelnia może nadać swojemu Profesorowi – i nie zdarza się to często – jest właśnie nadanie mu tytułu doktora *honoris causa*.

Chór Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie odśpiewał starodawną pieśń *Gaude, Mater Polonia*, po czym głos zabrał i laudację wygłosił ks. prałat dr hab. Waldemar Turek – profesor Pontificia Università Urbaniana w Rzymie i pracownik Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej. W dwudziestopięciominutowym wystąpieniu, okraszonym osobistymi wspomnieniami i anegdotami, przedstawił drogę życiową i naukową Laureata. Mówił o niełatwym dzieciństwie, przypadającym na lata wojny i stalinizmu, naznaczonym zamordowaniem ojca Księdza Profesora przez Sowieców w 1939 r., o latach szkolnych, studiach na Uniwersytecie Warszawskim i w Seminarium Duchownym, święceniach kapłańskich otrzymanych w 1960 r. z rąk Kardynała Stefana Wyszyńskiego, pracy duszpasterskiej w parafii w Józefowie (jako wikariusza), o wyjeździe na dalsze studia do Rzymu, ale najwięcej uwagi poświęcił dokonaniom naukowym Księdza Profesora w dziedzinie patrystyki i patrologii. W tej części wystąpienia ks. prof. Turek zwrócił uwagę na pionierską rolę ks. prof. Starowieyskiego, na „przecieranie szlaków”, w tym kontekście wymienił badania reguł i pism monastycznych (ponad 60 tomów serii Źródła Monastyczne), apoftegmatów Ojców Pustyni, badania i wydania apokryfów Nowego Testamentu i wiele, wiele innych. Szczególną zasługą ks. Starowieyskiego było stworzenie

od podstaw unikatowej nie tylko w Polsce, ale w całej Europie środkowo-wschodniej Biblioteki Patrystycznej, liczącej dziś ponad 30 tys. tomów.

Kolejnym mówcą był sam bohater uroczystości – ks. prof. Starowieyski. Wygłosił dwudziestominutowy wykład zatytułowany „O starociach i szpargałach, czyli czego możemy nauczyć się od Ojców Kościoła?”. Na to pytanie prelegent, po wnikliwym przedstawieniu argumentów „za” i „przeciw” – zdecydowanie odpowiedział – tak! warto i trzeba! Kościół potrzebuje zdrowej teologii i opartego na niej duszpasterstwa. Ostatnią część swego wystąpienia Ksiądz Profesor poświęcił wspomnieniom ze swego życia, z charakterystycznym poczuciem humoru i dystansem do własnej osoby.

Dyplom nadania doktoratu wręczył Dostojnemu Laureatowi rektor PWT w Warszawie – ks. prof. Krzysztof Pawlina (*Collegium Joanneum*) i prorektor PWTW – prof. Zbigniew Kubacki SJ (*Collegium Bobolanum*). Następnie zebrani wysłuchali pięknej pieśni „Nieście chwałę, mocarze, Panu mocniejszemu”, ponownie w wykonaniu chóru WMSD w Warszawie.

Kolejnym, bardzo miłym momentem, było wręczenie kwiatów Laureatowi – pierwszy piękny bukiet wręczyły dwie dziewczynki z jego rodziny.

W drugiej części uroczystości głos zabrał Arcybiskup Metropolita Warszawski Kardynał Kazimierz Nycz. Z wielkim szacunkiem i uznaniem mówił o dokonaniach ks. prof. Marka Starowieyskiego, podkreślając nie tylko osiągnięcia naukowe Laureata, ale i duszpasterskie, dla którego kapłaństwo i praca duszpasterska wyrażały się właśnie w działalności naukowej. Ksiądz Kardynał wspomniał też o niezwyklej erudycji Księdza Profesora, o jego znajomości literatury, archeologii, malarstwa, o miłości do poezji, o głębokiej znajomości i ukochaniu Biblii.

Ostatnim mówcą był Abp Senior Archidiecezji Przemyskiej Józef Michalik. Jego wystąpienie miało charakter bardzo serdecznych, a zarazem pełnych humoru i ciepła, wspomnień o latach wspólnego pobytu z ks. Starowieyskim w Rzymie. Kilka anegdot dotyczyło ziemiańskiego pochodzenia Księdza Profesora i jego koneksji rodzinnych.

Część oficjalną zakończył Rektor PWTW – ks. Pawlina, ale w *foyer* Biblioteki Rolniczej czekał na gości poczęstunek, była więc okazja do rozmów, a przede wszystkim do osobistego złożenia gratulacji nowemu Doktorowi *honoris causa* PWTW, ks. prof. dr. hab. Markowi Starowieyskiemu.

Wojciech Stawiszyński – Stanowisko

10. UROCZYSTOŚĆ NADANIA DOKTORATU *HONORIS CAUSA* PAPIESKIEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO W WARSZAWIE KSIĘDZU PROFESOROWI MARKOWI STAROWIEYSKIEMU (Warszawa, 12 XII 2017)

Prezentacja działalności i dorobku naukowego Księdza Profesora Marka Starowieyskiego

1. Życie, studia, działalność. Zapewne zawsze osiągnięcia wybitnych ludzi wiążą się z ich pochodzeniem, wykształceniem, zdolnościami, pracą osobistą oraz sytuacją, w której żyją. Zasygnalizowanie tego właśnie jest celem niniejszego opracowania.

a) Dzieciństwo i młodość. Ks. prof. Marek Starowieyski urodził się w rodzinie szlacheckiej w Krakowie 25 stycznia 1937 r. jako syn Mariana Starowieyskiego i Janiny z domu Rucz. Rodzina odznaczała się od dawna tradycjami katolickimi, patriotycznymi i literackimi. Przodkowie Księdza Profesora prowadzili ożywioną działalność społeczną w czasach trudnych dla Polski. Należy do nich Kazimierz Brodziński poeta i krytyk literacki oraz słynny pisarz Aleksander Fredro. Powszechnie znana w Polsce pisarka Zofia Starowieyska Morstinowa jest ciotką Księdza Profesora, a błogosławiony Stanisław Starowieyski, wybitny działacz Akcji Katolickiej, należący do grona 108 męczenników, jest stryjem Księdza Profesora*. Ks. profesor Starowieyski ma powiązania rodzinne z wieloma polskimi rodami o znakomitych tradycjach; na przykład ze znanym rodem Szeptyckich; we Francji są to rody Rejów i Branickich, które posiadają zamek w Montrésor w rejonie Tours. Są też osoby spokrewnione z rodziną Starowieyskich w Belgii.

Dzieciństwo M. Starowieyskiego przypadło na okres II wojny światowej. Rodzina mieszkała w dworze w Bratkówce, a posiadała też majątek w miejscowości Ustrobnia. Po usunięciu z rodzinnego dworu w Bratkówce rodzina Starowieyskich zamieszkała najpierw w Iwierzycach k. Ropczyc w dworze stryja Ludwika Starowieyskiego, a potem w Siedliskach k. Szczekocin u wuja Leona Komorowskiego. Zaraz na początku wojny ojciec Księdza Profesora, Marian Starowieyski, z racji pochodzenia, został aresztowany przez bolszewików i wywieziony w niewiadome miejsce i tam zabity. Później podobny los spotkał innych członków rodziny. Tym, którzy ocaleli wypadło przeżyć splądrowanie dworu i pożar cennej biblioteki, nie mówiąc o innych niebezpieczeństwach i upokorzeniach.

Zakończenie wojny w 1945 r. nie było dla Polaków radosnym zwycięstwem, gdyż kraj, po wypędzeniu Niemców, znalazł się w sferze rosyjskiej, czy radzieckiej, jak się to wówczas nazywało. Nowa władza, określająca się jako ludowa, opierała się na przedwojennych komunistach oraz ludziach pochodzenia wschodniego, czyli z terenów Ukrainy i Białorusi, ale wkrótce i Polacy, odpowiednio dobierani, włączali się do różnych służb publicznych i do administracji państwowej. Tak uformowana władza przejawiała naturalną niechęć do ziemiaństwa, do uczonych i do ludzi reprezentujących świat kultury i religii.

Ludzi z wymienionych kręgów spotykały różne szykany. Rodzina Starowieyskich wyrzucona z majątku tułała się po różnych miejscach. Marek (obecnie wybitny Profesor) uczęszczał do szkoły podstawowej w Nakle, Szczekocinach, Porąbce k. Kęt i Zakopanem. Do szkoły średniej uczęszczał w Zakopanem, Krzeszowicach i Sosnowcu. Ziemiańskie pochodzenie, chociaż wystawiało na różne trudności, dawało też szanse. Młody licealista miał możliwość spotykać się z ludźmi kultury jak Ludwik Hieronim Morstin, Antoni Gołubiew, Jerzy Turowicz, Jerzy Zawieyski, Eugeniusz Kwiatkowski, Stefan Kisielewski, Władysław Tatarkiewicz, Róża Lubieńska, Maria Morstin-Górska, Hanna Malewska, Pia Górska. To zapewne tylko niektóre osoby reprezentujące świat nauki i kultury. Znaczny i bardzo pozytywny wpływ na dobrze zapowiadającego się młodzieńca wywierała ciotka Zofia Starowieyska Morstinowa (1981-1966) powszechnie znana w Polsce jako pisarka; jej utwory jak *Róże pod śniegiem* (1930)

* Por. Ks. Marek Starowieyski, *Sprawiedliwy z wiary żyć będzie. Życie i męczeństwo bł. Stanisława Starowieyskiego*, Kraków 2009. Zob. wydanie trzecie: *Bł. Stanisław Starowieyski*, Kraków (wyd. Petrus) 2014.

czy *Kamień i woda* (1937) cieszyły się przed wojną dużą poczytnością. Jest ona autorką powieści pod tytułem *Dom* (2012 – wyd. 2) dotyczącej głównie rodziny Stanisława Starowieyskiego. Po wojnie pisała też na tematy religijne.

Pochodzenie z kręgów intelektualnych dawało możliwości poznawania niesfałszowanej historii Polski, literatury, a także obcych języków, głównie francuskiego, niemieckiego i angielskiego, co później bardzo ułatwiało studiowanie, pracę naukową oraz poruszanie się w świecie elit intelektualnych. Na pewno to środowisko rozbudziło, przy inspiracji religijnej, chęć pracy dla Ojczyzny, głównie w dziedzinie kultury, mocno wówczas zagrożonej.

b) Początki w kapłaństwie i studia. Marek Starowieyski zdał egzamin maturalny w Sosnowcu 1954 r. Bezpośrednio potem rozpoczął studia na Wydziale Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Był to wszakże czas terroru komunistycznego, który dotykał wszystkich sfer życia, w tym akademickiego. W takich okolicznościach Marek Starowieyski zrezygnował ze studiów i wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Warszawie. Mając znakomite przygotowanie tak pod względem wychowania religijnego, jak i formacji intelektualnej, ukończył je bez trudu i otrzymał święcenia kapłańskie w 1960 r. z rąk kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski. Na pewno patriotyczne wychowanie w domu rodzinnym zostało w jakiś sposób dopełnione poprzez postawę i dzieła Prymasa Polski. Pomimo, iż ks. Starowieyski wyróżniał się pod względem intelektualnym, został skierowany do pracy duszpasterskiej, zgodnie z istniejącą tradycją w tym względzie. Pracował najpierw jako wikariusz w Józefowie, a potem dwa lata spędził jako kapelan w Nowej Wsi należącej do Parafii Józefów.

W roku 1963 ks. Marek Starowieyski podjął przerwane studia na Wydziale Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Ukończył je w 1966 r. otrzymując tytuł magistra filologii klasycznej. Pracę magisterską na temat *Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izidora z Sewilli* napisał pod kierunkiem prof. Kazimierza Kumanieckiego, już wówczas znanego i postrzeganego jako jeden z najwybitniejszych klasyków w Polsce. Tylko niektórzy studenci mają szansę studiować pod kierunkiem takich mistrzów. Nie było wówczas możliwości, aby pracę ks. M. Starowieyskiego wydać w formie książki, dlatego została opublikowana w częściach w prestiżowym periodyku *Meander* (29:1974, 257-367; 30:1975, 17-35). Studia klasyczne stały się podstawą do dalszej pracy naukowej, tym bardziej, że już od 1966 r. publikował artykuły, w tym także naukowe.

Ks. mgr Marek Starowieyski rozpoczął pracę w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie jako wykładowca języka łacińskiego i greckiego w 1965 r., a jednocześnie pracował nad zdobyciem licencjatu z teologii na Akademickim Studium Teologii Katolickiej w Warszawie. W 1968 r. zakończył ten etap; pracę licencjacką napisał pod kierunkiem ks. doc. Kazimierza Romaniuka na temat: *Perikathasma kai peripsema*.

c) Okres w Rzymie. Ponieważ predyspozycje do pracy naukowej ks. mgr lic. Marka Starowieyskiego były oczywiste, został skierowany w 1968 r. na studia w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Ukończył je w 1971 r. otrzymując stopień doktora teologii historycznej; pracę doktorską napisał po łacinie pod kierunkiem o. prof. Ortiz de Urbina na temat: *Maria-Eva in traditione Antiochena, Alexandra et Palaestiniensi Raculo V* (Roma 1972). Było to po Soborze Watykańskim II; wtedy już pisanie prac naukowych po łacinie należało do rzadkości. Zapewne

wyjątkowe zdolności oraz inteligenckie pochodzenie sprawiły, że otrzymał propozycję pracy w Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego w Watykanie.

Rozpoczął ją w 1971 r. Było to wyjątkowe wyróżnienie dla Polaka, zważywszy, że kraj znajdował się za żelazną kurtyną. Na pewno to stanowisko miało znaczenie dla Kocioła w Polsce, a szczególnie dla Archidiecezji Warszawskiej. Praca w Kongregacji Watykańskiej stwarzała wprost nieograniczone możliwości kontaktów z najwybitniejszymi ludźmi z całego świata. Ks. dr Marek Starowieyski spotkał, a po części i współpracował z takimi osobistościami jak kard. Gabriel-Marie Garonne, kard. Joseph Schröffer, prof. Carlo Martini, prof. Giuseppe Lazzatti. Do Rzymu przybywali wybitni uczeni z Polski jak o. Mieczysław Albert Krapiec, kard. Karol Wojtyła. Takich osobistości było znacznie więcej. Pobyt w Rzymie stwarzał możliwości podróżowania, czego prawie zupełnie nie było w Polsce. Ks. Prałat Starowieyski odwiedził, głównie w celach naukowych, takie kraje jak Hiszpania, Francja, Niemcy, Austria, Anglia, Holandia, Palestyna, Turcja, Tunezja, Grecja.

d) Powrót do Polski. Praca na tak prestiżowym stanowisku w Watykanie nie w pełni odpowiadała ks. Markowi Starowieyskiemu. Ku zdumieniu wielu osób, za zgodą kard. Stefana Wyszyńskiego, powrócił do Polski w 1974 r., aby oddać się wyłącznie pracy naukowej. Został znowu wykładowcą wspomnianego wyżej Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie oraz adiunktem, a potem docentem Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Szybko stał się znany w całej Polsce z powodu licznych publikacji, jakie się ukazywały jedna po drugiej. W roku 1985 uzyskał habilitację na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie i został profesorem Papieskiego Wydziału Teologicznego.

Pracując i mieszkając w Warszawie ks. dr hab. Marek Starowieyski prowadził wykłady z patrologii także w innych ośrodkach, jak Wyższe Seminarium Duchowne Księżąt Pallotynów w Ołtarzewie (1975-1994), Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu (1994-1998), Wyższe Seminarium Duchowne w Siedlcach (1999-2000). W wielu seminariach duchownych w Polsce, diecezjalnych oraz zakonnych, ks. prof. Starowieyski prowadził rekolekcje dla kleryków lub miał wykłady jako zaproszony prelegent. W tym celu wyjeżdżał też na Ukrainę, np. do Wyższego Seminarium Duchownego w Gródku (Diecezja Kamieniec Podolski). W 1992 r. podjął pracę w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie pracuje do dziś (2017). W roku 1993 otrzymał tytuł profesora. W latach 1998-2016 prowadził wykłady z teologii patrystycznej w Rzymie: na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum”, w Istituto Orientale. Jego studentami byli głównie księża z wielu krajów, ale także siostry zakonne oraz osoby świeckie. To znacznie poszerza zakres działalności profesorskiej.

e) Działalność w periodykach i stowarzyszeniach naukowych. Ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski jest aktywnym członkiem wielu komisji, rad i stowarzyszeń naukowych, polskich i międzynarodowych. Wymieniamy najważniejsze: Komisja ds. Nauki Katolickiej przy Konferencji Episkopatu Polski, Rada Naukowa Episkopatu Polski, Sekcja Patrystyczna przy Komisji ds. Nauki Episkopatu Polski (był jej współzałożycielem), Komitet Nauk o Kulturze Antycznej i Komisja Bizantynologiczna PAN; delegat Polski w Association Internationale d'Études Patristiques (AIEP), Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AELAC), Comité Internationale de l'Histoire Ecclésiastique Comparée (CIHEC), Polskie Towarzystwo Filologiczne. Miał udział w redakcji periodyków i serii naukowych jak:

„Warszawskie Studia Teologiczne” (wyd. przez PWT w Warszawie), rocznik Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (Paryż), „Apocrypha” (Paryż-Lozanna), „Scripta Theologica” (Pamplona), „Meander”.

Ks. Profesor Starowieyski jest powszechnie znany w Polsce jako Redaktor naczelnny kilku serii wydawniczych. Są to: „Ojcowie Żywi”, „Znak”, „Źródła Monastyczne” (Tyniec), „Biblioteka Ojców Kościoła” i „Mała Biblioteka Ojców Kościoła”. Ks. Prof. Marek Starowieyski pozostawał w łączności i współpracował z zespołem profesorów redagujących serię „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” (PSP): ks. prof. Emilem Stanulą, ks. prof. Wincentym Myszoem, ks. dr. Kazimierzem Obryckim, dr. Stanisławem Kalinkowskim. Publikował artykuły oraz umieszczał różne materiały na temat studiów patrystycznych w Polsce w periodyku „Vox Patrum”, wielokrotnie wygłaszał referaty, najczęściej na zaproszenie ks. dr. hab. Stanisława Longosza i ks. prof. Mariusza Szrama, na spotkaniu członków Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim przy Towarzystwie Naukowym KUL.

Ks. prof. Starowieyski uczestniczył w pracach nad programem studiów w Seminariach Duchownych jako ekspert od patrologii; wielokrotnie występował w przed Konferencją Episkopatu Polski jako doradca w sprawach nauczania katolickiego. W tym kontekście powstały prace, takie jak: *Patrologia w seminariach polskich* (VoxP 6:1986, t. 11, 659-666), *Seminaria i co dalej?* („W drodze” 6:1991, nr 214, 90-94), *Łacina w wypowiedziach Stolicy Apostolskiej w ostatnim czterdziestoleciu* („Meander” 34:1979, 191-196), *Formacja kulturowa przyszłych kapłanów* (AK 112:1989, z. 81, 393-404), *Wykorzystanie pomocy naukowych w nauczaniu patrologii* (VoxP 9:1989, t. 16, 287-300), *Patrologia w Polsce* (AnCra 29:1997, 337-348). Ksiądz Profesor brał udział w międzynarodowych spotkaniach dotyczących studiów patrystycznych w poszczególnych krajach. W tym kontekście powstało opracowanie: *L'enseignement de patrologie dans les séminaires polonais* („Bulletin Saint-Sulpice” 13:1987, 56-61). Z myślą głównie o klerykach i księżach powstała książka *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach* (Kraków 2010). Zdarzało się, że ks. prof. Starowieyski bywał zapraszany przez Konferencję Episkopatu Polski do wygłoszenia prelekcji na temat studiów seminaryjnych i formacji kleryków.

e) Znawca i miłośnik książek. Ks. prof. Marek Starowieyski jest jedynym teologiem w Polsce, a może i na świecie, który urządził wielką prywatną bibliotekę patrystyczną. Obecnie (2017) liczy ona około 40 tys. tomów oraz około 60 serii periodyków naukowych. Gdy chodzi o książki, to są to głównie teksty źródłowe, czyli dzieła autorów starożytnych, a także liczne monografie i inne prace na tematy patrystyczne. Znajduje się ona w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie; jest dostępna dla wszystkich; korzystają z niej uczeni z całej Polski, a także z innych krajów, głównie z Ukrainy, Białorusi i Litwy. Ksiądz Profesor od wielu lat jest w kontakcie z wieloma bibliotekami uniwersyteckimi w Europie; wiele książek otrzymał na zasadzie wymiany; tysiące książek zawoził do różnych bibliotek i tysiące książek przywoził do Warszawy. Prowadzi tę akcję do dziś (2017). W okresie PRL przywożenie książek zza granicy było bardzo utrudnione; w najlepszym przypadku istniało niebezpieczeństwo ich konfiskaty.

Korzyść z tego rodzaju działania jest podwójna: w bibliotece w Warszawie pojawiają się cenne pozycje naukowe, często takie, których nie ma w innych bibliotekach w Polsce, do bibliotek zagranicznych trafiają wartościowe książki autorów polskich, których zasadniczo nie ma w bibliotekach zagranicznych. Jest to zatem znakomita

prezentacja polskich osiągnięć naukowych. Nawet, jeśli ilość osób korzystających z dzieł pisanych po polsku jest niewielka, to są one wprowadzane do katalogów i wchodzi do światowego systemu bibliograficznego. Książd Profesor dokonuje też zakupu cennych pozycji naukowych, szczególnie periodyków, na co musi zdobywać środki finansowe. Do partnerów w zakresie wymiany książek należą biblioteki akademickie w Rzymie, w Paryżu (Sorbona, Instytut Katolicki, École Normale Supérieure), a także w innych ośrodkach akademickich, np. w Belgii. Gdy Książd Profesor posiada dublety cennych dzieł teologicznych, to przekazuje je do bibliotek różnych Wydziałów Teologicznych oraz do Seminariów Duchownych w Polsce oraz na Ukrainie. Biblioteka, o której mowa, jest dziełem, o którym ks. prof. Starowieyski może powiedzieć za Horacym: *exegi monumentum*, a trzeba mieć nadzieję, że okaże się ono *aere perennius*.

Po rozpadzie bloku wschodniego zaczęto organizować Ogólnopolskie Targi Książek Katolickich, zwane też Targami Wydawców Katolickich. W marcu 2017 odbył się XXIII tego rodzaju targ. Jest to wielka prezentacja książek o tematyce religijnej, historycznej, społecznej. W każdym tego rodzaju targu bierze udział od 150 do 200 wydawnictw. Wybitni uczeni prowadzą wtedy konferencje i podpisują własne książki. Zdaje się, że ks. prof. Starowieyski uczestniczył w każdym tego rodzaju spotkaniu wydawców z czytelnikami, często prowadził wykłady, a na pewno na każdym targu podpisywał swe książki, które – jak wiadomo – zawsze cieszyły się popularnością i ciągle jest na nie popyt. W Polsce, pomimo, że w porównaniu do okresu PRL nastąpił postęp w wielu dziedzinach, to marketing wydawnictw katolickich nie funkcjonuje należycie. Wiele jest takich pozycji, które zalegają magazyny, podczas, gdy nikt nie wie o ich istnieniu. Ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski do wielu lat apeluje o poprawę w tej dziedzinie.

f) Sympozja, kongresy, referaty. Sympozja i konferencje naukowe to zjawisko powszechne we wszystkich krajach. Tego rodzaju zjazdy były urządzone w Polsce w okresie PRL, ich liczba się powiększyła po rozpadzie bloku wschodniego. Ks. prof. Starowieyski brał udział zasadniczo we wszystkich ważniejszych sympozyjach patrystycznych, chyba, że jakieś inne obowiązki w tym przeszkodziły, w tym na KUL, ATK, PWT w Warszawie i w Krakowie. Często występował jako prelegent, czasem przybywał w charakterze uczestnika. Z reguły przewodniczył przynajmniej jednej sesji; bardzo często zabierał głos w ramach dyskusji, czasem stawiając pytanie, a chyba częściej stosując metodę dopowiedzenia lub uzupełnienia. Był bardzo aktywny (i jest nadal) w Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Episkopatu Polski, która spotyka się każdego roku we wrześniu, każdym razem w innym miejscu, dawniej były to Seminarium Duchowne.

Liczne kontakty z wybitnymi osobistościami ułatwiały indywidualne wyjazdy badawcze do słynnych bibliotek i archiwów w takich krajach jak Francja, Belgia (głównie Biblioteka Bollandystów), a także Liban, gdzie – w bibliotekach uniwersyteckich i klasztornych – można dotrzeć do dzieł autorów orientalnych okresu wczesnochrześcijańskiego. Dzięki temu ks. prof. Starowieyski uzyskał dostęp do takich tekstów, które nie są dostępne w zwykłych bibliotekach akademickich, szczególnie w Polsce.

