

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

69
2018

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Miscellanea patristica
Viro Summe Venerabili
Magnifico Translatori operum Scriptorum Ecclesiasticorum
Doctori de studiis Patrum Ecclesiae valde merito
Stanislao KALINKOWSKI
quintum et septuagesimum vitae annum
ac decem lustra laboris scientifici celebranti
ab amicis, sodalibus discipulisque oblata

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:
Orygenes

Miniatura ze zbioru homilii (*In Numeros hom. XXVII*)
(ok. 1160 r.; München, Bayerische Staatsbibliothek – Codex Monacensis Clm 17092, fol. 130v)

© 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

Mamy zaszczyt oddać do rąk Czytelników kolejny, 69. tom „Vox Patrum”, dedykowany Panu Doktorowi Stanisławowi Kalinkowskiemu, z okazji 75-lecia urodzin i 50-lecia pracy naukowo-dydaktycznej. Na tom składa się: 8 listów gratulacyjnych, *tabula gratulatoria*, *curriculum vitae* Jubilata, wykaz Jego dorobku naukowego, a także 36 artykułów oraz 5 przekładów pism patrystycznych, którymi przyjaciele, koledzy, uczniowie i sympatycy z kraju i zagranicy, zajmujący się szeroko rozumianym antykiem chrześcijańskim, pragnęli uczcić Pana Doktora. Mamy nadzieję, że zaprezentowana w tomie, przez krajowych i zagranicznych specjalistów od starożytności chrześcijańskiej, różnorodna problematyka, zainteresuje naszych Czytelników.

Dostojnemu Jubilatowi, dziękując za wieloletnią współpracę i trud włożony w promowanie myśli Ojców Kościoła, życzymy wiele sił, zdrowia i zapału do odkrywania i przybliżania kolejnych skarbów antyku chrześcijańskiego.

IN NOMINE DOMINI. AMEN.

SOCIETAS PATROLOGORUM POLONA
OMNIBUS HASCE LITTERAS VISURIS
SALUTEM

CUM VIR ILLUSTRISSIMUS

STANISLAUS KALINKOWSKI,

SCIENTIARUM HUMANARUM DOCTOR,
SOCIETATIS NOSTRAE SOCIUS EGREGIUS,
LINGUARUM ANTIQUARUM PERITISSIMUS,
QUI MULTA SCRIPTORUM CHRISTIANORUM PRIORUM
SAECLORUM OPERA IN LINGUAM POLONAM
LUCULENTO SERMONE VERTIT,
QUI AD SACRORUM ALUMNOS DOCENDOS, EDUCANDOS
ET VIRTUTUM AMORE CAPIENDOS PLURIMUM CONTULIT,
QUI DE DOCTRINA CHRISTIANA ILLUSTRANDA ET DILUCIDANDA
ILLAM SAGACISSIME INTERPRETANDO OPTIME MERUIT,
VIR SINGULARI NAVITATE ET INDUSTRIA,
QUI AD VIRTUTES COLENDAS VITAE EXEMPLO MULTOS
ADDUXIT, PLURES HORTABATUR,
ORDINIS EQUESTRIIS SANCTI SEPULCHRI HIEROSOLYMITANI
STRENUUS COMMENDATOR,
IN COLLEGIUM CONSULTORUM COMMISSIONIS DE
SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO CONFERENTIAE EPISCOPORUM
POLONIAE COOPTATUS, MULTIS PRAEMIIS ET INSIGNIBUS
DECORIS ORNATUS, VIR MODESTISSIMUS ET GRAVISSIMUS,

SEPTUAGESIMUM QUINTUM VITAE FINIERIT ANNUM,
LABORIS VERO SCIENTIFICI QUINQUAGESIMUM,

AMICI COLLEGAE DISCIPULI

EX ANIMO GRATULANTUR ET OPTANT, UT VALEAT VIGEATQUE
IN MULTOS ANNOS ET PRAECLARA PATROLOGIAE STUDIA
PROMOVERE ET ADORNARE PERGAT.

DATUM CALISIAE, DIE XIX MENSIS SEPTEMBRIS
ANNO DOMINI MMXVIII

Textum exaravit et in linguam Latinam vertit
Georgius A. Wojtczak-Szyszkowski



KAZIMIERZ KARDYNAŁ NY CZ
METROPOLITA WARSZAWSKI

Warszawa, 25 maja 2018 roku
Nr 217/Kard/2018

Cieszę się, że okolicznościowy tom „Vox Patrum” zostaje poświęcony dr. Stanisławowi Kalinkowskiemu, zasłużonemu przedstawicielowi środowiska patrystycznego, jednemu z największych i najbardziej uznanych tłumaczy pism Ojców Kościoła w Polsce.

Dzięki jego wytrwałej i znakomitej pracy translatorskiej czytelnik polski ma szerszy dostęp do cennych źródeł patrystycznych. Te przekłady dzieł Ojców Kościoła, zarówno egzegetycznych i teologicznych, jak historycznych, ascetycznych czy kanonicznych stanowią podstawę wielu dalszych badań naukowych, jak też przyczyniają się do popularyzacji i ożywienia myśli chrześcijańskiej.

Dr Stanisław Kalinkowski jest również znany jako doskonały dydaktyk języków klasycznych, potrafiący przekazać wiedzę filologiczną, ale też propagować szeroko pojętą kulturę antyczną. Był wieloletnim wykładowcą języków klasycznych i patrologii w Akademii Teologii Katolickiej i na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Od kilkunastu lat uczy łaciny i greki w Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie. Dla alumnów i studentów teologii stworzył podręcznik języka łacińskiego, a także podręcznik języka greckiego.

Jest także przykładem zaangażowania człowieka świeckiego w życie Kościoła. Wyraża się ono m.in. w jego posłudze, obecnie w randze komandora, w Zakonie Rycerskim Grobu Bożego w Jerozolimie, w także w jego pracy w Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, w której pełni funkcję konsultora.

Wyrażam wdzięczność za jego wybitne i cenne prace naukowe, zwłaszcza translatorskie, a także za jego wieloletnią i bardzo cenioną pracę dydaktyczną w Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie.



Kazimierz Kardynał Nycz

Kazimierz Kardynał Nycz
Arcybiskup Metropolita Warszawski



Olsztyn, dn. 22.03.2018 r.

ARCYBISKUP JÓZEF GÓRZYŃSKI
METROPOLITA WARMIŃSKI

WIELCE SZANOWNY

PAN DR STANISŁAW KALINKOWSKI

*Doślejmy Jubilate,
Drogi Panie Profesorze*

Z ogromną radością i wdzięcznością pragnę przesłać moje najserdeczniejsze gratulacje i życzenia z okazji 75. rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej Pana Doktora. Od początku naszej znajomości odnoszę wrażenie, że łączy nas pewna nić sympatii zrodzona na bazie wielu rozmów i podejmowanych tematów, obejmujących wspólne zainteresowania, podzielane troski i zgodną ocenę wielu spraw z życia Kościoła, Ojczyzny i świata. Imponowała mi zawsze Pańska gruntowna wiedza filologiczna i patrystyczna oraz szczere umiłowanie Kościoła. Bardzo się cieszę, że możemy tę Pańską wiedzę wykorzystywać w pracach Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski, w której wspólnie uczestniczymy.

Żywię nadzieję i o to się modlę, by dobry Bóg pozwolił Panu jeszcze długie lata posługiwać w tych środowiskach naukowych i dydaktycznych, gdzie Pańska praca jest wyjątkowo wysoko ceniona oraz dawać piękne świadectwo umiłowania Kościoła i jego tradycji.

Z życzeniami obfitości Bożego Błogosławieństwa

+ Józef Górzyński
Abp Józef Górzyński

Metropolita Warmiński

L. dz. 2428/2017

Szanowny Panie Profesorze,
Dostojny Jubilacie,

Wielkim namysłem nad kulturą ludzką, szczególnie cennym i ważnym, jest każda refleksja naukowa, w całym bogactwie jej form i przejawów oraz rodzonych owoców. To zawsze szczególnie wysiłek, który jednak chętnie podejmuje każdy człowiek, oczywiście w całej specyfice swego osobowego pielgrzymowania. Zatem tylko on pozostaje niezbywalnym centrum i nie powinien pozwolić, aby cokolwiek go zastąpiło czy nim manipulowało.

Dobro kulturalne każdego człowieka jest jednocześnie także wartością dla innych. Więcej, kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między ludźmi, wspólnotami oraz narodami. Tylko wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi są szczególnie ważnymi i zarazem twórczymi warunkami prawdziwego rozwoju kultury. Trzeba pamiętać, że świat pozbawiony kultury i sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość. W duchu nauczania św. Jana Pawła II trzeba także pamiętać o misji ewangelizacyjnej kultury.

W to dzieło wzajemnych relacji między wiarą i kulturą, od ponad 50 lat, wpisuje się niezwykle twórczo Szanowny Pan Doktor. Cała działalność naukowo-dydaktyczna oraz badawcza i translatorska związana była z Akademią Teologii Katolickiej, a następnie w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W dziejach tej Stołecznej Alma Mater Dostojny Jubilat zapisał się szczególnie znaczącym wkładem, który przekracza realia czysto wymierne w zewnętrznych kategoriach, opisanych m.in. w wydarzeniach i cyfrach, publikacjach i spotkaniach czy zestawieniach katalogowych.

Szczególnie cenny i zarazem ceniony był duch Uczzonego, który pomagał swoim studentom – właśnie poprzez kulturę - stawać się jeszcze bardziej człowiekiem. Uczył humanizującej funkcji kultury, rozwijania człowieka we wszystkich jego sferach i właściwościach relacyjnych, wskazując zawsze na integralną koncepcję człowieka, jako istoty duchowo-materialnej, doczesnej a wychylonej ku wieczności, żyjącej w czasie a powołanej poza wszelki czas, rozumnej i dlatego wolnej – której wolność swymi korzeniami tkwi przede wszystkim w rozumie i Bogu.

Przywołując Dostojnego Jubilata dziękujemy znakomitemu i zasłużonemu filologowi klasycznemu oraz patrologowi za 50 lat pracy naukowej, dydaktycznej i badawczej. Szczególnie ważna i godna podkreślenia jest kompetencja i pasja w tej trudnej i wymagającej dziedzinie nauki. Wydała ona liczne i trwałe owoce, które wpisują się w niezwykle cenny nowy dorobek i kontynuację wielu poprzednich pokoleń, a jednocześnie wytyczają odważne, wręcz prorocze wskazania ku przyszłości.

Patrologia polska dziękuje szczególnie za liczne przekłady pism Orygenesu, a także bogactwo tłumaczeń m.in. w jezuickiej serii *Źródła Myśli Teologicznej*. Cennym wkładem w kształtowanie szeroko pojętej współczesnej kultury jest zbiór *Anegdoty Greków i Rzymian*. Dzięki monumentalnemu dorobkowi Szanownego Pana Profesora głos Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej stał się o wiele bliższy i bardziej słyszany oraz zrozumiały dla rzeszy teologów, filozofów, etyków, filologów i ludzi kultury.

Niech jubileusz 75. rocznicy urodzin oraz 50-lecia pracy naukowej wyzwoli wiele uczuć wdzięczności ku Bogu i ludziom. Z drugiej bowiem strony, zapewne wielu szczerze kieruje takie właśnie uczucia i słowa ku Dostojnemu Jubilatowi.

Z wyrazami szacunku

+ Andrzej F. Dziuba

Szanowny Pan
Doktor **Stanisław Kalinkowski**
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
WARSZAWA



Świdnica, dnia 29 listopada 2017 r.

Szanowny Pan

dr Stanisław Kalinkowski

L u b l i n

Jubileusz 75. rocznicy urodzin oraz 50-lecia pracy naukowej Pana Doktora jest dla mnie okazją do przesłania słów uznania i najlepszych życzeń.

Gratuluje Dostojnemu Jubilatowi wielu cennych osiągnięć dokonanych na polu filologii klasycznej oraz patrologii. W październiku 2014 r., decyzją Konferencji Episkopatu Polski, został Pan włączony do grona konsultorów Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Wyrażam więc ogromną wdzięczność za ofiarną pracę na rzecz Komisji, a szczególnie za znaczący wkład w tłumaczenie tekstów liturgicznych.

Na kolejne lata życia i przedsięwzięć naukowych życzę Czcigodnemu Jubilatowi Bożego błogosławieństwa oraz wstawiennictwa Matki Najświętszej.

Z wyrazami szacunku i modlitwnej pamięci

+ Adam Bałabuch

✠ Adam Bałabuch

Przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego
i Dyscypliny Sakramentów KEP



Biskup Piotr Greger

BISKUP POMOCNICZY DIECEZJI BIELSKO-ŻYWIECKIEJ

Bielsko-Biała, dnia 19 marca 2018 r.

Szanowny Panie Doktorze,

Z okazji 75. rocznicy urodzin i 50. lecia pracy naukowej z radością dołączam się do tych, którzy na tę okoliczność składają gratulacje i życzenia.

Wyrażam głęboki szacunek dla Pańskich dokonań, szczególnie na polu tłumaczenia tekstów liturgicznych. Wysoce cenię współpracę z Panem Doktorem w Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski; dziękuję przede wszystkim za tłumaczenie dokumentów publikowanych w biuletynie „Anamnesis”. Imponujący jest dorobek pracy naukowej, czego dowodem są między innymi podręczniki do nauki języków klasycznych dla studentów teologii.

W duchu wdzięcznienia za wszelką okazaną pomoc i życzliwość, zapewniam o modlitwie w intencji Pana Doktora, przywołując światła Ducha Świętego na czas dalszej pracy naukowej. Do gratulacji dołączam życzenia dobrego zdrowia, pomyślności i wytrwałości w realizacji wszelkich planów oraz zamierzeń. Niech podejmowany trud przynosi liczne i trwałe owoce.

Szczęść Boże!



Szanowny Pan
Dr Stanisław KALINKOWSKI

WARSZAWA

ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Łatak
Instytut Nauk Historycznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Warszawa, dnia 9 maja 2018 r.

Pan
Dr Stanisław Kalinkowski

Szanowny Panie Doktorze,
Dostojny Jubilacie!

Z okazji Pańskiego Jubileuszu 75 lat życia i 50 lat pracy naukowej przedkładam Panu słowa należnego uznania, ogromnej wdzięczności, szczerych gratulacji i serdecznych życzeń.

Miałem zaszczyt, Panie Doktorze, przez wiele lat spotykać Pana w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pańska Osoba, zalety charakteru, wiedza oraz praca naukowo-dydaktyczna oraz naukowo-badawcza budziły we mnie głęboki szacunek i poważanie. Z podziwem odnosiłem się do Pańskiego dorobku naukowego, sławy znakomitego badacza starożytnej literatury chrześcijańskiej oraz kultury antycznej, a także znawcy języka łacińskiego i greckiego.

Niech wolno mi będzie dzisiaj, w dniach gdy Pan świętuje tak dostojny Jubileusz, jeszcze raz skierować do Pana słowa podziękowań za tamte chwile spotkań i rozmów, za ofiarowane mi publikacje i za wsparcie w kierowaniu Instytutem, złożyć najszczerze i najserdeczniejsze życzenia na dalsze lata życia i aktywności naukowej, a nadto zapewnić o pamięci w modlitwie.

Kazimierz Łatak

Gniezno, dnia 5 czerwca 2018 r.

**Szanowny Pan
dr Stanisław Kalinkowski
Warszawa**

Dostojny i Szanowny Jubilacie,

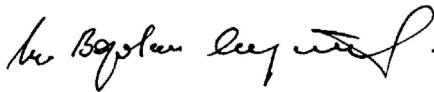
W imieniu polskich patrologów pragnę złożyć Panu Doktorowi wyrazy głębokiego szacunku i uznania oraz najlepsze życzenia z okazji 75. rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej. Cieszymy się, że w Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski mamy tak znakomitego i zasłużonego filologa klasycznego i patrologa.

Z wielkim podziwem patrzymy na Pański imponujący dorobek naukowy, zwłaszcza zaś na prace translatorskie, które są nieocenione, zarówno dla badaczy antyku chrześcijańskiego, studentów teologii jak i miłośników Ojców Kościoła. Niech mi będzie wolno podziękować za pasję, z jaką podchodzi Pan do wczesnochrześcijańskich autorów i ich piśmiennictwa, za cały wkład w rozwój polskiej patrologii, która dzięki Pańskiej wytrwałej i mrówczej wręcz pracy stała się znana nie tylko w Polsce, ale i poza jej granicami. Jestem głęboko przekonany, że bez licznych talentów, jakie otrzymał Pan od Boga, wśród nich zaś walory intelektualne, a także bez Pańskiej pracowitości nie byłoby przekładów dzieł pisarzy kościelnych, podręczników do łaciny i greki, haseł słownikowych czy artykułów i wstępów do tłumaczonych dzieł patrystycznych.

Chciałbym podkreślić także duchową i ludzką postawę Pana Doktora. Wiele by można użyć określeń w odniesieniu do tej sfery życia Szanownego Jubilata. Ograniczę się zatem do podziękowania za Pańską szlachetność, kulturę osobistą a zwłaszcza za postawę głębokiej wiary w Boga, której nas Pan ciągle uczy.

Zdaję sobie sprawę z tego, że trudno jest w kilku słowach wyrazić wdzięczność i podziw za całokształt pracy naukowej i dydaktycznej Pana Doktora. Wierzę głęboko, że Pan Bóg nie tylko zauważy, ale też nagrodzi każde dobro, którym dzieli się Pan z drugim człowiekiem.

Z wyrazami głębokiego szacunku



Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski
Prezes Sekcji Patrystycznej
przy Komisji ds. Nauki Katolickiej
Konferencji Episkopatu Polski

TABULA GRATULATORIA*

ADAMIAK Stanisław, Uniwersytet Warszawski

BUDZANOWSKA-WEGLENDA Dominika, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

CZĘSZ Bogdan, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ECKMANN Augustyn, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

FIGIEL Józef, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

FILIPOWICZ Adam, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

GILSKI Marek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

JASIEWICZ Arkadiusz, Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyśle

JAŚKIEWICZ Grzegorz, Séminaire Polonais de Paris

KASPRZAK Dariusz, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA Karolina, Akademia Sztuki Wojennej
(Warszawa)

KOŁOSOWSKI Tadeusz, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w
Warszawie

KOWALSKA Marta, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

LACHOWICZ Jerzy, Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w
Białymstoku

LESZKA Mirosław, Uniwersytet Łódzki

LEWANDOWICZ Janusz, Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ŁUĆ Ireneusz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

MAZURCZAK Urszula, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

MEJZNER Mirosław, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

NIEŚCIOR Leon, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

OŚCIŁOWSKI Krzysztof, Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Paulinów
(Kraków)

PAŁUCKI Jerzy, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

* *Tabula gratulatoria* wymienia tylko tych, którzy prosili o wpisanie na listę nie dedykując przyczynku w niniejszej Księdze Jubileuszowej.

PIETRAS Henryk, Pontificia Università Gregoriana (Rzym)

POCHWAT Józef, Międzyszakonne Formacyjne Studium Teologiczne
(Kraków)

SALAMONOWICZ-GÓRSKA Iwona, Uniwersytet Warszawski

SŁOMKA Jan, Uniwersytet Śląski w Katowicach

SORDYL Krzysztof, Andrychów

STAROWIEYSKI Marek, Uniwersytet Warszawski

STAWISZYŃSKI Wojciech, Stanowisko

STAWOSKA-JUNDZIŁŁ Bożena, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji
Edukacji Narodowej w Krakowie

STĘPIEŃ Tomasz, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

STRANKOWSKI Marian, Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne
w Białymstoku

SWOBODA Antoni, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

SZYMAŃSKA Blanka, Centrum Oświatowo Dydaktyczne Diecezji Ełckiej

TUREK Waldemar, Pontificia Università Urbaniana (Rzym)

TURZYŃSKI Piotr, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

TYBUROWSKI Krzysztof, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

WENDLIK Krzysztof, Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Paulinów
(Kraków)

WOJCIECHOWSKI Michał, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

WÓJCIK Grzegorz, Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie

ZARZECZNY Rafał, Pontificio Istituto Orientale (Rzym)

ZIÓŁKOWSKA Marta, Warszawa

ŻELAZNY Jan, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

DR STANISŁAW KALINKOWSKI: CURRICULUM VITAE

Stanisław Kalinkowski urodził się 9 maja 1943 r. w Warszawie. Maturę liceum ogólnokształcącego uzyskał w roku 1960. W tym samym roku podjął studia na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Dyplom magistra filologii klasycznej otrzymał w roku 1965 na podstawie pracy magisterskiej na temat personifikacji w *Pieśniach* Horacego (promotor: prof. Maria Cytowska). Stopień naukowy doktora nauk humanistycznych otrzymał na Wydziale Filologii Polskiej i Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego w roku 1971 na podstawie dysertacji *Quo modo scriptores Graeci sententiarum initia rhythmis exornaverint*. Promotorem w przewodzie był prof. zw. dr hab. Kazimierz Kumaniecki (członek PAN), zaś recenzentami byli: prof. zw. dr hab. Wiktor Steffen z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (członek PAN) oraz prof. zw. dr hab. Hanna Szelest z Uniwersytetu Warszawskiego.

Po studiach pracował w Zakładzie Starych Druków Biblioteki Narodowej i w Pracowni Słownika Polsko-Łacińskiego Wydawnictwa św. Wojciecha. W 1971 r. został zatrudniony w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, najpierw jako adiunkt na Wydziale Teologicznym, później jako starszy wykładowca na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych w Katedrze Literatury Chrześcijańskiej Starożytnego Wschodu, a po zmianie statusu uczelni, w Katedrze Filologii Patrystycznej Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Pracując w ATK brał udział w organizacji studiów patrystycznych. Od początku był członkiem zespołu redakcyjnego serii wydawniczej „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” oraz „Studia Antiquitatis Christianae”. W roku akademickim 1987/1988 przebywał na stypendium naukowym rządu francuskiego w Paryżu, uczestnicząc w seminarium patrystycznym w Instytucie Katolickim (Institute Catholique de Paris). W 1994 r., w ramach wymiany naukowej między ATK i paryskim Instytutem Katolickim, został zaproszony do Paryża, gdzie wygłosił dwa wykłady na temat pism Orygenesusa. Brał udział w szeregu sympozjów naukowych, na których wygłosił kilka referatów. Przez wiele lat prowadził zajęcia dydaktyczne dotyczące wiedzy o starożytności chrześcijańskiej oraz wykładał języki klasyczne i epigrafikę grecką. W tym miejscu warto nadmienić, że jest autorem lub współautorem kilku podręczników do nauki języka łacińskiego (*Iure et legibus. Język łaciński dla studentów prawa*, Warszawa 2000, 2002², 2005³, Wyższa Szkoła Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego, ss. 233 [współautor: Jerzy Andrzej Wojtczak-Szyszkowski]; *Scire Latine. Język łaciński. Podręcznik dla alumnów i studentów teologii*, Warszawa 2014,

Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, ss. 370) i greckiego (Ἑλληνιστὶ εἰδέναι. *Język grecki. Podręcznik dla studentów teologii*, Warszawa 2012, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, ss. 329 [ćwiczenia przygotował ks. Krzysztof Siwek]). W latach 1998-2003 był zatrudniony jako profesor nadzwyczajny na Wydziale Prawa w Wyższej Szkole Handlu i Prawa w Warszawie. Od 2000 roku wykłada również języki klasyczne w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie.