Ks. prof. Marek Starowieyski znajduje się na pierwszym miejscu w Polsce, gdy chodzi o udział w sympozyjach zagranicznych w okresie PRL; były wtedy liczne bariery, które uniemożliwiały profesorom wyjazdy za granicę w celach naukowych. Książd Profesor potrafił je pokonać dzięki swemu wykształceniu, kontaktom

z różnymi ośrodkami i dzięki biegłości w obcych językach. Przez to polska patrologia była godnie reprezentowana na międzynarodowych sympozjach i kongresach patrystycznych. Dodajmy, że kontakty polskiego naukowca z uczonymi światowej sławy nie są wolne od trudności, które wynikają z uprzedzeń w stosunku do Polaków w ogóle, a szczególnie do ludzi nauki. Można z góry założyć, że ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski, głównie w okresie PRL, mógł spotkać się z niezbyt przyjazną postawą niektórych profesorów.

Pośród sympozjów wyjątkowe miejsce zajmują Międzynarodowe Kongresy Patrystyczne w Oxfordzie organizowane co cztery lata od 1951 r. Ks. prof. Marek Starowieyski brał udział jako prelegent prawie we wszystkich (z wyjątkiem tych najwcześniejszych). Trwają one kilka dni i wygłasza się tam około 600 referatów, które później są publikowane (w „*Studia Patristica*”). O ile wiadomo, ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski wygłosił wiele, wydaje się, że ponad 400 różnego rodzaju prelekcji, referatów, wykładów gościnnych, konferencji naukowych, w Polsce i w innych krajach.

Owoce uczestnictwa w sympozjach zagranicznych była publikacja referatów w językach zachodnich, głównie francuskim i włoskim. To wszystko stwarzało okazję do nawiązywania konstruktywnych kontaktów z wielkimi wydawnictwami jak *Sources Chrétiennes*, Herder czy Brepols. Jako przykład wymieńmy tylko ponad 50 haseł do *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1-3, ed. A. di Bernardino, Casale Monferato 2006-2008.

2. Publikacje. Prac drukowanych ks. prof. Marka Starowieyskiego nie sposób ani wyliczyć, ani omówić. Na liście jest ok. 1000 tytułów. Samych książek jest ponad 50 (niektóre współautorskie). Są to monumentalne prace, takie jak *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, wydany wspólnie z Janem-Marią Szymusiakiem (Poznań 1971), dzieło powszechnie znane i używane przez wszystkich studiujących nauki kościelne. Za parę miesięcy ukaże się nowe wydanie tego słownika, poprawione i uzupełnione przez ks. prof. Starowieyskiego. Będzie tam też poszerzona bibliografia patrystyczna. W tym pionie sytuuje się *Słownik wczesnochrześcijańskiego Wschodu. Literatury – arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska* (Warszawa 1999). Są też opracowania typu przekrojowego jak *Sobory Kościoła niepodzielonego* (Tarnów 1994 oraz Kraków 2016) czy *Literatura Grecji starożytnej* (Warszawa 1996), wydana wspólnie z Jerzym Łanowskim. Do tej dziedziny zalicza się *Słownik pisarzy antycznych* (Warszawa 1982), opracowany razem z Anną Świderkówną (ks. M. Starowieyski opracował 34 autorów chrześcijańskich). Podobną pracą jest *Encyklopedii kultury bizantyńskiej* (red. O. Jurewicz, Warszawa 2002), w której Ksiądz Profesor opracował 45 haseł.

By lepiej dostrzec wartość publikacji ks. prof. Marka Starowieyskiego, dobrze będzie podzielić je na grupy.

a) Prace edytorskie i translatorskie. Ks. prof. Marek Starowieyski na jednej z sesji patrystycznych powiedział, że prawdziwy teolog nie przystępuje do pisania książki tylko po to, aby mieć jedną publikację więcej, lecz przede wszystkim patrzy, jakie są potrzeby w określonej dziedzinie, a dopiero potem wychodzi im naprzeciw według swych możliwości. Być może jeszcze przed wyjazdem do Rzymu ks. prof. Starowieyski zauważył, że o ile Kościoł w Polsce, pomimo presji komunistycznej, utrzymuje się dość dobrze siłą wiary przekazywanej w rodzinach, to ma braki w dziedzinie studiów teologicznych, a szczególnie, gdy chodzi o patrologię. Ilość dzieł Ojców Kościoła

dostępnych w języku polskim była po II wojnie niewielka, zapewne nie wszystkie Seminaria Duchowne posiadały te dzieła, które zostały przetłumaczone na przykład w serii POK oraz w Wydawnictwie PAX. Braki w tej dziedzinie były spowodowane nie tyle zaniedbaniem ze strony profesorów w poprzednim okresie, ile raczej tym, że studenci do Soboru Watykańskiego II korzystali głównie z podręczników łacińskich, gdzie znajdowały się krótkie cytaty z Ojców Kościoła jako *argumentum patristicum*, obok *argumentum biblicum*, a profesorowie sięgali do wydań oryginalnych, greckich i łacińskich. Tak było i w innych krajach, z tym, że na Zachodzie już przed II wojną, a szczególnie po jej zakończeniu, przystąpiono do tłumaczenia na języki nowożytne oraz do nowych wydań krytycznych wraz z tłumaczeniem i komentarzem. Widać to najlepiej na przykładzie serii Sources Chrétiennes we Francji.

Ks. prof. Marek Starowieyski z entuzjazmem wszedł na taki właśnie teren w Polsce. Już w roku 1972 pojawiły się pierwsze tłumaczenia, niewielkiej objętości, co prawda, z uwagi na ograniczenia wydawnicze. Dziełem, które wywarło wpływ na wszystkich, jak się wydaje, kleryków i na wielu kapłanów była seria Ojcowie Żywi, w niej zbiór *Karmię was, czym sam żyję. Ojcowie komentują ewangelie niedzielne*: Rok A (1978), Rok B (1999), Rok C (2000). Ta seria szybko została zauważona w Rzymie i przetłumaczona na język włoski (1980). Wymienione komentarze patrystyczne do czytań biblijnych, chętnie używane przez księży, doczekały się kilku wydań: czwarte wydanie zostało zrealizowane w latach 2015-2016. Na pewno pojawią się następne.

Entuzjastyczne przyjęcie tego dzieła stało się zachętą do wydawania innych. We wspomnianej serii ukazał się tomy: *Księga starców* (1983), *Ojcowie Kościoła prowadzą przez święta roku kościelnego* (1984), potem *Apoftegmaty Ojców pustyni* (1986, PSP), *Eucharystia pierwszych chrześcijan* (1987), *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich* (1988); *Męczennicy* (1990), prezentacja Apostołów w oparciu o najstarsze teksty pod tytułem *Dwunastu* (1995), pierwsze w Polsce wydanie najstarszych opisów pielgrzymek do Izraela pt. *Do Ziemi Świętej* (1996).

Nowością w Polsce była wydana przez Wydawnictwo Znak pod redakcją ks. prof. Marka Starowieyskiego seria trzech tomów prezentujących poezję. Jest ona zatytułowana *Muza chrześcijańska*: t. 1: *Poezja armeńska, syryjska, etiopska* (1985); t. 2: *Poezja łacińska starożytna i średniowieczna* (1992); t. 3: *Poezja grecka od II do XV wieku* (1995). Niektóre utwory Ksiądz Profesor przetłumaczył sam, a do tłumaczenia innych potrafił zaangażować ponad 100 osób! Trudno sobie wyobrazić, ile to przedsięwzięcie wymagało konsultacji i troski, aby każdy wykonał swą pracę na czas. Drugie wydanie tejże serii zostało zrealizowane w latach 2007-2014.

W działalności edytorskiej i translatorskiej ks. prof. Marka Starowieyskiego da się wyróżnić trzy grupy publikacji.

Pierwsza to te dzieła, które wydawały się przydatne, jak np. *Katechezy chrześcijańskie* Jana Chryzostoma: Homilie 1-8 (Lublin 1993); Homilie 9-12 (Lublin 1994), czy *Droga Krzyżowa z Ojcami Kościoła* (Częstochowa 1995), *Dialog o kapłaństwie* Jana Chryzostoma (1992), *Księga Reguły pasterskiej* Grzegorza Wielkiego i cały szereg innych.

Druga grupa to dzieła monastyczne. Bardzo przydatna okazała praca: *Starożytne reguły zakonne*, PSP 26 (1981). Niezwykle cenna jest seria *Źródła Monastyczne*, realizowana jest ona w Tyńcu, a jej inicjatorem i redaktorem jest ks. prof. Starowieyski; w tej serii od 1993 r. wydano ok. 70 tomów; seria jest kontynuowana przy współpracy z wybitnymi patrologami i filologami polskimi. Tam ukazują się w tłumaczeniu dzieła

autorów starożytnych, reguły zakonne, różne pouczenia dla mnichów, ale też cenne monografie, tłumaczone z języków współczesnych, jak: O.V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, tłum. J. Dembska, t. 1-2, ŻM 21-22, Tyniec 1999, czy C. Stewart, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Tyniec 2004. Trudno by było określić, ile na podstawie serii ŻM powstało w Polsce prac magisterskich i doktorskich. Wiadomo, że korzystają z niej też studenci na Ukrainie, którym łatwiej jest czytać po polsku niż w jakimś języku zachodnim.

Trzecia grupa publikacji edytorskich to apokryfy. Wiadomo, że były to dzieła zwalczane przez Ojców Kościoła jako heretyckie, a po zakończeniu epoki patrystycznej lekceważono je jako legendy naiwne i ludowe. Przetrwały one jednak w różnych papirusach i kodeksach. W Polsce, poza okresem renesansu, mało się nimi interesowano lub nie zajmowano się nimi zupełnie. Ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski postanowił nie tylko przybliżyć czytelnikom w Polsce dzieła patrystyczne, ale także te dziwne utwory. Sprawa była wszakże trudna z uwagi na brak tychże tekstów w bibliotekach w Polsce, a także z uwagi na ich język; profesjonalny klasyk radzi sobie z pismami po grecku i po łacinie, ale duża część apokryfów zachowała się w językach orientalnych, takich jak koptyjski, ormiański, gruziński, syryjski czy arabski. Dobrze, że niektóre spośród apokryfów przetłumaczono na języki nowożytny jak angielski, francuski czy włoski.

Od roku 1972 zaczęły się ukazywać pierwsze przekłady apokryfów dokonane przez ks. prof. Starowieyskiego. Oto niektóre: *Odejście błogosławionej Dziewicy* (TP 34:1972) *Zwiastowanie* (TP 12:1973), *Narodziny Maryi* (TP 50:1975). Monumentalnym dziełem jest praca *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1-2, wydana na KUL (1986); potem pojawiły się inne wydania tego dzieła oraz tom 3 (Kraków 2001). Do tej dziedziny należy książka *Barwny świat apokryfów* (Poznań 1998¹; 2016²) oraz liczne opracowania naukowe, po polsku i w innych językach, na przykład: *Apokryficzna korespondencja króla Abgara z Chrystusem* (STV 15:1977, z. 2, 177-200), *Les apocryphes dans la tragédie Christus Patiens* („Apocrypha” 5:1994, 269-288), *Les éléments apologétiques dans les apocryphes* (w: *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, éd. B. Pouderon – J. Doré, Théologie Historique 105, Paris 1998, 187-197), *Legenda Jakuba Większego* (WST 8:1995/1996, 39-96). Jest też wiele innych artykułów i referatów na ten temat. Podsumowaniem pracy w zakresie apokryfów jest kolekcja 17 tomów: *Biblia Tysiąclecia. Suplement. Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, Warszawa 2008. Są to:

- Ewangelie I: Nieznane słowa Chrystusa
- Ewangelie II: Spisy Apostołów i Ewangelistów
- Ewangelie III: Ewangelie dzieciństwa
- Ewangelie IV: św. Józef, św. Jan Chrzciciel, Odejście Maryi, Ewangelia Piotra
- Ewangelie V: Ewangelie o Męce i Zmartwychwstaniu
- Dzieje Apostolskie: św. Piotr, św. Marek
- Dzieje Apostolskie: św. Paweł, św. Barnaba
- Dzieje Apostolskie: św. Andrzej, św. Jakub
- Dzieje Apostolskie: św. Jan Apostoł, św. Jakub Młodszy
- Dzieje Apostolskie: św. Filip
- Dzieje Apostolskie: św. Tomasz
- Dzieje Apostolskie: św. Tomasz
- Dzieje Apostolskie: św. Bartłomiej, św. Maciej

- Dzieje Apostolskie: Judasz, św. Akwila, św. Łukasz
- Listy apokryficzne
- Apokalipsy gnostyczne i Starego Testamentu
- Apokalipsy Nowego Testamentu

Dzięki tego rodzaju publikacjom ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski wprowadził do piśmiennictwa polskiego cenne pisma apokryficzne, stając się najwybitniejszym specjalistą w tej dziedzinie w Polsce i wchodząc do kręgu największych badaczy apokryfów na świecie.

b) Bibliografie. Oddzielne zagadnienie w twórczości ks. prof. Starowieyskiego stanowią bibliografie. Wymienimy najbardziej znane: *Bibliografia chrześcijańskiej literatury łacińskiej* (w: J.W. Fontaine, *Chrześcijańska literatura patrystyczna, rys historyczny*, Tarnów 1997, 203-242), *Bibliografia mariologii patrystycznej wschodniej* („Częstochowskie Studia Teologiczne” 6:1978, 94-104) oraz *Bibliografia mariologii patrystycznej zachodniej* („Częstochowskie Studia Teologiczne” 7:1979, 191-196), *Bibliografia Egeriana* („Augustinianum” 19:1979, 175-318). Dodajmy, że wykazy bibliograficzne znajdują się w wielu pozycjach książkowych.

c) Artykuły naukowe. Ograniczmy się tu stwierdzenia, że artykułów opublikowanych jest ponad 300, a dotyczą one różnych zagadnień. Są one owocem wnikliwych badań naukowych, często przybliżają zagadnienia nieznane na gruncie polskim. Jako przykład wymienimy tylko niektóre: *Maryja w Kościele starożytnym* (w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. Gajek – K. Pek, Warszawa 1993, 219-223) czy *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej* (w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, red. A. Gąsiorowski, Poznań 1999, 23-39). Przydatny w kontaktach ekumenicznych jest artykuł: *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z Kościołami Wschodu* (TPatr 2:2005, 33-46). Czasem Ksiądz Profesor publikował artykuły w obcym języku w periodykach polskich, na przykład: *L'espérance chez les Pères Apostoliques* (VoxP 7:1987, t. 12-13, 371-381), *Les „De viris illustribus” comme sources pour l'histoire de la littérature chrétienne ancienne* („Pomoerium” 1:1994, 127-138).

Wiele jest artykułów publikowanych w periodykach zagranicznych, w języku włoskim, francuskim, hiszpańskim, a także angielskim. Wymienimy tylko kilka: *La figura di Giuda nella letteratura apocrifica* („Angelicum” 84:2007, 265-275); *Les éléments autobiographiques dans la littérature chrétienne ancienne* (StPatr 40:2006, 289-307); *La penitencia en los apotegmas de los Padres del Desierto* (w: *Reconciliación y Penitencia: V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. dirigida por J. Sancho [et al.], Navarra, 1983, 283-291). Ksiądz Profesor ma współudział w wydaniu książki *Literatura patristica* (ed. A. di Bernardino – G. Fedalto – M. Simonetti, Milano 2007). Są też rozdziały w pracach zbiorowych, na przykład: *La plus ancienne description d'une mariophanie par Grégoire de Nyse* (w: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christliche Spätantike*, hrsg. H.R. Drobner – C. Klock, Leiden 1990, 245-253). Inny przykład: *Omiletica mariana palestiniense nel secolo V* (w: *La mariologia nelle catechesi dei Padri*, vol. 2, Roma 1990, 117-128). Do tej grupy należy praca: *Eucaristia dei primi cristiani* (w: *Redemptionis Sacramentum. L'Eucaristia, azione di Cristo e della Chiesa*, ed. Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Siena 2006, 33-46). Takich publikacji jest znacznie więcej.

Są też artykuły w tomach jubileuszowych ku czci wybitnych profesorów z różnych krajów, na przykład: *L'autobiographie dans l'antiquité chrétienne* (w: *Chartae*

charitatis. Études patristiques et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval, éd. B. Gain – P. Jay – G. Nauroy, Paris 2004, 37-54); *L'épisode Quo vadis?* (w: *Philomathestatos. Studien in Greek and Byzantine Texts presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, ed. B. Janssens – B. Roosen – P. van Deum, Leuven 2004, 591-601); *Alcune osservazioni sulla struttura degli atti degli apostoli apocrifi* (w: *Aegyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos*, Bollandiste, cur. U. Zanetti – E. Lucchesi, Cahiers d'Orientalisme 25, Genève 2004, 19-28).

To powoduje, że chociaż Ksiądz Profesor pracuje zgodnie z przyjętym założeniem dla Polski, to jest powszechnie znany w kręgach naukowych za granicą, a nazwisko „Starowieyski” pojawia się bardzo często w światowych systemach bibliograficznych, które poprzednio nie uwzględniały prac pisanych w języku polskim. Obecnie sytuacja się poprawia. Warto dodać, że Ksiądz Profesor od wielu lat zabiega o to, aby polskie publikacje umieszczano w bibliografiach międzynarodowych.

3. Znacznik i propagator kultury. Z pracą ściśle badawczą i edytorską idzie u ks. Prof. Starowieyskiego w parze zainteresowanie kulturą w szerokim tego słowa znaczeniu. Ksiądz Profesor zdumiewa otoczenie znajomością literatury światowej (poezji i prozy). Prowadził na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego wykłady z cyklu: „Elementy biblijne w kulturze europejskiej”. Owocem tych wykładów jest kilka tomów. Znana jest książka: *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej* (Kraków 2015, ss. 519). Do tego nurtu należy też książka: *Z drugiej strony Biblii. Antologia noweli biblijnej* (Poznań 2016).

Dziełem Księdza Profesora jest prezentacja utworów libańskiego (chrześcijańskiego) pisarza. Tytuł książki: *Khalil Gibran i jego Prorok* (Kraków 2016). Jest tam obszerny wstęp (ss. 9-53) oraz wybór poezji Gibrana w tłumaczeniu Księdza Profesora. W dziedzinie kultury chrześcijańskiej można umieścić książkę pod tytułem *Ksiądz* (Kraków 2012); jest to zapewne próba zneutralizowania medialnych ataków na księży, jakiej jesteśmy świadkami w ostatnich czasach, kiedy to w sposób propagandowy wykorzystuje się rzeczywiste czy domniemane błędy niektórych duchownych. Często Ksiądz Profesor podejmował współpracę z innymi autorami jako inspirator, konsultor językowy, autor wstępu; do tego typu działalności można zaliczyć książkę: J. Karaczewska, *Wypożyczenie świątyni katolickiej Niepokalanego Poczęcia NPM w Puri (Indie)* (Pieniężno 1989). Zdarzało się, że Ksiądz Profesor dokonywał przekładu prac autorów współczesnych, na przykład: P.P. Verbraken, *Panorama patrystyczna* (Warszawa 1990).

Do działalności o charakterze patriotycznym i kulturowym należy zaliczyć liczne wycieczki z klerykami. Ksiądz Profesor je organizuje od ponad 50 lat. Mają one charakter rekreacyjny, chyba bardziej wychowawczy, a przede wszystkim dają możliwość poznania polskiego dziedzictwa w zakresie architektury, rzeźby i malarstwa. W ten sposób Ksiądz Profesor, zapewne jak żaden z profesorów Polsce, zapoznał kleryków z dosłownie tysiącami różnego rodzaju zamków, pałaców, wielkich i znakomitych, ale też lokalnych, rozsianych po małych miejscowościach całego kraju. Będąc znawcą sztuki potrafi ukazać ich wartość artystyczną, ich związek z nurtami sztuki światowej, głównie europejskiej, a także podkreślić ich oryginalność. Pośrednio była to okazja (i jest) od zasygnalizowania sztucznie przemilczanej prawdy o tym, że polskie ziemiaństwo, chociaż nie zawsze posiadało stopnie akademickie, było

naturalnym odbiorcą sztuki, jej propagatorem i konserwatorem. Zjawisko typowe w Polsce: w biednych i odległych od miast wioskach spotyka się znakomite kościoły, z barokowym czy neoklasycystycznym wystrojem, ufundowane przez miejscową rodzinę ziemiańską, co często zaznaczone jest poprzez kamienne czy metalowe tablice.

To dzięki ludziom z tej sfery do jednej ze wsi na Podlasiu (Kosowa Lackiego) przywędrował słynny obraz El Greco „Ekstaza św. Franciszka” z 1575 r., a w jednym z wiejskich kościołów Diecezji Siedleckiej (Pruszyń) znalazły się organy zbudowane w Berlinie przez mistrza Joachima Wagnera (1690-1749). Oba zabytki zostały odrestaurowane, należycie zabezpieczone i są dostępne dla zwiedzających. W tym kontekście można zrozumieć znane zawołanie szlachty: „Rzeczpospolita to my”, ale ono właśnie wyjaśnia, dlaczego władze niemieckie grabiły dzieła sztuki jako „niemożliwe, by były one słowiańskie”, a władze sowieckie starały się niszczyć cenne obiekty i ośmieszać je jako „pańskie zbytki”. O stosunku okupantów do polskiej kultury pisze m.in. Zofia Kossak w książce *Pożoga*. Niektóre wrażenia z takich cennych wycieczek organizowanych przez Księdza Profesora Starowieyskiego z klerykami zostały opublikowane, na przykład w serii „Wakacyjne wędrówki”, głównie w „Gościu Niedzielnym”.

4. Wychowawca i nauczyciel. Zwykle dydaktyka nie zajmuje zbyt dużo miejsca w biografiach wielkich uczonych, gdyż traktuje się ją jako coś normalnego. Należy wszakże wspomnieć, że ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski podjął pracę w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie w 1965 r. Jest profesorem tegoż Seminarium do dziś (2017). To jest 52 lata pracy dydaktycznej i wychowawczej! Jest rzeczą oczywistą, że zdecydowana większość księży Archidiecezji Warszawskiej i Łowickiej to uczniowie ks. prof. Starowieyskiego. Do tego trzeba dodać kleryków z różnych zakonów, którzy studiowali w Seminarium Warszawskim (tak jest obecnie). Daje to tysiące wychowanków. Nie da się zliczyć, ani ilości wykładów, ani egzaminów, ani godzin poświęconych na konsultacje. Ksiądz Profesor poprowadził jako promotor cztery doktoraty i kilkadziesiąt prac magisterskich. Wykonał kilkanaście recenzji prac doktorskich i habilitacyjnych przygotowanych na różnych uniwersytetach polskich. Ksiądz Profesor jest autorem wielu recenzji prac naukowych, omówień i sprawozdań z sympozjów; publikował je w periodykach takich jak „Collectanea Theologica”, „Vox Patrum”, czy „Warszawskie Studia Teologiczne”.

Nie da się wprost zmierzyć wpływu wybitnego Profesora w dziedzinie pogłębiania wiary, duchowości kapłańskiej oraz wszystkiego, co dotyczy formacji kapłańskiej. Obejmując to wszystko myślą można tylko powiedzieć, że było to działanie ad maiorem Dei gloriam i dodać: *Deo gratias*.

5. Popularyzacja antyku chrześcijańskiego. Rzadko się zdarza, aby naukowiec o światowej renomie znajdował czas na działalność popularną. Ks. prof. Marek Starowieyski wracając do Polski z bogatym doświadczeniem zdobytym na Zachodzie, rozumiał, że nawet najbardziej cenne i wnikliwe badania naukowe wymagają nośnika, inaczej jest ryzyko, że największe „misteria” zawarte w ściśle akademickich tomach pozostaną nieznane szerszym kręgom. Ośrodki światowe prowadzą marketing, aby sprzedać swój towar. Profesor teologii ma świadomość, że pracuje dla Kościoła, dla umocnienie zwykłych ludzi w wierze i w przywiązaniu do Kościoła. Na pewno liczne artykuły popularne zachęciły wielu do sięgnięcia po opracowania bardziej specjalistyczne.

Dlatego ks. prof. Starowieyski od początku swej działalności naukowej starał się przybliżać treści patrystyczne szerokim rzeszom czytelników poprzez artykuły popularne. Publikował je w tych tygodnikach, miesięcznikach, czy kwartalnikach, jakie istniały i oczywiście tych, które prezentowały odpowiedni poziom i profil. Były to m.in.: „Tygodnik Powszechny”, „Przewodnik Katolicki”, „Niedziela”, „Gość Niedzielny”, „Przegląd Katolicki”, „Znak”, „W drodze”, „Ateneum Kapłańskie”, „Aspekty”. Wybrane zagadnienia ze starożytności opublikowane są w serii „Pielgrzym” wydawanej we Wrocławiu. Jest tam ponad 100 różnych zagadnień. Ogółem ks. prof. Starowieyski jest autorem kilku setek artykułów popularnych. Wiele osób czytało tzw. „Ramki patrystyczne” umieszczane w „Tygodniku Powszechnym”; były to podstawowe wiadomości o wybitnych postaciach głównie z okresu patrystycznego. Takie publikacje były cenne z tego względu, że tego rodzaju informacji nie było wówczas w zwykłych encyklopediach czy powszechnie dostępnych leksykonach.

Do działalności popularyzatorskiej należą liczne wywiady dla radia, telewizji, dla różnych periodyków; okazje do ich nagrania były albo sympozja lub kongresy, albo jakieś zagadnienia szeroko dyskutowane w Polsce. Bardzo trudno określić, nawet w przybliżeniu, ile ich było. Łatwiejsze do ujęcia są audycje telewizyjne i radiowe na tematy patrystyczne. Najwięcej jest audycji radiowych: w Sekcji polskiej Radia Watykańskiego, w Polskim Radiu, w rozgłośniach katolickich w Polsce. Ilość tego rodzaju wystąpień sięga ponad 400. Wiele konferencji Księdza Profesora można znaleźć w Internecie.

Zasługi Księdza Profesora Starowieyskiego, powszechnie znane w Polsce i poza jej granicami, zostały nagrodzone wcześniej. W roku 2006 Ksiądz Profesor otrzymał Jubileuszowy tom „Vox Patrum” (26:2006, t. 49). Jest tam zarys dorobku Dostojnego Jubilata i wybór najważniejszych publikacji. W 2007 Ksiądz Profesor otrzymał Główną Nagrodę Wielkiego Feniksa Wydawców Katolickich. Otrzymał też nagrodę im. Włodzimierza Pietrzaka, przyznaną osobom prezentującym postawę patriotyczną i chrześcijańską za działalność naukową, artystyczną i literacką^{**}. Otrzymał też Ksiądz Profesor nagrodę Kurii Śląskiej w Katowicach.

Jest rzeczą całkowicie pewną, że Czcigodny Ksiądz Prałat Profesor Doktor Habilitowany Marek Starowieyski w pełni zasługuje na tytuł *doctor honoris causa*. Wydaje się, że wszyscy intelektualiści w Polsce i ludzie kultury przyjęli wiadomość o decyzji Władz Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie ze zrozumieniem i radością. Od kilkunastu lat w gronie teologów oczekiwano na to właśnie wyróżnienie dla ks. prof. Starowieyskiego; można się spodziewać, że za tym odznaczeniem pójść jeszcze inne. Możliwe, że nadanie tytułu *doctor honoris causa* przyczyni się do przetłumaczenia niektórych dzieł Księdza Profesora na języki obce.

Znając energię i zapał do pracy Dostojnego Laureata można spodziewać się, że wyda jeszcze wiele dzieł naukowych oraz prac popularyzujących zagadnienia związane ze starożytnością oraz duchowością chrześcijańską.

ks. Józef Grzywaczewski – Warszawa, UKSW

^{**} Tę nagrodę otrzymali m.in.: Roman Brandstaetter, Antoni Gołubiew, Zofia Kossak-Szczucka, Krzysztof Penderecki, prof. Włodzimierz Fijałkowski, abp Ignacy Tokarczuk, abp Kazimierz Majdański, bp Bogdan Bejze, ks. Jan Twardowski.

11. BIBLIA W TŁUMACZENIACH (V Międzynarodowa Konferencja Biblijna, Ostrów Wielkopolski, 14-15 V 2018)

V Międzynarodowa Konferencja Biblijna, która tradycyjnie już odbyła się w ostrowskim Centrum Badań nad Historią i Kulturą Żydów z Południowej Wielkopolski (ul. Raszkowska 21), w poniedziałek i wtorek (14 i 15 maja 2018), zbiegła się z małym jubileuszem: 5-lecia istnienia tego zamiejscowego ośrodka naukowego Uniwersytetu Wrocławskiego. Centrum, zwane też „Forum Synagoga”, podlega Wydziałowi Filologicznemu UWr, a ściślej Instytutowi Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych, którego dyrektorem jest dr hab. Gościwił Malinowski (prof. UWr). W ramach tego instytutu działa z kolei Pracownia Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej kierowana przez dr. Krzysztofa Motę, który pełni jednocześnie funkcję dyrektora ośrodka w Ostrowie Wielkopolskim.

W związku z rzeczoną jubileuszem pierwsza część konferencji (poniedziałek, 14 maja, godz. 10:00-12:00) była *de facto* uroczystością upamiętniającą owe pięć lat działalności ostrowskiego centrum. Obchody rocznicowe zainaugurował Chór Mieszany „Con Forza” Zespołu Szkół Muzycznych im. Krzysztofa Komedy-Trzcńskiego w Ostrowie Wielkopolskim, pod dyktando Janusza Lipińskiego. Chór wykonał słynny hymn średniowieczny ku czci św. Stanisława ze Szczepanowa *Gaude Mater Polonia*. Następnie głos zabrala Beata M. Klimek, Prezydent Ostrowa Wielkopolskiego, i prof. dr hab. Adam Jezierski, Rektor UWr. Kolejnym punktem programu były przemówienia gości oraz wykład ks. prof. dr. hab. Jana Klinkowskiego (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu) – *Symbol Gehenny w tradycji biblijnej i jego tłumaczenie*. Po wykładzie zaprezentowano kolejny tom poświęcony lokalnej społeczności żydowskiej, opracowany w ramach działalności statutowej Centrum, po czym zaproszeni goście i uczestnicy konferencji udali się na okolicznościowy obiad.

*

Właściwe obrady pierwszego dnia konferencji rozpoczęły się o godzinie 13:00 i trwały do 19:00. Zostały one podzielone na cztery „bloki referatowe”. W ramach pierwszego bloku (13:00-14:30) wygłoszono cztery prelekcje: 1) prof. dr Philip H. Towner (Nida Institute for Biblical Scholarship, Filadelfia, USA): *Bible Translation Considered from the Other Side: Process or Product?* («*In Defense of Lost Causes*»); 2) prof. dr Creighton Marlowe (Evangelische Theologische Faculteit, Leuven-Heverlee, Belgia): *Where is the «Spirit» in the Old Testament?*; 3) dr Jerome A. Lund (Accordance Bible Software, Kviteseid, Norwegia): *Translation Features of the Peshitta Epistle of James*; 4) ks. mgr lic. Mateusz Targoński (Pontificio Istituto Biblico, Rzym, Włochy): *Numbers 25 in the Septuagint and Its Influence on Ancient Exegesis: Between Inculturation and Creativity*. Domknięciem powyższych wystąpień była krótka, lecz bardzo żywa dyskusja (14:30-14:40).

Drugą serię referatów (14:40-16:00), obejmującą także cztery prelekcje, zainaugurował mgr Aleksandr Farutin (Uniwersytet Warszawski), który podjął temat *A corrupted text or a backward translation from Syriac? Some observations on the Hebrew text of Sirach 51:13-30 in the manuscript MS B from the Cairo Geniza*. Po nim miał zabrać głos mgr Maciej Dąbrowski (PWT we Wrocławiu) i przybliżyć słuchaczom kwestię *Bible Quotations and References in Translations of Byzantine Liturgy into Modern Languages*. Jednak rzeczony *exposé* nie doszło do skutku z powodu nieobec-

ności referenta. Następnie głos zabrał mgr Gianluca Olcese (Università degli Studi di Genova, Genua, Włochy), którego tytuł wystąpienia brzmiał: *Illum oportet crescere. Me autem minui* (Gv 3,30), *il solstizio nella tradizione neotestamentaria*. Ostatnią prelegentką w tym segmencie konferencji była mgr Tatiana Bachniak (Uniwersytet Opolski), która podjęła temat: *Die Regel der Übersetzung nach Hieronymus in Theorie und Praxis*. Następnie miała miejsce dyskusja i przerwa na kawę (16:00-16:20).

Cztery krótkie wykłady złożyły się także na trzeci segment pierwszego dnia konferencji (16:20-17:40): 1) dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL: *Ślady akrostychu imienia Adam w literaturze greckiej okresu hellenistycznego i rzymskiego*; 2) ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny w Tarnowie): *Veritas hebraica św. Hieronima i aktualność zagadnienia*; 3) mgr Łukasz Krzyszczyk (UWr): *«Veniet desideratus cunctis gentibus» (Ag 2,7). Perspektywa chrystologiczna w Wulgacie*; 4) dr Agata Rybińska (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie): *«Cene urene» Jakuba ben Iechaka Aszkenazego i tłumaczenia jego Biblii dla kobiet (od XVI po XX i XXI wiek)*. Krótka dyskusja (17:40-17:50) zakończyła tę część sesji popołudniowej.

Ostatni, czwarty blok referatów (17:50-18:50), składał się z trzech wystąpień. Autorem pierwszego był ks. dr Daniel Dzikiewicz, wykładowca Wileńskiego Seminarium Duchownego im. św. Józefa (Litwa). Przedmiotem jego rozważań był *Wpływ perykopy Mk 16, 9-20 na znaczenie rzeczownika ἀρχή w Mk 1, 1*. Następnie dr hab. Michael Abdalla (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) w duecie z dr. hab. inż. Mirosławem Ruckim (Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej w Poznaniu) przedstawili wyniki swych dociekań filologicznych określonych tytułem *Okrycie namiotem na górze Tabor (Mt 17, 4-5)*. Ostatnim mówcą był tego dnia (po raz drugi) dr hab. inż. M. Rucki, który podjął temat: *Kamień, o który wszyscy się potykają (Mt 16, 23)*. Segment ten zamknęła także krótka dyskusja (18:50-19:00).

Miłym epilogiem pierwszego dnia obrad była uroczysta kolacja w hotelu „Borowianka” (ul. Limanowskiego 134), gdzie mieszkała większość uczestników tego spotkania.

*

Drugi dzień konferencji (wtorek, 15 maja 2018) składał się również z czterech sekcji tematycznych. Pierwsza z nich rozpoczęła się już o godz. 8:30 (trwała do 9:50), a zainicjował ją dr hab. Lubomir Hampl (prof. Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej), który przybliżył słuchaczom problem: *Aspekty onomastyczne skoncentrowane wokół antroponimów w starotestamentowej Księdze Hioba – analiza na materiale czeskich i polskich przekładów biblijnych*. Po nim głos zabrała dr Anna Rambiert-Kwaśniewska (PWT we Wrocławiu), która zreferowała temat: *Kłopoty tłumaczy LXX z hebrajskim słownictwem tekstylnym*. Trzecim mówcą był dr Stanisław Ciupka (ATH w Bielsku Białej), omawiający *Podstawowe zagadnienia egzegezy szkół antiocheńskiej*. Pierwszy segment zamknął referat ks. prof. dr hab. Norberta Widoka (UO) – *Wyjaśnienia terminologiczne w «Katechezie wstępnej» Cyryla Jerozolimskiego*. Podsumowaniem tej części przedpołudniowych obrad była dyskusja i przerwa na kawę (9:50-10:10).

Drugi segment (10:10-11:30) zainicjował ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) referatem zatytułowanym: *Alternatywny Przekład Ewangelii – specyfika, szanse i zagrożenia*. Kolejnym

mówcą był o. dr Leszek Balkiewicz OFM, który wystąpił pod auspicjami Stowarzyszenia Biblistów Polskich, a na co dzień pracuje jako duszpasterz w Dieburgu (Niemcy). Jego wystąpienie nosiło tytuł: *Prezentacja nowego tłumaczenia tzw. «Ujednoliconego» wydania Biblii*. Po nim głos zabrała dr Krystyna Kern (UWr), analizująca temat: *Tłumaczenie Biblii w dokumentach Kościoła Katolickiego*. Powyższą serię zamknął ks. dr Adam Dynak, wicerektor Międzydiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego im. św. Tomasza z Akwinu w Pińsku (Białoruś). Odnosił się on do *Osobliwości najnowszych przekładów Pisma Świętego na język białoruski, na przykładzie «Kazania na Górze» (Mt 5-7)*. Po referatach tradycyjnie już miała miejsce dyskusja (11:30-11:40).

Przedostatni blok (11:40-13:00) rozpoczął się wykładem o. dr hab. Waldemara Linke CP (UKSW): *Szaty Jezusa w J 19, 23-24. Wypełnienie Pisma czy midrasz chrystologiczny?*. Jako drugi wystąpił dr Piotr Goniszewski z Uniwersytetu Szczecińskiego z tematem: *Targumiczny charakter hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob)*. Po nim dr hab. Grzegorz Kubski (prof. UAM) przeanalizował kwestię: *Wyraz relacji personalnych w niektórych nowszych polskich przekładach «Listu do Filemona» – informatywność i symboliczność*. Na koniec zaś mgr Justyna Białobrzeska (PWT we Wrocławiu) przybliżyła słuchaczom *Nadanie prymatu św. Piotrowi według niderlandzkiej Statenbijbel*. Również i tutaj nie zabrakło merytorycznej dyskusji podsumowującej (13:00-13:10).

Na ostatnią sekcję (13:10-14:10) drugiego dnia ostrowskiego spotkania złożyły się trzy wystąpienia następujących autorów: 1) ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (UKSW): *«Gdy Bóg przemówił po grecku»*. *Geneza i natura Septuaginty*; 2) dr K. Morta (UWr): *Fauna biblijna w przekładzie na język polski Septuaginty. Wybrane przykłady*; 3) dr Magdalena Józwiak (UWr): *Żona Hioba w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie*. Po rzeczonych prelekcjach odbyła się dyskusja oraz podsumowanie i oficjalne zamknięcie dwudniowych obrad.

*

W sumie w konferencji wzięło oficjalnie udział 30 osób, reprezentujących bądź konkretne ośrodki naukowe, bądź też będących tzw. badaczami niezależnymi. Afiliację zagraniczną posiadało 8 osób: o. dr L. Balkiewicz OFM, ks. dr A. Dynak, ks. dr D. Dzikiewicz, dr J.A. Lund, prof. dr C. Marlowe, mgr G. Olcese, ks. mgr lic. M. Targoński, prof. dr Ph.H. Towner. Z kolei 3 obcokrajowców posiadało polskie afiliacje: dr hab. M. Abdalla, mgr A. Farutin, dr hab. L. Hampl. Jeśli chodzi o polskie uczelnie akademickie to najliczniej był reprezentowany UWr (4 osoby: dr M. Józwiak, dr K. Kern, mgr Ł. Krzyszczyk, dr K. Morta). Po trzy osoby reprezentowały: PWT we Wrocławiu (mgr J. Białobrzeska, mgr M. Dąbrowski, dr A. Rambiert-Kwaśniewska) i UKSW (ks. prof. dr hab. W. Chrostowski, ks. prof. dr hab. K. Bardski, o. dr hab. W. Linke CP). Z kolei dwie osoby przybyły z: ATH w Bielsku-Białej (dr S. Ciupka, dr hab. L. Hampl, prof. ATH), UAM (dr hab. M. Abdalla, dr hab. G. Kubski, prof. UAM) oraz z UO (mgr T. Bachniak, ks. prof. dr hab. N. Widok). Natomiast pojedynczy przedstawiciele reprezentowali następujące środowiska: KUL (dr hab. P. Kochanek, prof. KUL), UMCS (dr A. Rybińska), UPJPII w Krakowie / WT w Tarnowie (ks. dr hab. J. Królikowski, prof. UPJPII), US (dr P. Goniszewski), UW (mgr A. Farutin), WSD TCh w Poznaniu (dr hab. inż. M. Rucki).

Wśród 30 uczestników było 3 profesorów tytularnych (= 10,000%), 9 profesorów doktorów i doktorów habilitowanych (= 30,000%), 11 doktorów (= 36,666%)

i 7 magistrów (= 23,333%). Innymi słowy tzw. pracownicy samodzielni stanowili 40% składu prelegentów, zaś tzw. młodszy pracownicy naukowcy dostarczyli 60% mówców. W gronie 30 wykładowców znalazło się 6 kobiet (mgr T. Bachniak: UO, mgr J. Białobrzaska: PWT we Wrocławiu, dr M. Jóźwiak: UW, dr K. Kern: UW, dr A. Rambert-Kwaśniewska: PWT we Wrocławiu, dr A. Rybińska: UMCS), co stanowiło 20,000% ogólnej liczby uczestników ostrowskiego spotkania.

Niewątpliwie organizowane przez Uniwersytet Wrocławski konferencje biblijne w Ostrowie Wielkopolskim są bardzo cenną inicjatywą, która integruje badaczy świeckich i duchownych. V Międzynarodowa Konferencja Biblijna „Biblia w tłumaczeniach” potwierdziła tylko tę tezę. Słowa uznania i podziękowania należą się organizatorom zarówno za wysiłek włożony w przygotowania tego spotkania, jak i za atmosferę, jaka panowała w trakcie jego trwania. Pośrednim zaś efektem ich wysiłku jest również i to, że Ostrów Wielkopolski zaczyna funkcjonować na „naukowej mapie” Polski, za co władze miasta mają prawo być wdzięczne kierownikowi Pracowni Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej, dr Krzysztofowi Morcie, oraz jego współpracownikom – w szczególności dr Magdalenie Jóźwiak, pełniącej funkcję sekretarza ostrowskich Konferencji Biblijnych.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

12. MYŚL TEOLOGICZNA ŚW. MARKA EREMITY (V W.) (Warszawa, UKSW, 20 VI 2018)

W środę 20 czerwca 2018 r., w studio radiowym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Dewajtis 5), odbyła się międzynarodowa audiokonferencja patrystyczna pt. *Myśl teologiczna św. Marka Eremity (V w.)*. Audiokonferencja ta została zorganizowana przez znajdującą się w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym UKSW Katedrę Teologii Patrystycznej, którą kieruje wybitny znawca starożytnego monastycyzmu prof. dr hab. Leon Nieścior OMI.

Idąc za duchem czasu Organizatorzy udostępnili opcję uczestniczenia w telekonferencji przez internet: <http://radio.uksw.edu.pl/>. Ci, którzy chcieli zabrać głos w dyskusji mieli taką możliwość po wcześniejszym zgłoszeniu drogą e-mailową (patrologia@uksw.edu.pl).

W sumie podczas konferencji można było wysłuchać sześciu prelekcji, które zostały wygłoszone przez dwoje badaczy antyku reprezentujących zagraniczne ośrodki naukowe oraz czterech patrologów z Polski. Z zagranicy w telekonferencji wzięli udział: P. Emilie Escure-Delpeuch – doktorantka i asystentka z Faculté de Théologie et de Sciences des Religions na Uniwersytecie w Lozannie oraz ks. dr Wacław Patrin – dziekan Wydziału Teologicznego na Carycyńskim Uniwersytecie Prawosławnym św. Sergiusza z Radoneża w Wołgogradzie. Natomiast z Polski prelekcje wygłosili: ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski – Kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ks. dr Wojciech Kamczyk – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, ks. prof. UKSW dr hab. Józef Grzywaczewski – profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Patrystycznej UKSW w Warszawie, oraz wspomniany już prof. dr hab. Leon Nieścior OMI z UKSW w Warszawie.

Otwarcia konferencji i powitania gości dokonał prodziekan Wydziału Teologicznego UKSW – ks. prof. dr hab. Jarosław Różański. Po słowie Księdza Dziekana rozpoczęła się pierwsza część telekonferencji, w czasie której wystąpiło dwoje uczonych. Jako pierwsza głos zabrała Emilie Escure-Delpeuch, która po francusku wygłosiła wykład zatytułowany: *Nauka Marka Eremity o modlitwie* (godz. 14.05-14.35). Po tym wystąpieniu ks. prof. J. Grzywaczewski przedstawił polskojęzyczne streszczenie referatu, a po streszczeniu miała miejsce dyskusja prowadzona w języku francuskim i polskim, w której wzięli udział: ks. prof. B. Czyżewski – zadając jedno pytanie i ks. prof. J. Grzywaczewski, który zadał dwa pytania – jedno we własnym imieniu, a drugie w imieniu jednego z uczestników telekonferencji. Jako drugi głos zabrał ks. dr Wacław Patrin, który w języku rosyjskim wygłosił wykład zatytułowany: *Aretologia Marka Eremity* (godz. 15.00-15.30). Również po tej prelekcji zostało przedstawione polskojęzyczne streszczenie, które przygotował ks. prof. L. Nieścior, a następnie – podobnie jak po poprzednim referacie – miała miejsce dyskusja, również prowadzona w języku francuskim i polskim. W dyskusji wzięli udział: ks. prof. B. Czyżewski, mgr Mateusz Filipowski OCD i ks. prof. J. Grzywaczewski. Po wspomnianych dwóch referatach miała miejsce krótka przerwa (godz. 16.00-16.10).

W drugiej części telekonferencji prelekcje wygłosili dwaj przedstawiciele polskich ośrodków naukowych: ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski: *Wolność i łaska w nauce Marka Eremity* (godz. 16.10-16.30) i ks. dr Wojciech Kamczyk: *Implikacje moralne i duchowe chrztu wg Marka Eremity* (godz. 16.30-16.50). Po tych prelekcjach miała miejsce dyskusja (godz. 16.50-17.10), w której głos zabrali: dr hab. Mirosław Mejzner SAC, Daria Styczyńska i M. Filipowski OCD.

W czasie trzeciej, ostatniej części telekonferencji referaty wygłosili dwaj pracownicy Katedry Teologii Patrystycznej UKSW: ks. prof. UKSW dr hab. Józef Grzywaczewski: *Eklezjologia w kontekście ascezy wg Marka Eremity* (godz. 17.10-17.30) i prof. dr hab. Leon Nieścior OMI: *Namiętności i walka z nimi wg Marka Eremity* (godz. 17.30-17.50). Również po tych prelekcjach miała miejsce dyskusja (godz. 17.50-18.10), w której wzięli udział ks. dr hab. M. Mejzner i ks. W. Kamczyk. Zaś po dyskusji Organizatorzy – ks. dr hab. Mirosław Mejzner i o. prof. Leon Nieścior – dokonali podsumowania telekonferencji i złożyli podziękowania wszystkim jej uczestnikom.

Warto dodać, że całą konferencję prowadził i moderował dr hab. Mirosław Mejzner SAC, który czynił to z wielką swadą. Na podkreślenie zasługuje, iż pierwszą część telekonferencji, w której występowali naukowcy z zagranicy, prowadził w języku francuskim, jednocześnie swobodnie tłumacząc pytania kierowane do prelegentów i ich odpowiedzi.

Archiwalne nagranie zostało udostępnione na stronie internetowej katedry (<http://www.patrologia.uksw.edu.pl>). Można też bezpośrednio je odnaleźć pod adresem: <https://app.box.com/s/hkwf8iy9lnyndmzgysya3fm6gb0vhucz>.

Wydaje się, że pomysł zorganizowania przez Katedrę Teologii Patrystycznej UKSW już drugiej telekonferencji patrystycznej był trafiony, gdyż w obecnej sytuacji wielu naukowców narzeka na brak czasu, by brać czynny lub bierny udział w różnych konferencjach odbywających się nieraz w dość odległych ośrodkach naukowych. Z jednej strony wygospodarowanie na udział w konferencji nieraz kilku dni oraz trud podróży i związane z tym koszty są wystarczającymi argumentami za unikaniem udziału w sympozjach. Z drugiej jednak strony obowiązujący od jakiegoś czasu

system punktowania „działalności naukowej” zachęca do aktywnej obecności na konferencjach, zwłaszcza międzynarodowych, a telekonferencje stwarzają taką właśnie możliwość. Jednak mimo tak wielu zalet telekonferencji nic nie zastąpi osobistych spotkań i wymiany myśli w kuluarach tradycyjnych sympozjów.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

13. *FOENUS HOC FECIT*. W KRĘGU BADAŃ PROFESORA STANISŁAWA MROZKA (Gdańsk, UG, 25-26 VI 2018)

Konferencja gdańska została zorganizowana dla uczczenia pamięci zmarłego 29 stycznia 2009 r. prof. dr hab. Stanisława Mrozka, który przez wiele lat kierował Zakładem Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego. Inicjatorem tego spotkania był aktualny kierownik rzeczzonego Zakładu dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG. Zaprosił on do Gdańska 24 prelegentów z 18 ośrodków naukowych, głównie zagranicznych. W szczegółach statystyka ta przedstawia się następująco: wśród przybyłych prym wiodli Niemcy. Z tego bowiem kraju przybyło aż 10-ciu badaczy, reprezentujących 9 uniwersytetów. Oto one w kolejności alfabetycznej: 1. Carl von Ossietzky Universität Oldenburg – prof. dr hab. Michael Sommer; 2. Freie Universität Berlin – prof. dr hab. Alexander Demandt; 3. Fridrich-Schiller-Universität Jena – dr Peter Kritzinger; 4. Ludwig-Maximilians-Universität München – dr Alexander Free; 5. Rheinische Fridrich-Wilhelms-Universität Bonn – prof. dr hab. Winfrid Schmitz i prof. dr hab. Konrad Vössing; 6. Universität Bremen – prof. dr hab. Hans Kloft; 7. Universität des Saarlandes in Saarbrücken – prof. dr hab. Heinrich Schlange-Schöningen; 8. Universität Kassel – dr Kerstin Droß-Krüpe; 9. Universität Regensburg – prof. dr hab. Peter Herz.