W 2014 r. został powołany przez Konferencję Episkopatu Polski na konsultora Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

Stanisław Kalinkowski jest laureatem kilku prestiżowych nagród i wyróżnień: w roku 1983 był jednym z laureatów zespołowej nagrody II stopnia przyznanej przez Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki za osiągnięcia w dziedzinie badań naukowych; w 1994 roku otrzymał wyróżnienie Stowarzyszenia Tłumaczy Polskich za przekład *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* Orygenesesa; natomiast w 2001 roku otrzymał nagrodę Wydawców Katolickich „Feniks 2001” za tłumaczenia łacińskich i greckich dzieł Ojców Kościoła. S. Kalinkowski został też wyróżniony wieloma odznaczeniami zarówno kościelnymi (m.in. złotym orderem „Gloria Locumtenentiae Polonicae Ordinis Equestri Sancti Sepulcri Hierosolymitani”), jak i państwowymi (Srebrnym i Złotym Krzyżem Zasługi oraz Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski i Medalem Komisji Edukacji Narodowej).

Dr Stanisław Kalinkowski przynależy też do kilku organizacji naukowych i kościelnych. W latach 1965-2000 był członkiem Polskiego Towarzystwa Filologicznego (przez dwie kadencje był członkiem Zarządu Głównego PTF). Od 1978 r. jest członkiem Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Od 1997 r. kawaler, a od 2008 r. komandor Rycerskiego Zakonu Grobu Bożego w Jerozolimie (Ordo Equestris Sancti Sepulchri Hierosolimitani).

Imponujący jest dorobek naukowy Dostojnego Jubilata, a zwłaszcza translatorski. Jest on autorem ponad stu publikacji, w tym komentowanych przekładów dzieł (niekiedy bardzo obszernych) starożytnych pisarzy chrześcijańskich: większości zachowanych pism Orygenesesa, a nadto Teodoreta z Cyru, Atenagorasa z Aten, Metodego z Olimpu, Hipolita, Palladiusza, Rufina, Atanazego Wielkiego, Pamfila z Cezarei, Juliusza Afrykańskiego, Kolumbana, Grzegorza Cudotwórcy oraz Filona Aleksandryjskiego i innych.

ks. Piotr Szczur

BIBLIOGRAFIA DRUKOWANYCH PRAC DOKTORA STANISŁAWA KALINKOWSKIEGO

A. Druki zwarte

1. *Quo modo scriptores Graeci sententiarum initia rhythmis exornaverint*, Wrocław 1974, ss. 181.
2. *Aurea dicta. Złote słowa. Słynne łacińskie sentencje, przysłowia i powiedzenia*, t. 1-2, Warszawa 1997, t. 1, ss. 333, t. 2, ss. 303.
3. *Iure et legibus. Język łaciński dla studentów prawa*, Warszawa 2000, 2002², 2005³, ss. 233 [współautor: J.A. Wojtczak-Szyszkowski].
4. *Anegdoty Greków i Rzymian*, Warszawa 2005, ss. 252.
5. Ἑλληνιστὶ εἰδέναι. *Język grecki. Podręcznik dla studentów teologii*, Warszawa 2012, ss. 329.
6. *Scire Latine. Język łaciński. Podręcznik dla alumnów i studentów teologii*, Warszawa 2014, ss. 370.

B. Artykuły, wstępy i hasła słownikowe

7. *Z badań nad rytmiką prozy greckiej*, „Meander” 26 (1971) fasc. 7-8, 330-340.
8. *Szesnastowieczna „Pochwała Nerona”*, „Meander” 26 (1971) fasc. 11-12 504-521.
9. *Uczestniczyć w sprawach życia*, „Chrześcijanin w świecie” 49 (1977) 25-27.
10. *Starożytne spory o grecki tekst i łacińskie przekłady „De principiis”*, w: Orygenes, *O zasadach*, Przekład S. Kalinkowski, Wstęp, opracowanie: S. Kalinkowski – ks. W. Myszor – ks. E. Stanuła, PSP 23, Warszawa 1979, 7-16.
11. *Czas i miejsce modlitwy starochrześcijańskiej*, TST 8 (1981) 105-108.
12. *Wstęp*, w: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, Warszawa 1981, 5-15.
13. *Aineias*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 46.
14. *Aischines*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 46.

15. *Andokides*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 64.
16. *Anthisthenes*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 70.
17. *De elocutione*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 154-155.
18. *Isaios*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 255.
19. *Isokrates*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 257-258.
20. *Kelsos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 270.
21. *Lykurgos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 301-302.
22. *Origenes*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 334-335.
23. *Symmachus Q.A.*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 441.
24. *Symmachus Q.A.M.*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 441.
25. *Pneumatologia Orygenes*, CT 53 (1983) nr 1, 43-56.
26. *Orygenes*, w 1800 rocznicę urodzin, „Kierunki” nr 36 z 8 IX 1985, s. 3.
27. *Wczesnochrześcijańska apologia grecka (II-V wiek). Zarys rozwoju* [wstęp do przekładu], w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami; O zmartwychwstaniu umarłych*, Z języka greckiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Warszawa 1985, 5-23.
28. *Orygenes o Eucharystii*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor – E. Stanula, Katowice 1987, 64-75.
29. *Origène et son „Commentaire de l'Épître aux Romains”*, „Revue de l'Institut Catholique de Paris” (1994) No 52, Octobre-December, 59-76.
30. *Refleksje nad przekładem „Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian” Orygenes*, CT 64 (1994) nr 4, 47-60.
31. *Wstęp*, w: *Pisma paschalne. Orygenes, O święcie Paschy. Pseudo-Hipolit, Homilia paschalna. Pseudo-Chryzostom, Homilie paschalne*, Z języka greckiego przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył S. Kalinkowski, BOK 3, Kraków 1994, 5-13.
32. *Moje spotkanie z Orygenesem. Refleksje tłumacza*, SACH 11 (1995) 9-20.
33. *Orygenes, „Komentarz do Ewangelii św. Jana”*, VI,45/23/233, *komentarz filologiczny*, SaeCh 2 (1995) 203-204.

34. *Wstęp*, w: Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*. Rufin z Akwilei, *O sfałszowaniu pism Orygenesesa*, Tłumaczenie, wstęp i opracowanie S. Kalinkowski, ŻMT 3, Kraków 1996, 5-24.
35. *Wstęp* [wstęp do: *Metody z Olimpu, Uczta*], w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, Wstęp i opracowanie ks. J. Naumowicz, Przekład S. Kalinkowski – ks. W. Kania – ks. J. Naumowicz, ŻM 16, Tyniec – Kraków 1997, 113-122.
36. *Greccy filozofowie przyrody u Hipolita Rzymskiego*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 425-438.

C. Przekłady i opracowania

37. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Tłumaczenie: S. Kalinkowski, Wstęp: S. Kalinkowski – ks. E. Stanula, Opracowanie: S. Kalinkowski – ks. W. Myszor – ks. E. Stanula, PSP 17, z. 1-2, Warszawa 1977 [przekład: z. 1, s. 45-371, z 2, s. 3-272].
38. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Z języka greckiego przełożył, wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył S. Kalinkowski, Warszawa 1986² [przekład: s. 33-426].
39. Orygenes, *O zasadach*, Przekład S. Kalinkowski, Wstęp, opracowanie: S. Kalinkowski – ks. W. Myszor – ks. E. Stanula, PSP 23, Warszawa 1979 [przekład: s. 57-346].
40. Herakleon, *Fragmenty*. Wstęp, przekład z języka greckiego, komentarz, Przekład: S. Kalinkowski, Wstęp i komentarz: W. Myszor, STV 18 (1980) nr 2, 265-298 [przekład 272-298].
41. Św. *Metody z Olimpu, Uczta*, w: Św. *Metody z Olimpu, Uczta*. Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami; Zachęta do męczeństwa*, Przekład S. Kalinkowski, Wstęp i opracowanie ks. E. Stanula, PSP 24, Warszawa 1980, 27-108.
42. Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, w: Św. *Metody z Olimpu, Uczta*. Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami; Zachęta do męczeństwa*, Przekład S. Kalinkowski, Wstęp i opracowanie ks. E. Stanula, PSP 24, Warszawa 1980, 109-137.
43. Orygenes, *Zachęta do męczeństwa*, w: Św. *Metody z Olimpu, Uczta*. Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami; Zachęta do męczeństwa*, Przekład S. Kalinkowski, Wstęp i opracowanie ks. E. Stanula, PSP 24, Warszawa 1980, 138-173.
44. Św. Kolumban, *Reguła mnichów*, w: *Starożytne reguły zakonne*, Przekład zbiorowy, Wybór, wstęp, opracowanie ks. Marek Starowieyski, Opracowanie redakcyjne ks. E. Stanula, PSP 26, Warszawa 1980, 242-251.

45. Św. Kolumban, *Reguła klasztorna*, w: *Starożytne reguły zakonne*, Przekład zbiorowy, Wybór, wstęp, opracowanie ks. Marek Starowieyski, Opracowanie redakcyjne ks. E. Stanuła, PSP 26, Warszawa 1980, 251-262.
46. Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, Z języka greckiego przełożył, wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył S. Kalinkowski, Warszawa 1981 [przekład: s. 17-271].
47. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Przekład S. Kalinkowski, Wstęp: ks. W. Myszor – ks. E. Stanuła, Opracowanie: S. Kalinkowski – ks. W. Myszor – ks. K. Obrycki – ks. E. Stanuła, PSP 28, z. 1-2, Warszawa 1981 [przekład: z. 1, s. 49-346, z. 2, s. 3-178; fragmenty z Katen i Kodeksu Monachijskiego: z. 2, s. 179-247].
48. *Konstytucje apostołskie* [fragmenty], w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, 346-355.
49. Teodoret z Cyru, *Historia mnichów* [fragmenty], w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, 100-104.
50. Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza; Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, Przekład i opracowanie S. Kalinkowski, Wstęp ks. E. Stanuła, PSP 30, Warszawa 1983, 23-245.
51. Orygenes, *Komentarz do Lamentacji Jeremiasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza; Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, Przekład i opracowanie S. Kalinkowski, Wstęp ks. E. Stanuła, PSP 30, Warszawa 1983, 246-286.
52. Orygenes, *Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza; Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, Przekład i opracowanie S. Kalinkowski. Wstęp ks. E. Stanuła, PSP 30, Warszawa 1983, 287-326.
53. Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, Przekład i opracowanie S. Kalinkowski, Wstęp ks. E. Stanuła, PSP 31, z. 1, Warszawa 1984, 21-154.
54. Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, Przekład i opracowanie S. Kalinkowski, Wstęp ks. E. Stanuła, PSP 31, z. 1, Warszawa 1984, 155-278.
55. Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, Przekład i opracowanie S. Kalinkowski, Wstęp ks. E. Stanuła, PSP 31, z. 2, Warszawa 1984, 3-203.
56. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami; O zmartwychwstaniu umarłych*, Z języka

- greckiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Warszawa 1985, 25-80.
57. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami; O zmartwychwstaniu umarłych*, Z języka greckiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Warszawa 1985, 81-115.
 58. Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, Przekład i opracowanie S. Kalinkowski, Wstęp ks. E. Stanuła, PSP 34, z. 1, Warszawa 1986, 31-291.
 59. Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, Przekład i opracowanie S. Kalinkowski, Wstęp ks. E. Stanuła, PSP 34, z. 2, Warszawa 1986, 3-137.
 60. Orygenes, *Homilie o Księdze Sędziów*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, Przekład i opracowanie S. Kalinkowski, Wstęp ks. E. Stanuła, PSP 34, z. 2, Warszawa 1986, 139-185.
 61. Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, Przekład i opracowanie S. Kalinkowski, Wstęp ks. M. Starowieyski, PSP 36, Warszawa 1986 [przekład: s. 31-145; fragmenty greckie: s. 147-180].
 62. Orygenes, *O święcie Paschy*, w: *Pisma paschalne*. Orygenes, *O święcie Paschy*. Pseudo-Hipolit, *Homilia paschalna*. Pseudo-Chryzostom, *Homilie paschalne*, Z języka greckiego przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył S. Kalinkowski, BOK 3, Kraków 1994, 15-48.
 63. Pseudo-Hipolit, *Homilia paschalna*, w: *Pisma paschalne*. Orygenes, *O święcie Paschy*. Pseudo-Hipolit, *Homilia paschalna*. Pseudo-Chryzostom, *Homilie paschalne*, Z języka greckiego przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył S. Kalinkowski, BOK 3, Kraków 1994, 49-76.
 64. Pseudo-Chryzostom, *Homilie paschalne*, w: *Pisma paschalne*. Orygenes, *O święcie Paschy*. Pseudo-Hipolit, *Homilia paschalna*. Pseudo-Chryzostom, *Homilie paschalne*, Z języka greckiego przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył S. Kalinkowski, BOK 3, Kraków 1994, 77-103.
 65. Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, Tłumaczył S. Kalinkowski, Wstęp: ks. E. Stanuła, Opracowanie: S. Kalinkowski – E. Stanuła, PSP 57, cz. 1-2, Warszawa 1994 [przekład: s. 43-556; List kapłana Rufina do Herakliusza. Epilog do Orygenesowego *Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian*: s. 557-558; fragmenty greckie z księgi piątej i szóstej, zachowane w papirusie z Toura: s. 559-596; fragmenty greckie z Katen: s. 597-644].
 66. Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*, w: Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*; *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, Z języka łacińskiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Warszawa 1994, 7-189.

67. Orygenes, *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, w: Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*; *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, Z języka łacińskiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Warszawa 1994, 193-227.
68. Filon Aleksandryjski, *O gigantach*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Kraków 1994, 5-17.
69. Filon Aleksandryjski, *O niezmienności Boga*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Kraków 1994, 19-50.
70. Filon Aleksandryjski, *O rolnictwie*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Kraków 1994, 51-82.
71. Filon Aleksandryjski, *O uprawie roślin*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Kraków 1994, 83-114.
72. Filon Aleksandryjski, *O pijaństwie*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Kraków 1994, 115-154.
73. Filon Aleksandryjski, *O trzeźwości*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Kraków 1994, 155-169.
74. Orygenes, *Duch i ogień*, Wybór tekstów i wprowadzenie Hans Urs von Balthasar [przekładu wprowadzenia i przypisów dokonał ks. Wincenty Myszor], Przekład [tekstów Orygenes] na język polski i redakcja S. Kalinkowski, BOK 4, Kraków 1994, ss. 384.
75. Metody z Olimpu, *Hymn Tekli*, w: *Muza chrześcijańska*, t. 3: *Poezja grecka od II do XV w.*, OŻ 12, Kraków 1995, 65-70.
76. Kolumban, *Reguła mnichów*, w: Św. Kolumban, *Pisma*. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, Wstęp, opracowanie i komentarz J. Strzelczyk, Przekład: E. Zakrzewska-Gębka – S. Kalinkowski – A. Mikołajczak, PSP 60, Warszawa 1995, 134-141.
77. Kolumban, *Reguła klasztorna*, w: Św. Kolumban, *Pisma*. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, Wstęp, opracowanie i komentarz J. Strzelczyk, Przekład: E. Zakrzewska-Gębka – S. Kalinkowski – A. Mikołajczak, PSP 60, Warszawa 1995, 142-150.
78. Orygenes, *O zasadach*, Z języka łacińskiego i greckiego przełożył i opracował S. Kalinkowski, Fragmenty z „Filokalii” tłumaczyła K. Augustyniak, Wprowadzenie H. Pietras, ŻMT 1, Kraków 1996 [przekład: s. 45-390].

79. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Wprowadzenie H. Pietras, ŻMT 2, Kraków 1996 [przekład: s. 69-147].
80. Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*, w: Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*. Rufin z Akwilei, *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*, Tłumaczenie, wstęp i opracowanie S. Kalinkowski, ŻMT 3, Kraków 1996, 29-104.
81. Rufin z Akwilei, *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*, w: Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*. Rufin z Akwilei, *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*, Tłumaczenie, wstęp i opracowanie S. Kalinkowski, ŻMT 3, Kraków 1996, 105-117.
82. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, Przekład: S. Kalinkowski, Wstęp i opracowanie: ks. M. Starowieyski, ŻM 12, Tyniec – Kraków 1996 [przekład: s. 69-234].
83. Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, w: *Trójca Święta*, Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, tłumaczyła E. Buszewicz, Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, tłumaczył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i opracowanie H. Pietras, ŻMT 4, Kraków 1997, 87-101.
84. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian*, Tłumaczył S. Kalinkowski, Opracował ks. A. Baron, ŻMT 5, Kraków 1997 [przekład: s. 15-131].
85. *List Juliusza do Orygenesesa*, w: Orygenes, *Korespondencja*, Komentarz i opracowanie H. Pietras, ŻMT 6, Kraków 1997, 62-64.
86. *List Orygenesesa do Juliusza*, w: Orygenes, *Korespondencja*, Komentarz i opracowanie H. Pietras, ŻMT 6, Kraków 1997, 64-84.
87. Metody z Olimpu, *Uczta*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, Wstęp i opracowanie ks. J. Naumowicz, Przekład S. Kalinkowski – ks. W. Kania – ks. J. Naumowicz, ŻM 16, Tyniec – Kraków 1997, 127-253.
88. Teodoret z Cyru, *Komentarz do I Listu do Koryntian*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian*, Tłumaczył z języka greckiego S. Kalinkowski, Wprowadzenie i opracowanie ks. A. Baron, ŻMT 9, Kraków 1998, 17-110.
89. Teodoret z Cyru, *Komentarz do II Listu do Koryntian*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian*, Tłumaczył z języka greckiego S. Kalinkowski, Wprowadzenie i opracowanie ks. A. Baron, ŻMT 9, Kraków 1998, 111-163.
90. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa oraz List Orygenesesa do Grzegorza*, Przekład S. Kalinkowski – K. Augustyniak, Wstęp i opracowanie K. Bielawski, ŻMT 11, Kraków 1998, 45-79.

91. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i indeksy ks. A. Baron, ŻMT 14, Kraków 1999, 21-49.
92. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Efezjan*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i indeksy ks. A. Baron, ŻMT 14, Kraków 1999, 51-81.
93. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Filipian*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i indeksy ks. A. Baron, ŻMT 14, Kraków 1999, 83-102.
94. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Kolosan*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i indeksy ks. A. Baron, ŻMT 14, Kraków 1999, 103-125.
95. Orygenes, *Homilie o Księdze Izajasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, Z języka łacińskiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, ŻMT 16, Kraków 2000, 13-68.
96. Orygenes, *Homilie o Księdze Ezechiela*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, Z języka łacińskiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, ŻMT 16, Kraków 2000, 69-214.
97. Hipolit, *O Antychryście*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*. Hipolit, *O Antychryście*, Z języka łacińskiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, ŻMT 17, Kraków 2000, 113-143.
98. Teodoret z Cyru, *Komentarz do I Listu św. Pawła do Tesaloniczan*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, Z języka greckiego przełożył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i opracowanie ks. A. Baron, ŻMT 20, Kraków 2001, 102-118.
99. Teodoret z Cyru, *Komentarz do II Listu św. Pawła do Tesaloniczan*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, Z języka greckiego przełożył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i opracowanie ks. A. Baron, ŻMT 20, Kraków 2001, 121-131.
100. Teodoret z Cyru, *Komentarz do I Listu św. Pawła do Tymoteusza*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan*,

- Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, Z języka greckiego przełożył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i opracowanie ks. A. Baron, ŻMT 20, Kraków 2001, 135-162.
101. Teodoret z Cyru, *Komentarz do II Listu św. Pawła do Tymoteusza*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, Z języka greckiego przełożył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i opracowanie ks. A. Baron, ŻMT 20, Kraków 2001, 165-181.
 102. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Tytusa*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, Z języka greckiego przełożył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i opracowanie ks. A. Baron, ŻMT 20, Kraków 2001, 185-193.
 103. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Filemona*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, Z języka greckiego przełożył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i opracowanie ks. A. Baron, ŻMT 20, Kraków 2001, 197-201.
 104. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu do Hebrajczyków*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, Z języka greckiego przełożył S. Kalinkowski, Wprowadzenie i opracowanie ks. A. Baron, ŻMT 20, Kraków 2001, 205-275.
 105. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, ŻMT 27, Kraków 2003 [przekład: s. 25-562; fragmenty z Katen i Kodeksu Monachijskiego: s. 563-641].
 106. Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, Przekład S. Kalinkowski, ŻMT 32, Kraków 2004 [przekład: s. 7-435].
 107. *Kanony synodu w Ancyrze (314)*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, 62*-68*.
 108. *Kanony synodu w Neocezarei (314-319)*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, 75*-77*.
 109. *Kanony synodu w Gangrze (ok. 340)*. [A.] *List synodalny*. [B.] *Kanony*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, 123*-128*.
 110. *Kanony synodu w Antiochii (341)*. [II/A.] *List synodalny*. [II/B.] *Kanony*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, 134*-142*.