Z Austrii przybyło 3 badaczy z 2 ośrodków akademickich: 1. Universität Salzburg – prof. dr hab. Monika Frass; 2. Universität Wien – prof. dr hab. Wolfgang Hahn i mgr Mareike Tonisch. Italię reprezentowało 2 badaczy z Università degli Studi di Udine (dr Stefano Magnani i dr Lorenzo Passera). Z kolei przedstawicielem słynnej paryskiej École Normale Supérieure był prof. dr hab. Georges Depeyrot. Natomiast z węgierskiego Uniwersytetu w Debreczynie (Debreceni Egyetem) przyjechał do Gdańska dr Levente Takács. W sumie więc przybyło na konferencję 17 badaczy z 5 krajów europejskich, którzy reprezentowali 14 uniwersytetów.

Jeśli chodzi o polskich starożytników to do Gdańska przyjechali przedstawiciele trzech uniwersytetów: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL); Uniwersytetu Jagiellońskiego (dr hab. Marek Hermann) i Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (dr Karol Kłodziński). Natomiast Uniwersytet Gdański reprezentowała czwórka historyków starożytnych: dr hab. I. Milewski, prof. UG; mgr Aleksandra Sienkiewicz-Sydatk; dr hab. Jacek Wiewiorowski, prof. UG oraz mgr Maciej Wojcieszak. W sumie więc było to 7 osób z 4 uniwersytetów.

*

Miejscem obrad był gmach Wydziału Historycznego przy ul. Wita Stwosza 55. Konferencja rozpoczęła się w poniedziałek (25 czerwca). Plenarna sesja poranna

(9:00-11:00), której przewodniczył dr hab. I. Milewski, prof. UG, składała się zarówno z części oficjalnej, jak i z trzech referatów naukowych. W ramach części oficjalnej przybyłych powitał Prorektor ds. Nauki i Współpracy z Zagranicą, prof. dr hab. Piotr Stepnowski (9:00-9:10). Następnie głos zabrał emerytowany kierownik Zakładu Historii Starożytnej UG, prof. dr hab. Jan Iluk (9:10-9:30), który w angielskojęzycznym *exposé* pod tytułem *Professor Stanisław Mrozek – Historian of the Roman World* przybliżył zebranym postać i dokonania prof. S. Mrozka. Bezpośrednio po tym wystąpieniu ogłoszono trzy referaty naukowe: 1. prof. W. Schmitz (Bonn), *Freie Lohnarbeit in der griechischen und römischen Antike* (9:30-10:00); 2. mgr A. Sienkiewicz-Syldatk (Gdańsk), *Ptolemaic Coins. Their Circulation, Religious Symbolism and Dynastic Depiction* (10:00-10:30); 3. dr L. Takács (Debreczyn), *Conquest, Economy and Land Surveying. A Case Study of Suessa Aurunca* (10:30-11:00). Po każdym wykładzie miała miejsce bardzo krótka dyskusja, dzięki czemu przewodniczący sesji był w stanie utrzymać przewidzianą w programie konferencji dyscyplinę czasową. Swego rodzaju chwilą wytchnienia oraz okazją do indywidualnej wymiany poglądów była przerwa na kawę (11:00-11:30).

Następnie przystąpiono do tzw. plenarnej sesji południowej (11:30-13:00), której przewodniczył prof. M. Sommer (Oldenburg). Złożyły się na nią również trzy wystąpienia: 1. prof. H. Kloft (Bremen), *Wirtschaftsordnung und Schuldenschnitt. Bemerkungen zu Cicero als homo oeconomicus* (11:30-12:00); 2. dr hab. M. Hermann (Kraków), *Ciceros Beweisführung aus der Wahrscheinlichkeit im Geldstreit zwischen Schauspieler Quintus Roscius und Fannius Cherea* (12:00-12:30); 3. prof. M. Frass (Salzburg), *Cupiditas. Formen von Habgier in den Kaiserviten Suetons* (12:30-13:00). Każdy wykład domykała krótka dyskusja. Po wykładzie prof. M. Frass miała miejsce przerwa obiadowa (13:00-14:30).

Po obiedzie rozpoczęła się trzecia tego dnia sesja plenarna (14:30-16:00). Jej przewodniczącym był prof. H. Schlange-Schöningen (Saarbrücken). Również i tutaj przedstawiono trzy referaty: 1. prof. K. Vössing (Bonn), *Die Gefahren einer sog. Schulstiftung (Plinius, epist. 4.13)* (14:30-15:00); 2. prof. A. Demandt (Berlin), *Die Sozialpolitik Marc Aurels* (15:00-15:30); 3. prof. P. Herz (Ratyżbona), *Das Vermögen eines römischen Kaisers* (15:30-16:00). Ponieważ po każdym z tych referatów miała miejsce bardzo ożywiona dyskusja, stąd organizatorzy byli zmuszeni skrócić przerwę kawową, którą pierwotnie zapanowali między godziną 16:00 a 16:30.

Pierwszy dzień konferencji zamykały dwie paralelne popołudniowe sesje tematyczne (16:30-18:00). Pierwszej z nich przewodniczył dr hab. P. Kochanek (Lublin), natomiast drugiej prof. M. Frass (Salzburg). W ramach obu sesji ogłoszono po trzy referaty. Na pierwszą złożyły się następujące wystąpienia: 1. mgr M. Tonisch (Wiedeń), *Lite, es dupundi. Lite, immo es aeris assis. Preise, Löhne und Werte in der epigraphischen Evidenz* (16:30-17:00); dr S. Magnani (Udine), *Contributing to the Municipal Finances after the Death. An Overview Concerning Northern Italy during the Roman Time* (17:00-17:30); 3. dr K. Kłodziński (Toruń), *A Collegial Activity of the Central Financial Administration (the procurator a rationibus and the procurator summarum rationum) in the 2nd Century AD?* (17:30-18:00). Z kolei w ramach drugiej sesji tematycznej prelegentami byli następujący badacze: 1. dr K. Droß-Krüpe (Kassel), *Sportwetten und ein Fall von Wettbetrug im römischen Ägypten* (16:30-17:00); 2. dr A. Free (Monachium), „...damit wir in unserer Gegend bleiben und nicht in die Fremde müssen”. *Bemerkungen zur wirtschaftlichen Entwicklung von*

Hermupolis Magna und Antinoopolis im 2. und 3. Jh. n. Chr. (17:00-17:30); 3. prof. W. Hahn (Wiedeń), *Metrologische Betrachtungen zu den diocletianischen Münzreformen* (17:30-18:00). Zgodnie z przyjętą wcześniej zasadą po każdej prelekcji miała miejsce krótka dyskusja. Ostatnim punktem programu pierwszego dnia gdańskiego spotkania był bankiet, który rozpoczął się ok. godz. 18:30, dając uczestnikom szansę na indywidualną wymianę poglądów.

*

Drugi dzień obrad, czyli wtorek (26 czerwca), składał się z dwóch równoległych porannych sesji tematycznych (9:00-10:30) oraz południowej sesji plenarnej (11:00-12:30), po której miała miejsce przerwa obiadowa (12:40-13:40), a następnie organizatorzy zaplanowali wycieczkę uczestników konferencji do Malborka (14:00-20:30).

Pierwszej sesji tematycznej przewodniczył dr L. Takács (Debreczyn), a prelegentami byli kolejno: 1. dr P. Kritzinger (Jena), *Roms Außenhandel. Administrative Aufgaben und Mechanismen der Außengrenzen* (9:00-9:30); 2. prof. M. Sommer (Oldenburg), *Gateway Tadmur. The Beginnings of Palmyra as a Trading Hub between East and West* (9:30-10:00); 3. prof. G. Depeyrot (Paryż), *Roman Coin Finds in Ukraine and Moldavia* (10:00-10:30). Z kolei drugiej ze wspomnianych wyżej paralelnych sesji tematycznych przewodniczył dr S. Magnani (Udine), zaś mówcami byli: 1. mgr M. Wojcieszak (Gdańsk), *Perit mundus. Political and Economical Consequences of Alaric's Invasions of Italy according to Augustine of Hippo* (9:00-9:30); 2. prof. H. Schlange-Schöningen (Saarbrücken), *Geldnot im Kloster von Bethlehem. Hieronymus als Ökonom* (9:30-10:00); 3. dr hab. I. Milewski (Gdańsk), *Löhne und Preise in den frühbyzantinischen hagiographischen Texten. Überlegungen zur Glaubwürdigkeit einer Quellengruppe* (10:00-10:30). Po każdym *exposé* odbyła się krótka dyskusja, a następnie przerwa na kawę (10:30-11:00).

Ostatnim naukowym segmentem konferencji była południowa sesja plenarna, którą moderował prof. G. Depeyrot (Paryż). Swe referaty domykane tradycyjnie dyskusjami przedstawiło tutaj trzech badaczy: 1. Dr hab. J. Wiewiorowski (Gdańsk), *Coins of Notitia Dignitatum* (11:00-11:30); 2. dr hab. P. Kochanek (Lublin), *Leuchtturm von Alexandria auf antiken Münzen und auf Vignetten der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Karten* (11:30-12:00); 3. dr L. Passera (Udine), *The Currency of the Barbarians between Continuity and Innovation. The Example of the Longobards* (12:00-12:30). Dzięki przestrzeganiu dyscypliny czasowej udało się utrzymać się w przewidzianych planem konferencji ramach chronologicznych.

Na zakończenie głos zabrał organizator spotkania, dr hab. I. Milewski, który dokonał podsumowania konferencji (12:30-12:40).

*

Spośród 24 referatów konferencyjnych 15 (= 62,500%) zostało wygłoszonych po niemiecku, natomiast pozostałe 9 (= 37,500%) w języku angielskim. Z kolei, jak już wyżej wspomniano, na 24 prelegentów aż 10-ciu przybyło z Niemiec (= 41,666%), 7 (= 29,166%) reprezentowało uniwersytety polskie, 3 (= 12,500%) referentów przybyło z Austrii, 2 (= 8,333%) z Włoch, 1 osoba (= 4,166%) przyjechała z Francji oraz 1 badacz (= 4,166%) reprezentował Węgry. Jeśli chodzi o tzw. hierarchię akademicką to 14 osób (= 58,333%) posiadało bądź tytuł naukowy profesora, bądź stopień naukowy doktora habilitowanego. Z kolei 7-miu (= 29,166%) uczestników konferencji legitymowało się stopniem doktora. Natomiast 3 osoby (= 12,500%) były doktorantami ze stopniem zawodowym magistra. Można zatem powiedzieć, że do Gdańska

zjechali w większości już dobrze uformowani i dojrzały pracownicy naukowcy, których wystąpienia były odbiciem aktualnie prowadzonych przez nich badań. Świadczy to także o bardzo poważnym potraktowaniu gdańskiej konferencji szczególnie przez wykładowców pracujących w zagranicznych ośrodkach uniwersyteckich. Podkreśla to również rangę kontaktów naukowych, jakie posiada Zakład Historii Starożytnej Uniwersytetu Gdańskiego, które to kontakty przez lata rozwijał owocnie zarówno prof. dr hab. J. Iluk, jak i jego następca, dr hab. I. Milewski, prof. UG.

Gospodarzom należą się słowa uznania za trud włożony w przygotowanie gdańskiego spotkania oraz za sprawną jego organizację, a swego rodzaju naddatek serca stanowiła miła atmosfera jaką stworzyli.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

INFORMACJE

1. XIV MIĘDZYKONFERENCJOWY KOLOKWIUM W PARYŻU
 NA TEMAT GRZEGORZA Z NYSSY:
 „HOMILIE O OJCZE” NASZ I ICH BIZANTYŃSKA RECEPCJA

Już po raz czternasty badacze myśli Ojców Kapadockich, a w szczególności Grzegorza z Nyssy, będą mieli okazję spotkać się w Paryżu w dniach **4-7 IX 2018** podczas *Le XIV^e Colloque International Grégoire de Nysse*. Temat przewodni tegorocznego kolokwium brzmi: **Les „Homélies sur le Notre Père” et leur réception byzantine**. W programie paryskiego spotkania widnieje wiele nazwisk eminentnych badaczy tzw. złotego okresu patrystyki greckiej. Oto pełny wykaz referatów (wg kolejności alfabetycznej nazwisk prelegentów): M. Akiyama (Tsukuba), „*Dal Figlio*” (*De oratione dominica*, *Oratio III*, *GNO VII.2*, 43,1-2); L. Alexopoulos (Cypr), Ἡκουσα τινος ἱατρικοῦ (*De Oratione Dominica IV*, *GNO VII.2*, 44) *Gregory of Nyssa and Medical Science: A Reconsideration*; Ch. Apostolopoulos (Ioannina), „*Die Rueckkehr zu sich selbst*” als heilende Verwandlung der defizienten Natur des habituellen Menschen in den Homilien Gregors von Nyssa „Über das Vaterunser”; G. Bady (Lyon), *L’„hymne de la prière” de Grégoire de Nysse repris dans la tradition pseudochrysostomienne*; M. Barnes (Milwaukee), *Mia physis, mia dunamis, mia energeia*; F. Bastitta Harriet (Buenos Aires), *La antropología de Gregorio de Nisa en el Renacimiento: la traducción latina del „De oratione dominica por Atanasio Chalkéopoulos*; M.- Ch. Boudignon (Marseille), *Les Cinq homélies de Grégoire de Nysse sur le Notre Père appartiennent-elles au genre „De oratione”?*; O. Boulnois (Paris), „*Qu’advienne ta volonté, sur la terre comme au ciel*” (*Mt 6, 10*). *L’interprétation de Grégoire de Nysse au miroir de l’exégèse patristique*; C. Bozinis (Saloniki), Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου: *The Concept of the Kingdom of God in Gregory of Nyssa’s „Homilies on the Lord’s Prayer”*; M. Cassin (Paris), *Tradition manuscrite et versions des „Homélies sur le Notre Père”*; C. Cheuk Yin Yam (Tübingen), *Basil’s Use of Oppian in „Homilia VII in Hexaemeron”*; Ch. Curzel (Trento), *La „parrhēsia”: parlare di Dio, parlare con Dio nelle opere di Gregorio di Nissa*; D. De Brasi (Marburg), *La corporeità umana nella IV „Omelia sul Padre nostro” e nel trattato „Sulla condizione dell’uomo”*; S. Douglass (Boulder, USA), *The Essence and Role of Eschatological Hope in the Works of Gregory of Nyssa*; V.H. Drecoll (Tübingen), *Questions about the limits of the „corpus basilianum”*; J. Farrugia (University of Malta), „*The Homilies on the Our Father*”: a turning point for Gregory of Nyssa’s interpretation of human free will (proairesis) and the divine image in man; A. Gavrilović (Belgrad), *Cult of Saint Gregory of Nyssa in Serbian lands 1459-1800*; B. Gripp (Rio de Janeiro), *Slavery in the „Homilies on the Lord’s Prayer”*; R. Hennings (Oldenburg), *Who is praying with „empty phrases”? Jews, Gentiles or secular people? Gregory of Nyssa and Origen on the „battologeîn” in Mt 6,7*; J. Kovacs (Charlottesville, USA), *The Shadow of Good Things to Come: Intertexts from „Exodus” in Gregory of Nyssa’s „Homilies on the Lord’s Prayer”*; M. Mira (Roma), *Influsso della polemica con il messalianesimo nella dottrina sulla preghiera continua dei fedeli nel „De oratione dominica”*; M. Monfrinotti (Roma), *La preghiera terapia del morbo dell’anima*.

L'insegnamento di Gregorio di Nissa (In Oratione dominica IV); X. Morales (Santiago de Chile), *L'unicité d'opération chez Grégoire de Nysse: une étude d'histoire des doctrines en marge de la troisième homélie sur l'oraison dominicale*; A. Perrot (Paris), *Questions sur la „basilianité” des écrits ascétiques*; A. Podaru (Cluj-Napoca), *Understanding The Lord's Prayer in the context of human perfection preached in the Sermon on the Mount*; M. Przyszychowska (Warszawa), „As if Adam lived in us”. 5th „Homily on the Lord's Prayer” by Gregory of Nyssa about the participation of all people in the first sin of Adam; A. Radde-Gallwitz (Notre-Dame, USA), *Moses and Meaning: Cappadocian Conventionism Reconsidered*; A. Reppmann (Palos Heights), „The breadth of the philosophy... in this brief saying”: *philosophia in Gregory of Nyssa's exposition of „Give us this day our daily bread”*; J. Reynard (Lyon), *Convergences et divergences entre interprétation du Psautier et exégèse du Notre Père*; M. Stavrou (Paris), *L'„Esprit du Christ” d'après la 3^e Homélie de Grégoire de Nysse sur la Prière dominicale*; A. Timotin (Bukareszt), *Tradition païenne et tradition chrétienne sur la prière*; S. Toivainen (Helsinki), *The Bread Demanded by Nature: Gregory of Nyssa's Interpretation of the „Daily Bread” in the Context of Greco-Roman Moral Instruction*; D. Vigne (Toulouse), *Les figures bibliques dans les „Homélie sur le Notre Père” de Grégoire de Nysse: comparaison avec le „Traité sur la Prière” d'Origène*; I. Vigorelli (Roma), *Preghiera e comunione con Dio da Clemente di Alessandria al „De Oratione dominica” di Gregorio di Nissa*; F. Vinel (Strasbourg), *Introduction aux „Homélie sur le Notre Père” de Grégoire de Nysse*; J. Warren Smith (Durham), *The Source of Our „Parrhesia”: Christ's High Priestly Work in „De Oratione Dominica” II-III*. Dodatkowe informacje można znaleźć na stronie internetowej kołokwium: <https://www.gregoryofnyssa.org>.

2. VII BRYTYJSKA KONFERENCJA PATRYSTYCZNA W CARDIFF

Brytyjskie Konferencje Patrystyczne zainicjowano w roku 2005. Odbývają się one co dwa lata, a cykl ten jest tak pomyślany, aby spotkania te wypadły zawsze pomiędzy organizowanymi co cztery lata Międzynarodowymi Konferencjami Patrystycznymi w Oksfordzie. Ostatnia, VI konferencja miała miejsce w Birmingham w roku 2016. Zapowiadana tutaj **Seventh British Patristics Conference** odbędzie się w stolicy Walii, Cardiff, w dniach **5-7 IX 2018**. Miejszem obrad będzie Cardiff University. Organizatorem zaś rzeczzonego międzynarodowego spotkania jest School of History, Archaeology and Religion, będąca jednostką naukowo-dydaktyczną tegoż uniwersytetu. Więcej informacji na temat konferencji można znaleźć na stronie internetowej: <https://www.britishpatristics.org>.

3. KONFERENCJA W BRNIE:

BIZANCJUM I WSPÓŁCZESNA WYOBRAŻNIA:

WZORY RECEPCJI BIZANCJUM WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE

Konferencja, której oryginalny tytuł brzmi ***Byzantium and the Modern Imagination: Patterns of the Reception of Byzantium in Modern Culture***, jest wspólnym przedsięwzięciem Fundacji Aleksandra von Humboldta i Uniwersytetu Masaryka w Brnie. Miejszem obrad będzie Brno w dniach **12-14 IX 2018**. Celem spotkania, jak głosi anons konferencyjny przygotowany przez organizatorów, jest skonfrontowanie dwóch wizji Bizancjum: popularno-literackiej (uwikłanej często w złożony kontekst kulturalny i polityczny) z naukową. Przykładami takich punktów styecznych mogą być m.in.: 1. recepcja Bizancjum w podręcznikach szkolnych w Europie i poza nią; 2. Bizancjum w literaturze i grach dla

dzieci; 3. literackie przeróbki obrazu kluczowych wydarzeń i osobistości z historii Bizancjum; 4. studia bizantyńskie i ich wpływ na popularne rozumienie Bizancjum; 5. sposoby popularyzacji dziejów Bizancjum; 6. obraz Bizancjum w epoce cyfryzacji; 7. Bizancjum w kulturze popularnej (gry, spektakle, seriale telewizyjne, filmy). Więcej informacji na temat Brneńskiej konferencji można znaleźć pod adresem: http://classics.phil.muni.cz/media/3048747/cfp_brno.pdf.

4. XII DOROCZNA KONFERENCJA STOWARZYSZENIA STUDIÓW NAD WCZESNYM CHRZEŚCIJAŃSTWEM REGIONU AZJI I OCEANII

Asia-Pacific Early Christian Studies Society (APECSS) organizuje między **13 a 15 IX 2018** doroczną, międzynarodową konferencję na temat: ***Zdrowie, dobre samopoczucie i starość we wczesnym chrześcijaństwie***. Jak zapowiadają organizatorzy, 20-minutowe referaty mogą obejmować okres od Nowego Testamentu po późny antyk. Miejszem obrad będzie Uniwersytet Okayama w Okayamie (Japonia). Celem konferencji jest ukazanie wpływu zdrowia i starzenia się na samopoczucie człowieka z perspektywy chrześcijańskiej. Fizyczna starość może być bowiem zarówno błogosławieństwem, jak i przekleństwem. Zdrowie może zaś być zarówno pożądane, jak i pogardzane. Należy przy tym podkreślić, że chrześcijanie tego okresu mieli holistyczną koncepcję zarówno zdrowia, jak i tzw. dobrego samopoczucia: rozumieli je nie tylko w kategoriach fizycznych, ale także duchowych. W wielu przypadkach dobre samopoczucie było postrzegane przez pryzmat eschatologii i soteriologii, często w kontekście ascetycznym lub psychoterapeutycznym. Wiele też pisarzy chrześcijańskich podkreśla wyższość zdrowia psycho-duchowego nad fizycznym. Relacja między ciałem i duszą, chorobą i zdrowiem, młodością i dojrzałością, grzechem i łaską to klucze do właściwego i głębokiego zrozumienia zdrowia i dobrego samopoczucia w sensie stricte chrześcijańskim. Więcej informacji na temat konferencji znajduje się na stronie: <https://apecss.wixsite.com/apecss/next-conference>.

5. DOROCZNE SPOTKANIE SEKCJI PATRYSTYCZNEJ 2018

W dniach **18-20 IX 2018** swe doroczne spotkanie organizuje Sekcja Patrystyczna przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Odbędzie się ono w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Kaliszu (ul. Złota 144). Spotkanie Sekcji, którego temat brzmi: ***Chrześcijaństwo w Afryce Prokonsularnej***, będzie połączone z uroczystością wręczenia Księgi Jubileuszowej w postaci tomu „Vox Patrum” Panu dr. Stanisławowi Kalinkowskiemu, znakomitemu tłumaczowi pism Ojców Kościoła, a w szczególności bardzo trudnych z filologicznego i teologicznego punktu widzenia dzieł Orygenesesa. W ten sposób środowisko polskich patrologów pragnie uczcić Jego 75. rocznicę urodzin i 50-lecie pracy naukowej. W czasie zjazdu Sekcji zostaną wygłoszone następujące referaty (kolejność alfabetyczna według nazwisk prelegentów): ks. dr Stanisław Adamiak (Warszawa), *Od Scypiona do Belizariusza. Rzymianie w Afryce Północnej*; ks. dr Wojciech Kamczyk (Katowice), *Św. Augustyn i religijność pogańska późnej starożytności*; ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa), *„Ad Quirinum” św. Cypriana z Kartaginy – Testimonia w Kościele kartagińskim*; ks. dr Arkadiusz Nocoń (Rzym), *Męczennicy Afryki Północnej w „Martyrologium Rzymskim”*; ks. dr hab. Waldemar Turek (Rzym), *Jakimi językami posługiwali się chrześcijanie Afryki Prokonsularnej? Analiza wybranych tekstów Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna*; ks. dr hab. Paweł Wyglaś, prof. UAM (Poznań), *Działalność Ojców Afryki Prokonsularnej na rzecz budowania spo-*

leczeństwa chrześcijańskiego; ks. dr hab. Marcin Wysocki (Lublin), *Czyż i Afryka nie jest pełna ciał świętych męczenników?* (*Augustyn, Ep. 78,3*). *Męczeństwo jako rys duchowości Afryki Północnej*; ks. dr Dariusz Zalewski (Elk), *Rola i zadania prezbiterów we wspólnotach kościelnych w świetle pism Tertuliana*; ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJP II (Kraków), *Recepcja synodów kartagińskich św. Cypriana w Asyryjskim Kościele Wschodu w VIII wieku*. Spotkania będzie również okazją do wymiany informacji w zakresie planów wydawniczych oraz szeroko rozumianego życia patrystycznego w Polsce.

6. XIX KOŁOKWIUM KLASYCZNE W PRETORII:
*TWORZENIE I ZACIERANIE PAMIĘCI W ŚWIECIE STAROŻYTNYM,
 OD VII W. P.N.E. DO VII W. N.E.*

Making and Unmaking Memory in the Ancient World, from the 7th Century BCE to the 7th Century CE – tak brzmi w oryginalnej wersji temat konferencji, której organizatorami są: University of South Africa (UNISA) i Australian Research Council (ARS). To doroczne kołokwium będzie mieć miejsce w Pretorii, **7-10 XI 2018**. Celem tegorocznego spotkania jest analiza różnorodnych aspektów konstrukcji, demontażu i rekonstrukcji pamięci oraz reputacji w różnych kulturach śródziemnomorskich na przestrzeni około 1500 lat. Organizatorzy konferencji wychodzą z założenia, że pamięć i historia nie mają charakteru obiektywnego, lecz są formą subiektywnej narracji, podlegającej manipulacji już w starożytności. Rekonstrukcja pamięci i historii dostarczała bowiem już w okresie starożytnym materiału do tworzenia przeróżnych utopii. Służyło to budowie wizji przyszłości na bazie zmanipulowanej przeszłości. Niszczenie i odtwarzanie pamięci może również następować za pomocą środków przemocy. Chodzi przy tym zarówno o przemoc „dyskursywną”, czyli różnego typu propagandę, jak i o przemoc czysto fizyczną. Konferencja została pomyślana jako interdyscyplinarna wymiana poglądów filologów klasycznych, historyków starożytnych, badaczy wczesnego chrześcijaństwa i Bizancjum oraz archeologów i historyków sztuki. Jako propozycje głównych pól badawczych, do których powinni się *grosso modo* dopasować potencjalni prelegenci, organizatorzy podają następujące przykłady: 1. uwagi metodologiczne dotyczące wykorzystania studiów nad pamięcią i badań utopii na gruncie historii starożytnej; 2. od *damnatio* do *renovatio memoriae*, czyli okaleczenie, przekształcenie i/lub ponowne użycie przedmiotów przedstawiających przeszłość (takich jak np. budynki, rzeźby i ikonografia); 3. skutki ikonoklazmu; 4. spolia w architekturze antycznej; 5. znaczenie przodków w świecie starożytnym oraz rola ich portretów i popiersi; 6. ciągłość i zmiana w historii historiografii – debaty historyków starożytnych o przeszłości; 7. tworzenie i niszczenie czyjejś reputacji w starożytnej literaturze biograficznej i hagiograficznej; 8. pamięć, utopia i starożytna religia; 9. utopie a budowanie zbiorowej tożsamości; 10. budowa genealogii i kult przodków oraz arystokratyczna rywalizacji genealogiczna. Dalszych informacji na temat przedmiotowej konferencji należy szukać na stronie: <https://chrisldw.wixsite.com/unisacolloquium2018>.

7. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA W GANDAWIE:
*POWIEŚCIOWI ŚWIĘCI.
 POWIEŚĆ, HAGIOGRAFIA I ROMANS OD IV DO XII WIEKU*

Novel Saints. Novel, Hagiography and Romance from the 4th to the 12th Century – to temat międzynarodowej konferencji organizowanej przez Uniwersytet w Gandawie (**22-24 XI 2018**). Organizatorzy konferencji stawiają sobie za cel przeanalizowanie literatury

hagiograficznej rozumianej jako kontynuacja literatury powieściowej w tzw. „mrocznym wieku” tego gatunku. Wiele bowiem utworów hagiograficznych, które powstały w późnej (chrześcijańskiej) starożytności, ma cechy powieściowe. Do takich pism należą m.in.: Pseudo-Nilus, *Narrationes*; Ammonius, *Sermo de monachis in Monte Sinai et Rhaito*; Palladius, *Historia Lausiaca*; *Martyrium Galactionis et Epistemes*; Hieronymus, *Vita Malchi*; Hieronymus, *Vita Pauli et Hilarionis*; *Vita Abrahae et Mariae*; *Metiochus et Parthenope*; *Vita sancti Eustachii*. Celem konferencji jest przedstawienie wpływu powieści starożytnej na literaturę hagiograficzną oraz zwrócenie uwagi na ciągłość niektórych wątków powieściowych i hagiograficznych w romansach średniowiecznych na Zachodzie, w Bizancjum i w Persji. W związku z tym organizatorzy konferencji oczekują referatów, które będą odnosić się *stricto* do zarysowanej wyżej formuły. Więcej informacji zainteresowani badacze mogą znaleźć w stronie: <https://www.novelsaints.ugent.be>.

8. XIII SPOTKANIE THE SOCIETY FOR LATE ANTIQUITY

W Claremont McKenna College (Kalifornia) odbędzie się między **14 a 17 III 2019** 13. Biennial meeting of Shifting Frontiers in Late Antiquity. Organizatorem tych cyklicznych konferencji jest The Society for Late Antiquity. Temat tegorocznej spotkania brzmi: ***Communal Responses to Local Disaster: Economic, Environmental, Political, Religious***. Do udziału w nim są zaproszeni specjaliści w dziedzinie archeologii, filologii klasycznej, historii starożytnej, historii sztuki i religioznawstwa. 20-minutowe referaty powinny mieścić się w ramach chronologicznych pomiędzy III a VIII w. n.e. i dotyczyć, jak wynika z powyższego tematu, reakcji małych społeczności na lokalne katastrofy ekonomiczne, ekologiczne, polityczne i religijne. Organizatorzy w swym anonsie konferencyjnym proponują kilka obszarów tematycznych: 1. kryzys gospodarczy i jego skutki; 2. zbiorowy stres wywołany np. wybuchem wulkanu, trzęsieniem ziemi lub tsunami; 3. społeczności lokalne a niestabilność środowiska naturalnego; 4. katastrofy miejskie (pożary, zamieszki, oblężenia); 5. klęska głodu; 6. postawa wobec śmierci będącej skutkiem katastrof; 7. literackie opisy kataklizmów; 8. archeologiczne i architektoniczne dowody katastrof; 9. religijna interpretacja katastrof; 10. katastrofy w pamięci zbiorowej. Bardziej dokładne informacje znajdują się w internecie na stronie: <https://www.cmc.edu/history/shifting-frontiers-in-late-antiquity>.

9. XV KONGRES FIEC

Kongresy FIEC, czyli Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques (International Federation of Associations of Classical Studies), do której należy m.in. Polskie Towarzystwo Filologiczne i Stowarzyszenie Historyków Starożytności, odbywają się regularnie co trzy lata. Najbliższy **XV kongres FIEC** będzie miał miejsce w Londynie (**5-8 VII 2019**). Natomiast 4 lipca spotkają się przedstawiciele poszczególnych organizacji tworzących FIEC na posiedzeniu o charakterze roboczym. Organizatorami tego przedsięwzięcia są trzy brytyjskie stowarzyszenia propagujące studia nad starożytnością: Society for the Promotion of Hellenic Studies, Society for the Promotion of Roman Studies oraz The Classical Association. Organizatorzy zaplanowali trzy formy wystąpień kongresowych: 1. wykłady plenarne zaproszonych specjalistów-liderów w danej dziedzinie antyku; 2. sesje panelowe (po 4 referaty w ciągu 2 godzin); 3. prezentacje posterów. Do udziału w londyńskim spotkaniu są zaproszenie wszyscy badacze możliwie najszerzej rozumianej (chronologicznie i geograficznie) starożytności. Propozycje wystąpień panelowych należy

zglaszać do 1 września 2018. Ta data jest również ostatecznym terminem składania schematów posterów. Cały proces rejestracji uczestników kongresu organizatorzy planują zamknąć 1 grudnia 2018. Szczegółowe informacje można uzyskać na stronie kongresowej: <https://www.fiecnet.org/congresses>.

10. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA W SYBIN: *LITURGIA BIZANTYŃSKA A ŻYDZI*

Instytut Ekumeniczny funkcjonujący na Wydziale Teologii Prawosławnej im. św. Andrzeja Śaguna, wchodzącego w skład Uniwersytetu im. Lucjana Błagi w Sybinie (Siedmiogród), organizuje między **9 a 11 VII 2019** międzynarodową konferencję na temat ***The Byzantine Liturgy and the Jews***. Konferencja będzie poświęcona zagadnieniom liturgicznego antyjudajizmu. Bazę źródłową do dyskusji mają być hymny bizantyńskie skomponowane w VIII i IX w., w klimacie silnej polemiki antyjudajistycznej. Hymny te nadal funkcjonują w liturgii prawosławnej. Chodzi przy tym nie tylko o prawosławie wschodnio-europejskie, lecz także o tradycję gruzińską, koptyjską, ormiańską i syryjską. Zgodnie z planem organizatorów treść owych hymnów ma stanowić punkt wyjścia do refleksji nad ich miejscem i rolą w liturgii. Kolejnym segmentem programu konferencji mają być związki hymnografii z homiliami i innymi pismami patrystycznymi. Rozważania będą dotyczyć także wpływu hymnografii na ikonografię bizantyńską, czyli na graficzny wizerunek Żydów. Organizatorzy proponują również wystąpienia dotyczące związków między Biblią a hymnograficznym antyjudajizmem. Pragną także poszukiwać odpowiedzi na pytanie jak przedmiotowe hymny mogły wpływać na mentalność poszczególnych wspólnot religijnych. Termin nadsyłania zgłoszeń upływa 1 VII 2018. Przewidziano dwa języki obrad: angielski i niemiecki. Natomiast materiały konferencyjne zostaną opublikowane w wydawnictwie Peter Lang's Edition. Obszerniejsze informacje znajdują się w internecie: http://ecum.ro/wp-content/uploads/2018/02/Call_Conference-2019_Byzantine-Liturgy-and-the-Jews.pdf.

11. XVIII KONGRES PATRYSTYCZNY W OKSFORDZIE

Kongresy patrystyczne w Oksfordzie nie wymagają żadnej rekomendacji. Jest to bowiem, jak wiadomo, wydarzenie najwyższej rangi w dziedzinie współczesnej patrologii i patrystyki. Można tylko przypomnieć, że First International Conference on Patristic Studies miała miejsce w Oksfordzie między 24 a 28 IX 1951. Jej organizatorem był Frank L. Cross (22 I 1900 - 30 XII 1968), a sekretarzem Elizabeth A. Livingstone. **XVIII Oksfordzki Kongres Patrystyczny** (18th International Conference on Patristic Studies) odbędzie się **19-24 VIII 2019**. Anons kongresowy głosi, że organizatorzy spodziewają się około 1000 uczestników. Szczegółowe informacje na ten temat znajdują się na stronie: www.oxfordpatristics.com/conferenc.

12. V KONFERENCJA BIZANTYNISTYCZNA W LUBLINIE

Muzeum Lubelskie w Lublinie, Katedra Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu KUL oraz Katedra Historii Starożytnej i Bizantyńskiej KUL organizują w dniach **21-22 XI 2019** (czwartek-piątek) V Konferencję Bizantynistyczną z cyklu *Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej*, na temat *Bizantyńskie doktryny z zakresu filozofii władzy*,

teologii politycznej oraz ideologii wojny. Do czynnego udziału w lubelskim spotkaniu zaproszeni są bizantyniści, filolodzy klasyczni, historycy filozofii, historycy starożytni, historycy sztuki, patrolodzy oraz wszyscy zainteresowani powyższym tematem. Organizatorzy przewidują konieczność wniesienia opłaty konferencyjnej w wysokości ok. 200 zł, która będzie obejmowała koszty materiałów konferencyjnych oraz posiłków. W opłatę konferencyjną nie wchodzi koszty noclegów, które każdy uczestnik pokrywa we własnym zakresie. Opłatę konferencyjną będzie można uiścić już po przybyciu do Lublina. Odpowiednią fakturę wystawi dyrekcja „Domu na Podwalu” (ul. Podwale 15, 20-117 Lublin, tel. 81 532 41 38, strona: <http://domnapodwalu.pl>, e-mail: recepca@domnapodwalu.pl).

zebrał i opracował
Piotr Kochanek – Lublin, KUL

IN MEMORIAM

DOKTOR ROBERT SAWA

(8 II 1966 - 24 II 2018)

TLUMACZ PISM WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH



Pod koniec lutego 2018 r., niespodziewanie i przedwcześnie odszedł od nas do Pana dr Robert Sawa, wieloletni pracownik Redakcji Encyklopedii Katolickiej KUL i znany tłumacz pism starożytnej literatury grecko-rzymskiej. Urodzony 8 lutego 1966 r. w Lublinie z rodziców Stanisława i Alicji z domu Kieliszek w rodzinie inteligenckiej, po ukończeniu lokalnej szkoły podstawowej (Nr 20) i III Liceum Ogólnokształcącego im. Unii Lubelskiej, rozpoczął studia z filologii klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL, podczas których (1984-1990) dwukrotnie był prezesem Studenckiego Koła Klasyków, a także w 1988 r. brał udział w przygotowaniu publikowanego przez Redakcję Wydawnictw KUL tłumaczenia platońskiego dialogu *Kratylos* (wydanego w roku 1990), opracowując indeks analizowanych w nim terminów. W tym też czasie w roku akademickim 1988/1989 jako wyróżniający się student skierowany został przez Sekcję Filologii Klasycznej KUL na stypendium naukowe w Katolickim Uniwersytecie Eichstätt, gdzie miał możliwość nie tylko pogłębić swą znajomość języka niemieckiego, ale przede wszystkim zapoznać się ze studiami latynistycznymi w zachodnioniemieckim systemie kształcenia. Studia uniwersyteckie ukoronował pracą magisterską pt. *Przekład imiesłowów w Wulgacie na przykładzie Listu św. Pawła do Rzymian*, napisaną pod kierunkiem ks. doc. dra hab. Remigiusza Popowskiego, obronioną 18 września 1990 r. z wynikiem bardzo dobrym, uzyskując tytuł magistra filologii klasycznej ze specjalizacją nauczycielską i dyplomem ukończenia studiów z wyróżnieniem oraz nagrodę im. prof. dr Janiny Niemirskiej-Pliszczyńskiej za najlepszą pracę magisterską. Tuż przedtem (5 VI 1990) obok niezłej znajomości języka angielskiego i francuskiego, zdał egzamin z języka niemieckiego z wynikiem bardzo dobrym przed Państwową Komisją Egzaminacyjną, powołaną przez Kuratora Oświaty i Wychowania w Lublinie, uzyskując specjalne potwierdzające to świadectwo.

Po ukończeniu studiów uniwersyteckich, został zatrudniony 1 listopada 1990 r. w Międzywydziałowym Zakładzie Leksykograficznym (= Redakcji Encyklopedii Katolickiej) KUL w pełnym wymiarze czasu na stanowisku młodszego dokumentalisty. W następnym roku po tym zatrudnieniu, po wzięciu bezpłatnego urlopu i znalezieniu odpowiedniego, zastępczego pracownika, wziął udział w pięciomiesięcznym (15 IV - 30 IX 1991) intensywnym kursie języka nowogreckiego (wykorzystując przyznane stypendium naukowe) na Uniwersytecie w Salonikach, organizowanym w ramach europejskiego programu „Tempus”, mającego na celu nie tylko promowanie języka i kultury greckiej, ale i rozwijanie współpracy między uniwersytetami. Niewiele później, w latach akademickich 1991/1992 i 1992/1993, obok pracy w Zakładzie, prowadził dodatkowo zlecone zajęcia dydaktyczne na sekcji Filologii Klasycznej KUL (2 godz. tygodniowo wykładu i 2 godz. tygodniowo ćwiczeń z gramatyki opisowej języka greckiego = 4 godz. tygodniowo), a kilka lat później dwukrotnie (1998/1999 i 2007/2008) uczył w zastępstwie języka łacińskiego w VI Liceum Ogólnokształcącym im. Hugona Kołłątaja w Lublinie, uzyskując przy tym awans na stanowisko nauczyciela kontraktowego.

W Zakładzie, najpierw jako młodszy dokumentalista, pracował w dziale bibliografii, weryfikując bibliografię przedmiotową w przygotowywanych hasłach, publikowanych w *Encyklopedii Katolickiej*; był w tym bardzo sumienny, dokładny i odpowiedzialny. Nadzorujący go wówczas jeden z kierowników Zakładu, opiniując jego pracę pisał: „Wykonuje pracę trudną i żmudną. Dzięki swojej obowiązkowości, punktualności i odpowiedzialnemu działaniu bardzo szybko się zaaklimatyzował w Redakcji Encyklopedii Katolickiej, a jego postawa jest często wzorem i mobilizuje nawet starszych pracowników” (28 IV 1991). Nic dziwnego, że takie sprawowanie spowodowało, iż 30 września 1994 r. awansowano go już na stanowisko asystenta naukowego w Zakładzie, powierzając mu nowe obowiązki w pracy: literatura klasyczna, historia starożytna, religie Grecji i Rzymu oraz częściowo literatura patrystyczna – to działy, w których stał się odpowiedzialny za opracowywanie leksykograficzne haseł, wstępne przygotowywanie materiałów do składu komputerowego, weryfikację zapisów obcojęzycznych w *Encyklopedii*, nadzór ogólny nad funkcjonowaniem systemów i sprzętu komputerowego na terenie Zakładu, a także częściowe prowadzenie korespondencji z autorami haseł. Wtedy też sam zaczął pisać hasła do *Encyklopedii*, których w czasie swego zatrudnienia napisał w sumie 287. Tego rodzaju pracę ułatwiała mu dobra znajomość języków starożytnych – greki i łaciny oraz nowożytnych – niemieckiego i angielskiego (na poziomie zaawansowanym zarówno w mowie jak i piśmie), rosyjskiego, nowogreckiego, francuskiego, włoskiego i hiszpańskiego (rozumienie i przekład tekstu pisanego), co mu również pozwalało na podejmowanie pozazakładowych tłumaczeń różnych źródłowych tekstów starożytnych, średniowiecznych i nowożytnych oraz przysparzały sławy dobrego i solidnego tłumacza. Wkrótce przyswoił sobie również język i formuły nauk pomocniczych ko-

ścielnej i świeckiej historii, znajomość różnych duktów i krojów pisma (średniowiecznej kursywy kancelaryjnej i humanistycznej, pism kancelaryjnych XVI-XIX w., szwabachy łacińskich i niemieckich druków z XVI-XIX w. oraz różnych abrewiatur i ligatur), odczytywanie i tłumaczenie rękopisów i dokumentów od średniowiecza do XIX w., w tym królewskich (nadania, przywileje) i kościelnych (bulle papieskie, motu proprio, listy apostolskie lub pasterskie, akta wizytacji diecezjalnych i zakonnych). W pracy zakładowej zaś pogłębił w międzyczasie swą znajomość obsługi komputerów, a także programów do edycji tekstów, baz danych (MAK) i programów graficznych.

W tym też czasie pomyślał o dalszej swojej specjalizacji filologicznej, podejmując pracę nad doktoratem. W czerwcu 1994 r. poprosił o czteromiesięczny urlop naukowy (1 V - 31 VIII 1995), by w ramach przyznanego stypendium naukowego Tempus Immobility Grant na Katolickim Uniwersytecie Eichstätt posunąć prace nad rozprawą doktorską na temat *Rozwoju ekfrazy jako gatunku literackiego ze szczególnym uwzględnieniem bizantyjskich ekfraz kościoła Hagia Sofia*, pisaną na seminarium doktoranckim przy Katedrze Języka i Literatury Greckiej KUL pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Remigiusza Popowskiego.

Zdobyte w Zakładzie merytoryczne doświadczenie i kwalifikacje, w tym solidna znajomość języków klasycznych, spowodowały, że w 1996 r. zaproponowano mu współpracę w Komisji Episkopatu ds. Nowego Tłumaczenia Dokumentów Soboru Watykańskiego II, zlecając mu przekład *Dekretu o środkach masowego przekazu „Inter mirifica”*, z czego się wywiązał do lutego 1997 r. Rok później (1 III 1998) ówczesny sekretarz naukowy (E. Gilewicz) Redakcji Encyklopedii Katolickiej powierzył mu funkcję nadzorowania w Międzywydziałowym Zakładzie (= Instytucie) Leksykograficznym prac związanych z przygotowaniem do składu tekstu *Encyklopedii Katolickiej* w programie Word Perfect. Dwa lata później (1 III 2000) został mianowany zastępcą sekretarza naukowego Międzyzakładowego Zakładu Leksykograficznego i całkowicie odpowiedzialnym za obsługę w nim całej wewnętrznej zakładowej sieci komputerowej. Po 9 latach pracy na tym odpowiedzialnym stanowisku poprosił (5 XII 2009) kierownika Zakładu i Rektora KUL o zwolnienie go z funkcji zastępcy dyrektora Instytutu Leksykograficznego z dniem 1 stycznia 2010 r., na co uzyskał obopólną zgodę.

Mając teraz, po tym zwolnieniu, mniej obowiązków w pracy zakładowej, postanowił sfinalizować swą pracę doktorską, zmieniając jednak jej temat oraz promotora i seminarium doktoranckie. Po wakacjach 2010 r. poprosił o trzymiesięczny (1 X - 31 XII) urlop w celu ukończenia pracy doktorskiej pt. *De generibus dicendi Jakuba Górskiego. Zarys monograficzny – edycja krytyczna i przekład polski*, pisanej tym razem pod kierunkiem p. dra hab. Romana Mazurkiewicza, profesora Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, którą ostatecznie obronił 17 III 2011 r., a Rada Wydziału Filologicznego tego Uniwersytetu nadała mu stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa (literatura neołacińska). Nie-

długo potem (1 X 2011) awansowano go i zatrudniono na stanowisku adiunkta naukowego w Zakładzie. Zmiana tematu rozprawy doktorskiej i promotora wiązała się z podjętą wcześniej współpracą z grantem PBZ-MNiSW-03/II/2007: *Humanizm polski. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej* (kierownik A. Nowicka-Jeżowa, UW); temat: *De generibus dicendi Jakuba Górskiego. Opracowanie edycji łacińskiej, przekład i komentarz*.

Biegła znajomość języków klasycznych, zwłaszcza łaciny, utrwaliła mu opinię dobrego i solidnego tłumacza oraz zachęcała do zapraszania go do udziału również w innych grantach, m.in. w grantie nr 11H 11 0248 80: *Kazania w kulturze polskiej. Edycja kolekcji tematycznych. Przekład wybranych kazań średniowiecznych, renesansowych i barokowych: Mateusz z Krakowa, Mikołaj z Błonia, Abraham Bzowski* (kierownik K. Panuś, Uniwersytet Papieński Jana Pawła II w Krakowie), czy w grantie nr 11H 12 0114 81: *Biblioteka Pisarzy Staropolskich i Polskiego Oświecenia* (kierownik R. Mazurkiewicz, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie), konsultując łacińską edycję *Ogrodu Panieńskiego* Wespazjana Kochowskiego, lub w grantie nr 1aH 15 0401 83: *Rozszerzona kontynuacja serii wydawniczej „Staropolski dramat religijny”: Staropolski dramat i dialog religijny* (kierownik J. Dąbkowska-Kujko), czy też uczestnicząc w niektórych redakcjach technicznych kulowskich publikacji (np. *Leksykografia chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia*, Lublin 2003; *Księga Jubileuszowa z okazji 90-lecia Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL*, red. A. Dębiński, Lublin 2008; *Zbiór prawa Mojżeszowego i rzymskiego*, Lublin 2011; *Bellum Romanum. Sakralność wojny i prawa rzymskiego*, Lublin 2011). W roku 2011 podczas Lubelskiego Festiwalu Nauki (17-23 IX) brał udział w przygotowaniu kulowskiego projektu: *Wikipedia to nie wszystko, czyli rzecz o encyklopedii* (kierownik dr M. Krupa).

Przez kilkanaście lat p. Robert Sawa był również swego rodzaju zakładowym tłumaczem Międzywydziałowego Zakładu (Instytutu) Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, przekładając na zlecenie odpłatnie (z przyznawanych mu przez KBN funduszy na Badania Własne lub Statutowe) różne okolicznościowe (m.in. Listy Apostolskie) lub źródłowe teksty dla Redakcji „Vox Patrum” i dla wydawanej przez Zakład patrystycznej serii tłumaczeniowej „Starożytne Teksty Chrześcijańskie”, zwłaszcza przygotowywanych wówczas tomów: *Antologia wczesnochrześcijańskich wypowiedzi o kapłaństwie* oraz *Antologia wczesnochrześcijańskich wypowiedzi o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, które czekają na uzupełnienie, dopracowanie i publikację, co jednak zostało wstrzymane wskutek likwidacji Zakładu.

Dla uzupełnienia charakterystyki tej wielorakiej działalności i zainteresowań p. dra R. Sawy, trzeba jeszcze dodać, że w roku akademickim 2013/2014 prowadził w zastępstwie zleczone zajęcia dydaktyczne z polonistyki na Wydziale Humanistycznym UMCS – konwersatorium z historii literatury polskiej: *Antyk w literaturze polskiej*, oraz wykład fakultatywny: *Edytorstwo literatury*

dawnej, a w latach 2014-2016 w ramach zajęć zleconych przeprowadzał jeszcze digitalizację katalogu kartkowego dla Instytutu Badań Literackich PAN w Warszawie.