111. *Kanony synodu w Sardyce (342-344)*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, 147*-157*.
112. Tertulian, *O płaszczu*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, Przekład: D. Sutryk – ks. E. Stanula – ks. K. Obrycki – ks. T. Skibiński – ks. T. Kołosowski – S. Kalinkowski – I. Salamonowicz-Górska, Wstęp: ks. T. Kołosowski, Przekład przygotowali do druku: ks. T. Kołosowski – I. Salamonowicz-Górska, Indeksy: ks. T. Kołosowski, PSP 65, Warszawa 2007, 249-262.
113. *Konstytucje Apostolskie*, w: *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamiłosa z apostolskiego synodu w Antiochii; Prawo kanoniczne świętych Apostołów; Kary świętych Apostołów dla upadłych; Euchologion Sera-piona*, Przekład S. Kalinkowski – A. Caba, Układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, 1*-293*.
114. Marcin z Bragi, *O trzykrotnym zanurzeniu*, w: Marcin z Bragi, *Dzieła*, Na język polski przełożyli ks. W. Wójcik – ks. M. Starowieyski – ks. M. Rola – S. Kalinkowski – J. Lesiński – M. Michalski, Wstęp i opracowanie ks. M. Starowieyski – ks. J. Naumowicz, Ad fontes, Kęty 2008, 218-225.
115. Ps. Marcin z Bragi, *O święcie Paschy*, w: Marcin z Bragi, *Dzieła*, Na język polski przełożyli ks. W. Wójcik – ks. M. Starowieyski – ks. M. Rola – S. Kalinkowski – J. Lesiński – M. Michalski, Wstęp i opracowanie ks. M. Starowieyski – ks. J. Naumowicz, Ad fontes, Kęty 2008, 360-369.
116. *Kanony Ojców Greckich*, w: *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita*, Przekład S. Kalinkowski – J. Szymańczyk – M. Mucha. Układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 49, Kraków 2009, 1*-124*.
117. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, Przekład S. Kalinkowski, Wstęp M. Przyszychowska, ŻMT 50, Kraków 2009 [przekład: s. 23-97].
118. Amfiloch z Ikonium, *Przeciw heretykom: O fałszywej ascezie*, VoxP 30 (2010) t. 55, 835-858.
119. Grzegorz z Nyssy, *Kazanie na Boże Narodzenie* [Tłumaczenie], w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 1171-1184.
120. Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju; Homilie o Księdze Wyjścia*, Przekład i przypisy S. Kalinkowski, Wprowadzenie H. Pietras, ŻMT 64, Kraków 2012, 19-165 [wydanie II, przekład przejrzany i poprawiony, por. poz. 53].
121. Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju; Homilie o Księdze Wyjścia*, Przekład i przypisy S. Kalinkowski, Wprowadzenie H. Pietras, ŻMT 64, Kraków 2012, 167-301 [wydanie II, przekład przejrzany i poprawiony, por. poz. 54].

122. Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, Z łacińskiego przekładu Rufina przełożył S. Kalinkowski, Wprowadzenie H. Pietras, ŻMT 69, Kraków 2013 [przekład: s. 11-220; wydanie II, przekład przejrzany i poprawiony, por. poz. 55).
123. Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, Z łacińskiego przekładu Rufina przełożył S. Kalinkowski, ŻMT 76, Kraków 2016 [przekład: s. 33-323; wydanie II, przekład przejrzany i poprawiony, por. poz. 58].
124. *Księga Izajasza 1-39*, Wydanie polskie tomu przygotował S. Kalinkowski, Ojcowie Kościoła Komentują Biblię. Stary Testament Xa: *Księga Izajasza 1-39*, Ząbki 2015, ss. 284.

Zebrał ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

Eirini ARTEMI*

**THE HERETIC GNOSTIC
AND THE REAL “GNOSTIC” IN CHRIST
ACCORDING TO THE TEACHING
OF IRENAEUS OF LYON****

Gnosticism was a mixture of a philosophical and religious movements which appeared in pre-Christian times. There are many religious historians who support that its source was in the Jewish community of Alexandria and was later picked up by some Christian groups in Judea and the Galilee¹. The apostle Paul supported the belief that the heresy of gnosticism was the religion of angels (cf. Col 2:18). The Gnostics recognized a divine hierarchy above the angels who were thought to be more important than Christ.

The Gnostics believed that matter, whether it be the physical universe or the human body, was evil. It is obvious that there was a great tension between spirit and matter. This affected many of their beliefs and especially the way they perceived the world and God's interactions with it. Gnosis (knowledge, “insight”) was the only way for examining the universe, humanity, the salvation of mankind and of course Jesus Christ². In gnostic Christianity, spiritual gnosis was not just knowledge of facts or figures or an intellectual understanding of theological ideas. Rather, it was an experience. This knowledge or gnosis was subjective in its nature. The gnostic didn't just believe in God, he or she experienced God. Spiritual gnosis could not be attained through the intellect. It was a special initiatory knowledge given to the few who were ready to receive it. Through devotion and spiritual practice, the gnostic had a revelatory experience that modified human perception, and transfigured the individual³.

* Dr Eirini Artemi – Theologist & Classical Philologist, Post Doc of Ancient Greek and Byzantine Philosophy of University of Patras, MA & Ph.D. of Theology of National and Capodistrian University of Athens, Lecturer in the Hellenic Open University; e-mail: eartemi@theol.uoa.gr.

** This paper was presented in 10th Annual Conference in Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Research and Education Centre for Religion, Philosophy and Culture Studies, Asia – Pacific Early Christian Studies Society, 9-11 September, 2016, Saint Petersburg, Russia.

¹ Cf. B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, 17; idem, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis 2007, 14; K. Scouteris, *History of Dogma*, vol. 1, Athens 1998, 282-283.

² Cf. J. Daniélou, *Les traditions secrètes des Apôtres*, “Eranos Jahrbuch” 31 (1962) 17.

³ Cf. S. Papadopoulos, *Patrologia*, vol. 1, Athens 1991, 145-150.

So, gnosticism was one of the earliest heresies to arise in the Christian Church and it was known mainly from Irenaeus' of Lyon writings, who was one of its chief early opponents. Not all Gnostics believed exactly the same thing, but the general outlines of the belief were fairly clear. The Gnostics were dualists, teaching that there were two great opposing forces: good versus evil, light versus darkness, knowledge versus ignorance, spirit versus matter. According to them, this world, the material cosmos, was the result of a primordial error on the part of a supra-cosmic, supremely divine being, usually called Σοφία (Wisdom) or simply the Λόγος (Word). This being was described as the final emanation of a divine hierarchy, called the Πλήρωμα or "Fullness", at the head of which resided the supreme God, the One beyond Being⁴.

Since the world is material, and leaves much place for improvement, they denied that God had made it. "How can the perfect produce the imperfect, the infinite produce the finite, the spiritual produce the material"? they asked. One solution was to say that there were thirty beings called aeons (αἰῶνες), and that God had made the first aeon, which made the second aeon (αἰῶν), which made the third, and so on to the thirtieth aeon (αἰῶν), which made the world. This, Gnostics pointed out to the initiate, was the true inward spiritual meaning of the statement that Jesus was thirty years old when he began to preach. As anti-gnostic writers pointed out, this did not help at all. Assuming the Gnostic view of the matter, each of the thirty must be either finite or infinite, material or non-material, and somewhere along the line you would have an infinite being producing a finite one, a spiritual being producing a material one⁵. Also, to the Gnostics salvation had a totally different meaning from its Christian meaning. In gnosticism, salvation was to be alerted to the existence of the gnostic's divine spirit and then, as a result of this knowledge, to escape from death from the material world to the spiritual⁶.

For Christians, salvation means deification and salvation began with the incarnation. Just as the Father, Son, and Holy Spirit dwell in one another in a constant movement of reciprocal love, so humans are, made in the image and likeness of the Holy Trinity, called to dwell in that same Trinitarian movement of love. The salvation began with the incarnation, in which God became human. God incarnated as Jesus was both true God and true man. He had two natures, not separate from each other, and not confused with each other. The crucifixion was God's loving act to break down the barrier of sin between God and humanity. Christians are saved by God's grace alone, we are not capable of saving ourselves, no matter how good we are. This salvation is a process, worked out by participating in and cooperating with the grace of God. It is an ongoing, everlasting process of moving from glory to glory, becoming more and more holy and God-like forever. This is called theosis.

⁴ Cf. *ibidem*.

⁵ Cf. S. Hoeller, *Gnosticism, new light on the ancient tradition of inner knowing*, Illinois 2002, 2-55.

⁶ Cf. Scouteris, *History of Dogma*, vol. 1, p. 296.

Generally, gnosticism was a very powerful spiritual phenomenon and the result of a mixture of different religions, such as paganism, Christianity, Persian and Greek philosophical theories, and:

"devote themselves to myths and endless genealogies, which promote speculations rather than the stewardship from God that is by faith"⁷.

One of the main things which separated the Gnostics from Christians was the mysticism of their beliefs. It began with their views of God and creation⁸. They viewed the One which they called the true God as having a feminine part which was the Spirit. In accord, they also held that Jesus came from God and the Spirit to form the Trinity. In the gnostic version of creation of the world the Spirit of God was referred as the Wisdom of God or Sophia who was also a feminine creative force. So gnosticism was a very dangerous heresy for the Church and threatened Christians⁹, because it divided the believers into two categories, the "perfect" and "purified" Christians who obtained the real Knowledge and the simple believers who obtained only the faith in Christ¹⁰.

To sum up, the ancient gnosticism claimed a secret knowledge superior to that of the Church, in effect challenging the teaching authority of the bishops. Also, it held that the spiritual was superior to the physical and that the true Christ was a pure spirit being, thereby rejecting the incarnation¹¹. Early Christian Gnostics conceived a division in God prior to creation wherein the material world became the production of the "lesser god" of the division. It led Gnostics to devalue the material world within which a only select few possessed a "spark" of divinity, experienced as a longing for the "true God" beyond hapless matter. The escape route was gnosis or knowledge, a type of "awakening" that not all were capable of undergoing.

1. Irenaeus of Lyon and the theology of the holy tradition. Irenaeus of Lyon (Lugdunum) is considered by many to be one of the greatest Christian theologians of the second century. Irenaeus is well known for his work *Against Heresies*, c. 175-185 CE, a theological classic in which he defended the Christian faith against the heresy of gnosticism. For Irenaeus, the real theological tradition is the tradition of the Christian Church and it is gift from God:

⁷ Cf. 1Tim 1:4.

⁸ Cf. Scouteris, *History of Dogma*, vol. 1, p. 297.

⁹ Cf. Scouteris (*History of Dogma*, vol. 1, p. 299) argued that the Christian gnosticism cannot be countered in Christian heresies, because it rejected the most Christian doctrines and adopted peculiar teachings. But it was a great problem for the Christian Church for many centuries.

¹⁰ Cf. R.E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*, Illinois 1999, 88.

¹¹ Cf. R. Arakaki, *Irenaeus of Lyons: Contending for the Faith Once Delivered*, "Again" 27 (2005) n. 3, <https://sethearl.wordpress.com/2006/09/03/irenaeus-of-lyons-contending-for-the-faith-once-delivered/> [access: 28.08.2016].

“For this gift of God has been entrusted to the Church, as breath was to the first created man, for this purpose, that all the members receiving it may be vivified; and the (means of) communion with Christ has been distributed throughout it, that is, the Holy Spirit, the earnest of incorruption, the means of confirming our faith, and the ladder of ascent to God. For in the Church, it is said, God has set apostles, prophets, teachers, and all the other means through which the Spirit works; of which all those are not partakers who do not join themselves to the Church, but defraud themselves of life through their perverse opinions and infamous behaviour”¹².

Irenaeus supported that the holy tradition was given to the Church and this was the basic distinction between the real tradition of the Church and the tradition of gnosticism¹³. The tradition of the apostles, made clear in the entire world, can be seen clearly in the Christian Church by those who wished to behold the truth. The bishops were the true successors of the apostles so they kept the true tradition without adding any insane ideas, without any errors¹⁴. Christ didn't give any secret tradition to the Gnostics only, that they only should be worthy and believing¹⁵. The Church Father explained that the members of the Church, baptised Christians received that preaching and faith from Christ, who is the divine source through his apostles. The words of the apostles and prophets are Christ's words and the very foundation of the Church (cf. Eph 2:19-20). Although the Church scattered in the whole world, carefully preserved it, in this real tradition as if living in one house, the Gnostics had no relation to it¹⁶. So for Irenaeus, the apostolic tradition was one and public, not private or secret. Lastly, the apostolic tradition, was pneumatic, in other words, spiritual, guided by the Holy Spirit, and it is the final arbiter of truth in the Church.

Perhaps, some scholars would underline that the father of Lyon separated the oral apostolic tradition from the written tradition in scripture. He didn't do anything like that. He thought both the oral tradition and the written tradition, the scripture as equal, and the both reveal the will of God. Scripture and the Church's unwritten tradition are identical in content. The grace and the will of God enlightened the authors of the gospels to hand down to believers the preaching of Christ, so the scriptures became the ground and the pillar of the Christians' faith¹⁷, and the compass for the life of every Christian, the rule of

¹² Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 24, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, 472-474, transl. A. Roberts – W. Rambaut, ed. A. Roberts – J. Donaldson – A. Cleveland Coxe, ANF 1, Buffalo – New York 1885, 458; revised and edited for New Advent by K. Knight, <http://www.newadvent.org/fathers/0103324.htm>. Cf. 1Cor 12:28.

¹³ Cf. *ibidem* III 4, 1-2.

¹⁴ Cf. *ibidem* III 3, 1.

¹⁵ Cf. *ibidem* I 25, 5.

¹⁶ Cf. *ibidem* III 12, 5.

¹⁷ Cf. *ibidem* I 9, 4.

faith¹⁸. So, according to Irenaeus, the scriptures provide the basis of real faith, and tradition is appealed to as confirmation of the scripture¹⁹,

"to flee to the Church, and be brought up in her bosom, and be nourished with the Lord's Scriptures"²⁰.

The development of the oral tradition in the Church didn't mean the counterfeiting of the context of faith but the better understanding of the God's words and the perception of the divine economy²¹. Man may not forget, Irenaeus supported, he has finite mind and the infinite nature of God cannot be fully conceived by the human beings:

"there are some things (the knowledge of) which belongs only to God, and others which come within the range of our own knowledge, what ground is there for complaint, if, in regard to those things which we investigate in the Scriptures (which are throughout spiritual), we are able by the grace of God to explain some of them, while we must leave others in the hands of God, and that not only in the present world, but also in that which is to come, so that God should for ever teach, and man should for ever learn the things taught him by God? As the apostle has said on this point, that, when other things have been done away, then these three, faith, hope, and charity, shall endure"²².

2. The Heretic Gnostic and the Real "Gnostic" in Christ. Irenaeus of Lyon confronted the heretical teaching of the Gnostics with the theological teaching of the Church. Because of his confrontation with the Gnostics, he placed appropriate importance to the continuity of teaching within the Church²³. He believed that the truth was in the Church only and this was the only effective and powerful weapon against any heretical opinion. In his treatise *Against Heresies*, he expounded and defended the orthodox Christian faith and refuted gnosticism²⁴.

The bishop of Lyon explained that the real "gnostic" in Christ differed from the heretic gnostic, because the first participated in the recapitulation of the nature of the human race because of the incarnation, passion, death and resurrection of Christ. The heretic gnostic falsified the oracles of God, and proved himself an evil interpreter of the good word of revelation²⁵. He underestimated

¹⁸ Cf. *ibidem* I 9, 5.

¹⁹ Cf. *ibidem* V 20, 2.

²⁰ *Ibidem*, ed. A. Rousseau – L. Doutrelau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 258, ANF 1, 548.

²¹ Cf. *ibidem* I 10, 3.

²² *Ibidem* II 28, 3, ed. A. Rousseau – L. Doutrelau, SCh 294, Paris 1982, 274, ANF 1, 399. Cf. 1Cor 13:13.

²³ Cf. K. Ware, *Patterns of Episcopacy in the Early Church and Today, An Orthodox View*, in: *Bishops, But What Kind? Reflections on Episcopacy*, ed. P. Moore, London 1982, 1-24, esp. p. 11.

²⁴ Cf. Papadopoulos, *Patrologia*, vol. 1, p. 296.

²⁵ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I, Prolegomena I.

the real meaning of God's revelation through His creation of the universe²⁶. By this way instead of realizing the real divine truth, the heretic gnostic supported blasphemous and impious opinions²⁷. Also he had pessimistic attitude for the life. The world was seen as being evil at the time of its origin, because it had been created by an inferior God. Only the deliverance from the material world could bring happiness²⁸.

The heretic gnostic didn't have access only in the lower psychic level of salvation, but he himself had attained the higher pneumatic salvation also²⁹. In order to be saved the person had to freely choose to believe and to do good works. The psychic level of salvation was decisive in that it opened the person to the possibility of attaining the pneumatic level. Receiving the gnostic tradition was only a first step towards the goal of gnosis³⁰. At the pneumatic level the gnostic person was reborn through spiritual resurrection and directly experienced the divine Truth through gnosis-knowledge³¹.

The knowledge which existed in gnostic men came from other sources:

"either the prophets announced, nor the Lord taught, nor the apostles delivered, but of which they boast that beyond all others they had a perfect knowledge. They gathered their views from other sources than the Scriptures"³².

It was aptly characterized in the personal mystical experience of the gnostic as Self-Knowledge being the Knowledge of God³³. So he was spiritual – a pneumatic Christian who had gained connection to the higher spirit and who possessed the inner meaning of scripture and opposed to simply physic Christian.

The gnostic believed that he obtained the knowledge of God through questions, trying to find answers about God, but in reality he managed to cast away the firm and true knowledge of God³⁴. James George Bushur argues that according to Irenaeus, the heretic gnostic fell into the abyss of error because he arrogantly sought after the divine essence and must resorted to tenuous speculations. For Irenaeus, the theological task began with humility. The real gnostic in Christ should recognize his own weakness before he was prepared to declare the fullness of God's power³⁵:

²⁶ Cf. *ibidem*.

²⁷ Cf. *ibidem*.

²⁸ Cf. Scouteris, *History of Dogma*, vol. 1, p. 299.

²⁹ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 6, 1-4.

³⁰ Cf. *ibidem* I 6, 2.

³¹ Cf. *ibidem*.

³² *Ibidem* I 8, 1, SCh 264, 112, ANF 1, 326.

³³ Cf. *ibidem* II 28, 2.

³⁴ Cf. *ibidem* II 28, 1.

³⁵ Cf. J.G. Bushur, *Joining the end to the beginning divine providence and the interpretation of scripture in the teaching of Irenaeus, bishop of Lyons*, Durham 2010, 47.

"But learning by experience that we possess eternal duration from the excellent power of this Being, not from our own nature, we may neither undervalue that glory which surrounds God as He is, nor be ignorant of our own nature, but that we may know what God can effect, and what benefits man receives, and thus never wander from the true comprehension of things as they are, that is, both with regard to God and with regard to man"³⁶.

The real gnostic in Christ's desire and love for the knowledge of the divine being was as dependent upon God's will to reveal himself as a creature's desire to live was dependent upon God's gifts of food, drink, and breath³⁷. This true believer captured the higher knowledge from his love to Christ and his belief in Christ's deity, incarnation, crucifixion, and resurrection. So he had true faith because he had followed the rule of faith which was based on the knowledge and praise concerning God³⁸. According to Irenaeus the real gnostic in Christ, the believer had the true knowledge which was the teaching of the apostles, and the ancient order of the Church found throughout the world; and the character of the Body of Christ according to the succession of bishops, to whom the Apostles committed that the Church which was in each place³⁹.

The gnostic in Christ was a "spiritual" man. In him the Holy Spirit was joined to the soul and body and lightened his mind in order to know God⁴⁰. He didn't attain salvation by learning secret knowledge of his spiritual essence: a divine spark of light or spirit. He didn't then need any secret knowledge to escape from the prison of his body at death. His soul cannot ascend to be reunited with the Supreme God at the time of his death⁴¹. So the gnostic in Christ didn't disregard the order and connection of the Scriptures and didn't dismember and destroy the truth and moreover the real salvation in Christ⁴². He realized that the Apostles' words in the Scriptures were in full agreement with the tradition of teaching that had come down to the Church leaders of his day⁴³.

The believer, who had the true knowledge for God, was made perfect because of his love for God and his righteousness to his neighbour,

"As in the law, therefore, and in the Gospel (likewise), the first and greatest commandment is, to love the Lord God with the whole heart, and then there follows a commandment like to it, to love one's neighbour as one's self; the author of the law and the Gospel is shown to be one and the same. For the precepts of an absolutely perfect life, since they are the same in each Testament,

³⁶ Ibidem. Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 2, 3, Sch 153, 38-40, ANF 1, 528.

³⁷ Cf. Bushur, *Joining the end to the beginning divine providence*, p. 47.

³⁸ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* II 28, 3; E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001, 160.

³⁹ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 33, 8.

⁴⁰ Cf. ibidem V 6, 1; V 8, 2; 1Thess 5:23.

⁴¹ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 6, 1.

⁴² Cf. ibidem.

⁴³ Cf. ibidem III 3-4.

have pointed out (to us) the same God, who certainly has promulgated particular laws adapted for each; but the more prominent and the greatest (commandments), without which salvation cannot (be attained), He has exhorted (us to observe) the same in both”⁴⁴.

He knew that he could not have attained the absolute knowledge of God in this life, because there were some things (the knowledge of) which belonged only to God⁴⁵. Irenaeus underlined that:

“we are able by the grace of God to explain some of them, while we must leave others in the hands of God, and that not only in the present world, but also in that which is to come, so that God should for ever teach, and man should for ever learn the things taught him by God”⁴⁶.

Finally, the knowledge of God could not become property of man, unless the Holy Spirit helped the human creature’s mind. Without the Spirit’s enlightenment, the man was merely flesh and blood and could have no ability and perspective to inherit the eternal divine kingdom,

“The flesh, therefore, when destitute of the Spirit of God, is dead, not having life, and cannot possess the kingdom of God”⁴⁷.

To sum up for Irenaeus, the real Gnostic in Christ had realized that the human knowledge of God did not begin with the divine essence, but with the divine will. God is not known except in his free and personal association with creation⁴⁸. This became more difficult with the exile of Adam from paradise. The ability to have possession of God’s knowledge became a possibility again because of the incarnation of Christ. Then the doctrine of recapitulation established Christ’s person and work as the ontological ground for the Christian knowledge of God⁴⁹. The obedience in God’s will was the most important factor for obtaining the real knowledge of God; otherwise the man (gnostic) possessed a false knowledge. He was victim of a fraud and he could not manage the likeness to God⁵⁰.

3. The truth of God as present of the power of Spirit in the Church. For Irenaeus the Church was the holy place in which the gift of recapitulation was

⁴⁴ Ibidem IV 12, 3, ed. A. Rousseau, Sch 100/2, Paris 1965, 514-516, ANF 1, 476.

⁴⁵ Cf. ibidem II 28, 3.

⁴⁶ Ibidem, Sch 294, 274, ANF 1, 399.

⁴⁷ Ibidem V 9, 3, Sch 153, 112, ANF 1, 535.