Mimo tak wielostronnej, solidnej, odpowiedzialnej i wieloletniej działalności, w połowie 2014 r. p. dr Robert Sawa znalazł się również na liście osób zwalnianych z pracy z dniem 30 września 2014 r. w Zakładzie Leksykograficznym Encyklopedii Katolickiej KUL „z przyczyn ekonomicznych leżących po stronie pracodawcy”. Po zwolnieniu z pracy utrzymywał siebie i swoją 4-osobową rodzinę głównie z różnego rodzaju tłumaczeń i okolicznościowej współpracy z grantami. Na próżno szukał odpowiedniego dla siebie zatrudnienia w różnych instytucjach, w tym także na swojej macierzystej uczelni m.in. najpierw w Oddziale Zbiorów Specjalnych, a potem Sekcji Książki Polskiej w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL z poparciem jej władz, a także w Redakcji „Vox Patrum”, gdzie byłby wymarzonym i doświadczonym pracownikiem w miejsce odchodzącego i obejmującego urząd prowincjała w Krakowie ks. Józefa Figla, ale zawsze Rektor KUL „nie wyrażał zgody na jego zatrudnienie”. Trudno było zapewne tak długo bez stałej pracy trwać i ciągle jej szukać. Odszedł nagle i niespodziewanie 24 lutego 2018 r. Dziękujemy Ci, Panie Roberte, za Twą aktywną i zawsze gotową współpracę z Międzywydziałowym Zakładem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim i Redakcją „Vox Patrum”, za Twoje przekłady i przybliżanie kulturze polskiej skarbów wczesnochrześcijańskiego grecko-łacińskiego piśmiennictwa. Będziesz zapewne długo żył we wdzięcznej pamięci polskich badaczy antyku, zwłaszcza chrześcijańskiego, którzy posługiwać się będą Twoimi tłumaczeniami.

DOROBEK PISEMNY

I. Książki

1. *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, współautorstwo z: J. Warmińskim i E. Gigilewiczem, Lublin 1993.
2. O. Stanisław Papczyński. *Reguła życia zakonnego ułożona dla Zgromadzenia Eremitów Marianów* [*Norma vitae religiosae Congregationi de BMV Mariae*], z łac. tłum., Lublin 1996.
3. Proklos, *Elementy teologii* [*Elementatio theologica*], tłum. z grec., wstęp i redakcja naukowa M. Dzielska, Warszawa 2002, Wydawnictwo AKME/
4. Jakub Górski, *O rodzajach mowy* [*De generibus dicendi*], tłum. z łac., Warszawa 2011, Wydawnictwo Neriton.
5. J.B. Zimorowic, *Jezus, Maria, Józef* [*Iesus Maria Joseph*], tłum. z łac. i współpraca redakcyjna, Lublin 2013, Wydawnictwo UMCS.
6. Cassiodorus Senator, *Variae* [CPL 896] I-XII, z łac. tłum. ks. VI-VIII, X-XII, pozostałe – A. Kołtunowska, oprac. M. Ożóg – H. Pietras, ŻMT 79 (= SCL 11), Kraków 2017, Wydawnictwo WAM.

7. *Zuzanna, tragedia z 13. rozdziału Księgi Daniela* [*Susanna, ex Danielis 13. Tragoedia*], wydali i opracowali D. Chemperek – R. Sawa, Lublin 2018, Towarzystwo Naukowe KUL.

II. Artykuły i mniejsze przekłady

1. Ezechiel Tragik, *Wyprowadzenie* [*Exagoge*], z grec. tłum. i wstęp, VoxP 10 (1990) t. 19, 867-884.
2. *Opowieść o budowie wielkiego kościoła Bożego zwanego Kościołem Mądrości Bożej w Konstantynopolu* [*Narratio de structura templi S. Sophiae*], z grec. tłum. oraz wstęp, VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 409-428.
3. Święty Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami* [CPG 4311: *Contra eos qui subintroducitas habent virgines*], z grec. tłum.; wstęp S. Longosz, VoxP 13-15 (1993-1995), t. 24-29, 421-446.
4. *Dziecko w państwie Platona*, „Animator” 4 (1995) 319-323.
5. Jan Paweł II, *List Apostolski „Operosam diem” z okazji 1600. rocznicy śmierci św. Ambrożego*, z łac. tłum.; oprac. i komentarz S. Longosz, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 7-32.
6. Święty Jan Chryzostom, *Bogu poświęcone dziewice nie powinny mieszkać z mężczyznami* [CPG 4312: *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*], z grec. tłum.; oprac. i wstęp S. Longosz, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 435-460.
7. Pius IX, *List Apostolski potwierdzający orzeczenie tożsamości ciała św. Ambrożego oraz męczenników Gerwazego i Protazego*, z łac. tłum.; oprac. S. Longosz, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 7-12.
8. Agathangelos, *Historia Armeniae* [CPG 7545] 147-153, z grec. tłum.; wstęp i komentarz S. Longosz, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 454-459.
9. *List papieża Jana Pawła II do katolikosy Cylicji Arama I z okazji 1700. rocznicy chrztu Armenii*, z ang. tłum., VoxP 21 (2001) t. 40-41, 31-34.
10. *Najstarszy dokument rękopiśmienny*, w: *Zbiory specjalne Biblioteki Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. M. Trojnecka, Lublin 2004, 20-24.
11. *Pochwały na cześć Pana wraz z cudem, który wydarzył się w kraju Eduów* [CPL 1386: *Laudes Domini cum miraculo quod accidit in Aeduico*], tłum. z łac. oraz wstęp, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 623-634.
12. *Dziennik podróży Jana Tarnowskiego do Ziemi Świętej z 1518 roku*, z łac. tłum., oprac. D. Chemperek, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 49 (2005) 183-194.
13. „*Inskrypcja filadelfijska*” starożytnym świadectwem stosunku do życia poczętego, z grec. tłum., wstęp i oprac., VoxP 28 (2008) t. 52/2, 392-396.
14. *Akt erekcyjny prebendy kościoła Matki Bożej Na Piasku w Głogowie Małopolskim*, w: *Matka Boża Głogowska. Dzieje – kult – przesłanie*, Prace Instytutu Leksykografii KUL, Lublin 2011, 64-74.

15. *Stan parafii w Cmolasie według akt wizytacji biskupiej z roku 1676*, z łac. tłum. i oprac., „Rocznik Kolbuszowski” 12 (2012) 259-268.
16. *Akt lokacyjny wsi Sławogóry*, z łac. tłum. i oprac., w: *Madonna z puszczy, sanktuarium Matki Bożej Patronki Leśników*, Prace Instytutu Leksykograficznego KUL, Kolbuszowa 2012, 67-83.
17. *Wendeński epizod krakowskiego humanisty. Andrzej Patrycy Nidecki, biskup Wenden 1585-1587*, z łac. tłum. i oprac., „Miscellanea Historico-Archivistica” 20 (2013) 97-112.
18. *Biskup i jego emisariusze. Korespondencja Marcina Kromera z duchownymi inflanckimi*, w: *Epistolografia w dawnej Polsce*, red. P. Borek, III, Kraków 2013, 152-163.
19. *Stan parafii Kolbuszowa u schyłku XVII wieku w świetle wizytacji biskupiej z roku 1676*, z łac. tłum. i wstęp, „Rocznik Kolbuszowski” 13 (2013) 97-102.
20. *Diecezja wendeńska w świetle korespondencji miejscowego duchowieństwa z biskupem Marcinem Kromerem (1579-1589)*, „Miscellanea Historico-Archivistica” 21 (2014) 57-62.
21. *Mateusz z Krakowa, Kazanie na Wniebowzięcie Błogosławionej Maryi*, z łac. tłum. i oprac., w: *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych*, t. 1: *Kazania maryjne*, oprac. R. Mazurkiewicz – K. Panuś, Kraków 2014, 45-57.
22. *Mikołaj z Błonia, O zwiastowaniu Maryi*, z łac. tłum. i oprac., w: *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych*, t. 1: *Kazania maryjne*, oprac. R. Mazurkiewicz – K. Panuś, Kraków 2014, 59-66.
23. *Stanisław Abraham Bzowski, Orędowniczko nasza*, z łac. tłum. i oprac., w: *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych*, t. 1: *Kazania maryjne*, oprac. R. Mazurkiewicz – K. Panuś, Kraków 2014, 141-162.
24. *Świątynie parafii Zagłobień w świetle staropolskich akt wizytacyjnych*, „Rocznik Kolbuszowski” 14 (2014) 287-292.
25. *Przywilej lokacyjny wsi Dobrowola koło Raniżowa*, z łac. tłum. i oprac., „Rocznik Kolbuszowski” 15 (2015) 111-116.
26. *Ps-Epiphanius, Homilia in divini Corporis sepulturam* [CPG 3768], z grec. tłum. fragmentami w artykule: S. Longosz, *Dramatyzowane homilie patrystyczne załączkiem dramatu chrześcijańskiego*, VoxP 36 (2016) t. 65, 389-431, spec. s. 418-423.
27. *Wizytacja kanoniczna parafii w Kolbuszowej z roku 1694*, z łac. tłum. i oprac., „Rocznik Kolbuszowski” 16 (2016) 363-378.

III. Hasła encyklopedyczne

Jest autorem 287 haseł na temat kultury starożytnej (mitologii, historii, grecko-rzymskiej literatury klasycznej i archeologii, religii, filozofii, wczesnego chrześcijaństwa i bizantynistyki) w dwóch kulowskich encyklopediach:

271 w *Encyklopedii Katolickiej* (t. VI, 1993 – XX, 2014) i 16 w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (t. VI, 2005 – IX, 2007), w tym tylko w pierwszej (EK) 66 następujących z dziedziny antyku chrześcijańskiego:

1. EK VII: *Indiculus*, k. 117; *Indrakt opat iroszkocki*, k. 139-140; *Inskrypcja starożytności*, k. 268-273; *Jan I papież*, k. 825; *Jan antypapież*, k. 825; *Jan I Paweł* – święci męczennicy, k. 817; *Jand Italos* – filozof bizantyjski, k. 901-903; *Jerzy Synkellos* – kronikarz bizantyjski, k. 1238.
2. EK VIII: *Julian Pomeriusz*, k. 240; *Julian z Halikarnasu* – aftartodoketa, monofizyta, k. 239-240; *Juliusz I papież*, k. 245; *Justynian I Wielki*, k. 278-279; *Kalikst I papież*, k. 381-382; *Kapadocja*, k. 645-646; *Kalokagatia*, k. 411-412.
3. EK IX: *Klazomenaj* – biskupstwo, k. 90; *Kolofon* – biskupstwo, k. 368-369; *Kolutos* – diakon schizmatycki, k. 408; *Kolutos* – prezbiter, męczennik, k. 408-409; *Kommodian* – poeta chrześcijański, k. 471; *Konancjusz* – biskup hiszpański, k. 527-528; *Kosmas Indikopleustes* – nestoriański kronikarz bizantyjski, k. 930-931.
4. EK X: *Leoncjusz*, k. 793-794; *Longin męczennik*, k. 1357.
5. EK XI: *Marek z Efezu* – teolog, pisarz, k. 1267-1269; *Marrou Henri Irénéé* – znawca antyku chrześcijańskiego, k. 1439-1440.
6. EK XII: *Megalopolis in Poloponeso* – biskupstwo, k. 449; *Michał Glykas* – pisarz bizantyjski, k. 831-832.
7. EK XIII: *Muratori Ludovico*, k. 508-509; *Nauka Addaja*, k. 827-828; *Nio-bici* – diaforyci – odłam monofizytów, k. 1321; *Noet*, k. 1352.
8. EK XIV: *Numidia* – Numidianie, k. 117-118; *Palladiusz*, k. 1163-1164; *Papieskie Akademie*, k. 1273-1274.
9. EK XV: *Paulin II bp Noli*, k. 78; *Paweł bp Nisibis*, k. 136; *Paweł Silencjariusz* – poeta bizantyjski, k. 138; *Św. Pelagia*, k. 237-238; *Św. Placyd*, k. 783-784; *Plagiat*, k. 786-787; *Poganie*, k. 976-977.
10. EK XVI: *Pretekstat św.*, k. 378; *Prokop św.*, k. 462-463; *Prokop z Cezarei Palestyńskiej* – historyk bizantyjski, k. 464-465; *Prokop z Gazy* – retor i egzegeta, twórca eklog, k. 465.
11. EK XVII: *Rufina i Sekunda* – rzymskie męczennice, k. 567; *Sentencja*, k. 1427.
12. EK XVIII: *Sergiusz I patriarcha*, k. 45; *Sinko Tadeusz*, k. 223-224; *Stobajos* – kompilator, twórca eklog, k. 961-962; *Suda*, k. 1159; *Symmach* – tłumacz biblijny, k. 1312-1313; *Synajski Kodeks*, k. 1328-1329; *Syneizakty*, k. 1335; *Synezjusz z Cyreny*, k. 1336-1337.
13. EK XIX: *Teodor Prodromos* – poeta bizantyjski, k. 626-627; *Tetrarcha*, k. 751; *Typos*, k. 1239.
14. EK XX: *Via Sacra*, k. 66-67; *Wenanty Fortunat*, k. 360-361; *Westalki*, k. 393; *Wiktoria*, k. 582; *Zeus*, k. 1363-1364.

PRZEKŁADY NIEPUBLIKOWANE

I. Całościowe tematycznie

1. Ps-Galenus, *An animal sit, quod in utero est?*, w: *Claudi Galeni Opera*, XIX, ed. C.G. Kühn – H. Wagner, Marburg 1914, 158-181.
2. Ps-Cyprianus, *De laude martyrii* [CPL 58], ed. Hartel, CSEL 3/3, Wien 1871, 26-52.
3. Ps-Augustinus, *De mirabilibus S. Scripturae libri tres*, PL 35, 2149-2200.
4. Cassiodorus, *Institutiones* [CPL 906], liber 2: *Saeculares litterae*, ed. R.A.B. Mayors, Oxford 1937, PL 70, 1149-1220 (+ fragmenty ks. I).
5. Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* [CPL 1207], liber 2: *De origine ministrorum*, ed. Lawson, CCL 113, Turnhout, 53-89, PL 83, 737-826.
6. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* [CPG 1899] VI 1-20 [*Historia Simonis Magi*], PG 16, 3206-3226, ed. Wendland, GCS 26, Leipzig 1916, 134-148.
7. *De vita et gestis S. Phocae martyris*
 - a. Asterius Amasenus, *Homilia IX: In S. Phocam* [CPG 3260, 9], PG 40, 290-314.
 - b. *Vita S. Phocae martyris* [cod. Barberinianus III 37, fol. 33-39], AnBol 19 (1900) 81-118.
 - c. *Vita et gesta magni illustris martyris Christi Phocae* [cod. Meermanus-Westreianus 2, p. 100-106].
 - d. *Pochwała świętego wśród świętych męczennika Fokasa Cudotwórcy autorstwa chartofylaksa Andrzeja* [cod. Monacensis 525 fol. 108-11].
 - e. *Historia życia św. Fokasa Biskupa*, tłum. z łacińskiego przekładu: *La Passion armenienne de S. Phocas*, ed. V. de Vorst, AnBol 30 (1911) 291-295.
8. Adomnanus, *De locis sanctis* [CPL 2332], ed. L. Bieler, CCL 175, Turnhout 1961, 185-234.

II. C Drobne fragmenty – tematyczne

1. Kapłaństwo wczesnochrześcijańskie

Ogólne

- a. Basilius, *In martyrem Mamantem* [CPG 2868] 3-4, PG 31, 589-598.
- b. Gregorius Nyssenus, *In suam ordinationem* [CPG 3179], PG 46, 544-553.
- c. Didymus, *In Zachariam* [CPG 2549] IV 49-59, ed. L. Doutreleau, Sch 85, Paris 1962, 826-833.
- d. Johannes Chrysostomus, *In Joannem* [CPG 4425] hom. 86, 4, PG 59, 471-474.
In epistulam I ad Corinthios [CPG 4428] hom. 3, 2-3, PG 61, 25-26.
In epistulam I ad Corinthios hom. 8, 1, PG 61, 69.

- In epistulam I ad Corinthios* hom.10, 3, PG 61, 85.
In epistulam II ad Corinthios [CPG 4429] hom. 18, 3, PG 61, 526-527.
In epistulam ad Colossenses [CPG 4433] hom. 3, 4-5, PG 62, 323-324.
De Lazaro [CPG 4329] hom. I 1-4, PG 48, 963-965.
- e. Synesius Cyrenensis, *Epistulae* [CPG 5640] 4, 11, 13, 41, 57, 58, 66, 79, 91, 96, 105, PG 66, 1344-1488.
 - f. Petronius Bononiensis, *In die ordinationis episcopi* [CPL 211], ed. G. Morin, RevBen 14 (1897) 5-6.
 - g. Quodvultdeus, *De euncho regni caelorum* [CPL 418], ed. J. Leclercq, *Sermones de l'école de S. Augustin*, RevBen 59 (1949) 103-104 (jest to faktycznie *sermo 59 Epiphanii Latini*, CPL 914).
 - h. Veranus, *De castitate sacerdotum* [CPL 1022], PL 72, 701-702.
 - i. Antiochus Monachus, *Pandecta Scripturae sacrae* [CPG 7843] hom. 123: *De ordinatione clerici*, PG 89, 1817-1819; hom. 124: *Sacerdotes venerationi atque honori habendos*, PG 89, 1819-1824.
 - j. Gregorius Nazianzenus, *Carmina de se ipso* [CPG 3036] XII 751-760, PG 37, 1221; XIII 1-17, PG 37, 1227-1228; XXXIV 87-104, PG 37, 1313-1314.
Carmina moralia [CPG 3035] XXXII 15-20, PG 37, 917; XXXIV 227-229, PG 37, 962.
 - k. *Didascalia Apostolorum in Syriaco* 3-8 i 11, 16, 22, ed. A. Vööbus, Louvain 1979, CSCO 402 (syr 176)s. 27-92 i CSCO 402 i 408 (Syr 180), s. 119-128, 156-160, 202-203, tłum. z angielskiego.
 - l. Cyrillus Aleksandrinus, *In Joannem* [CPG 5208], Proemium, PG 73, 9. *Homiliae paschales* [CPG 5240] XXII, PG 77, 857.
Apologeticus ad Theodosium imperatorem [CPG 5224], PG 76, 457.
Epistula ad episcopos Libyae [CPG 5379] 79, PG 77, 364D - 365C.
 - m. Maximus Taurinensis, *Sermones* [CPL 220] XXI 2, ed. Mutzenbecher, CCL 23, Turnholt 1962, 80; XXVI 3-4, CCL 23, 102-103; XXVII 1-2, CCL 23, 105-106; XXVIII 1-2, CCL 23, 108-109; LXXI 1, CCL 23, 297; 88, 6, CCL 23, 362; XCII, 1-2, CCL 23, 386-387; XCIII, 1-2, CCL 23, 374-375.
 - n. Gregorius Magnus, *In Hiezechielem* [CPL 1710] I hom. 2, 3, ed. Adriaen, CCL 142, Turnholt 1979, 18-19; 9, 12-13, CCL 142, 129-130; 11, 4-6, CCL 142, 170-172; 11, 16-17, CCL 142, 176; 11, 28-29, CCL 142, 183-184.
Moralia de Job [CPL 1708] XIII 6-7, ed. Adriaen, CCL 143A, Turnholt 1985, 1160-1163; XXIV 54-55, CCL 143A, 1227-1229.
In librum I Regum [CPL 1719] II 37, ed. Verbraken, CCL 144, Turnholt 1963, 142-143.
 - o. *Constitutiones Apostolorum* II 1-44, ed. Funk, s. 31-138, ed. Metzger, SCh 320, Paris 1985, 144-284; VII 46, 1-14, ed. Funk, s. 452-454, SCh 336, 108-110; VIII 4-28, 8, ed. Funk, s. 470-530, SCh 336, 140-232.

Celibat kapłański

- a. Origenes, *In epistulam I ad Corinthios. Fragmenta* [CPG 1458] III 34, 123-124, ed. C. Jenkins, *Origen on I Corinthians*, JTS 9 (1909) 501-502.
- b. Tertullianus, *De monogamia* [CPL 28] 11, 1 i 4 oraz 12, 1-3, ed. Dekkers, CCL 2, Turnholt 1954, 1244 lub ed. Mattei, SCH 343, Paris 1988, 178-180 lub 188.
- c. Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica* [CPG 3487] I 9, PG 22, 80-81 lub ed. Heikel, GCS 23, Leipzig 1913, 42.
- d. Ps-Basilus, *In Isaiam* 3, 103, PG 30, 285A.
- e. Gregorius Nyssenus, *De virginitate* [CPG 3165] 3, 1, ed. Aubineau, SCH 119, Paris 1966, 272-274.
- f. Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* [CPL 185] 127, 33-36, ed. Souter, CSEL 50, Leipzig 1908, 414-416.
In epistulam I ad Timotheum [CPL 184] 3, 12-13, ed. Souter, CSEL 81/3, Leipzig 1908, 268-270.
- g. Severianus Gabalensis, *In epistulam I ad Corinthios. Fragmenta* [CPG 4219] 9, 5, ed. K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Münster 1933, 64-65.
- h. Damasus papa, *Decretale ad episcopos Galliae* [CPL 1632] = *Epistula* 10, 2, 5-6, PL 13, 1184-1186.
- i. Innocentius papa, *Epistulae* [CPL 1641] 2, 9, 12; 6, 1, 2-4; 38, PL 20, 475C - 477A, 496B - 498B, 605B-C.
- j. Epiphanius, *Panarion* [CPG 3745] 48, 9, 3-7; 59, 4, 1-7, PG 41, 867-870 lub ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922, 231; PG 42, 1021-1024 lub GCS 31, 367-368.
Brevis ac vera expositio fidei catholicae 21, 3-11, ed. K. Holl, GCS 37, Leipzig 1915, 521-522 lub PG 42, 824A - 825A.
- k. Hieronymus, *In epistulam ad Titum* [CPL 591] 1, 8, PL 26, 568-569.
Adversus Jovinianum [CPL 610] 1, 7, PL 23, 220A-B; 1, 20, PL 23, 238; 1, 34, PL 23, 256-258.
Contra Vigilantium [CPL 611] 2, PL 23, 340-341.
Sermo de exodo, in vigilia Paschae, ed. G. D. Morin, CCL 78, Turnholt 1958, 540-541.
- l. Isidorus Pelusiota, *Epistulae* [CPG 5557] III 75, PG 78, 781-784; III 176 PG 78, 865D - 868C.
- m. Leo I papa, *Epistulae* [CPL 1656] 167, 3, PL 54, 1204.
- n. Theodoretus Cyrensis, *In epistulam ad Philippenses* [CPG 6209] 4, 3, PG 82, 585A-B.
In epistulam I ad Corinthios [CPG 6209] 9, 5, PG 82, 293C.
In epistulam I ad Timotheum [CPG 6209] 3, 2, PG 82, 804D - 805D.
- o. Gelasius, *Historia ecclesiastica* [CPG 6034] II 32, 22 - 33, 4, ed. M. Heinemann, GCS 28, Leipzig 1918, 118, 10 - 119, 9.

- p. *Canones Turonicae Ecclesiae* (a. 461) can. 1, ed. G. Munier, CCL 148, Turnholt 1963, 143-144.

2. Wczesnochrześcijańskie małżeństwo, rodzina i wychowanie

Ogólne

- a. Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* III 108-119, Philonis Alexandrini Opera, ed. L. Cohn, vol. 25, Paris 1970, 128-137.
- b. Tertullianus, *De pudicitia* [CPL 30] 16, 16-21, E. Dekkers, CCL 2, Turnholt 1954, 1313-1314.
- c. Novatianus, *De bono pudicitiae* [CPL 69] 4-7, ed. Diercks, CCL 4, Turnholt 1972, 116-117.
- d. Origenes, *In epistulam I ad Corinthios. Fragmenta* [CPG 1458] 7, 1-20, ed. C. Jenkins, *Origen on I Corinthians*, JTS 9 (1908), 500-514 (XXXIII-XXXVII).
- e. Lactantius, *Divinae institutiones* [CPL 85] VI 23, 1 - 24, 1, ed. Brandt, CSEL 19, Wien 1890, 546-571.
- f. Ambrosius, *De paradiso* [CPL 124] 4, 24-25 i 10, 46-48, ed. Schenkl, CSEL 32/1, Wien 1897; 280-282 i 304-305.
- g. *Constitutiones Apostolorum* VII 3, 1-2; 13, 1-3; 15, 1-2, ed. Metzger, SCh 336, Paris 1987, 28-32, 40 i 42.
- h. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* [CPG 1376] I 4, 10, 1-3; III 12, 84, 1-2; III 11, 66, 2-67, 1, ed. O. Stählin, GCS 12, Berlin 1980, 95-96, 282-283 i 273.
- i. Joannes Chrysostomus, *In Genesim* [CPG 4409] hom. 56, 1-4, PG 54, 486-492.
In Joannem [CPG 4425] hom. 61, 3-4, PG 59, 340-342.
In epistulam ad Ephesios [CPG 4431] hom. 21, PG 62, 149-156; hom. 22, PG 62, 155-164.
In epistulam ad Colossenses [CPG 4433] hom. 10, 1-5, PG 62, 365-374; 12, 4-7, PG 62, 385-392.
In epistulam I ad Thessalonicenses [CPG 4434] hom. 5, 2-4, PG 62, 425-427.
Sermones de Anna [CPG 4411] 1, 6, PG 54, 641-643; 2, 1, PG 54, 643-644.
De S. S. Berenice et Prosdoce [CPG 4355] 4, PG 50, 635-636.
- j. Hieronymus, *In epistulam ad Ephesios* [CPL 591] ww. 5, 22-6, 9, PL 26, 530-542.
In epistulam ad Titum [CPL 591] ww. 2, 2-10, PL 26, 578-584.
- k. Cassiodorus, *De anima* [CPL 897] 9, ed. Halporn, CCL 96, Turnholt 1973, 551-553.
- l. Maximus Confessor, *Ambigua* [CPG 7705] 42, 19-83, PG 91.
- m. *Contractus nuptialis Alexandrinus* [BGU 1050].
- n. *Libellum repudii Alexandrinum* [BGU 1103].