⁴⁸ Cf. ibidem; Bushur, *Joining the end to the beginning divine providence*, p. 43.

⁴⁹ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 16-19; Bushur, *Joining the end to the beginning divine providence*, p. 26.

⁵⁰ Cf. G. Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Philadelphia 1959, 26-29.

proving the personal history for every faithful man⁵¹. Within the Church there was the continuity of the real teaching concerning God. The Church received testimony from the prophets, the apostles, and all the disciples and through them and the entire dispensation of God. All these had only the goal of man's salvation, namely, the true faith; which, having been received from the Church because of Spirit's grace⁵². Only the truth which was proclaimed by the Church was constant⁵³.

The Church had the truth of God through the grace of the Spirit. The canonicity and interpretation of Scripture was ultimately referred to the authority of the Church. Irenaeus compared the books of the Bible to trees in the garden of the Church:

"It behoves us, therefore, to avoid their doctrines, and to take careful heed lest we suffer any injury from them; but to flee to the Church, and be brought up in her bosom, and be nourished with the Lord's Scriptures. For the Church has been planted as a garden (paradisus) in this world; therefore says the Spirit of God, «Thou mayest freely eat from every tree of the garden», that is, Eat ye from every Scripture of the Lord; but ye shall not eat with an uplifted mind, nor touch any heretical discord"⁵⁴.

Also, the basic pillar of the divine truth was the revelation of the triune teaching. The faith in trinitarian deity was the *regula veritatis* which gave to the Church the characterization of holiness⁵⁵.

The bishop of Lyon insisted that the life of the Church was:

"organically connected to the fleshly existence of this world. The incorruptible life accomplished in the spiritual waters of baptism was not the life of another world, but it was a gift of Holy Spirit for the present world until eternity. Rather, it was the intended perfection of earthly life"⁵⁶.

⁵¹ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 24, 1.

⁵² Cf. *ibidem*. III 24, 1-2.

⁵³ Cf. *ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem* V 20, 2, Sch 153, 258, ANF 1, 548.

⁵⁵ Cf. *ibidem* V 20, 1, Sch 153, 254-256, ANF 1, 548: "But the path of those belonging to the Church circumscribes the whole world, as possessing the sure tradition from the apostles, and gives unto us to see that the faith of all is one and the same, since all receive one and the same God the Father, and believe in the same dispensation regarding the incarnation of the Son of God, and are cognizant of the same gift of the Spirit, and are conversant with the same commandments, and preserve the same form of ecclesiastical constitution, and expect the same advent of the Lord, and await the same salvation of the complete man, that is, of the soul and body. And undoubtedly the preaching of the Church is true and steadfast, in which one and the same way of salvation is shown throughout the whole world".

⁵⁶ Cf. Bushur, *Joining the end to the beginning divine providence*, p. 76.

The Church was the mystical body of Christ, in which the believers united through the mystery of eucharist⁵⁷ have received the gift of immortality⁵⁸. Joel R. Kurz underlined,

“the eucharist thus establishes the faith of the church and imparts to humankind the very divine life of the creator through the life of creation”⁵⁹.

Without the Holy Spirit, it was impossible for the believer to know the Son and the Father and to accept the salvation through the incarnation of the Son⁶⁰. Christ recapitulated and recapitulates not only the past but the future by continuing as head of the Church until the end of the world: “He takes the primacy to himself and by making himself the head of the Church, he will draw all things to himself at the appointed time”⁶¹. However, Christ as the head of the Church kept the truth in the Church and because of the holy creative attribute of the Spirit, it could go on working in the apostolic ministry of the Church. For the bishop of Lyon, the same power that brought forth life out of non-existence, created the Church through the apostles:

“It certainly was in the power of the apostles to declare that Christ descended upon Jesus, or that the so-called superior Savior came down upon the dispensational one, or he who is from the invisible places upon him from the Demiurge [...] But what really was the case, that did they record, that the Spirit of God as a dove descended upon him; the Spirit, of whom it was declared by Isaiah, «And the Spirit of God shall rest upon him», as I have already said. And again, «The Spirit of the Lord is upon me, because he hath anointed me». That is the Spirit of whom the Lord declares, «For it is not you that speak, but the Spirit of your Father which speaks in you». And again, giving to the disciples the power of regeneration into God”⁶².

For Irenaeus, the Spirit donated the unique truth of God in Church. The latter and the Spirit were inseparable.

“For where the Church is, there is the Spirit of God; and where the Spirit of God is, there is the Church and every kind of grace”⁶³.

There wasn’t any secret doctrine concealed in the Church’s common Creed. There wasn’t any superior Christianity for intellectuals. The faith publicly confessed by the Church was the common faith of all. This faith alone is

⁵⁷ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* IV 7, 10.

⁵⁸ Cf. *ibidem* V 2, 3.

⁵⁹ J.R. Kurz, *The Gifts of Creation and the Consummation of Humanity: Irenaeus of Lyons’ Recapitulatory Theology of the Eucharist*, “Worship” 83 (2009) n. 2, 115.

⁶⁰ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 9, 2.

⁶¹ Cf. *ibidem* III 16, 6.

⁶² *Ibidem* III 17, 1, Sch 211, 328, ANF 1, 444. Cf. Bushur, *Joining the end to the beginning divine providence*, p. 77.

⁶³ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 24, 1, Sch 211, 474, ANF 1, 458.

apostolic, it was handed down from the Apostles that was, from Jesus and from God. In adhering to this faith, it was publicly transmitted by the Apostles to their successors⁶⁴ because of Spirit's grace.

Finally, Irenaeus revisited the idea that the Spirit was presented to the Church now, however, as the gift that brought and brings to life those who receive it⁶⁵. Here the bishop of Lyon implied not only the scripture, but also the baptism and the eucharist to all the participating members as sacramental. By this way any man can become the temple in which the Spirit dwells⁶⁶. The Spirit gave the opportunity to many of the believers to drive out demons effectually and truly, so that those who had been cleansed from evil spirits frequently believed and united with the Church, and took as a present the gift of Spirit's knowledge (divine knowledge).

By the gift of the Spirit which was the enlightenment of the believers of the holy truth, people who became part of the Church comprehended the connection between Old and New Testament. Through the Church, there was a christological interpretation of the Old Testament. The latter defended the unity of the Bible as the revelation of God's redemptive plan in the creation event, both before and after the Fall⁶⁷. In this way it linked Christology with the work of the "two hands of God"⁶⁸. Finally, Irenaeus of Lyon explained how the Spirit revealed the Word through the prophetic visions in Daniel 3 and Ezekiel 1 and how the Spirit donated the truth of God to his believers, real Gnostics in Christ⁶⁹.

As conclusion it could be emphasised that the holy The Spirit accomplished the Father's will in men who had grown old in sin, and gave them new life in Christ. The Spirit, the advocate came down on the disciples at Pentecost, after the Lord's ascension, with power to open the gates of life to all nations and to make known to them the new covenant. So it was that men of every language joined in singing one song of praise to God, and scattered tribes, restored to unity by the Spirit, were offered to the Father as the first fruits of all the nations⁷⁰. Through the baptism that liberates us from change and decay we have become one in body; through the Spirit we have become one in soul⁷¹.

⁶⁴ Cf. Pope Benedict XVI, *Saint Irenaeus of Lyons*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070328.html [access: 14.10.2017].

⁶⁵ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 24, 1; A. Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford 2012, 86.

⁶⁶ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 1-3.

⁶⁷ Cf. *ibidem* IV 14, 2.

⁶⁸ Cf. *ibidem* IV 20, 1.

⁶⁹ Cf. *ibidem* IV 20, 10-11; V. Bebis, *The Pneumatology of St Irenaeus of Lyons*, (Thesis submitted for the degree Doctor of Philosophy), North-West University, Potchefstroom Campus 2010, 48.

⁷⁰ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 17, 1-2.

⁷¹ Cf. *ibidem* III 17, 3.

The real gnostic in Christ in Irenaeus had belief in the great orthodox doctrines of unity: One God, who is the Father and Creator of all things, immaterial and material, and who orchestrates one harmonious history of revelation and redemption; one Savior, who is both divine spirit and human flesh, both Christ and Jesus; one human nature, which is both spiritual and fleshly; one salvation of both the spiritual and material realms, which is by faith⁷².

The knowledge of God and His eternal glory can be realized through the Incarnate Word of God who is the source of real knowledge. The latter is received through the Church, as the body of Christ, especially by participation in the eucharist. The real gnosis in Christ is revealed in our inner man, if it has been purified and sanctified by the Holy Spirit. Finally, the knowledge of God and His eternal glory can be realized partially in this world, through our unity with the Father in His Only-Begotten Son, by the work of the Holy Spirit, and completed in the world to come.

On the other hand, the heretic gnostic thought that there were two gods, the good and the evil. The latter created every material thing. Gnostics interpreted the Scriptures according to their own secret tradition and without accepting the Church tradition of the apostles, prophets and bishops, successors of the apostles. The process of Salvation began when the Gnosis, the Gospel, descended like a beam of light, or a letter, or a bird, through the intermediate spheres and worlds. Only in Church can the believers have the real gnosis of God and through the mysteries of baptism and eucharist the Holy Spirit reveals the real divine truth to the believers. This truth is the one and the same with the truth or the holy tradition, oral and written in Scripture.

Finally, it is obvious that Irenaeus supported that:

“God has placed in the Church, first, apostles; secondly, prophets; thirdly, teachers”⁷³. “Where, therefore, the gifts of the Lord have been placed, there it behoves us to learn the truth, (namely), from those who possess that succession of the Church which is from the apostles, and among whom exists that which is sound and blameless in conduct, as well as that which is unadulterated and incorrupt in speech. For these also preserve this faith of ours in one God who created all things; and they increase that love (which we have) for the Son of God, who accomplished such marvellous dispensations for our sake: and they expound the Scriptures to us without danger, neither blaspheming God, nor dishonouring the patriarchs, nor despising the prophets”⁷⁴.

⁷² Cf. J. Bingham, *One God, One Christ, One Salvation. Irenaeus the “peacemaker” was the early church’s best warrior against Gnostic heresy*, in: “Christian History: The Hunger for Secret Knowledge” 96 (2007), <http://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-96/one-god-one-christ-one-salvation.html> [access: 6.10.2017].

⁷³ Cf. 1Cor. 12:28.

⁷⁴ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 26, 5, Sch 100/2, 728, ANF 1, 498.

(Summary)

The fight against gnostics allowed the holy bishop to develop the Christian doctrine with a perfect way. At first, he showed that the knowledge (γνῶσις) that heretics sought in vain in mythical narratives was not real. The only real gnosis was love and grace for believers in Christ and they were given to them by the Holy Spirit. Only in Church man can be saved. And the real "gnostics" were not those who rejected and despised their body in order to worship an "incomprehensible God" and "Creator," but the "spiritual" people who received from the Holy Spirit the resurrection of the flesh and its indestructibility.

GNOSTYK HETERODOKSYJNY
I PRAWDZIWY GNOSTYK W CHRYSZTUSIE
WEDŁUG NAUCZANIA IRENEUSZA Z LYONU

(Streszczenie)

Walka z gnostycyzmem pozwoliła św. Ireneuszowi z Lyonu rozwinąć w doskonały sposób doktrynę chrześcijańską. Przede wszystkim wykazał on, że wiedza (γνῶσις), którą gnostycy dostrzegali na próżno w mitologicznych opowieściach, nie była prawdziwa. Jedyną rzeczywistą gnozą była miłość i łaska udzielona wyznawcom Chrystusa przez Ducha Świętego. Człowiek może być zbawiony tylko w Kościele. Prawdziwymi gnostykami byli nie ci, którzy zwalczyli swoje ciało lub gardzili nim jako dziełem niepoznawalnego Boga Stwórcy, ale ludzie duchowi, którzy otrzymali od Ducha Świętego zmartwychwstanie ciała i niezniszczalność.

Key words: gnosticism, gnostics, Irenaeus of Lyon, Holy Spirit, spiritual people, aeons.

Słowa kluczowe: gnostycyzm, gnostyk, Ireneusz z Lyonu, Duch Święty, człowiek duchowy, eony.

BIBLIOGRAPHY

Sources

IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses* 1-5, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, I, SCh 263-264, Paris 1979; II, SCh 293-294, Paris 1982; III, SCh 210-211, Paris 1974; IV, SCh 100/1-2, Paris 1965; V, SCh 152-153, Paris 1969; transl. A. Roberts – W. Rambaut, ed. A. Roberts – J. Donaldson – A. Cleveland Coxe, ANF 1, Buffalo – New York 1885, 315-567, revised and edited for New Advent by K. Knight, <http://www.newadvent.org/fathers/0103.htm> [access: 14.10.2017].

Literature

- ARAKAKI R., *Irenaeus of Lyons: Contending for the Faith Once Delivered*, "Again" 27 (2005) n. 3, <https://sethearl.wordpress.com/2006/09/03/irenaeus-of-lyons-contending-for-the-faith-once-delivered/> [access: 28.08.2016].
- BEBIS V., *The Pneumatology of St Irenaeus of Lyons (Thesis submitted for the degree Doctor of Philosophy)*, North-West University, Potchefstroom Campus 2010.
- BENEDICT XVI, POPE, *Saint Irenaeus of Lyons*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070328.html [access: 14.10.2017].
- BINGHAM J., *One God, One Christ, One Salvation. Irenaeus the "peacemaker" was the early church's best warrior against Gnostic heresy*, "Christian History: The Hunger for Secret Knowledge" 96 (2007), <http://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-96/one-god-one-christ-one-salvation.html> [access: 6.10.2017].
- BRIGGMAN A., *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford 2012.
- BUSHUR J.G., *Joining the end to the beginning divine providence and the interpretation of scripture in the teaching of Irenaeus, bishop of Lyons*, Durham 2010.
- DANIÉLOU J., *Les traditions secrètes des Apôtres*, "Eranos Jahrbuch" 31 (1962) 17-33.
- HOELLER S., *Gnosticism, new light on the ancient tradition of inner knowing*, Illinois 2002.
- KURZ J.R., *The Gifts of Creation and the Consummation of Humanity: Irenaeus of Lyons' Recapitulatory Theology of the Eucharist*, "Worship" 83 (2009) n. 2, 112-132.
- OLSON R.E., *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*, Illinois 1999.
- OSBORN E., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001.
- PAPADOPOULOS S., *Patrologia*, vol. 1, Athens 1991.
- PEARSON B.A., *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis 2007.
- PEARSON B.A., *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990.
- SCOUTERIS K., *History of Dogma*, vol. 1, Athens 1998.
- WARE K., *Patterns of Episcopacy in the Early Church and Today, An Orthodox View*, in: *Bishops, But What Kind? Reflections on Episcopacy*, ed. P. Moore, London 1982, 1-24.
- WINGREN G., *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Philadelphia 1959.

Marcin BÖHM*

NORMANOWIE W DZIELACH GERALDA Z WALII A ŚWIAT BIZANTYŃSKI

Celem niniejszej pracy jest analiza wybranych dzieł jednego z XII-wiecznych historyków normańskich, żyjącego na Wyspach Brytyjskich, Geralda de Barri z Walii (1146-1223) pod kątem jego wiedzy o świecie bizantyńskim i jego korelacji z Normanami. Termin świat bizantyński (czy świat Bizancjum) ewoluuje od kilkudziesięciu lat¹. Dziś nie oznacza już tylko i wyłącznie ziem dawnego Cesarstwa Wschodniorzymskiego, które później przekształciło się w greckie „Bizancjum”, lecz odnieść go możemy do Słowian Bałkańskich, czy królestwa Normanów południowo-italskich, zaś naukowcy poszerzają stale jego granice dzięki wsparciu innych nauk, jak np. archeologia². Sam termin może być wyrazem siły i żywotności samego Bizancjum, które było w stanie „eksportować” swoją kulturę oraz sztukę poza swoje ówczesne granice polityczne, a mamy na to dowody w postaci wspomnianego wyżej królestwa Normanów z Sycylii. Co wiemy jednak na temat wspomnianego wyżej autora i jego dzieł?

Gerald lub też Giraldus Cambrensis urodził się ko. 1146 r. w zamku Manorbier w Pembrokeshire w Walii. Był mieszanego normano-walijskiego pochodzenia. Jako najmłodszy syn Wilhelma FitzOdo de Barry lub Barri, był także potomkiem Arnulfa de Montgomery i Geralda FitzWalter z Windsoru, jednych z najważniejszych baronów anglo-normańskich w Walii przełomu XI i XII w. Jego matką była Angarada FitzGerald, córka Geralda FitzWalter z Windsoru, kasztelana zamku Pembroke i jego żony Nesty Ferch Rhys, córki Rhysa ap Tewdwra, ostatniego króla południowej Walii. Dzięki swojej matce, Angarad, Gerald był bratankiem Davida FitzGerald, normańskiego biskupa St. Davids, a także cioteczynem wnukiem Gruffydda ap Rhysa, syna i dziedzica Rhysa ap Tewdwra, a także kuzynem Rhysa ap Gruffydda, jednego

* Dr Marcin Böhm – adiunkt w Katedrze Historii Średniowiecznej w Instytucie Historii na Wydziale Historyczno-Pedagogicznym Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: mabohm@wp.pl.

¹ Tutaj ogromne znaczenie ma cykl prac pod redakcją C. Morrison, J.C. Cheyneya i A. Laiou, pod polskim tytułem *Świat Bizancjum*, którego trzy tomy zostały również wydane w naszym kraju, por. bibliografia.

² Por. P. Stephenson, *Introduction*, w: *The Byzantine World*, ed. P. Stephenson, Routledge 2010, XXI-XXIV.

z najwybitniejszych walijskich władców w wieku XII³. Gerald otrzymał początkowe wykształcenie w klasztorze Benedyktynów w Gloucester, a następnie przebywał w Paryżu w latach 1165-1174, gdzie uczył się w ramach *trivium*⁴. Po powrocie do kraju został zatrudniony przez Ryszarda z Dover († 16 II 1184), arcybiskupa Canterbury (od 3 VI 1173), z którego polecenia realizował misje dla Kościoła angielskiego w Walii. Za swoje zasługi został powołany w 1174 r. na archidiakona w Brecon, do funkcji którego później dołączono mu posiadłość w Llanddel. Po śmierci stryja, biskupa St. Davids w 1176 r., Gerald miał zostać jego bezpośrednim następcą. Normañscy biskupi St. Davids mieli długoterminowe cele, z których najważniejszym był rozdział ich władzy od Canterbury, a Gerald był właściwą osobą, aby tego dokonać. Król Henryk II Plantagenet (5 III 1133 - 6 VII 1189, król Anglii od 25 X 1154), panujący wówczas w Anglii i będący jeszcze świeżo po konflikcie z arcybiskupem Canterbury Tomaszem Becketem (ok. 1118 - 29 XII 1170, arcybiskup od 3 VI 1162), natychmiast odrzucił kandydaturę Geralda, być może także dlatego, że jego walijska krew i więzy z rodziną panującą w królestwie Deheubarthu sprawiły, że nie wydawał się on królowi człowiekiem godny zaufania⁵. Gerald, rozczarowany decyzją władcy udał się na Uniwersytet Paryski, gdzie przez rok (1179-1180) studiował i nauczał prawa kanonicznego oraz teologii, po czym powrócił do Anglii⁶.

Umiejętności i wiedza Geralda nie pozostały jednak nie zauważone przez króla Henryka II. Mianował go bowiem w roku 1184 swym kapelanem. Zajmując tę posadę Gerald pełnił m.in. rolę mediatora między koroną a księciem Rhysem ap Gruffyddem⁷. Następnie Henryk II umieścił go w grupie doradców, która towarzyszyła najmłodszemu synowi Plantagenety Janowi (24 XII 1166 - 19 X 1216, król Anglii od 6 IV 1199), w jego pierwszej wyprawie do Irlandii w roku 1185⁸. Owa podróż na Zieloną Wyspę była także katalizatorem dalszej kariery literackiej Geralda. Powstała po pobycie w Eiru praca *Topographia Hibernica*, została wydana w 1188 r. Kolejnym utworem była książka opowiadająca o podboju Irlandii przez Henryka II, nazwana *Expugnatio Hibernica*. Obydwa te dzieła do końca swego życia Gerald modyfikował, nasączaając je coraz mocniej niechęcią wobec obcokrajowców, szczególnie Irlandczyków. Z racji tego, że był spokrewniony z pierwszymi normańskimi zdobywcami części Irlandii, Robertem FitzStefanem i Rajmundem Le Gros FitzGeraldem, jego wizja Irlandczyków ukazuje ich jako barbarzyńskich dzikusów, którzy zostali najechani przez „szlachetnych” Normanów.

Gerald w czasie przygotowań do trzeciej wyprawy krzyżowej towarzyszył także biskupowi Canterbury w Walii w 1188 r., któremu pomagał zbierać

³ Por. H.E. Butler, *The Autobiography of Giraldus Cambrensis*, ed. i tłum., London 1937, 35.

⁴ Por. M. Richter, *Giraldus Cambrensis*, w: *Lexikon des Mittelalters*, vol. 4, Stuttgart 2000, 1459.

⁵ Por. Butler, *The Autobiography*, s. 59-63.

⁶ Por. Richter, *Giraldus Cambrensis*, s. 1459.

⁷ Por. Butler, *The Autobiography*, s. 83-86.

⁸ Por. M. Böhm, *Normański podbój Irlandii w XII wieku*, Oświęcim 2017, 182.

ochotników na ową krucjatę. Pozostawił po sobie historię tej podróży, zatytułowaną *Itinerarium Kambriae*, którą wydał w 1191 r. W ślad za nią poszła druga praca, *Descriptio Kambriae*, napisana w roku 1194. Te dwa jego dzieła dotyczące Walii pozostają bardzo cennymi dokumentami historycznymi, zawierającymi wiele ważnych opisów miejsc i ludzi, jednak jak we wszystkich dziełach Geralda pojawiają się w nich wątki, do których nie możemy mieć zaufania, bowiem najprawdopodobniej wplótł on tam pewne elementy walijskiego folkloru ludowego. Gerald znał na pewno łacinę i język francuski. Nie wiemy jednak czy posługiwał się walijskim, którego jakaś znajomość nie mogła być mu całkiem obca, skoro przytaczał kambryjskie przysłowia i nazwy miejscowe. Bez wątplenia uczył się także greki, co udowadnia wywodząc walijskie słowa *ydor* (woda) i *sal* (sól), a także szereg innych właśnie od tego języka⁹.

Wspomniane wyżej cztery dzieła, zarówno te poświęcone Walii, jak i Irlandii, są swego rodzaju lustrem, które odzwierciedla poglądy ich autora na temat Normanów i ich, jakbyśmy to dzisiaj ujęli, tożsamości etnicznej. Normanowie, z których Gerald wywodził po mieczu, byli w jego mniemaniu dumną i waleczną rasą, której mało kto był w stanie sprostać. Opinia ta kontrastuje z obrazem Walijszyków, z których również łączyły Geralda więzy krwi, tym razem jednak po kądzieli, jak również z informacjami o mieszkańcach Zielonej Wyspy, którzy zostali ukazani niemal jako niecywilizowani, wyuzdani barbarzyńcy, lubujący się szczególnie w kazirodstwie¹⁰. Podróżując po Francji, czy znajdując się na dworze króla Henryka II, zetknął się nasz autor ze światem bizantyńskim, a za taki uważać w XII stuleciu należy zarówno samo Bizancjum, jak i jego konkurenta na Morzu Śródziemnym, królestwo Normanów sycylijskich. Dane przytoczone przez Geralda ukazują nam wiedzę uczonych przedstawicieli nacji normańskiej, żyjących w Europie Północnej, na temat tego co działo się nad Morzem Śródziemnym w końcu XII w.

Rozpocząć należy od prac Geralda, poświęconych Walii. We wstępie do pierwszej księgi *Itinerarium* po tym kraju, jego autor wspomina, że w momencie podboju Jerozolimy przez Saladyna (ok. 1138 - 4 III 1193, sułtan Egiptu i Syrii od 1174) w roku 1188, cesarzem w Konstantynopolu był Izaak¹¹. Mowa tutaj oczywiście o bazyleusie Izaaku II Angelosie (ok. 1156 - 28 I 1204, cesarz: 12 IX 1185 - 8 IV 1195 i 18 VII 1203 - 28 I 1204), który pozbawił władzy tyrana, Andronika I Komnena (ok. 1123 - 12 IX 1185, cesarz od 24 IX 1183), i na którego barki spadł obowiązek utrzymania granic cesarstwa w dobie

⁹ Por. Giraldus Cambrensis, *Itinerarium Kambriae* I 8, ed. J.F. Dimock, w: Giraldi Cambrensis, *Opera*, vol. 6: *Itinerarium Kambriae, et Descriptio Kambriae*, *Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores* 21/6, London 1868, 77; tenże, *Descriptio Kambriae* I 15, ed. J.F. Dimock, *Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores* 21/6, s. 194.

¹⁰ Temat moralności seksualnej często pojawiał się w pracach Geralda, który piętnował zbytnią rozwiązłość, por. A.D. Carr, *Wales: Economy and Society*, w: *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, ed. S.H. Rigby, Blackwell 2003, 129.

¹¹ Por. Giraldus Cambrensis, *Itinerarium Kambriae* I 1, ed. Dimock, s. 13.

narastającego zagrożenia zarówno ze strony komun italskich i Normanów, jak również odrodzonej, niezależnej Bułgarii. W księdze drugiej tego dzieła, dokładnie rozdziale XIII, Gerald pisze, że przedwczesna śmierć zabrała króla Sycylińczyków, którego nie wymienia z imienia. Ów władca zdaniem naszego autora był głównym dostawcą zboża oraz innego wsparcia dla chrześcijan w Lewancie, którzy byli ze wszystkich stron otoczeni przez wrogów i teraz cierpieli głód. Śmierć sycylijskiego króla pociągnęła za sobą również konflikt o jego spuściznę, w który – zdaniem Geralda – włączyło się wielu „naszych normańskich książąt”, którzy przypisywali sobie prawa do jego królestwa¹². Ów zmarły władca sycylijski, to nikt inny jak Wilhelm II zwany Dobrym (ok. 1155 - 11/18 XI 1189, król Sycylii od 7 V 1166), który poślubił swego czasu jedną z córek Henryka II, a mianowicie Joannę (1165 - 4 IX 1199). Zaś owymi książętami, którzy toczyli spór o schedę po Wilhelmie, byli z całą pewnością Tankred z Lecce (ok. 1138 - 20 II 1194, król Sycylii od 1189) oraz Ryszard Lwie Serce (8 IX 1157 - 6 IV 1199, król Anglii od 6 VII 1189), który w swojej drodze do Ziemi Świętej odwiedził Mesynę i Sycylię, gdzie jego Anglicy dali się mocno we znaki miejscowym Normanom. Niestety szczegółowych informacji na ten temat nie znajdziemy w dziełach Geralda z Walii, lecz u innych angielskich kronikarzy, którzy – podobnie jak on – uczestniczyli w życiu dworu Henryka II, Ryszarda I i Jana bez Ziemi. Sugerują oni, że pojawienie się floty angielskiej na południu Półwyspu Apenińskiego zaskoczyło miejscowych Normanów, którzy nie przyjęli przybyszów zbyt życzliwie. Tankred nie uznawał praw Joanny, siostry Ryszarda Lwie Serce, a wdowy po Wilhelmie II, do majątku po zmarłym mężu, ani też nie zamierzał zwracać jej posagu, zaś ją samą więził¹³. Taka postawa nowego sycylijskiego króla względem siostry wpłynęła na niechęć Ryszarda do Tankreda, która coraz bardziej oscylowała w kierunku wrogości. Podsyłali ją jeszcze niechętni Anglikom i Francuzom mieszkańcy Pizy, którzy przebywali na Sycylii. Efektem tych tarć stały się walki, jakie wybuchły w Mesynie między Anglikami Ryszarda a ludźmi Tankreda. Dla tego ostatniego miało to wręcz tragiczne konsekwencje, ponieważ walki te objęły również normańską flotę stacjonującą w porcie. Jej galery zostały spalone przez angielskich marynarzy, co było dotkliwym ciosem dla talasokracji Królestwa Sycylii na Morzu Śródziemnym¹⁴. Przedłużający się pobyt Anglików na Sycylii mógł doprowadzić w ostatecznym rezultacie do upadku samego Tankreda, który słusznie uznał, że najlepiej pozbyć się przybyszów,

¹² Por. tamże II 13, ed. Dimock, s. 147.

¹³ Por. Ricardus (Canonicus Sanctae Trinitatis Londoniensis), *Itinerarium peregrinorum et Gesta regis Ricardi* II 16, ed. W. Stubbs, *Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores* 38/1, London 1864, 159-164. Por. też J. Gillingham, *Richard the Lionheart*, London 1978, 151; S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, tłum. J. Schwakopf, t. 3, Warszawa 1987, 48-49; R. Pernoud, *Ryszard Lwie Serce*, tłum. Z. Cesul, Warszawa 1994, 67.

¹⁴ Por. Ricardus (Canonicus Sanctae Trinitatis Londoniensis), *Itinerarium peregrinorum* II 16, ed. Stubbs, s. 163-164.

akceptując żądania ich króla¹⁵. W geście dobrej woli uwolnił więc królową Joannę, której po walkach w Mesynie, wypłacił należne jej pieniądze, w wysokości 20 tys. uncji (570 kg) złota. Ponadto przekazał Ryszardowi prezenty, które miały pomóc władcy Anglii w jego drodze do Palestyny, a mianowicie 4 wielkie okręty zwane *ursers* oraz 15 galer¹⁶. Wcześniej Ryszard oficjalnie ogłosił swojego bratanka, Artura z Bretanii (29 III 1187 - 3 IV 1203, książę Bretanii od 1196), syna jego brata Godfryda II Plantageneta (23 IX 1158 - 19 VIII 1186, książę Bretanii od 1181), swym spadkobiercą na wypadek bezpotomnej śmierci¹⁷. Tankred obiecał zaś, że jedna z jego córek poślubi owego Artura, gdy ten osiągnie wiek dojrzały, dając im kolejne 20 tys. uncji złota, które miały zostać zwrócone przez Ryszarda Lwie Serce, gdyby do tego małżeństwa nie doszło z winy młodego Plantageneta¹⁸. Nie wiemy dlaczego tych wydarzeń w całości nie przedstawił Gerald z Walii, skoro znane były mu one z opowieści uczestników wyprawy krzyżowej Ryszarda, a wspominał o nich tylko marginalnie w swoim opisie przygotowań do III krucjaty. Być może fakt ten należy tłumaczyć tym, że Gerald nie lubił zbytnio króla Ryszarda, który – podobnie jak jego ojciec – odmówił mu stanowiska biskupa St. Davids w Walii. Ponadto nasz autor związany był z osobą późniejszego króla Jana bez Ziemi, który jako następca Ryszarda zabił swego bratanka, a jednocześnie konkurenta, wspomnianego wyżej Artura. Być może też Gerald celowo przemilczał poczynania Ryszarda, którego pobyt na Sycylii i kontrybucja wywieziona z wyspy, przyczyniły się w dużej mierze do upadku miejscowych Normanów. Pamiętać należy, że swoje dzieła Gerald wielokrotnie modyfikował i uzupełniał o nowe wątki, które dodawał w późniejszym okresie życia. Dlaczego nie zrobił tak w wypadku prac poświęconych Walii? Częściowo odpowiedź na to pytanie znajdziemy w innym z dzieł Geralda, a mianowicie w *De instructione principis*, które spisał na świeżo po III krucjacie w latach dziewięćdziesiątych XII w. W trzeciej części tej pracy, a ściślej w rozdziale VII, znajdziemy informacje o tym, że Ryszard jeszcze jako hrabia Poitou wysłał posłów do swego szwagra, króla Sycylii, z prośbą o przygotowanie dla niego okrętów na wyprawę krzyżową wraz ze środkami na ten cel, z czego jednak Wilhelm II nie zdążył wywiązać się¹⁹. Zaś w rozdziale VIII mamy bardzo krótki opis podróży Ryszarda Lwie Serce do Ziemi Świętej. Gerald wspomina w nim, że w drodze do Jerozolimy Ryszard zaatakował mury Mesyny, a potem wyspę Cypr, która

¹⁵ Por. tamże II 18, ed. Stubbs, s. 165-166.

¹⁶ Por. Rogerus de Houedene, *Chronica*, ed. W. Stubbs, vol. 3, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 51/3, London 1870, 65 i 97. Por. też Gillingham, *Richard the Lionheart*, s. 151-159; Pernoud, *Ryszard Lwie Serce*, s. 70; C. Stanton, *Norman Naval Operations in the Mediterranean*, Woodbridge 2011, 165-166.

¹⁷ Por. Rogerus de Wendover, *Chronica, sive Flores historiarum*, ed. H.O. Coxe, vol. 3, London 1841, 27.

¹⁸ Por. tamże; Rogerus de Houedene, *Chronica*, ed. Stubbs, vol. 3, s. 63.

¹⁹ Por. Giraldus Cambrensis, *De instructione principis* III 7, ed. J.S. Sherren, London 1846, 102-103.

w tym czasie była schronieniem dla piratów i pogan, a którą Ryszard podporządkował sobie wraz z jej tyranem i uzurpatorem, Izaakiem Komnenem (ok. 1155 - ok. 1195, władca Cypru: 1184-1191)²⁰. W dalszej części tego dzieła znajdziemy opis trasy cesarza Fryderyka I Barbarossy (ok. 1122 - 10 VI 1190, cesarz Zachodu od 18 VI 1155) przez bizantyńskie ziemie Bałkanów: w szczególności zaś przez tereny naddunajskie oraz Bułgarię i Macedonię²¹. Następnie Gerald wspomina o pojmaniu niemieckich posłów przez Izaaka Angelosa. Czyn ten miał być podyktowany strachem przed potęgą niemieckiego króla, który mógł uderzyć na Konstantynopol i pozbawić Izaaka władzy. Później jednak owi ludzie zostali przez bazyleusa zwolnieni, a on sam zaproponował transport i przewiózł Niemców do Azji Mniejszej²². Gerald wspomina również o tym, że sułtan Ikonium robił wszystko, aby maksymalnie wydłużyć pobyt Barbarossy w Grecji, a następnie opisuje w dość barwny sposób śmierć tego cesarza w Armenii²³. Co interesujące, wątek małżeństwa Wilhelma II z Joanną powraca po raz wtóry w kolejnym dziele Geralda, a mianowicie w *Expugnatio Hibernica*. Tam to Gerald z Walii wymienia imiona posłów króla Wilhelma II, których ten wyprawił do Anglii w roku 1176, starając się o rękę córki Henryka II. Byli to: biskup Capui, Diaferus, biskup elekt Trogi oraz hrabia Floris²⁴. Autor musiał poznać ich osobiście, ale informacja pozostawiona przez niego jest równie lakoniczna, jak w przypadku akcji Anglonormanów Ryszarda I na Sycylii. Także *De instructione principis* informuje, że najmłodsza z córek Henryka II i Eleonory Akwitańskiej (ok. 1122 - 1 IV 1204, królowa Anglii: 25 X 1154 - 6 VII 1189) poślubiła Wilhelma II z Sycylii²⁵.

W kolejnym swoim dziele *Descriptio Kambriae*, Gerald znów nawiązuje bezpośrednio do Bizancjum. Wspomina on o odpowiedzi Henryka II udzielonej cesarzowi Manuelowi I Komnenowi (28 XI 1143 - 24 IX 1180, cesarz od 8 IV 1143)²⁶, na powtarzające się w jego listach pytania o polityczne i geograficzne szczegóły dotyczące Wysp Brytyjskich. Gerald przytacza jedynie fragment odpowiedzi króla Anglii poświęcony Walijszykom, który warto cytować tutaj w całości:

„W pewnej części wyspy był lud zwany Walijszykami, tak odważny i okrutny, że nawet nieuzbrojony nie bał się napotkać uzbrojonego wroga, gotów przelać krew w obronie swojego kraju i poświęcić życie dla sławy. Jest to tym

²⁰ Por. tamże III 8, ed. Sherren, s. 106.

²¹ Por. tamże III 19, ed. Sherren, s. 128-129.

²² Por. tamże III 20, ed. Sherren, s. 130-131.

²³ Por. tamże III 21-22, ed. Sherren, s. 131-136.

²⁴ Por. tenże, *Expugnatio Hibernica* II 31, ed. J.F. Dimock: Giraldi Cambrensis, *Opera*, vol. 5: *Topographia Hibernica, et Expugnatio Hibernica*, Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 21/5, London 1867, 376.

²⁵ Por. tenże, *De instructione principis* II 2, ed. Sherren, s. 16.

²⁶ Cesarz został również wymieniony w późniejszym dziele Geralda, jako Grek i jeden z liderów ówczesnego świata. Por. tamże II 1, ed. Sherren, s. 14.

bardziej zaskakujące, że [nawet] dzikie bestie polne na całej powierzchni wyspy stały się łagodne, a tych zdesperowanych ludzi nie dało się poskromić²⁷.

Manuel był ciekawym świata cesarzem, któremu nie obce były sprawy krajów tak odległych jak Anglia, a nawet, jak widać z powyższego, Walia. Z jego to polecenia niejaki FitzStefan, zapewne człowiek normandzkiego pochodzenia znajdujący się w jego służbie, spisał zaginiony dziś tekst w języku greckim, którego tematem był geograficzny opis Anglii²⁸. Zachowała się również korespondencja Manuela z królem Anglii Henrykiem II, której treść, prócz porażki cesarza z Turkami w roku 1176, dotyczyła również związku krwi między jego potomstwem a dziećmi Plantagenety²⁹. Jako kapelan Henryka II Gerald z Walii był doskonale poinformowany o relacjach królestwa Anglii z Bizancjum, dlatego dziwi fakt, że nie podał treści odpowiedzi swego władcy w całości, czy też treści wcześniejszego listu Manuela.

Dalej w paragrafie VII księgi drugiej tego samego dzieła, Gerald wspomina, że zgodnie z tym co przeczytał w historii rzymskiej, cesarz Konstantyn I Wielki (27 II 272 - 22 V 337, cesarz od 310) po rezygnacji z Rzymu jako swojej stolicy, postanowił udać się na wschód i odtworzyć tam Troję, która miała stać się nową stolicą wschodniego imperium. Tak się jednak nie stało w wyniku głosu, który usłyszał cesarz. Głos ów miał mu zasugerować, że w ten sposób odbuduje Sodomę. Ta przestroga spowodowała zmianę cesarskich planów. Udał się zatem ze swoimi sztandarami i statkami do Bizancjum, gdzie przeniósł stolicę, której również nadał miano wywodzące się od swego imienia³⁰. Nie wiemy skąd Gerald z Walii przepisał tę informację, lecz musiało mieć to miejsce w czasie jego pobytu i nauki we Francji.

Możemy się zastanowić, dlaczego w dziełach Geralda z Walii jest tak mało informacji poświęconych Normanom sycylijskim i Bizantyńczykom. Z jednej strony należy w tym widzieć świadomy wybór naszego autora, który dokonał selekcji interesujących go danych i tylko starannie wybrane przez siebie wątki historyczne postanowił umieścić w swoich pracach. Z drugiej strony nie bez znaczenia (w kontekście dziejów Normanów sycylijskich) był zapewne fakt, że ich królestwo było do pewnego stopnia monarchią konkurencyjną w stosunku do monarchii Plantagenetów, którzy mieli w swoim posiadaniu kolebkę nacji normańskiej, czyli Normandię, oraz podbitą przez tę nację Anglię oraz Walię. Byłaby to zatem gra o prymat w świecie normańskim, który prócz Europy obejmował również Antiochię. Dziadek Henryka II, Fulko V (1092 - 10/13 XI 1143, król Jerozolimy od 1131) był swego czasu królem Jerozolimy, a nawet

²⁷ Giraldus Cambrensis, *Descriptio Kambriae* I 8, ed. Dimock, s. 181-182, tłum. własne.

²⁸ Por. D.J. Geanakopolos, *Interaction of the Sibling Byzantine and Western cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Heaven 1976, 194.

²⁹ Por. Rogerus de Houedene, *Chronica*, ed. Stubbs, vol. 2, s. 102-105. Por. też A.A. Vasiliev, *Manuel Comnenus and Henry Plantagenet*, ByZ 29 (1929-1930) 237-240; P. Magdalino, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, 92.

³⁰ Por. Giraldus Cambrensis, *Descriptio Kambriae* II 7, ed. Dimock, s. 215.

pełnił funkcję regenta normañskiej Antiochii, gdzie panowali wcześniej krewni królów Sycylii, z dynastii Hauteville, której przedstawicielem był przecież Wilhelm II Dobry. Ów Fulko założył również dynastię, która w dobie największej potęgi Plantagenetów panowała na tronie Królestwa Jerozolimskiego, aż do czasów Baldwina IV Trędowatego (1161 - 16 III 1185, król Jerozolimy od 15 VII 1174), ostatniego jej męskiego przedstawiciela. Tak odczytany i dobrze wykształcony człowiek jak Gerald musiał znać bardzo dobrze te genealogiczne związki, ale wolał je przemilczeć. Z kart jego dzieł nie wynika również żadna antypatia wobec Bizancjum oraz jego władców. Gerald, gdy wspomina o Konstantynie Wielkim, Manuelu Komnenie oraz Izaakowi Angelosie, nie zdradza w stosunku do nich nawet cienia wrogości. Nie ma również u niego przejawów jakiegokolwiek antybizantyńskiej propagandy (może z wyjątkiem pobytu Barbarossy w Bizancjum), której elementy były szerzone w Europie kontynentalnej przynajmniej od czasów II wyprawy krzyżowej i wojen toczonych przez Królestwo Sycylii z Konstantynopolem.

Najwięcej miejsca w swoich dziełach Gerald przeznacza na pokazanie zarówno zalet, jak i wad nacji, z której się wywodził, czyli Normanów. Nie są one co prawda powiązane w żaden sposób zarówno z Bizancjum, jak i z Sycylią, ale dobrze oddają XII-wieczną mentalność normañską. W najważniejszej pracy Geralda z Walii, którą jest opis podboju Irlandii przez Normanów, znajdziemy arcyciekawy tego przykład. Gerald dzieli bowiem zdobywców tej wyspy na trzy narody: Normanów, Anglików i Walijszyków. Podkreśla przy tym, że Normanowie byli z tej grupy najlepsi, Anglicy mniej godni uwagi, zaś Walijszykami nie warto się interesować wcale. De Barri uważał, że Normanowie pod koniec XII w. nie byli w stanie żyć bez wina, do którego byli przyzwyczajeni od najmłodszych lat, dlatego nic nie było w stanie zmusić ich do dłuższego pobytu na placówkach, czy w zamkach znajdujących się daleko od wybrzeża. Ich główną troską w czasie wypraw wojennych było być blisko zapasów i z dala od niedostatku. Ówczesni Normanowie byli, zdaniem Geralda z Walii, samochwałami, pełnymi pychy i pogardy w stosunku do przedstawicieli innych nacji, a przy tym ludźmi wulgarnymi, dla których liczyły się tylko pieniądze i możliwość zdobycia dziedzicznego lenna, w małym zaś stopniu służba wojskowa jako taka³¹. Widać tutaj jasno jak daleko w tym krytycyzmie odbiegł Gerald od tradycyjnego, topicznego obrazu Normanów, jako walecznych, chytrych wojowników i gorliwych chrześcijan, którym karmiła nas wcześniejsze źródła normañskie, czy nawet wrodzy im Bizantyńczycy, tacy jak np. Anna Komnena (2 XII 1083 - ok. 1154). Gerald z Walii jest źródłem niezastąpionym, bowiem był naocznym świadkiem wielu wydarzeń, o których pisał w swoich dziełach. Normanowie, którzy byli świetnymi wojownikami w swoim rodzinnym kraju (Normandii), gdzie walczyli zgodnie z francuską modą, w Walii i Irlandii spotkali się z całkiem innymi metodami wojowania. Pobratymcy Geralda wygrywali bitwy na terenie Francji dzięki znakomitej technice walki wręcz w zwartych szeregach,

³¹ Por. Giraldus Cambrensis, *Expugnatio Hibernica* II 37, ed. Dimock, s. 394-395.

tymczasem w Walii i Irlandii górowała lekkobrojna piechota. Podczas walk we Francji oszczędzano pokonanych, za których brano okup, podczas gdy w Irlandii i Walii jeńców ścinano, a ich głowy traktowano jako trofea. Normañscy jeźdźcy z ich dobrej jakości uzbrojeniem ochronnym i specjalnie wyprofilowanymi siodłami, mieli – zdaniem Geralda – pewne problemy z wsiadaniem oraz zsiadaniem z koni, do tego zaś byli kiepskimi piechurami³². Dlatego do wojny w Walii i Irlandii najlepiej, według de Barri, nadawali się Walijszczy, a (w domyśle) także Normanowie urodzeni w Cambrii. Byli oni odważni i nie skażeni wcześniejszymi nawykami swoich pobratymców. Stanowili zarówno świetną jazdę, jak i piechotę, a ponadto byli odporni na głód oraz pragnienie, gdy brakowało zaopatrzenia³³. W tym kontekście Gerald również, ostatni już raz, nawiązuje do Normanów z Sycylii. Jego zdaniem, aby zakończyć finalnie podbój Irlandii, powinno się jej rdzennym mieszkańcom zabronić noszenia broni w miejscach publicznych, podobnie jak miało to miejsce na Sycylii, gdzie takie prawo wprowadzono wobec miejscowych³⁴. Gerald po raz kolejny nie rozwija tego wątku oraz nie wspomina, skąd zaczerpnął powyższe informacje. Musiał być jednak świadomy istniejących relacji etnicznych na Sycylii, gdzie potomkowie łacińskich Normanów stanowili mniejszość, nad którą liczebnie górowali Grecy, miejscowi muzułmanie, konwertyci, oraz fala migrantów z miast takich jak Piza i Genua. Szczególnie zakaz noszenia broni dotyczył ludności muzułmańskiej, której wierności Italonormanowie do końca pewni być nie mogli, a która pod koniec XII w. zamieszkiwała w dużym stopniu górzysty interior wyspy oraz wybrzeże, szczególnie w zachodniej jej części (np. góra Jato, Mislmeri).