Zwłaszcza A b o r c j a – niechrześcijańskie

- a. Ulpianus, *Digesta* 40.7.3,16, ed. F. Wieacker, *Textstücken klassischer Juristen*, Göttingen 1960, 318, lub: E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milano 1971, 344; *Digesta* 5, 4, 3, Nardi, s. 358; *Digesta* XXIV 25, 4, 1, Nardi, s. 445-446; *Digesta* 37, 9, 1, Nardi, s. 447-448; *Digesta* 38, 8, 18, Nardi, s. 449; *Digesta* 50, 16, 21, Nardi, s. 450; *Digesta* 44, 2, 7, Nardi, s. 451.
- b. *Oracula Sibyllina* II 281-290, ed. J. Geffcken, GCS 8, Leipzig 1902, 42.
- c. Soranos, *Gynaecologia* I 59-65, ed. V. Rose, Lipsiae 1882, Nardi, s. 332-343; II 47 i 57, Nardi, s. 586-587.
- d. *Maximi et Ammonis carminum de actionum auspiciis (Peri katarchon) reliquiae* vv. 145-275, ed. A. Ludowich, Leipzig 1877, 15-23 i 79-89, Nardi, s. 320-325.
- e. A. Gellius, *Noctes Atticae* XII 1, 8-9, ed. C. Hosius, Stuttgart 1959, Nardi, s. 349-350.
- f. Oribasius, *Liber curationum* V 4 (menstrua procuranda), Nardi, s. 507-508.
- g. Theodorus Priscianus, *Euporiston-Gynaecia* III 6, 23-27 (de aborsu), Nardi, s. 538-544.
- h. Aristaenetos, *Epistulae* I 19, Nardi, s. 563-565.
- i. Ps- Hippocrates Polybos, *De natura pueri* 13, Nardi, s. 68 i 565.
- j. Ps- Theodorus Priscianus, *Additamenta* 25, Nardi, s. 570-575.
- k. Aetius Amidenus, *Tetrabiblos contractae ex veteribus medicinae* IV 4, 19, Nardi, s. 590-591; IV 16 i IV 18, Nardi, s. 592 i 593-598.
- l. Justinianus, *Constitutiones* 7, 4, 14, 1; 6, 29, 3; Nardi, s. 606 i 607-608; 5, 7, 11, Nardi, s. 613-614.
Institutiones 4, 3, 13, Nardi, s. 608-609.
Novellae 5, 17, 11, 2, Nardi, s. 615-618; 31, 16, 1, Nardi, s. 650-652.
- m. *Normae poenales Joannis Kobidae. Digesta* 49, 38, Nardi, s. 624-625.

A b o r c j a – chrześcijańskie

- a. Clemens Alexsandrinus, *Paedagogus* [CPG 1376] II 10, 96, 1, ed. O. Stählin, GCS 12, Berlin 1980, 215; Nardi, s. 399, ed. C. Mondésert, SCh 108, Paris 1965, 184.
Eclogae propheticae [CPG 1378] 41, 2; 48, 1; 50, 1, 2-3, ed. O. Stählin – U. Treu, GCS 17, Berlin 1970, 149, 150 i 150-151; Nardi, s. 401-402 i 449.
- b. Tertullianus, *De anima* [CPL 17] 25, 4-6, ed. J.H. Waszink, CCL 2, Turnholt 1954, 820; Nardi, s. 330-331.
- c. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* [CPG 1899] IX 12, 24-25, ed. P. Wendland, GCS 26, Leipzig 1916, 250 lub PG 16, 3386C - 3389B lub Nardi, s. 459-460.

- d. Lactantius, *Divinae Institutiones* [CPL 85] VI 6, 20, 17-26; V 9, 15, ed. Brandt, CSEL 19, Wien 1890, 558-560 i 426-427; Nardi, s. 492-494 i 495.
- e. Epiphanius, *Panarion* XXVI 5, 1-6, PG 41, 340A-C, Nardi, s. 524-525, tłum. M. Gilski, Kraków 2015, 261.
- f. *Constitutiones Apostolorum VII* 3, 2, ed. M. Metzger, SCh 336, Paris 1987, 30; ŻMT 42, 177.
- g. *Concilium Lerinense* (a. 546) can. 2, Nardi, s. 619-620.
- h. *Poenitentiarium Columbani* 6, Nardi, s. 627.

ks. Stanisław Longosz – Lublin

KSIĄDZ PROFESOR FRANCISZEK DRĄCZKOWSKI

(26 IV 1941 - 15 III 2018)

NIESTRUDZONY PROPAGATOR MYŚLI OJCÓW KOŚCIOŁA



Dnia 15 marca 2018 r. odszedł do Domu Ojca ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski, wybitny znawca teologii okresu patrystycznego, zwłaszcza myśli Klemensa z Aleksandrii, wieloletni pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Pelplińskiej.

Ksiądz Franciszek Drączkowski¹ urodził się 26 kwietnia 1941 r. w Fordonie (obecnie dzielnica Bydgoszczy) jako trzecie z pięciorga dzieci Józefa Drączkowskiego i Zofii z domu Witkowskiej. W roku 1948 rozpoczął naukę w szkole podstawowej, po ukończeniu której kontynuował naukę (1956) w szóstym liceum ogólnokształcącym im. J.J. Śniadeckich w Bydgoszczy. Po zdaniu egzaminu maturalnego (1960) wstąpił do Seminarium Duchownego w Pelplinie. Święcenia kapłańskie przyjął 29 maja 1966 r. w katedrze pelplińskiej z rąk ordynariusza diecezji – biskupa Kazimierza Józefa Kowalskiego. Następnie został skierowany do pracy w parafii św. Mikołaja w Parchowie na Kaszubach, gdzie pełnił funkcję wikariusza i prefekta (1966-1968).

W roku 1968 został skierowany przez biskupa chełmińskiego K. Kowalskiego na studia specjalistyczne z patrologii w Instytucie Historii Kościoła KUL. Rok później (1969) podjął dodatkowe studia z filologii klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL. W czerwcu 1970 r. uzyskał magisterium i licencjat kościelny z teologii w zakresie historii Kościoła na podstawie pracy pt. *Zagadnienie postów w „Mowach” Leona Wielkiego*, napisanej pod kierunkiem o. prof. Jana Marii Szymusiaka SJ. 14 września 1973 r. uzyskał tytuł zawodowy magistra filologii klasycznej (z wyróżnieniem) na podstawie pracy *Struktury semantyczne wyrazu paideia w „Stromateis” Klemensa Aleksandryjskiego*, napisanej pod kierunkiem prof. Janiny Niemirskiej-Pliszczynskiej, zaś 23 listopada tegoż roku obronił pracę doktorską z patrologii pt.

¹ Szczegółowe informacje na temat życia śp. ks. prof. F. Drączkowskiego znajdują się w: F. Drączkowski, *Autobiografia*, Pelplin 2010, 2015²; *Von den Taten deiner Huld, Herr, will ich ewig singens. Autobiographie*, Leipzig 2010. Niniejszy biogram został przygotowany na ich podstawie.

Formy i zasady pierwszych wspólnot chrześcijańskich na podstawie „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Bolesława Kumora. Następnie został skierowany przez biskupa chełmińskiego Bernarda Czaplińskiego na dodatkowe studia zagraniczne na Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, gdzie w latach 1973-1976 studiował w *Institutum Altioris Latinitatis*. W czerwcu 1975 r. uzyskał licencjat *ex litteris classicis et christianis* na podstawie pracy *De nonnullis praecipuis proclivitatibus antiquarum sectarum heterodoxarum secundum „Stromateis” Clementis Alexandrini*, napisanej pod kierunkiem prof. Calogero Riggi, zaś we wrześniu 1976 r. uzyskał stopień doktora *ex litteris classicis et christianis (summa cum laude)* na podstawie rozprawy *Qua paideia Clemens Alexandrinus imbutus appareat in animadvertenda falsa gnosi*, napisanej również pod kierunkiem prof. Calogero Riggi.

Po powrocie z Rzymu podjął, od 1 października 1976 r., pracę w Międzywydziałowym Zakładzie Leksykograficznym KUL, najpierw na stanowisku dokumentalisty, a od roku 1978 na stanowisku adiunkta. W roku 1980 został mianowany redaktorem działu teologii patrystycznej i patrologii *Encyklopedii Katolickiej*. Jednocześnie kontynuował prace nad rozprawą habilitacyjną *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego* (Lublin 1983). Jego kolokwium habilitacyjne odbyło się 9 grudnia 1980 r., zaś stopień naukowy doktora habilitowanego, zgodnie z obowiązującym wówczas prawem, został zatwierdzony przez Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki w dniu 5 listopada 1982 r. 18 września 1984 r. został awansowany na stanowisko docenta i mianowany kierownikiem Katedry Patrologii (od roku 1983 był p.o. kierownika Katedry). 27 stycznia 1992 r. został zatrudniony na stanowisku profesora nadzwyczajnego KUL. W marcu 1992 r. otrzymał tytuł profesora (rozprawa profesorska: *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, 1991² – wydanie poszerzone). 17 maja 1997 r. został zatrudniony na stanowisku profesora zwyczajnego.

Pracę dydaktyczną rozpoczął w roku 1982, gdy zaczął wyklądać patrologię (wykład kursoryczny) w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie oraz sakramentologię patrystyczną w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie. Od roku 1983 prowadził też wykłady kursoryczne z patrologii oraz seminarium naukowe na Wydziale Teologicznym. W roku 1992 podjął pracę dydaktyczną w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, gdzie przez kolejne lata prowadził wykłady z patrologii i historii starożytnej. Od roku 1994 prowadził też przez kilka lat wykłady z patrologii w Wyższym seminarium Duchownym w Toruniu. Był wykładowcą bardzo cenionym i lubianym przez studentów. Przykładem może być sytuacja, jaka zaistniała w Seminarium Lubelskim wkrótce po rozpoczęciu wykładów z patrologii, gdy alumni organizujący wspólny wyjazd w przerwie międzysemestralnej, zaproponowali Rektorowi Seminarium, aby razem z nimi jako wychowawca, zamiast któregoś z wychowawców seminaryjnych, pojechał Ksiądz Profesor Drączkowski, na

co – oczywiście – otrzymali zgodę Rektora, który powierzył Profesorowi opiekę nad alumnami (taka sytuacja powtórzyła się kilka razy). Studenci zauważając kompetencje naukowe i ludzką życzliwość Profesora licznie zapisywali się na prowadzone przez niego seminarium naukowe, które w okresie świetności liczyło ponad 60 osób (np. w roku akademickim 1990/1991 w seminarium prowadzonym przez Profesora uczestniczyło 64 studentów). Aktywność dydaktyczną zakończył z dniem przejścia na emeryturę (20 września 2013).

Dorobek naukowy ks. prof. Franciszka Drączkowskiego jest znaczący: opublikował ponad 30 pozycji książkowych, ponad 60 artykułów naukowych, ok. 100 haseł encyklopedycznych; był też redaktorem lub współredaktorem kilku publikacji zbiorowych. Wypromował kilkunastu doktorów i ok. 200 magistrów. Brał udział jako recenzent w wielu postępowaniach profesorskich (ponad 10) oraz przewodach habilitacyjnych (ok. 10) i doktorskich (ok. 20). Dzięki wypromowaniu kilkunastu doktorów z tak mało znanej dziedziny jaką w tamtych czasach była patrologia, znacząco przyczynił się do stworzenia, a później umocnienia środowiska patrystycznego w Polsce. Jego uczniowie zaczęli stanowić dobrze uformowany trzon naukowy polskich patrologów obecny niemal na wszystkich polskich uczelniach katolickich i w seminariach duchownych. Zaś na swej macierzystej uczelni – Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II zostawił wielu następców, przez co stworzył mocne środowisko patrystyczne i pewnego rodzaju szkołę, w której zajmowano się przede wszystkim teologią wczesnochrześcijańskich pisarzy aleksandryjskich, zwłaszcza Klemensa Aleksandryjskiego, z którego myślą byli dokładnie zaznajomieni wszyscy studiujący patrologię na KUL-u.

Pewnego rodzaju ukoronowaniem działalności naukowej i dydaktycznej był opublikowany podręcznik patrologii (*Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, 1999², 2001³, 2009⁴, 2012⁵), który w wielu ośrodkach akademickich do dziś stanowi podstawę prowadzonych wykładów. Zaś efektem studiów i zainteresowań naukowo-duszpasterskich Księdza Profesora Drączkowskiego była stworzona przez niego metoda wykresograficzna w teologii, której promocji poświęcił wiele pozycji książkowych.

Ksiądz Profesor Drączkowski był nie tylko wyśmienitym wykładowcą akademickim, lecz także bardzo aktywnym kapłanem-duszpasterzem. Swoją misję kapłańską realizował przede wszystkim przez konferencje radiowe (Radio Watykańskie, Radio Maryja, Radia Głos w Pelplinie) i telewizyjne (Telewizja Trwam, Telewizja Polska w Lublinie), których wygłosił ponad 100, a także przez „zwyczajne” nauczanie wiernych podczas licznych kazań świątecznych i okolicznościowych oraz rekolekcji (por. *Rekolekcje w Sierakowicach*, Pelplin 2009). Od czasów studenckich systematycznie wyjeżdżał też do Niemiec na parafialne zastępstwa wakacyjne, a przez pewien czas posługiwał w Lublinie wspólnotom neokatechumenalnym. Okazyjnie wygłaszał też konferencje dla różnych wspólnot modlitewnych i formacyjnych (np. Akcji Katolickiej Archidiecezji Lubelskiej).

Ksiądz Profesor Drączkowski pełnił różne funkcje. Był członkiem kolegium redakcyjnego półrocznika patrystycznego „Vox Patrum” (od 1981); członkiem Komisji Rewizyjnej Towarzystwa Przyjaciół KUL (1985-1991); przewodniczącym Wydziału Teologiczno-Kanonicznego Towarzystwa Naukowego KUL (1987-1990); prodziekanem Wydziału Teologicznego KUL (1990-1993); przewodniczącym Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski (1990-1996); pierwszym rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Toruniu (1994-1997). Należał też do powołanej do istnienia przez biskupa sandomierskiego Wacława Świerżawskiego Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Paschalnego (od 1998) i kilku towarzystw naukowych, m.in. Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski (od 1977) i Towarzystwa Naukowego KUL.

Był też laureatem kilku prestiżowych nagród i wyróżnień. W lutym 1988 r. został mianowany Kapłanem Honorowym Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II; w 1997 r. został mianowany Kanonikiem Honorowym Kapituły Katedralnej Toruńskiej; 28 października 1999 r. otrzymał indywidualną nagrodę II stopnia przyznaną przez Rektora KUL za oryginalne i twórcze osiągnięcia naukowe oraz kształcenie kadr naukowych; 21 grudnia roku 2005 otrzymał nagrodę indywidualną I stopnia przyznaną przez Rektora KUL za przygotowanie i doskonalenie kadry naukowo-dydaktycznej oraz promowanie badań naukowych KUL w ośrodkach naukowych w Polsce i za granicą; 6 listopada 2006 r. został odznaczony przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Lecha Kaczyńskiego Złotym Krzyżem Zasługi; 21 lipca 2009 r. za szczególne zasługi dla oświaty i wychowania Minister Edukacji Narodowej przyznał mu Medal Komisji Edukacji Narodowej. Z okazji 35-lecia pracy naukowej został również uhonorowany dwoma Księgami Jubileuszowymi z dołączonymi doń listami gratulacyjnymi: *Fructus Spiritus est Caritas*, Lublin 2011, ss. 1195; „Vox Patrum” t. 62, Lublin 2014, ss. 609. W pozycjach tych znajdują się też bardziej szczegółowe biogramy oraz niemal kompletny spis dorobku naukowego Księdza Profesora.

Jak wspomniano, Ksiądz Profesor Franciszek Drączkowski zmarł 15 marca 2018 r. w wieku niespełna 77 lat. Śmierć zastała go w Szpitalu w Bydgoszczy, gdzie przebywał na rehabilitacji po udarze, którego doznał pod koniec stycznia 2018 r. Uroczystości żałobne trwały dwa dni. 20 marca (wtorek) o godz. 18.30 miało miejsce wprowadzenie trumny z ciałem śp. Profesora do kościoła parafialnego p.w. św. Mikołaja w Bydgoszczy – Fordonie (ul. Wyzwolenia 2, tzw. Stary Fordon), w którym zmarły był ochrzczony i sprawował prymicyjną Mszę św. Następnie, pod przewodnictwem Biskupa Seniora Diecezji Toruńskiej – Andrzeja Suskiego, została odprawiona Msza św. żałobna z nieszporama za zmarłych. Natomiast uroczystości pogrzebowe z udziałem asysty wojskowej Wojska Polskiego odbyły się 21 marca w kościele p.w. św. Mikołaja. Przed Mszą żałobną przemówienia pożegnalne wygłosili m.in. ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL – Prodziekan Wydziału Teologii KUL, który

najpierw odczytał list prof. Antoniego Dębińskiego – Rektora KUL, a następnie skierował słowo w imieniu społeczności Wydziału Teologii KUL, i ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski – Prezes Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski, który najpierw odczytał list ks. prof. Pawła Wygala – Dziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a następnie odczytał własne słowo skierowane na ręce biskupa diecezjalnego Ryszarda Kasyny, żegnając zmarłego Profesora w imieniu społeczności polskich patrologów:

Sekcja Patrystyczna przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski, w Osobie Śp. Księdza Profesora Franciszka Drączkowskiego, straciła wybitnego znawcę Ojców Kościoła i antyku chrześcijańskiego. Należał do naszego grona od jej założenia, czyli od 1977 roku. Przewodniczył też jedną kadencję Sekcji Patrologów polskich jako jej prezes dzieląc się nie tylko z młodszymi jej członkami doświadczeniem dydaktycznym, doskonałą znajomością doktryny Ojców Kościoła, języków klasycznych, ale też swoim rówieśnikom imponował erudycją, czytaniem, a przede wszystkim głęboką kulturą osobistą.

Zapamiętamy Jego uśmiech, serdeczność, swobodę wypowiedzi, życzliwość, jakiej doznawali ci, którzy mieli szczęście spotykać Go nie tylko w sali wykładowej, ale też w parafiach, w których tak chętnie posługiwał, m.in. w rodzinnej parafii pw. św. Mikołaja w Bydgoszczy – Fordonie, ostatnio zaś w parafii pw. Chrystusa Dobrego Pasterza w Białych Błotach pod Bydgoszczą. Zawsze powtarzał, że ludzie nauki, mając zwłaszcza na myśli księży, nie mogą pisać do przysłowiowej szuflady, ale winni czynić to z myślą o innych, by teologia prowadziła ludzi do głębszego poznania Chrystusa i wiary w Niego. Cokolwiek czynił, zawsze czynił to z ogromną pasją i osobistym zaangażowaniem. Pozostawił po sobie wiele cennych prac naukowych i liczne grono dobrze uformowanych naukowców.

Najważniejsze jednak w całym życiu Księdza Profesora Franciszka było kapłaństwo, które bardzo cenił, głęboko je przeżywał i starał się dawać świadectwo o Chrystusie wszędzie tam, gdzie postawiła Go Boża Opatrzność. Jesteśmy pełni nadziei, że dobry i miłosierny Bóg policzy każdy, najdrobniejszy nawet Jego czyn spełniany z miłości do Chrystusa i do człowieka, i przyjmie Go do grona świętych w niebie. O to się modlimy dla naszego Drogiego Księdza Profesora Franciszka, Współbrata w kapłańskim posługiwaniu, Kolegi i Przyjaciela, który większość swojego życia poświęcił na zgłębianiu tego, co nazywamy skarbem starożytnego Kościoła.

Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski
Prezes Sekcji Patrystycznej
przy Komisji ds. Nauki Katolickiej
Konferencji Episkopatu Polski

W liturgii pogrzebowej uczestniczyło dwóch biskupów: biskup pelpliński dr Ryszard Kasyna, który przewodniczył nabożeństwu żałobnemu oraz biskup toruński prof. Wiesław Śmigiel, który wygłosił egzortę pogrzebową ukazując postać śp. Profesora w kilku „odsłonach”, liczne grono księży (zwłaszcza patrologów reprezentujących kilka ośrodków naukowych w Polsce, uczniów i przyjaciół Zmarłego), kleryków, sióstr zakonnych, rodzina Profesora i wielu wiernych, z wojewodą kujawsko-pomorskim – Mikołajem Bogdanowiczem i wojewodą lubelskim – prof. Przemysławem Czarneckim na czele, którzy wypełnili po brzegi piękny kościół p.w. św. Mikołaja.

Po Mszy św. miało miejsce pożegnanie śp. Księdza Profesora Franciszka Drączkowskiego, w czasie którego głos zabrało kilku przedstawicieli władz państwowych i samorządowych, m.in. Mikołaj Bogdanowicz – wojewoda kujawsko-pomorski, który wyrażając wdzięczność Profesorowi pośmiertnie przyznał mu (na ręce jego brata – Andrzeja Drączkowskiego) Medal Pamiątkowy Wojewody Województwa Kujawsko-Pomorskiego. Pożegnali go też członkowie rodziny i przyjaciele. Następnie wyprowadzono z kościoła trumnę z ciałem śp. Profesora i w kondukcje żałobnym, który przeszedł ulicami Fordonu, odprowadzono na cmentarz parafialny przy ul. Samotnej/Piastowej, gdzie Profesor został pochowany.

Pożegnaliśmy dobrego i wrażliwego człowieka, w którym nie było podstęp (por. J 1, 47), który był blisko człowieka, a przez to blisko Boga, który wobec każdego był serdeczny i wielkoduszny, który każdemu starał się pomóc i udzielić dobrej rady, który bardziej skłonny był do wyrażania pochwał niż krytyki. W tym miejscu przypominam sobie pewną sytuację z seminarium magisterskiego (w którym uczestniczyłem jako kleryk), gdy po wysłuchaniu fragmentu pewnej pracy magisterskiej skierował do jej autora słowa: „Proszę Księdza, to jest dobre, ale zaraz zrobimy coś, aby było bardzo dobre”, i zabrał się za kreślenie i poprawianie tekstu, którego ostateczna wersja niewiele miała wspólnego z pierwotnym oryginałem.