Gerald de Barri pozostawiając przytoczone wyżej informację, dotyczące wojskowości normańskiej i jej związków z Walijszczykami, nie odwołuje się niestety do przykładów spoza Irlandii. A mamy takie podczas wyprawy wspomnianego już wyżej Ryszarda Lwie Serce do Ziemi Świętej, gdzie walijscy łucznicy stanowili groźny element sił zbrojnych tego władcy, który z powodzeniem zastosował on przeciwko ludziom Izaaka Komnena, bizantyńskiego uzurpatora władającego Cyprzem, czy też dalej w trakcie walk z samymi muzułmanami w Ziemi Świętej. Być może powodem tego spłaszczenia pewnych wątków militarnych była wspomniana wcześniej niechęć Geralda do Ryszarda. Gerald znał przebieg kampanii Ryszarda na Cyprze zapewne z relacji naocznych świadków, a także z prac Rogera z Hoveden (floruit: 1175-1201) czy Ryszarda, kanonika Świętej Trójcy w Londynie (floruit: 1190-1230), lecz nie pokusił się o jakąś głębszą analizę, czy porównanie wojskowości anglo-normańskiej z bizantyńską, szczególnie w aspekcie łucznictwa, a byłoby to niezwykle ciekawe i pouczające szczególnie dla historyków wojskowości.

³² Por. także II 38, ed. Dimock, s. 395-396. Por. też A.C. Muligan, *Norman Topographies of Conquest: Mapping Anglo-Norman Identities onto Ireland*, w: *Norman Tradition and Transcultural Heritage*, ed. S. Burkhardt – T. Foerster, Ashgate 1998, 275.

³³ Por. Giraldus Cambrensis, *Expugnatio Hibernica* II 38, ed. Dimock, s. 396-397.

³⁴ Por. także II 39, ed. Dimock, s. 398-399.

Wybrane przez Geralda z Walii wątki związane z Bizancjum i Normanami z Sycylii, które pojawiają się w pięciu jego przytoczonych powyżej pracach, są dowodem na szerokie horyzonty polityczne elit pochodzących z Wysp Brytyjskich, które powiązane były z dynastią Plantagenetów. Gerald co prawda nigdy nie był osobiście na Sycylii, w Bizancjum, czy Ziemi Świętej, dysponował jednak dobrą bazą źródłową, zarówno w postaci relacji naocznych świadków wydarzeń, jak i relacji współczesnych mu autorów. Z tego powodu należy wysoko ocenić wiarygodność przytaczanych przez niego danych. Szczególnie interesowały go jednak fakty związane z królestwem Normanów na Sycylii, które były dla niego o wiele ważniejsze niż dane dotyczące Bizancjum. Taki stan rzeczy jest zrozumiały, bowiem w Normanach sycylijskich widział on zarówno politycznego partnera, jak i do pewnego stopnia wzór do naśladowania, szczególnie w aspekcie prowadzenia polityki wobec podbitych ludów. To oni stanowią siłę, która kontrastuje z dawną sławą i chwałą, jaką cieszyło się Cesarstwo Bizantyńskie – od czasów III krucjaty coraz słabszy gracz, który stracił nawet pozycję lokalnego lidera. I tę niemoc zdaje się dostrzegać również Gerald, który wprowadza wyraźną linię demarkacyjną między osobami Konstantyna I Wielkiego i Manuela I Komnena a postacią Izaaka II Angelosa, a ponadto tego ostatniego separuje od osoby Wilhelma II Dobrego.

THE NORMANS IN THE WORKS OF GERALD OF WALES AND THE BYZANTINE WORLD

(Summary)

The main purpose of this paper is to analyze the selected works of one of the twelfth century Norman historian living in the British Isles, Gerald de Barri of Wales (1146-1223) in terms of his knowledge of the Byzantine world and its correlation with the Normans (from England and Southern Italy). The term Byzantine world has been evolving for several decades. Today it refers no longer just to the land of the former East European Empire, which later transformed itself into the Greek Byzantium, but it can be referred to the Balkans or the Kingdom of Normandy, while scientists are constantly expanding its borders with the help of other sciences such as archeology. We will do this based on his work: *De instructione principis*, *Topographia Hibernica*, *Expugnatio Hibernica*, *Itinerarium Cambriae* and *Descriptio Cambriae*. Selected by Gerald of Wales the themes of the Byzantine and Norman kingdoms of Sicily, which appear in his five works cited above, are proof of the broad political horizons of the elites from British Isles that were associated with the Plantagenet dynasty. Gerald was never in Sicily, in Byzantium or in the Holy Land, but he had some source in sight, both in the form of eyewitness accounts of events and in the accounts of contemporary wri-

ters, which does not diminish the credibility of the data he cites. Better and more strongly, he was interested in the facts of the kingdom of Normans in Sicily than in Byzantium. Such a state of affairs seems to be understandable, as he saw in them both a political partner and, to some extent, a model to imitate, especially in the aspect of conducting politics against the conquered peoples.

Key words: Byzantium, Normans, Sicily, England, Wales.

Słowa kluczowe: Bizancjum, Normanowie, Sycylia, Anglia, Walia.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- GIRALDUS CAMBRENSIS, *De instructione principis*, ed. J.S. Sherren, London 1846.
 GIRALDUS CAMBRENSIS, *Descriptio Kambriae*, ed. J.F. Dimock, w: Giraldi Cambrensis, *Opera*, vol. 6: *Itinerarium Kambriae, et Descriptio Kambriae*, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 21/6, London 1868, 153-227.
 GIRALDUS CAMBRENSIS, *Expugnatio Hibernica*, ed. J.F. Dimock, w: Giraldi Cambrensis, *Opera*, vol. 5: *Topographia Hibernica, et Expugnatio Hibernica*, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 21/5, London 1867, 205-411.
 GIRALDUS CAMBRENSIS, *Itinerarium Kambriae*, ed. J.F. Dimock, w: Giraldi Cambrensis, *Opera*, vol. 6: *Itinerarium Kambriae, et Descriptio Kambriae*, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 21/6, London 1868, 1-152.
 RICARDUS (CANONICUS SANCTAE TRINITATIS LONDONIENSIS), *Itinerarium peregrinorum et Gesta regis Ricardi*, ed. W. Stubbs, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 38/1, London 1864.
 ROGERUS DE HOUEDENE, *Chronica*, vol. 2-3, ed. W. Stubbs, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 51/2-3, London 1869-1870.
 ROGERUS DE WENDOVER, *Chronica, sive Flores historiarum*, ed. H.O. Coxe, vol. 3, London 1841.

Opracowania

- BÖHM M., *Normański podbój Irlandii w XII wieku*, Oświęcim 2017.
 BUTLER H.E., *The Autobiography of Giraldus Cambrensis*, ed. i tłum., London 1937.
 CARR A.D., *Wales: Economy and Society*, w: *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, ed. S.H. Rigby, Blackwell 2003, 125-139.
 GEANAKOPOLOS D.J., *Interaction of the Sibling Byzantine and Western cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Heaven 1976.
 GILLINGHAM J., *Richard the Lionheart*, London 1978.
 MAGDALINO P., *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993.
 MULIGAN A.C., *Norman Topographies of Conquest: Mapping Anglo-Norman Identities onto Ireland*, w: *Norman Tradition and Transcultural Heritage*, ed. S. Burkhardt – T. Foerster, Ashgate 1998.
 PERNOD R., *Ryszard Lwie Serce*, tłum. Z. Cesul, Warszawa 1994.
 RICHTER M., *Giraldus Cambrensis*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. 4, Stuttgart 2000, 1459-1460.
 RUNCIMAN S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, tłum. J. Schwakopf, t. 3, Warszawa 1987.
 STANTON C., *Norman Naval Operations in the Mediterranean*, Woodbridge 2011.
 STEPHENSON P., *Introduction*, w: *The Byzantine World*, ed. P. Stephenson, Routledge 2010.

Świat Bizancjum, t. 1: *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2007.

Świat Bizancjum, t. 2: *Cesarstwo Bizantyńskie 641-1204*, red. J.C. Cheynet, tłum. A. Graboń, Kraków 2011.

Świat Bizancjum, t. 3: *Bizancjum i jego sąsiedzi 1204-1453*, red. A. Laiou – C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2014.

VASILIEV A.A., *Manuel Comnenus and Henry Plantagenet*, ByZ 29 (1929-1930) 237-240.

Nikołaj Anatoliewicz CHANDOGA*

ЭСХАТОЛОГИЯ СВЯТИТЕЛЯ ВИКТОРИНА ПЕТАВИЙСКОГО: БОГОСЛОВСКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЛАТИНСКИХ ТЕРМИНОВ

«Для того, чтобы воссоздать Адама (*Adam*) через седмицу, а также прийти на помощь всему Своему творению, [Бог] совершил это посредством рождения (*natiuitate*) Сына Своего Иисуса Христа, Господа нашего»¹.

«...ведь когда первый человек (*primus homo*) погиб на дереве, то через дерево страдания (*lignum passionis*) он был возвращен [Господом нашим]»².

Среди святых отцов и церковных писателей доникейского периода особое место занимает святитель Викторин Петавийский (ок. 230-303/304)³. Он прославился в Церкви Христовой не только как один из мучеников,

* Nikołaj Anatoliewicz Chandoga (Николай Анатольевич Хандога) – выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, кандидат богословия, соискатель степени доктора богословия в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в Москве; e-mail: nik-handoga@yandex.ru.

¹ Victorinus Poetovionensis, *De fabrica mundi* 9, ed. M. Dulaey, SCh 423, Paris 1997, 146, перев. Автор.

² Idem, *In Apocalypsin* IV 6, ed. M. Dulaey, SCh 423, 72, перев. Автор.

³ День его памяти – 2/15 ноября (см. *Месяцеслов дополнительных имен святых, не содержащихся в календаре Русской Православной Церкви*, Москва 2013, 24; Сергей (Спаский), архим., *Полный месяцеслов Востока*, т. 1: *Восточная агиология*, Москва 1997, 690-691). Есть мнения некоторых исследователей, таких как М. Дюлаэй (см. M. Dulaey, *Introduction*, в: SCh 423, 16; eadem, *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*, I, Paris 1993, 12 (ср. рус. пер.: М. Дюлаэй, *Викторин, епископ Петавийский, и его эпоха*, перев. с франц. И.В. Макаркиной, под ред. Н.А. Хандоги, «Вестник Екатеринбургской Духовной Семинарии» 1:2015, вып. 9, 82) и П. Аллард (P. Allard, *Les dernières persecutions du III^e siècle*, Paris 1907, 322-325), относительно того, что Викторин Петавийский мог пострадать за веру в гонение при императоре Нумериане (283-284 гг.). Однако существуют обоснованные сомнения в том, что преследования христиан могли быть в провинции Паннонии и в, частности, в Петавии в этот период (см. А.В. Храпов – И.О. Князький – Э. П. Г., *Гонения на христиан в Римской империи*, в: *Православная энциклопедия*, т. 12, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, Москва 2006, 64). Следовательно, Викторин пострадал в гонение на христиан при императоре Диоклетиане (284-305), то есть в 303 или в 304 г. (см. В.В. Акимов, *История*

подобно святителям Иринею Лионскому (ок. 130/140-202/203) и Киприану Карфагенскому (ок. 200/210-258), но также как первый латинский толкователь Священного Писания⁴ и первый христианский писатель-паннонец⁵. Кроме того, Викторин как «пастырь добрый» (Ин. 10:11) был учителем нравственности для петавийских христиан⁶.

К великому сожалению, из обширного списка творений Викторина Петавийского, упоминавшихся в 74-й главе *О знаменитых мужах* блаженного Иеронима Стридонского (ок. 347-419/420)⁷ сохранилось лишь одно сочинение – *Толкование на Апокалипсис*⁸. Однако Иероним пишет

Христианской Церкви в доникейский период, Минск 2012, 84-86; Храпов – Князький – Э., *Гонения на христиан*, с. 64-66).

⁴ См. в частности: Н.А. Хандога, *Святитель Викторин Петавийский – первый латинский экзегет*, «Скрижали» 7 (2014) 51-71; М.С. Paczkowski, *Alcuni aspetti teologici dell'Apocalisse in Vittorino di Petovio*, BPTH 5 (2012) 175-206; D. Kasprzak, *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, AnCra 43 (2011) 143-157.

⁵ См. R. Bratož, *Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts)*, «Zalai Museum» 11 (2002) 7 (ср. рус. пер.: Р. Братож, *Епископ Викторин и христианская община Петавия (вторая половина III века)*, перев. с нем. С.К. Кобиной под ред. Н.А. Хандоги, «Христианское чтение» 2-3:2014, 14); idem, *Verske razmere v Petovionu v drugi polovici 3. stoletja v luči poročil škofa Viktorina*, in: *Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitraizem in njegova doba*, ur. M. Vomer Gojkovič – N. Kolar, Ptuj 2001, 313.

⁶ См. Н.А. Хандога, *Эсхатология святителя Викторина Петавийского (на примере толкования XXV главы Евангелия от Матфея)*, «Скрижали» 13 (2017) 149-161; idem, *Нравственное учение святителя Викторина Петавийского по его сохранившимся сочинениям – «Толкование на Апокалипсис» и «О десяти девах»*, «Церковь и Время» 3 (2017) вып. 79, 153-162. Поддавшись влиянию современных издателей творений Викторина Петавийского – Марии Веронезы (см. Pseudo-Victorinus Poetovionensis, *De decem virginibus*, ed. M. Veronese, Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis (= CSEA) 2, Roma 2002, 352-357) и Мирана Спелика (см. Pseudo-Victorinus Poetovionensis, *De decem virginibus*, ed. M. Špelič, Cerkevni Očetje (= CO) 9, Celje 1999, 168-175), написал две статьи, в которых анализировал трактат *О десяти девах* как подлинное сочинение Петавийского святителя. Однако после подробного сравнения терминологии данного трактата и терминологии творений Викторина Петавийского – *О сотворении мира*, *Толковании на Апокалипсис* и *Хронологический фрагмент* обнаружил, что у них не только отсутствует единая терминологическая база, но также нет единообразия в раскрытии учения о последних судьбах мира и человечества. Следовательно, трактат *О десяти девах* был написан Псевдо-Викторином Петавийским (см. R. Gryson, *Répertoire general des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge*, I, Freiburg 2007, 813), который вероятней всего читал творения Петавийского святителя (в частности, *Толкование на Апокалипсис*).

⁷ См. Hieronymus Stridonensis, *De viris illustribus* 74, ed. M.E. Boticchia Deho, CSEA 6/1, Roma 2009, 348, перев. Автор: «Викторин, епископ Петавия, не владел одинаково [свободно] латинским и греческим языками. Поэтому его творения хотя и грандиозны по содержанию, кажутся слабыми по стилю. В их числе: Толкования на Бытие, Исход, Левит, Исаию, Иезекииля, Аввакума, Екклесиаста, Песнь песней, Апокалипсис Иоанна [Богослова], *Против всех ересей* и многое другое. В самом конце [жизни] он принял мученический венец».

⁸ См. Victorinus Poetovionensis, *Scholia in Apocalypsin beati Joannis*, PL 5, 317-344; idem, *Commentarii in Apocalypsin editio Victorini et recensio Hieronymi una cum posteriorum additamentis*, ed. J. Haussleiter, CSEL 49, Vindobonae – Lipsiae 1916, 16-154; idem, *Commentarius*

и о «многих других (*multa alia*)»⁹ творениях Викторина, которые, возможно, он не читал, поэтому и не упомянул в *О знаменитых мужах*. Среди них подлинными сочинениями Петавийского святителя исследователи справедливо считают следующие: *О сотворении мира*¹⁰ и *Хронологический фрагмент*¹¹.

Единой сквозной темой творений Викторина Петавийского является символика чисел и эсхатология (например, в восьмой день воскрес Господь Иисус Христос)¹². Поэтому при раскрытии его богословской терминологии конца нужно иметь ввиду три важных момента, во-первых, что время, в которое жил Викторин соответствует концу шестого дня творения, или шестой тысячи лет; во-вторых, что он, его паства и современники с нетерпением ожидали начало седьмого дня покоя, или седьмой тысячи лет; и, в-третьих, что Викторин верил, что Страшный Суд, который должен был случиться в начале восьмого дня Суда и вечного покоя, или восьмой тысячи лет, будет страшным только для нераскаянных грешников.

1. Шестой день творения, или шестая тысяча лет: употребление терминов *natus Christus*, или *natiuitas Christi*, *parasceue*, или *praeparatio regni*, *tempus paenitentiae*. Викторин Петавийский очень кратко высказывается в отношении шестого дня творения:

«В шестой день (*die sexto*) было создано то, чего не доставало»¹³.

Возможно, в этот день Богом был сотворен растительный мир, то есть травы и деревья¹⁴, а также — человек, точнее, мужчина и женщина (см. Быт. 1:27). Вот как об этом он пишет:

in Apocalypsim, ed. A. Hamman, PLS 1, Paris 1958, 103-172; idem, *In Apocalypsin*, SCh 423, 46-123; idem, *In Apocalypsin*, ed. M. Špelič, CO 9, 40-135; idem, *In Apocalypsin*, ed. M. Veronese, CSEA 2, 260-317; idem, *Explanatio in Apocalypsin*, ed. R. Gryson, CCL 5, Turnhout 2017, 110-264.

⁹ См. Hieronymus Stridonensis, *De viris illustribus* 74, CSEA 6/1, 348.

¹⁰ См. Victorinus Poetovionensis, *Fragmentum De fabrica mundi*, PL 5, 301-314; idem, *Tractatus De fabrica mundi*, ed. J. Haussleiter, CSEL 49, 3-9; idem, *De fabrica mundi*, SCh 423, 138-149; idem, *De fabrica mundi*, ed. M. Špelič, CO 9, 146-163; idem, *De fabrica mundi*, ed. M. Veronese, CSEA 2, 328-339; idem, *Tractatus De fabrica mundi*, ed. R. Gryson, CCL 5, 295-300.

¹¹ См. Victorinus Poetovionensis, *Fragmentum chronologicum*, PL 129, 1369; idem, *Fragmentum chronologicum*, ed. M. Dulaey, SCh 423, 134-135; idem, *Fragmentum chronologicum*, ed. M. Špelič, CO 9, 166-167; idem, *Fragmentum chronologicum*, ed. M. Veronese, CSEA 2, 344-347; idem, *Fragmentum De vita Christi*, ed. R. Gryson, CCL 5, 303.

¹² См. Н.А. Хандога, *Восмидневная концепция святителя Викторина Петавийского*, «Труды Минской Духовной Академии» 13 (2016) 213-233; idem, *Эсхатология святителя Викторина Петавийского в контексте толкования Шестоднева*, «Скрижали» 10 (2015) 62-77.

¹³ Victorinus Poetovionensis, *De fabrica mundi* 4, SCh 423, 140, перев. Автор.

¹⁴ Так как во второй день, согласно учению Викторина, Господь сотворил небо, а в третий день — землю и море. См. Н.А. Хандога, *Космогония свт. Викторина Петавийского: первые четыре дня*, «Труды Перервинской Православной Духовной Семинарии» 2 (2011) 82-84.

«Вот так Бог образовал (*instruxit*) человека из земли (см. Быт. 2:7) как господина всех существ, которые Он создал на земле и в воде (см. Быт. 1:28). [...] Ведь Адама (*Adam*) [Бог] сотворил (*consummavit*) по образу и подобию Своему (см. Быт. 1:26)»¹⁵.

Или в другом месте мы читаем:

«ангел Гавриил благовествовал Марии-деве (см. Лк. 1:28) в тот же день, в который дракон совратил Еву (*Euam*)»¹⁶.

Следовательно, первых людей, которых Господь сотворил в шестой день звали Адам и Ева.

В приведенном фрагменте о творении человека есть два важных момента. Во-первых, он был сотворен Богом как господин всех существ, то есть всего животного мира, существующего в воде, на земле и в воздухе. В этом Викторин Петавийский продолжает линию апостола Павла:

«Ибо не Ангелам Бог покорил будущую вселенную, о которой говорим; напротив некто негде засвидетельствовал, говоря: 'что значит человек, что Ты помнишь его? или сын человеческого, что Ты посещаешь его? Не много ты унизил его пред Ангелами; славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих, все покорил под ноги его'. Когда же покорил ему все, то не оставил ничего непокоренным ему» (Евр. 2:5-8).

Вот почему в центр мироздания Господом поставлен человек (!)¹⁷.

Во-вторых, Бог сотворил человека по образу и подобию Своему (см. Быт. 1:26-27). В чем же состоит образ и подобие согласно Викторину? Они связаны, во-первых, с господствующим положением человека в мире. И, во-вторых, так как «блаженный Иероним, называет его [то есть Петавийского святителя] подражателем Оригена и исследователем его экзегетического наследия»¹⁸, вероятно, что в след за Оригеном¹⁹ под образом и подобием Божиим Викторин имеет в виду усовершенствование через уподобление Богу, или «благочестие» (*pietas*), поскольку

¹⁵ Victorinus Poetovionensis, *De fabrica mundi* 4, SCh 423, 140, перев. Автор.

¹⁶ Ibidem 9, SCh 423, 146, перев. Автор.

¹⁷ Однако Викторин категорически отрицает идею сотворчества человека Богу на уровне творения мира. Вероятно, потому, что для него оно было связано с античной теургией, то есть представлением о том, что люди не только могут соучаствовать в божественных деяниях, но также подчинять богов своей воле. См. А.В. Петров, *Феномен теургии: взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период*, Санкт-Петербург 2003, 200.

¹⁸ И. Панагопулос, *Толкование Священного Писания у отцов Церкви*, т. 1: *Первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века*, перев. с новогреч. и послесл. свящ. М. Михайлова, Москва 2013, 395.

¹⁹ См. Origenes, *Contra Celsum* 4, 30, PG 11, 1072.

это характеристика шестого дара Святого Духа, шестого неба и шестого творческого свойства Господа Иисуса Христа²⁰.

И в этот же день, или в начале шестого тысячелетия родился Господь Иисус Христос. Вот как об этом пишет Викторин Петавийский:

«Христос родился (*natum*) в тот же день, в который образовал (*finxit*) человека»²¹.

Или в другом месте мы читаем:

«Восьмых календ января [то есть 25 декабря] родился (*natus*) Господь наш Иисус Христос при консулах Сульпиции и Камерине»²².

Следовательно, в первом фрагменте Викторин дает аллегорическое толкование этого события, а во втором фрагменте – буквальное толкование. При этом в обоих фрагментах он употребляет только один термин – *natum*, или *natus*, который происходит от глагола *nascor*, означающего рождаться, происходить²³.

В *Толковании на Апокалипсис* Викторин Петавийский также несколько раз употребляет термин *natus Christus*²⁴. Однако лишь в одном фрагменте он, используя этот термин, приоткрывает завесу тайны воплощения Спасителя:

«Мы читаем, что этот образ возведен Духом Святым через Исаию – о семи женщинах, которые ухватятся за одного мужчину (Ис. 4:1). Один же мужчина – Христос, рожденный не от семени (*non ex semine natus*). Семь женщин – церкви»²⁵.

О рождении Господа Иисуса Христа Викторин также упоминает в ключевых этапах, или периодах его земной жизни:

«Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение (*natiuitatis*), младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть»²⁶.

²⁰ См. Victorinus Poetovionensis, *De fabrica mundi* 7, SCh 423, 144-146.

²¹ Ibidem 9, SCh 423, 146, перев. Автор.

²² Idem, *Fragmentum chronologicum* SCh 423, 134, перев. Автор.

²³ См. И.Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, изд. 2-е, перер. и дополн., Москва 1976, 661; *Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. Glare, Oxford 1968, 1156-1157.

²⁴ См. Victorinus Poetovionensis, *In Apocalypsin* I 3, SCh 423, 48; XII 5, SCh 423, 102.

²⁵ Ibidem I 7, SCh 423, 54, перев. Автор.

²⁶ Idem, *De fabrica mundi* 9, SCh 423, 148, перев. Автор. Термин *natiuitatis* происходит от существительного *nativitas* означающего рождение, поколение. Естественно, что при переводе данного термина возможно употребить только первоначальное значение (это имеет отношение и к переводу предыдущего термина). См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 662; *Oxford Latin Dictionary*, с. 1158.

В выделении этих семи этапов он опирается на античную традицию (впервые изложенную Гиппократом – ок. 460-377 гг. до Р.Х.), согласно которой человеческая жизнь делится на семь периодов²⁷. В действительности Петавийский святитель называет пять этапов и добавляет «рождение» (*natiuitatis*) и «смерть» (*occusus*), чтобы выйти на цифру семь.

В значительной степени Викторин Петавийский продолжает линию святителя Ириней Лионского. Тем не менее между ними есть определенное расхождение, так как Ириней насчитывает пять периодов, или возрастов в жизни человека:

«Род человеческий переживает пять возрастов: сначала [человек] бывает младенцем, потом отроком, затем юношей, мужем и, наконец, стариком»²⁸.

Напротив, для Викторина необходимо семь периодов, так как каждый из них он увязывает с соответствующим днем творения: от первого дня – сотворение Богом света, двенадцати ангелов дня и двенадцати ангелов ночи²⁹ (рождение) до седьмого дня – покой Бога, то есть прекращение Им что-либо творить³⁰ (смерть и пребывание во гробе)³¹.

И этот же день, или конец шестого тысячелетия, в которое жил Викторин Петавийский, его паства и современники (например, Коммодиан – перв. пол. III в. и Лактанций – ок. 250-260 - после 325), именуется «пятницей», или «приготовлением царства». Вот как об этом он пишет:

«Этот шестой день (*dies sextus*) называется пятницей (*parasceue*), то есть приготовлением царства (*praeparatio regni*)»³².

Что касается терминов, первый – это калька из греческого языка слова *παρασκευή*, означающего пятница³³, а второй происходит от

²⁷ Вот как об этом пишет Филон Александрийский (ок. 20-10 гг. до Р.Х. - ок. 40 гг. по Р.Х.): «Врач же Гиппократ говорит, что возрастов семь – младенца, ребенка, подростка, юноши, мужа, пожилого человека и старца, и что они измеряются седмицами, но они следуют не сразу одна за другой» (Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 36, ed. L. Cohn: *Opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin 1896, 37, перев. А.В. Вдовиченко: Филон Александрийский, *О сотворении мира согласно Моисею*, в: Филон Александрийский, *Толкования Ветхого Завета*, перев. с древнегреч. и комм. А.В. Вдовиченко, Москва 2000, 76).

²⁸ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, PG 7/1, 795, перев. Автор.

²⁹ См. Н.А.Хандога, *Космология святителя Викторина Петавийского: сотворение Ангелов, животных и первых людей*, «Труды Київської Духовної Академії» 24 (2016) 143-146.

³⁰ См. idem, *Космология святителя Викторина Петавийского: четверица и седмица как структурообразующие принципы мира*, «Христианское Чтение» 4 (2015) 21-29..

³¹ Спустя около полутора века блаженный Августин Гиппонский (354-430) «перенес это представление о семи возрастах на семь мировых эпох» (А.Р. Фокин, *Латинская патрология*, т. 1, период первый: *Доникейская латинская патрология (150-325 гг.)*, Москва 2005, 268.

³² Victorinus Poetovionensis, *De fabrica mundi* 4, SCh 423, 140, перев. Автор.

³³ См. ibidem 4 [commentaire], SCh 423, 219.

прилагательного *praeparatio*, означающего приготовление, подготовка³⁴ и существительного *regnum*, означающего царство, государство³⁵.

Вполне вероятно, что здесь имеется в виду то, что земля в течение пяти дней, предшествовавших творению человека, готовилась для него Богом в качестве царского чертога, так как человек, будучи создан «по образу и подобию» Божию (см. Быт. 1:26)³⁶, должен был стать ее царем и господином³⁷. Возможно также, что Викторин в свете своего хилиазма, или миллениаризма понимает это царство и как будущее тысячелетнее царство Христово с праведниками, которое должно было наступить по прошествии шестого («подготовительного») тысячелетия³⁸.

В *Толковании на Апокалипсис* Викторин Петавийский объясняет без чего эта подготовка не принесет желаемого результата – стать наследниками царства Христова – без искреннего покаяния. Поэтому этот период, то есть последние годы, или последние десятилетия перед Вторым пришествием Христовым³⁹ Викторин именует временем покаяния:

«Но поскольку [сейчас] время покаяния (*tempus paenitentiae*), Он говорит: советую тебе купить у меня золото, огнем очищенное (Откр. 3:18), то есть, если сможешь каким-либо образом претерпеть что-то во имя Господне»⁴⁰.

Или в другом месте мы читаем:

«Перед престолом же было море стеклянное, подобное кристаллу (Откр. 4:6), – дар Крещения, который Он изливает через Своего Сына во время покаяния (*paenitentiae tempore*), прежде чем учредит Суд; поэтому перед престолом, то есть перед судом»⁴¹.

2. Седьмой день покоя, или седьмая тысяча лет: употребление терминов *passus Christus*, или *occasus Christi, verum sabbatum*, или

³⁴ См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 799; *Oxford Latin Dictionary*, с. 1436.

³⁵ См. idem, *Латинско-русский словарь*, с. 864; *Oxford Latin Dictionary*, с. 1600-1601.

³⁶ См. Victorinus Poetovionensis, *De fabrica mundi* 4, SCh 423, 140.

³⁷ См. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 2, ed. J. Laplace – J. Daniélou, SCh 6, Paris 1944, 90.

³⁸ См. Н.А. Хандога, *Латинский хилиазм III - IV вв.*, «Христианское Чтение» 2 (2010) вып. 33, 167; J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, 115.

³⁹ Это подтверждают, например, следующие его слова: «Вот, идет с облаками, и увидят Его все народы (Откр. 1:7). Тот, кто в первом воспринятом человеке пришел в тайне, через малое время (*post paululum*) придет в величии и славе, чтобы судить явно» (Victorinus Poetovionensis, *In Apocalypsin* I 1, SCh 423, 46, перев. Автор).

⁴⁰ Ibidem III 3, SCh 423, 62, перев. Автор. Термин *tempus paenitentiae* происходит от существительного *tempus*, означающего время, пора, период и прилагательного *paenitentia*, означающего раскаяние, или покаяние. См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 1003, 779; *Oxford Latin Dictionary*, с. 1916-1917 и 1282.

⁴¹ Victorinus Poetovionensis, *In Apocalypsin* IV 2, SCh 423, 66, перев. Автор.

verum et iustum sabbatum и *nouissimo tempore*. Викторин Петавийский также очень кратко высказывается в отношении седьмого дня покоя:

«В седьмой день (*die septimo*) [Бог] почил от всех дел Своих и благословил и освятил его (Быт. 2:2-3)»⁴².

Или в другом месте мы читаем:

«Всю эту громадную вселенную Бог произвел за шесть дней из ничего для украшения Своего величия, седьмой (*septimum*) [же день] освятил благословением, успокоившись от дел [Своих] (см. Быт. 2:2-3)»⁴³.

Следовательно, в седьмой день Господь уже ничего не творил, однако, как мы увидим ниже, не переставал заботиться о сотворенном Им мире и человеческом роде.

Кроме того, Петавийский святитель наполняет этот день, или субботу антииудейским содержанием:

«В этот день мы имеем обыкновение продлевать пост (*superponere*), для того чтобы в день Господень [то есть в воскресенье] подойти к Хлебу с благодарением⁴⁴. И на пятницу (*parasceue*) приходится продленный пост (*superpositio*), чтобы не показалось, будто мы соблюдаем субботу (*sabbatum*) с иудеями, ибо Господин субботы (*sabbati*) Христос (Мф. 12:8) говорит через пророков Своих, что ненавидит душу Свою (Ис. 1:13-14), поскольку Он телом Своим нарушил субботу (*sabbatum*)»⁴⁵.

Таким образом, суббота связана со страстями Господа и является по-своему органическим продолжением пятницы – временем поста и скорби⁴⁶.

Субботный пост, запрещенный в христианстве, вероятно, служил для отделения христиан от иудеев и язычников, то есть он имел другое обоснование – «чтобы не показалось, будто мы соблюдаем субботу с иудеями»⁴⁷.

⁴² Idem, *De fabrica mundi* 5, SCh 423, 142, перев. Автор..

⁴³ Ibidem 1, SCh 423, 138, перев. Автор.

⁴⁴ Под «хлебом» (*panem*), о котором говорит Спаситель (см. Ин. 6:51), Викторин имеет ввиду Тело и Кровь Христовы, которых петавийские христиане неукоснительно причащались каждое воскресение.

⁴⁵ Ibidem 5, SCh 423, 142, перев. Автор. То есть Господь Иисус Христос воскрес в ночь с субботы на воскресенье (см. Мф. 28:1-10; Мк. 16:1-14; Лк. 24:1-49; Ин. 20:1-29; 21:1-24).

⁴⁶ Подобное введение субботнего поста во время Викторина Петавийского очевидно явилось новацией (от лат. *novatio* – обновление, перемена), почему он столь энергично и защищает его. Известно, что субботний пост, появившийся в Западной Церкви не ранее середины III в., не нашел единодушного одобрения в древней Церкви. См. J. Schümmer, *Die altchristliche fastenpraxis. Mit besonderer berücksichtigung der schriften Tertullians*, München 1933, 152-159.

⁴⁷ Victorinus Poetovionensis, *De fabrica mundi* 5, SCh 423, 142, перев. Автор. Как считает Р. Братож (*Der bischof Victorinus*, с. 11), «Викторин отклонял «иудейскую субботу», чтобы, по меньшей мере, косвенно дистанцироваться также и от язычества, так как этот день, посвященный у язычников богу Сатурну, был для них праздником».

Поэтому Викторин придает ему позитивный смысл – приготовление к причащению Тела и Крови Господа Иисуса Христа⁴⁸. Возникает естественный вопрос: какова была цель столь резкого разрыва с традицией, которая, к тому же, не прижилась на Востоке. Вероятно, причиной была повышенная активность иудеев на Западе, реакцией на которую явилось, в частности, сочинение Новациана (между 190-210 - 257/258) *Об иудейской пище*⁴⁹ и возникла необходимость дополнительного размежевания.

И в этот же день, или в начале шестого тысячелетия пострадал Господь Иисус Христос. Вот как об этом пишет Викторин Петавийский:

«Он пострадал (*passum*) в тот же день, в который пал (*cecidit*) Адам»⁵⁰.

Или в другом месте мы читаем:

«Он пострадал (*passus*) десятых календ апреля [то есть 23 марта] при консулах Нероне III и Валерии Мессале»⁵¹.

Следовательно, в первом фрагменте Викторин дает аллегорическое толкование этого события, а во втором фрагменте – буквальное толкование. При этом в обоих фрагментах он употребляет только один термин – *passum*, или *passus*, который происходит от глагола *pator*, означающего страдать, мучиться⁵².

В *Толковании на Апокалипсис* Викторин Петавийский также несколько раз употребляет термин *passus Christus*⁵³. Однако лишь в одном фрагменте он, используя этот термин, явно смешивает Святого Духа с Сыном Божиим, то есть излагает бинитаристское учение о страдании Спасителя:

«Ведь и священник имел повеление Христа раз в году входить в храм к золотому жертвеннику (см. Евр. 9:7; Исх. 30:10). Это означало то, что намеревался сделать Дух Святой, то есть то, что Он, пострадав (*passus*), совершил единожды (см. Евр. 9:8)»⁵⁴.

В отличие от Тертуллиана и Лактанция, Викторин Петавийский достаточно часто проводит четкую грань между Духом Святым и Сыном Божиим:

«Ибо он говорит, что с раскрытием [первой] печати, увидел белого коня и всадника с венцом, имеющего лук (Откр. 6:1-2), – это случилось вначале, когда Господь наш вознесся на небеса и открыл все (см. Лк. 24:44-

⁴⁸ Здесь мы видим один из первых примеров в истории Церкви – установления постного дня как подготовительного к Евхаристии. Собственно, такую функцию в некоторой степени исполняла ночная молитва в древней Церкви.

⁴⁹ См. Novatianus, *De cibis judaicis*, PL 3, 953-964.

⁵⁰ Victorinus Poetovionensis, *De fabrica mundi* 9, SCh 423, 148, перев. Автор.

⁵¹ Idem, *Fragmentum chronologicum* SCh 423, 134, перев. Автор.

⁵² См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 731; *Oxford Latin Dictionary*, с. 1309-1310.

⁵³ См. Victorinus Poetovionensis, *In Apocalypsin* I 1, SCh 423, 46; I 3, SCh 423, 48.

⁵⁴ Ibidem VI 4, SCh 423, 82, перев. Автор.

49), послал Духа Святого, Коего слова через предсказателей, как стрелы проникают в сердце человеческое и побеждают неверие»⁵⁵.

Из этого фрагмента видно, что Святой Дух находится в подчинении у Сына Божьего, то есть Викторин Его рассматривает в субординационистском ключе.

О страдании, или смерти Господа Иисуса Христа Викторин также упоминает в ключевых этапах, или периодах Его земной жизни:

«Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть (*occasus*)»⁵⁶.

Или в другом месте мы читаем:

«На лице же – сияние солнца (Откр. 1:16). Его лицо было явлением, посредством которого Он говорил с людьми лицом к лицу. Слава же солнца меньше, чем слава Господа. Но из-за восхода и заката (*occasum*), и опять восхода, поскольку Он был рожден, и страдал (*passus*), и воскрес, – от этого Писание уподобило Его лицо славе солнца»⁵⁷.

Таким образом, в первом фрагменте Викторин дает буквальное толкование этого события, а во втором фрагменте – аллегорическое и буквальное толкование.

И этот же день, или седьмое тысячелетие Петавийский святитель именует «истинной субботой», или «истинной и праведной субботой». Вот как об этом он пишет:

«Также Исаия и некоторые его сотоварищи нарушили субботу (см. Ис. 1:13; Ос. 2:13), чтобы соблюдалась та истинная и праведная суббота (*uerum et iustum sabbatum*) седьмого тысячелетия. Вот почему этими семью днями Господь обозначил каждую тысячу лет. Ибо так указано: В очах Твоих, Господи, тысяча лет, как один день (Пс. 89:5; 2Петр. 3:8). Следовательно, в очах Божиих пребывает каждое тысячелетие, ибо я насчитываю семь очей Господа (Зах. 4:10). По этой причине, как я упомянул, та истинная суббота (*uerum sabbatum*) есть седьмое тысячелетие, в котором Христос будет царствовать с избранными (*electis*) Своими (см. Откр 20:6)»⁵⁸.

Что касается терминов, слово *uerum* происходит от прилагательного *verus*, означающего истинный, подлинный, действительный⁵⁹; слово *iustum*

⁵⁵ Ibidem VI 1, SCh 423, 78, перев. Автор.

⁵⁶ Idem, *De fabrica mundi* 9, SCh 423, 148, перев. Автор. Термин *ossasus* происходит от существительного *ossasus* означающего кончина, смерть, или заход, закат. См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 695; *Oxford Latin Dictionary*, с. 1231-1232.

⁵⁷ Victorinus Poetovionensis, *In Apocalypsin* I 3, SCh 423, 48, перев. Автор.

⁵⁸ Idem, *De fabrica mundi* 6, SCh 423, 142-144, перев. Автор.

⁵⁹ См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 1071; *Oxford Latin Dictionary*, с. 2046-2047.

происходит от прилагательного *justus*, означающего справедливый, добросовестный, честный⁶⁰; слово *sabbatum* происходит от существительного *sabbata*, означающего суббота⁶¹.

Также в *Толковании на Апокалипсис* Викторин Петавийский седьмой день, или седьмое тысячелетие множество раз именует «последним временем»⁶². Приведем лишь два очень важных фрагмента, в которых Викторин приоткрывает тайну тысячелетнего царствия Христова⁶³, то есть рассказывает об участии в этом царстве святых, или избранных и нечестивых, или язычников:

«Но так как в последнее время (*nouissimo tempore*) придет и вечное воздаяние святым (*sanctorum*) и наказание нечестивым (*impiorum*), то им велено ждать»⁶⁴.

Или в другом месте мы читаем:

«Конь белый, и сидящий на нем (Откр. 19:11), — это указывает на Господа нашего, идущего с воинством небесным для царствования, с пришествием Которого соберутся все язычники (*gentes*) и падут от меча. Прочие же, которые окажутся более достойными, будут находиться в служении у святых (*sanctorum*), которым, в свою очередь, надлежит быть убитыми в последнее время (*nouissimo tempore*), по окончании царства святых, перед Судом, когда диавол опять будет освобожден (см. Откр. 20:7-10)»⁶⁵.

3. Восьмой день Суда и вечного покоя, или восьмая тысяча лет: употребление терминов *resurrexit Christus, die octauo*, или *nouissima die, uitam aeternam*, или *quietis aeternae*. Викторин Петавийский немного больше высказывается в отношении восьмого дня суда:

«И потому Давид в шестом псалме просит Господа прежде восьмого дня (*die octauo*)»⁶⁶, чтобы Он не в гневе и не в ярости Своей обличал или судил

⁶⁰ См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 568; *Oxford Latin Dictionary*, с. 986-987.

⁶¹ См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 890; *Oxford Latin Dictionary*, с. 1673.

⁶² См. Victorinus Poetovionensis, *In Apocalypsin* VI 1, SCh 423, 78; XII 3-4, SCh 432, 102; XX 1, SCh 423, 114.

⁶³ При этом нужно иметь ввиду, что «в отличие от Коммодиана, свт. Викторин Петавийский органично сочетает буквальное толкование с духовно-аллегорическим» (Н.А. Хандога, *К вопросу об эсхатологических представлениях Коммодиана и свт. Викторина Петавийского*, «Труды Перервинской Православной Духовной Семинарии» 3:2012, вып. 6, 42).

⁶⁴ Victorinus Poetovionensis, *In Apocalypsin* VI 4, SCh 423, 82, перев. Автор. Термин *nouissimo tempore* происходит от прилагательного *novissimus*, означающего крайний, последний и от существительного *tempus*, означающего время, пора, период. См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 678, 1003; *Oxford Latin Dictionary*, с. 1195, 1916-1917.

⁶⁵ Victorinus Poetovionensis, *In Apocalypsin* XIX, SCh 423, 112, перев. Автор.

⁶⁶ Латинское выражение *pro die octauo* (букв. «за восьмой день») в тексте псалма взято из Септуагинты, где ему соответствует выражение ὑπὲρ τῆς ὀγδόης (букв. «за восьмой [день]»), в то время как в древнееврейском тексте стоит редкий термин «sheminit», производный

его (Пс. 6:1-2). Это поистине восьмой день (*dies octauus*) того будущего Суда, который будет вынесен за пределы порядка устроения седмицы»⁶⁷.

Следовательно, после окончания тысячелетнего царствования праведников со Христом начнется Страшный Суд, то есть воскреснут все люди начиная с Адама и Евы и явится Господь Иисус Христос с двенадцатью апостолами и двенадцатью патриархами⁶⁸.

Кроме того, для Петавийского святителя это также восьмой день вечного покоя:

«Со снятием седьмой печати сделалось безмолвие на небе на полчаса (Откр. 8:1) – это начало вечного покоя (*quietis aeternae*), но, как он [то есть апостол Иоанн Богослов] понял, отчасти, потому, что с нарушением безмолвия то же самое повторяет по порядку. Ибо если бы безмолвие было непрерывным, то наступил бы конец повествования»⁶⁹.