W osobie Zmarłego Bóg pozostawił nam wzór dobrego człowieka, gorliwego kapłana i wybitnego naukowca kompetentnie badającego oraz niestrudzenie propagującego myśli Ojców Kościoła. Księża Profesorze Franciszku, dziękujemy Ci za wszelkie dobro, które stało się naszym udziałem za Twoim pośrednictwem. Na zawsze pozostaniesz w naszej wdzięcznej pamięci.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	5

ARTICLES

1. <i>The Therapeutae – Jewish Precursors of Christian Monasticism in “De vita contemplativa” Philo of Alexandria</i> – Rev. L. Misiarczyk.....	9
2. <i>Traces of Philo of Alexandria’s Exegesis in Nil of Ancyra’s “De monastica exercitatione”</i> – L. Nieścior OMI	25
3. <i>Antioch in Syria as an Ascetic and Monastic Center in the Second Half of the Fourth Century</i> – Rev. P. Szczur.....	45
4. <i>Apophatic Triadology and Kataphatic Synergy in the Theology of Basil the Great</i> – V. Zhukovskyy	71
5. <i>The Image of Gog in the “Apophthegmata of the Desert Fathers”</i> – Rev. A. Nocoń	93
6. <i>Care for the Sick as the Way to Holiness According St. Dorotheus of Gaza</i> – Rev. P. Turzyński	107
7. <i>Spirituality of Male Monasticism in the Works of St. Jerome</i> – B. Degórski O.S.P.P.E.	119
8. <i>The Place and the Role of the Monastic Community in the Church According to St. Augustine</i> – Rev. W. Kamczyk	151
9. <i>Manual Labour in Monastic Life: St. Augustine’s Argumentation in “De opere monachorum”</i> – Rev. W. Turek.....	171
10. <i>Surer Hope? Encouregments for Taking up a Monastic Life in the Latin Christian Letters of the 4th and 5th Century</i> – Rev. M. Wysocki	193
11. <i>“Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur” (Jerome, “The Chronicle”, AD 374). An Example of Monastic Life of Priests Towards the End of the 4th Century</i> – A. Bastit-Kalinowska.....	205
12. <i>Early Christian Paramonastic Movements on the Basis of “Diversarum hereseon liber” of Filastrius of Brescia and Other Catalogs of Heresies</i> – Rev. M. Szram.....	217
13. <i>The Importance of the Outward Appearance of Nuns and Monks in Spiritual Formation in the Monasteries of Gaul and Spain (6th-7th Centuries)</i> – Rev. P. Wygralak	227

14. *Choosing and Teaching of the Abbot in "The Rule of the Master"*
– Rev. B. Czyżewski 243
15. *Sophronius, a Monk of Palestine, and Miaenergism. The Tension Between Exactness and Ambiguity* – O. Kashchuk 259
16. *Theological Fundaments of the Nestorian (East Syrian) Monastic Mysticism in the Letters of John of Dalyatha* – Rev. A. Uciecha 281

17. *"Dialogue Between History and Philosophy": A Mysterious Introduction to Theophylactus Simocattes' "History"* – A. Kotłowska 297
18. *"Roma capta"!* – *Comments on Accounts About the Sacks of Rome in the Years of 410 and 455 in the Works of Selected Late Antique Authors* – M. Wilczyński 311
19. *Bulgarian Tsar Peter (927-969) in the Byzantine Historiography of the 10th-12th Centuries* – M.J. Leszka 339
20. *The Colours of Topographical Allusions in "Notitia dignitatum pars Orientis" According to Oxoniensis Canonicianus Misc. 378 and Monacensis Latinus 10291* – J. Wiewiorowski 355
21. *Vignettes of Constantinople in the Medieval and Early Modern Maps. The Evolution of a Graphic Topos of the City* – P. Kochanek 395
22. *One of the Heresiarchs? Iconographic Representations of Muhammad in the PHE, F.IV.151 Manuscript in the Context of the Old Russian Narratives About Him* – Z. Brzozowska 449
23. *The Place of Ekphrasis in Byzantine Art History*
– M. Smorąg Różycka 471
24. *A Few Notes on the Influence of Hesychasm on Representation of Christ's Baptism on Example of Art in the Serbian Kingdom*
– A. Piórecka 485
25. *The Panorama of Constantinople in "Liber chronicarum" of Hartmann Schedel (1493). The Ideal City – the Recollection of Christianity*
– U. Mazurczak 499
26. *Image and Metaphor of the Sea in the "Homilies on the Gospel of Saint Matthew" by John Chrysostom* – Rev. P. Szczur 527
27. *"Et ait: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»" (Gen 1:26). An Attempt of Byzantine Exegesis on the Example of a "Commentary to the Book of Genesis" by Anastasius of Sinai*
– M. Jóźwiak 545
28. *The Image of the Desert and Its Inhabitants in the Light of the Testimony of the Holy Fathers of Sinai* – T. Wolińska 559

TRANSLATIONS

1. Saint John Chrysostom – *Homilies on the Second Epistle of St. Paul the Apostle to the Corinthians (hom. 1-3) (In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae 1-3, CPG 4429)*
 - a. Introduction and Commentary – Rev. A. Paciorek.....601
 - b. Translation – Rev. A. Paciorek.....604
2. Saint Romanos the Melodist – *The Kontakion for the Feast of the “Hypapante of the Lord” – “The Presentation of Jesus at the Temple in Jerusalem” (Contacium in Hypapante Domini, CPG 7570; hymn 14)*
 - a. Introduction and Commentary – B. Degórski OSPPE.....639
 - b. Translation – B. Degórski OSPPE 650

REVIEWS

1. *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.), część II: Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Byzantina Lodziensia 19, Łódź 2014 – P. Kochanek.....659
2. R. Lane Fox, *Augustine: Conversions to Confessions*, New York 2015 – Rev. A.F. Dziuba 685
3. M. Gilski, *Mariologia centonów*, Kraków 2015 – Rev. D. Piasecki 689
4. J. Grzywaczewski, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa 2016 – Rev. B. Czyżewski 691
5. J. Grzywaczewski, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa 2016 – Rev. M. Szram.....693
6. Z. Rzeźnicka – M. Kokoszko, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.), część III: Ab ovo ad γάλα. Jajko, mleko i produkty mleczne w medycynie i sztuce kulinarnej (I-VII w.)*, Byzantina Lodziensia 28, Łódź 2016 – P. Kochanek 695
7. *Tajemnice gnozy: VI kodeks Biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, Tom poświęcony pamięci Profesor Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej (1934-2013), red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016 – Rev. S. Longosz 709
8. A. Varisco, *Fides et caritas. Il Beato Gherardo de' Saxo e i 900 anni dell'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme, di Rodi e di Malta*, Domus templi 4, Arcidosso (GR) 2016 – Rev. A.F. Dziuba 712
9. *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, ed. by M.L. Dutton, Brill's Companions to the Christian Tradition 76, Leiden – Boston 2017 – Rev. R. Groń.....716
10. S. Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, Horyzonty Dogmatu 3, Kraków 2017 – Rev. D. Piasecki 719

11. Św. Izydor z Sewilli, <i>Synonimy</i> , przekład, wprowadzenie i opracowanie T. Krynicka, Źródła Myśli Teologicznej 78, Kraków 2017 – Rev. S. Longosz	721
12. Św. Jan Chryzostom, <i>Mowy do Antiocheńczyków o posągach</i> , przekład i komentarz J. Iluk, Gdańsk 2017 – Rev. S. Longosz	723
13. Św. Jan Chryzostom, <i>Mowy do Antiocheńczyków o posągach</i> , przekład i komentarz J. Iluk, Gdańsk 2017 – Rev. P. Szczur	726
14. Kasiodor Senator, <i>Variae</i> , tłum. A. Kołtunowska: Przedmowa + księgi I-V i IX, oraz R. Sawa: księgi VI-VIII i X-XII; rewizja przekładu i opracowanie: M. Ożóg – H. Pietras SJ, Źródła Myśli Teologicznej 79 = Synody i Kolekcje Praw 11, Kraków 2017 – Rev. S. Longosz	734
15. D. Kasprzak, <i>Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I-III wieku</i> , Kraków 2017 – Rev. M. Szram	737
16. K. Leśniewski, „ <i>W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci: aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu...</i> ”. <i>Metanoiczno-soteriologiczne przesłanie „Wielkiego kanonu” św. Andrzeja z Krety</i> , Lublin 2017 – Rev. M. Szram	740
17. J. Słomka, <i>Historia duchowości. Czas Ojców Kościoła</i> , Katowice 2017 – Rev. M. Szram	742
18. W. Stawiszyński, <i>Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia</i> , Tyniec – Kraków 2017 – Rev. S. Longosz	745
19. W. Stawiszyński, <i>Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia</i> , Tyniec – Kraków 2017 – Rev. P. Szczur	748
20. J. Truax, <i>Aelred the Peacemaker: The Public Life of a Cistercian Abbot</i> , Cistercian Studies Series 251, Collegeville MI 2017 – Rev. R. Groń	752
21. K. Wendlik O.S.P.P.E., <i>Serce to umysł. Mistyka spotkania Boga i człowieka w ujęciu Orygenesza oraz św. Augustyna – inspiracje IV Ewangelii</i> , Kraków 2017 – Rev. M. Szram	756
22. J. Lewandowicz, <i>Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w „Registrum epistularum” Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego</i> , Źródła Monastyczne, Monografie 6, Kraków 2018 – W. Stawiszyński	758

INFORMATION SECTION

REPORTS

1. <i>Theology and Monastic Spirituality in the Patristic Age</i> (The Patristic Section, Tyniec, 19-21 IX 2017) – Rev. P. Szczur	763

2. <i>Theology and Monastic Spirituality in the Patristic Age</i> (The Patristic Section, Tyniec, 19-21 IX 2017): <i>The Laudation of Rev. Prof. Franciszek Drączkowski in Honor of Rev. Prof. Bogdan Cześ</i> – Rev. <u>F. Drączkowski</u>	766
3. <i>Theology and Monastic Spirituality in the Patristic Age</i> (The Patristic Section, Tyniec, 19-21 IX 2017): <i>Greetings from Representatives of Religious Communities addressed to Rev. Prof. Bogdan Cześ</i> – M. Nawara OSB – W. Prus OP	769
4. <i>Meministi? Memory and Oblivion in the Ancient World, the Ancient World in Memory and Oblivion</i> (Poznań, 20-22 IX 2017) – P. Kochanek.....	770
5. <i>Eastern Christians. 2000 Years of History</i> (Paris, 26 IX 2017 - 14 I 2018) – Rev. P. Szczur	778
6. <i>Ancient Sources and their Contemporary Interpretations</i> (Lublin, John Paul II Catholic University of Lublin, 6-7 X 2017) – Rev. P. Szczur.....	782
7. <i>4th Byzantine Studies Conference of Cycle “Selected Aspects of Byzantine Culture” entitled: “Word and Image in Byzantine Culture”</i> (Lublin, 16-17 XI 2017) – P. Kochanek.....	784
8. <i>Meetings of the Byzantine Comission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2017/2018</i> – P. Kochanek.....	787
9. <i>The Ceremony of Awarding the Title of Doctor Honoris Causa to Rev. Prof. Marek Starowieyski by the Pontifical Faculty of Theology in Warsaw</i> (Warsaw, 12 XII 2017) – W. Stawiszyński.....	791
10. <i>The Ceremony of Awarding the Title of Doctor Honoris Causa to Rev. Prof. Marek Starowieyski by the Pontifical Faculty of Theology in Warsaw</i> (Warsaw, 12 XII 2017): <i>Presentation of the Activity and Scientific Achievements of Rev. Prof. Marek Starowieyski</i> – Rev. J. Grzywaczewski	792
11. <i>The Bible in Translations</i> (5 th International Bible Conference, Ostrów Wielkopolski, 14-15 V 2018) – P. Kochanek.....	805
12. <i>Theological Thought of St. Mark the Monk (5th century)</i> (Warsaw, Cardinal Stefan Wyszyński University, 20 VI 2018) – Rev. P. Szczur.....	808
13. <i>Foenus hoc fecit. In the Circle of Researches of Prof. Stanisław Mrozek</i> (Gdańsk, University of Gdańsk, 25-26 VI 2018) – P. Kochanek	810

INFORMATIONS

1. 14 th International Colloquium on Gregory of Nyssa: <i>The “Homilies on the Lord’s Prayer” and Their Byzantine Reception</i>	815
2. 7 th British Patristics Conference in Cardiff	816

3. The Conference in Brno: <i>Byzantium and the Modern Imagination: Patterns of the Reception of Byzantium in Modern Culture</i>	816
4. 12 th Annual Conference of Asia-Pacific Early Christian Studies Society	817
5. The Annual Meeting of the Patristic Section 2018	817
6. 19 th Classical Colloquium in Pretoria: <i>Making and Unmaking Memory in the Ancient World, from the 7th Century BCE to the 7th Century CE</i>	818
7. The International Conference in Ghent: <i>Novel Saints. Novel. Hagiography and Romance from the 4th to the 12th Century</i>	818
8. 13 th Meeting of The Society for Late Antiquity	819
9. 15 th FIEC Congress	819
10. The International Conference in Sibiu: <i>The Byzantine Liturgy and the Jews</i>	820
11. 18 th International Conference on Patristic Studies	820
12. 5 th Byzantine Studies Conference in Lublin.....	820

IN MEMORIAM

1. <i>Doctor Robert Sawa (8 II 1966 - 24 II 2018). Polish Translator of Patristic Greek-Latin Works</i> – Rev. S. Longosz	823
2. <i>Rev. Professor Franciszek Drączkowski (26 IV 1941 - 15 III 2018). A Tireless Promotor of the Thought of the Church Fathers</i> – Rev. P. Szczur.....	837

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5

ARTYKUŁY

1. <i>Terapeuci – żydowscy prekursorzy monastycyzmu chrześcijańskiego w „De vita contemplativa” Filona z Aleksandrii</i> – ks. L. Misiarczyk.....	9
2. <i>Ślady egzegezy Filona Aleksandryjskiego w „De monastica exercitatione” Nila z Ancyry</i> – L. Nieścior OMI.....	25
3. <i>Antiochia Syryjska jako ośrodek ascezy i monastycyzmu w drugiej połowie IV w.</i> – ks. P. Szczur.....	45
4. <i>Апофатична триадологія та катафатична синергія у богословській думці Василя Великого</i> – V. Zhukovsky.....	71
5. <i>Obraz Boga w „Apoftegmatach Ojców Pustyni”</i> – ks. A. Nocoń.....	93
6. <i>Opieka nad chorymi jako droga do świętości według św. Doroteusza z Gazy</i> – bp P. Turzyński.....	107
7. <i>Spiritualità del monachesimo maschile nelle opere di san Girolamo</i> – B. Degórski O.S.P.P.E.	119
8. <i>Miejsce i rola wspólnoty monastycznej w Kościele według św. Augustyna</i> – ks. W. Kamczyk.....	151
9. <i>Praca fizyczna w życiu monastycznym: argumentacja św. Augustyna w „De opere monachorum”</i> – ks. W. Turek.....	171
10. <i>Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku</i> – ks. M. Wysocki.....	193
11. <i>„Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur” (Hieronim, „Kronika”, rok 374). Przykład życia religijnego duchownych pod koniec IV w.</i> – A. Bastit-Kalinowska.....	205
12. <i>Wczesnochrześcijańskie ruchy paramonastyczne na podstawie „Diversarum hereseon liber” Filastrusza z Brescii oraz innych katalogów herezji</i> – ks. M. Szram.....	217
13. <i>Znaczenie wyglądu zewnętrznego dziewcząt i mnichów w formacji duchowej w klasztorach Galii i Hiszpanii (VI-VII w.)</i> – ks. P. Wygralak.....	227
14. <i>„Reguła Mistrza” o wyborze i nauczaniu opata</i> – ks. B. Czyżewski...243	
15. <i>Sophronius, a Monk of Palestine, and Miaenergism. The Tension Between Exactness and Ambiguity</i> – O. Kashchuk.....	259

16. *Teologiczne podstawy monastycznej mistyki nestoriańskiej (syro-orientalnej) w Listach Jana z Dalijata* – ks. A. Uciecha 281

17. „Dialog Filozofii z Historią”: zagadkowy wstęp do „Historii powszechnej” Teofilakta Simokatty – A. Kotłowska 297
18. *Roma capta!* – uwagi na temat relacji o zdobyciu Rzymu w 410 i 455 r. w dziełach wybranych autorów późnoantycznych – M. Wilczyński 311
19. *Car bułgarski Piotr (927-969) w bizantyńskiej historiografii X-XII wieku* – M.J. Leszka 339
20. *Kolorystyka szczegółów geograficznych w „Notitia dignitatum pars Orientis” według rękopisów Oxoniensis Canonicianus Misc. 378 i Monacensis Latinus 10291* – J. Wiewiorowski 355
21. *Vignetten von Konstantinopel in den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Karten. Die Entwicklung eines grafischen Topos der Stadt* – P. Kochanek 395
22. *Jeden z herezjarchów? Przedstawienia ikonograficzne Mahometa w rękopisie PHB, F.IV.151 w kontekście staroruskich narracji na jego temat* – Z. Brzozowska 449
23. *Miejsce ekfrazy w bizantynistycznej historiografii artystycznej* – M. Smorąg Różycka 471
24. *Kilka uwag o wpływie hezychazmu na przedstawienie chrztu Chrystusa na przykładzie sztuki z terenów Królestwa Serbii* – A. Piórecka 485
25. *Panorama Konstantynopola w „Liber chronicarum” Hartmanna Schedla (1493). Miasto idealne – „memoria” chrześcijaństwa* – U. Mazurczak 499
26. *Image and Metaphor of the Sea in the “Homilies on the Gospel of Saint Matthew” by John Chrysostom* – ks. P. Szczur 527
27. „Et ait: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»” (Rdz 1, 26). *Próba egzegezy bizantyńskiej na przykładzie „Komentarza do Księgi Rodzaju” Anastazego z Synaju* – M. Józwiak 545
28. *Wizerunek pustyni i jej mieszkańców w świetle świadectw świętych Ojców z Synaju* – T. Wolińska 559

PRZEKŁADY

1. *Święty Jan Chryzostom – Homilie do Drugiego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian (hom. 1-3) (In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae 1-3, CPG 4429)*
- a. Wstęp i komentarz – ks. A. Paciorek 601
- b. Tłumaczenie – ks. A. Paciorek 604

2. Święty Roman Melodos – *Kontakion na święto „Spotkania Pana”* – „Ofiarowania Jezusa w świątyni Jerozolimskiej” (*Contacium in Hypapante Domini*, CPG 7570; hymn 14)
 - a. Wstęp i komentarz – B. Degórski OSPPE 639
 - b. Tłumaczenie – B. Degórski OSPPE.....650

RECENZJE

1. *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część II: *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Byzantina Lodziensia 19, Łódź 2014 – P. Kochanek 659
2. R. Lane Fox, *Augustine: Conversions to Confessions*, New York 2015 – bp A.F. Dziuba 685
3. M. Gilski, *Mariologia centonów*, Kraków 2015 – ks. D. Piasecki 689
4. J. Grzywaczewski, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa 2016 – ks. B. Czyżewski 691
5. J. Grzywaczewski, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa 2016 – ks. M. Szram 693
6. Z. Rzeźnicka – M. Kokoszko, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część III: *Ab ovo ad γάλα. Jajko, mleko i produkty mleczne w medycynie i sztuce kulinarnej (I-VII w.)*, Byzantina Lodziensia 28, Łódź 2016 – P. Kochanek 695
7. *Tajemnice gnozy: VI kodeks Biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, Tom poświęcony pamięci Profesor Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej (1934-2013), red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016 – ks. S. Longosz 709
8. A. Varisco, *Fides et caritas. Il Beato Gherardo de' Saxo e i 900 anni dell'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme, di Rodi e di Malta*, Domus templi 4, Arcidosso (GR) 2016 – bp A.F. Dziuba 712
9. *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, ed. by M.L. Dutton, Brill's Companions to the Christian Tradition 76, Leiden – Boston 2017 – ks. R. Groń 716
10. S. Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, Horyzonty Dogmatu 3, Kraków 2017 – ks. D. Piasecki 719
11. Św. Izydor z Sewilli, *Synonimy*, przekład, wprowadzenie i opracowanie T. Krynicka, Źródła Myśli Teologicznej 78, Kraków 2017 – ks. S. Longosz 721
12. Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posagach*, przekład i komentarz J. Iluk, Gdańsk 2017 – ks. S. Longosz 723
13. Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posagach*, przekład i komentarz J. Iluk, Gdańsk 2017 – ks. P. Szczur 726

14. Kasiodor Senator, *Variae*, tłum. A. Kołtunowska: Przedmowa + księgi I-V i IX, oraz R. Sawa: księgi VI-VIII i X-XII; rewizja przekładu i opracowanie: M. Ożóg – H. Pietras SJ, *Źródła Myśli Teologicznej* 79 = Synody i Kolekcje Praw 11, Kraków 2017 – ks. S. Longosz 734
15. D. Kasprzak, *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I-III wieku*, Kraków 2017 – ks. M. Szram.....737
16. K. Leśniewski, „*W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci: aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu...*”. *Metanoiczno-soteriologiczne przesłanie „Wielkiego kanonu” św. Andrzeja z Krety*, Lublin 2017 – ks. M. Szram 740
17. J. Słomka, *Historia duchowości. Czas Ojców Kościoła*, Katowice 2017 – ks. M. Szram 742
18. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Tyniec – Kraków 2017 – ks. S. Longosz.....745
19. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Tyniec – Kraków 2017 – ks. P. Szczur.....748
20. J. Truax, *Aelred the Peacemaker: The Public Life of a Cistercian Abbot*, Cistercian Studies Series 251, Collegeville MI 2017 – ks. R. Groń 752
21. K. Wendlik O.S.P.P.E., *Serce to umysł. Mistyka spotkania Boga i człowieka w ujęciu Orygenesusa oraz św. Augustyna – inspiracje IV Ewangelii*, Kraków 2017 – ks. M. Szram 756
22. J. Lewandowicz, *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w „Registrum epistularum” Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego*, *Źródła Monastyczne*, Monografie 6, Kraków 2018 – W. Stawiszyński 758

DZIAŁ INFORMACYJNY

SPRAWOZDANIA

1. *Teologia i duchowość monastyczna w epoce patrystycznej* (Sekcja Patrystyczna, Tyniec, 19-21 IX 2017) – ks. P. Szczur 763
2. *Teologia i duchowość monastyczna w epoce patrystycznej* (Sekcja Patrystyczna, Tyniec, 19-21 IX 2017): *Laudacja ks. prof. dr. hab. Franciszka Drączkowskiego na cześć Jubilata* – ks. prof. dr. hab. Bogdana Czesza – ks. F. Drączkowski.....766
3. *Teologia i duchowość monastyczna w epoce patrystycznej* (Sekcja Patrystyczna, Tyniec, 19-21 IX 2017): *Życzenia przedstawicieli*

<i>środowisk zakonnych skierowane do Jubilata</i> – ks. prof. dr. hab. Bogdana Czesza – M. Nawara OSB – W. Prus OP	769
4. <i>Meministi? Pamięć i niepamięć w świecie starożytnym, świat starożytny w pamięci i niepamięci</i> (Poznań, 20-22 IX 2017) – P. Kochanek	770
5. <i>Chrześcijaństwo Wschodu. 2000 lat historii</i> (Paryż, 26 IX 2017 - 14 I 2018) – ks. P. Szczur	778
6. <i>Antyczne źródła i ich współczesne interpretacje</i> (Lublin, KUL, 6-7 X 2017) – ks. P. Szczur	782
7. <i>IV Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna z cyklu „Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej”, pt. „Słowo i obraz w kulturze bizantyńskiej”</i> (Lublin, 16-17 XI 2017) – P. Kochanek	784
8. <i>Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2017/2018</i> – P. Kochanek	787
9. <i>Uroczystość nadania doktoratu honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie Księdzu Profesorowi Markowi Starowieyskiemu</i> (Warszawa, 12 XII 2017) – W. Stawiszyński	791
10. <i>Uroczystość nadania doktoratu honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie Księdzu Profesorowi Markowi Starowieyskiemu</i> (Warszawa, 12 XII 2017): <i>Prezentacja działalności i dorobku naukowego Księdza Profesora Marka Starowieyskiego</i> – ks. J. Grzywaczewski	792
11. <i>Biblia w tłumaczeniach</i> (V Międzynarodowa Konferencja Biblijna, Ostrów Wielkopolski, 14-15 V 2018) – P. Kochanek	805
12. <i>Mysł teologiczna św. Marka Eremity (V w.)</i> (Warszawa, UKSW, 20 VI 2018) – ks. P. Szczur	808
13. <i>Foenus hoc fecit. W kręgu badań Profesora Stanisława Mrozka</i> (Gdańsk, UG, 25-26 VI 2018) – P. Kochanek	810

INFORMACJE

1. XIV Międzynarodowe Kolokwium w Paryżu na temat Grzegorza z Nyssy: „Homilie o Ojcie nasz” i ich bizantyńska recepcja	815
2. VII Brytyjska Konferencja Patrystyczna w Cardiff	816
3. Konferencja w Brnie: <i>Bizancjum i współczesna wyobraźnia: Wzory recepcji Bizancjum we współczesnej kulturze</i>	816
4. XII doroczna Konferencja Stowarzyszenia Studiów nad Wczesnym Chrześcijaństwem Regionu Azji i Oceanii	817
5. Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej 2018	817
6. XIX kolokwium klasyczne w Pretorii: <i>Tworzenie i zacieranie pamięci w świecie starożytnym, od VII w. p.n.e. do VII w. n.e.</i>	818

7. Międzynarodowa konferencja w Gandawie: <i>Powieściowi święci. Powieść, hagiografia i romans od IV do XII wieku</i>	818
8. XIII spotkanie The Society for Late Antiquity	819
9. XV Kongres FIEC.....	819
10. Międzynarodowa konferencja w Sybin: <i>Liturgia bizantyńska a Żydzi</i>	820
11. XVIII Kongres Patrystyczny w Oksfordzie	820
12. V Konferencja Bizantynistyczna w Lublinie	820

IN MEMORIAM

1. <i>Doktor Robert Sawa (8 II 1966 - 24 II 2018). Tłumacz pism wczesnochrześcijańskich</i> – ks. S. Longosz.....	823
2. <i>Ks. Profesor Franciszek Drączkowski (26 IV 1941 - 15 III 2018). Nieustrudzony propagator myśli Ojców Kościoła</i> – ks. P. Szczur.....	837