Или в другом месте мы читаем:

«Однако прежде Он [то есть Бог] Сам повелел Моисею, чтобы обрезание совершалось строго в восьмой день, который часто приходится на субботу, как мы читаем в Евангелии (см. Ин. 7:22)»⁷⁰.

Таким образом, отсчет времени, согласно Викторину, закончится в начале восьмого дня, или восьмой тысячи лет. Поэтому он в начале трактата *О сотворении мира* утверждает, что «седмичным числом дней управляется все и небесное, и земное»⁷¹.

И в этот же день, или в начале шестого тысячелетия воскрес Господь Иисус Христос. Вот как об этом пишет Викторин Петавийский:

«Он воскрес из мертвых (*resurrexisse a mortuis*) в тот же день, в который сотворил свет»⁷².

Или в другом месте мы читаем:

«Он воскрес (*resurrexit*) восьмых календ апреля [то есть 25 марта] при вышеуказанных консулах»⁷³.

от числа «восемь» и предположительно означающий некий восьмиструнный музыкальный инструмент.

⁶⁷ Idem, *De fabrica mundi* 6, SCh 423, 142, перев. Автор.

⁶⁸ См. idem, *In Apocalypsin* XX 2, SCh 423, 116; I 1, SCh 423, 46; IV 5, SCh 423, 70-72.

⁶⁹ Ibidem VI 7, SCh 423, 84. Термин *quietis aeternae* происходит от существительного *quies*, означающего покой, отдых и от прилагательного *aeternus*, означающего вечный, бесконечный. См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 845, 44; *Oxford Latin Dictionary*, с. 1553, 74.

⁷⁰ Victorinus Poetovionensis, *De fabrica mundi* 5, SCh 423, 142, перев. Автор.

⁷¹ Ibidem 1, SCh 423, 138, перев. Автор.

⁷² Ibidem 9, SCh 423, 148, перев. Автор.

⁷³ Idem, *Fragmentum chronologicum*, SCh 423, 134, перев. Автор.

Немного ниже мы читаем:

«Из чего следует, что Господь был зачат в тот же день, в который и воскрес (*resurrexit*)»⁷⁴.

Таким образом, в первом фрагменте Викторин дает аллегорическое толкование этого события, во втором фрагменте – буквальное толкование и в третьем фрагменте – снова аллегорическое толкование. При этом в трех фрагментах он употребляет только один термин *resurrexisse*, или *resurrexit*, который происходит от глагола *resurgo*, означающего воскресать⁷⁵.

В *Толковании на Апокалипсис* Викторин Петавийский также несколько раз употребляет термин *resurrexit Christus*⁷⁶. Однако лишь в одном фрагменте он, используя этот термин, утверждает, что никто другой не мог совершить дело нашего спасения кроме Господа Иисуса Христа:

«В человеке воспринятом Он дал свидетельство в мире (см. Ин. 18:37), пострадав в котором, освободил нас от греха Своею кровью (Откр. 1:5) и, победив ад, первый воскрес из мертвых (*primus resurrexit a mortuis*), и смерть над Ним более не будет властвовать (Рим. 6:9), но в Его правление царство мира было разрушено (см. Ин. 16:33)»⁷⁷.

Поэтому Спаситель и именуется Богочеловеком (!).

И этот же день, или восьмое тысячелетие Петавийский святитель именует «последним днем». Вот как об этом он пишет:

«Наконец, поскольку Сам Судья поставлен Отцом (см. Деян. 10:42), желая указать на это словом предсказания, что люди будут судимы, Он говорит: Вы думаете, что Я буду судить вас в последний день (*nouissima die*) (см. Ин. 5:45)? Слово, которое Я говорил вам, оно будет судить в последний день (*nouissima die*) (Ин. 12:48)»⁷⁸.

Или в другом месте мы читаем:

«Столько их, то есть душ убиенных, ожидает отмщения живущим на земле за кровь (Откр. 6:10-11), то есть за свое тело; Тот, Кто видит все, пожелал, чтобы мы знали это. Но так как в последнее время (*nouissimo tempore*) придет и вечное воздаяние святым и наказание нечестивым, то им велено ждать»⁷⁹.

⁷⁴ Ibidem, перев. Автор.

⁷⁵ См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 877; *Oxford Latin Dictionary*, с. 1639-1640.

⁷⁶ См. Victorinus Poetovionensis, *In Apocalypsin* I 3, Sch 423, 48; V 3, Sch 423, 78; XII 2, Sch 423, 100.

⁷⁷ Ibidem I 1, Sch 423, 46, перев. Автор.

⁷⁸ Ibidem I 4, Sch 423, 50, перев. Автор.

⁷⁹ Ibidem VI 4, Sch 423, 82, перев. Автор. В *Толковании на Апокалипсис* термин «последнее

Следовательно, во время Страшного Суда поступки нераскаянных грешников будут оцениваться в сравнении с истинами Четвероевангелия, то есть Евангелия от Матфея, Евангелия от Марка, Евангелия от Луки и Евангелия от Иоанна. Иными словами, за то, что они в земной жизни не читали, не слушали и не старались исполнить ничего из этой святой книги, их ожидают вечные мучения.

Что касается праведников, за исполнение в земной жизни заповеди о любви к Богу и ближним (см. Мф. 22:37-39)⁸⁰, а также за частое причащение Тела и Крови Господа Иисуса Христа⁸¹ им обещается «вечная жизнь»:

«В этом Царстве Он обещал рабам Своим: всякий, кто оставит отца, или мать, или брата, или сестру ради имени Моего, получит награду во сто крат и сейчас, а в будущем наследует вечную жизнь (*uitam aeternam*) (Мф. 19:29; Мк. 10:30)»⁸².

Или в другом месте мы читаем:

«Как через одно тело все люди подпали долгу смерти, так через одно тело все верующие воскреснут в вечную жизнь (*uitam aeternam*) (см. 1 Кор. 15:20; Рим. 5:12)»⁸³.

Эсхатологическое учение Викторина Петавийского, раскрывающееся в сохранившихся сочинениях – *О сотворении мира*, *Толковании на Апокалипсис* и *Хронологический фрагмент*, имеет явно выраженный хилиастический, или миллениаристический характер. По его мнению, праведники доживали шестой день, или шестую тысячу лет и с нетерпением ожидали начало седьмого дня, или начало седьмой тысячи лет, когда на землю второй раз должен был прийти Господь Иисус Христос, чтобы в течении тысячелетия царствовать с ними.

При этом важными эсхатологическими моментами является рождение (*nativitas*), страдание (*passio*), или смерть (*occasus*) и воскресение (*resurrectio*) Спасителя, так как их Петавийский святитель соединяет с первыми днями, то есть рождение Христа с шестым днем творения, когда Бог сотворил человека (точнее, первых людей – Адама и Еву); страдание, или

время» употребляется много раз, однако только в этом случае он является синонимом термина «последний день».

⁸⁰ См. *ibidem* II 1, SCh 423, 56.

⁸¹ См. *ibidem* I 7, SCh 423, 54; *idem*, *De fabrica mundi* 5, SCh 423, 142.

⁸² *Idem*, *In Apocalypsin XXI* 5, SCh 423, 120, перев. Автор. Термин *uitam aeternam* происходит от существительного *vita*, означающего жизнь, жизнеописание и от прилагательного *aeternus*, означающего вечный, бесконечный. См. Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, с. 1085, 44; *Oxford Latin Dictionary*, с. 2078, 74.

⁸³ Victorinus Poetovionensis, *In Apocalypsin V* 2, SCh 423, 76, перев. Автор.

смерть Христа с седьмым днем покоя, когда произошло грехопадение первых людей и воскресение Христа с восьмым днем Суда и вечного покоя, когда воскреснут все люди на Страшный Суд.

Кроме того, с первыми днями связана богословская терминология конца Викторина Петавийского. Для примера приведем лишь некоторые термины. Раскрывая учение о шестом дне творения, или о шестой тысячи лет он употребляет термин *tempus paenitentiae* (время покаяния); о седьмом дне покоя, или о седьмой тысячи лет он употребляет термин *novissimum tempus* (последнее время); о восьмом дне Суда и вечного покоя, или о восьмой тысячи лет он употребляет термины *uita aeterna* (вечная жизнь), или *quies aeternus* (вечный покой). Из этого следует, что после Страшного Суда отсчет времени прекратится (это видно, например, по данной терминологии), так как для святых, или избранных начнется вечное блаженство, а для нечестивых, или язычников – вечное мучение.

ESCHATOLOGY OF SAINT VICTORINUS OF POETOVIO: THEOLOGICAL AND PHILOLOGICAL ANALYSIS OF THE LATIN TERMS

(Summary)

Eschatology of Victorinus of Poetovio as one of the ante-nicene chiliasts is closely related to the eight-day, or eight-thousand concept of the history of the world and the human race. According to this concept, the universe will exist four periods: the first – from the creation of God the world and the first people before the first coming of Christ on the earth (the first five days of creation, or the first five thousand years); the second – from the first coming of Christ to the second coming of Christ (the sixth day of creation, or the sixth thousand years); the third – from the second coming of Christ and to the beginning of the Last Judgment (the seventh day of rest, or the seventh thousand years); the fourth – from the beginning of the Last Judgment and to infinity (the eighth day of Judgment and eternal rest, or eight thousand years).

An important aspect of the eschatology of Victorinus prelate is its christological and soteriological aspects, that is, the Lord Jesus Christ takes part in human history in each of these eight millennia. In other words, the Savior not only created the world and the first people, but daily takes care of the crown of his creation – the human race. This can be traced in the disclosure of the theological terminology of the end of Victorinus of Poetovio.

ESCHATOLOGIA ŚW. WIKTORYNA Z PETAWIUM. TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNA ANALIZA TERMINÓW ŁACIŃSKICH

(Streszczenie)

Eschatologia Wiktoryna z Petawium, jednego z przedniecejskich chiliastów, jest ściśle związana z ideą ósmego dnia oraz z ideą ośmiu tysięcy lat historii świata i ludzkości. Według tej koncepcji czas istnienia wszechświata należy podzielić na cztery okresy: pierwszy – od stworzenia świata i pierwszych ludzi do pierwszego przyjścia Chrystusa na ziemię. To pierwsze pięć dni stworzenia, które odpowiadają czasokresowi pierwszych pięciu tysięcy lat; drugi – od pierwszego przyjścia Chrystusa do Jego drugiego przyjścia, co odpowiada szóstemu dniu stworzenia, czyli szóstemu tysiącleciu; trzeci – od drugiego przyjścia Chrystusa do początku Sądu Ostatecznego, co koresponduje z siódmym dniem odpoczynku, czyli z siódmym tysiącleciem; czwarty – od początku Sądu Ostatecznego *ad infinitum*, co oznacza, że okres ten obejmuje ósmy dzień (odpowiadający ósmemu tysiącleciu), będący dniem Sądu Ostatecznego oraz wiecznego odpoczynku. Ważnym rysem eschatologii Wiktoryna jest jej aspekt historyczno-soteriologiczny, co w jego interpretacji dziejów stworzenia oznacza, że Jezus Chrystus był i jest stale obecny w historii ludzkości, i to w każdym ze wspomnianych wyżej ośmiu tysiącleci. Innymi słowy, Zbawiciel nie tylko stworzył świat i pierwszych ludzi, lecz także codziennie dba o koronę swego stworzenia, którą jest rasa ludzka. Powyższe tezy można u Wiktoryna z Petawium prześledzić właśnie na bazie jego terminologii, odnoszącej się do czasów ostatecznych.

Key words: eschatology, chiliasm, theological terminology of the end, Lord Jesus Christ, Victorinus of Poetovio, saints, wickeds, sixth day of creation, seventh day of rest, eight day of Judgment and eternal rest.

Słowa kluczowe: eschatologia, chiliizm, terminologia teologiczna końca czasów, Jezus Chrystus, Wiktoryn z Petawium, święci, bezbożni, szósty dzień stworzenia, siódmy dzień odpoczynku, ósmy dzień sądu i wiecznego spoczynku.

Ключевые слова: эсхатология, хилиизм, богословская терминология конца, Господь Иисус Христос, Викторин Петавийский, святые, нечестивые, шестой день творения, седьмой день покоя, восьмой день Суда и вечного покоя.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

- GREGORIUS NYSSENUS, *De opificio hominis*, ed. J. Laplace – J. Daniélou, SCh 6, Paris 1944.
HIERONYMUS STRIDONENSIS, *De viris illustribus*, ed. M.E. Boticchia Deho, Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis 6/1, Roma 2009.
IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, PG 7/1, 437-1118.
NOVATIANUS, *De cibis judaicis*, PL 3, 953-964.
ORIGENES, *Contra Celsum*, PG 11, 641-1632.

- PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, ed. L. Cohn: *Opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin 1896, 1-60, перев. А.В. Вдовиченко: Филон Александрийский, *О сотворении мира согласно Моисею*, в: Филон Александрийский, *Толкования Ветхого Завета*, перев. с древнегреч. и комм. А.В. Вдовиченко, Москва 2000, 51-113.
- PSEUDO-VICTORINUS POETOVIONENSIS, *De decem virginibus*, ed. M. Špelič, *Cerkveni Očetje* 9, Celje 1999, 168-175; ed. M. Veronese, *Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis* 2, Roma 2002, 352-357.
- VICTORINUS POETOVIONENSIS, *Commentarii in Apocalypsin editio Victorini et recensio Hieronymi una cum posteriorum additamentis*, ed. J. Haussleiter, CSEL 49, Vindobonae – Lipsiae 1916, 16-154.
- VICTORINUS POETOVIONENSIS, *Commentarius in Apocalypsim*, ed. A. Hamman, PLS 1, Paris 1958, 103-172.
- VICTORINUS POETOVIONENSIS, *De fabrica mundi*, PL 5, 301-314; ed. J. Haussleiter, CSEL 49, Vindobonae – Lipsiae 1916, 3-9; ed. M. Dulaey, SCH 423, Paris 1997, 138-149; ed. M. Špelič, *Cerkveni Očetje* 9, Celje 1999, 146-163; ed. M. Veronese, *Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis* 2, Roma 2002, 328-339; ed. R. Gryson, CCL 5, Turnhout 2017, 295-300.
- VICTORINUS POETOVIONENSIS, *Fragmentum chronologicum*, PL 129, 1369; ed. M. Dulaey, SCH 423, Paris 1997, 134-135; ed. M. Špelič, *Cerkveni Očetje* 9, Celje 1999, 166-167; ed. M. Veronese, *Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis* 2, Roma 2002, 344-347; ed. R. Gryson, Turnhout 2017, CCL 5, 303.
- VICTORINUS POETOVIONENSIS, *In Apocalypsin*, ed. M. Dulaey, SCH 423, Paris 1997, 46-123; ed. M. Špelič, *Cerkveni Očetje* 9, Celje 1999, 40-135; ed. M. Veronese, *Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis* 2, Roma 2002, 260-317; ed. R. Gryson, CCL 5, Turnhout 2017, 110-264.
- VICTORINUS POETOVIONENSIS, *Scholia in Apocalypsin beati Joannis*, PL 5, 317-344.

Месяцеслов дополнительных имен святых, не содержащихся в календаре Русской Православной Церкви, Москва 2013.

Литература

- ALLARD P., *Les dernières persecutions du III^e siècle*, Paris 1907.
- BRATOŽ R., *Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts)*, «Zalai Museum» 11 (2002) 7-20.
- BRATOŽ R., *Verske razmere v Petovionu v drugi polovici 3. stoletja v luči poročil škofa Viktorina*, in: *Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitraizem in njegova doba*, ur. M. Vomer Gojkovič – N. Kolar, Ptuj 2001, 313-325.
- DANIÉLOU J., *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978.
- DULAËY M., *Introduction*, в: SCH 423, ed. M. Dulaey, Paris 1997, 15-41.
- DULAËY M., *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*, I, Paris 1993.
- GRYSON R., *Répertoire general des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge*, I, Freiburg 2007.
- KASPRZAK D., *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, AnCra 43 (2011) 143-157.
- Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. Glare, Oxford 1968.
- PACZKOWSKI M.C., *Alcuni aspetti teologici dell'Apocalisse in Vittorino di Petovio*, BPTH 5 (2012) 175-206.

SCHÜMMER J., *Die altchristliche fastenpraxis. Mit besonderer berücksichtigung der schriftten Tertullians*, München 1933.

АКИМОВ В.В., *История Христианской Церкви в доникейский период*, Минск 2012.

БРАТОЖ Р., *Епископ Викторин и христианская община Петавия (вторая половина III века)*, перев. с нем. С.К. Кобриной под ред. Н.А. Хандоги, «Христианское Чтение» 2-3 (2014) 14-45.

ДВОРЕЦКИЙ И.Х., *Латинско-русский словарь*, изд. 2-е, перер. и дополн., Москва 1976.

ДЮЛАЭЙ М., *Викторин, епископ Петавийский, и его эпоха*, перев. с франц. И.В. Маркаркиной, под ред. Н.А. Хандоги, «Вестник Екатеринбургской Духовной Семинарии» 1 (2015) вып. 9, 79-97.

ПАНАГОПУЛОС И., *Толкование Священного Писания у отцов Церкви*, т. 1: *Первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века*, перев. с новогреч. и послесл. свящ. М. Михайлова, Москва 2013.

ПЕТРОВ А.В., *Феномен теургии: взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период*, Санкт-Петербург 2003.

СЕРГИЙ (СПАСКИЙ), архим., *Полный месяцеслов Востока*, т. 1: *Восточная агиология*, Москва 1997.

ХАНДОГА Н.А., *Восмидневная концепция святителя Викторина Петавийского*, «Труды Минской Духовной Академии» 13 (2016) 213-233.

ХАНДОГА Н.А., *К вопросу об эсхатологических представлениях Коммодиана и свт. Викторина Петавийского*, «Труды Перервинской Православной Духовной Семинарии» 3 (2012) вып. 6, 29-45.

ХАНДОГА Н.А., *Космогония свт. Викторина Петавийского: первые четыре дня*, «Труды Перервинской Православной Духовной Семинарии» 2 (2011) 73-92.

ХАНДОГА Н.А., *Космология святителя Викторина Петавийского: сотворение Ангелов, животных и первых людей*, «Труды Київської Духовної Академії» 24 (2016) 141-152.

ХАНДОГА Н.А., *Космология святителя Викторина Петавийского: четверица и седмица как структурообразующие принципы мира*, «Христианское Чтение» 4 (2015) 7-35.

ХАНДОГА Н.А., *Латинский хилиазм III - IV вв.*, «Христианское Чтение» 2 (2010) вып. 33, 158-177.

ХАНДОГА Н.А., *Нравственное учение святителя Викторина Петавийского по его сохранившимся сочинениям – «Толкование на Апокалипсис» и «О десяти девах»*, «Церковь и Время» 2 (2017) вып. 79, 153-162.

ХАНДОГА Н.А., *Святитель Викторин Петавийский – первый латинский экзегет*, «Скрижали» 7 (2014) 51-71.

ХАНДОГА Н.А., *Эсхатология святителя Викторина Петавийского в контексте толкования Шестоднева*, «Скрижали» 10 (2015) 62-77.

ХАНДОГА Н.А., *Эсхатология святителя Викторина Петавийского (на примере толкования XXV главы Евангелия от Матфея)*, «Скрижали» 13 (2017) 149-161.

ХРАПОВ А.В. – КНЯЗЬКИЙ И.О. – Э. П. Г., *Гонения на христиан в Римской империи*, в: *Православная энциклопедия*, т. 12, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, Москва 2006, 50-69.

ФОКИН А.Р., *Латинская патрология*, т. 1, период первый: *Доникейская латинская патрология (150-325 гг.)*, Москва 2005.

Ks. Michał CHŁOPOWIEC*

POKUTNA *PEREGRINATIO* WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU

Idea pielgrzymowania w sensie aktu religijnego stanowi rodzaj wirtualnej kontynuacji wydarzeń biblijnych o przypisywanej im wartości symbolicznej, niekoniecznie interpretowanych w taki sam sposób u ich genezy. Najstarszym bodaj motywem inspirującym tego typu zachowania było polecenie Jahwe dane Abrahamowi: „Wyjdź z twej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca i idź do ziemi, którą ci wskażę” (Rdz 12, 1). Interpretację teologiczną owemu wydarzeniu nadał List do Hebrajczyków (11, 8-10) w stwierdzeniu, że „przywdrował on do Ziemi Obiecanej jako ziemi obcej [...] oczekując miasta zbudowanego na silnych fundamentach, którego architektem i budowniczym jest sam Bóg”. Dla chrześcijan treść tego polecenia odzwierciedla wyrażony nakaz nieprzywiązywania się do spraw doczesnych, lecz zdążania ku niebieskiemu Jeruzalem. Gdziekolwiek więc by się oni mieli znajdować i w jakimkolwiek stanie żyć, są nieustannie uczestnikami pielgrzymki do ostatecznej ojczyzny Bożej obietnicy (por. 2Kor 5, 6).

Nie wydaje się jednak, by wymienione teksty biblijne, przy całym przypisywanym im interpretacyjnym wkładzie, odegrały znaczącą rolę w intensyfikacji praktyki pielgrzymowania, niemniej uzupełnione wyrażonym w różnych formach stwierdzeniem Chrystusa, że Syn Człowieczy nie ma gdzie głowy skłonić, dostarczały kierunkowych przesłanek dla określenia postaw ascetycznych, jako sposobu oczyszczania zmysłów i przebóstwiania przez podejmujących owe dzieło własnego człowieczeństwa.

1. Teologiczne motywy *peregrinatio* i ich realizacja na syro-egipskim wschodzie. Pielgrzymowanie w krąg swoich zainteresowań włączyli na sposób pionierski ludzie poszukujący dróg religijnej doskonałości, głównie ci wybierający życie wsparte świadectwem nadzwyczajnych poświęceń należnych tylko Bogu, co zresztą stanie się z czasem impulsem dla postępującego ilościowo powstawania wspólnot monastycznych.

* Ks. dr hab. Michał Chłopowiec – emerytowany profesor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; były kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej; e-mail: ks.M.Chłopowiec@archidiecezja.wroc.pl.

Temu stawiającemu radykalne wymogi nowemu zjawisku daje początek wybór pustyni jako uprzywilejowanego miejsca ascezy dokonany przez św. Antoniego Pustelnika (ok. 250-356), którego od podejmujących podobne działania poprzedników różniło radykalne zerwanie ze światem. Można przypuszczać, że wybór dokonywał się nie bez udziału bodźców poza religijnych, spośród których najbardziej rzucały się w oczy, właśnie w Egipcie, relacje społeczne obciążone permanentnie uciążliwym przeludnieniem wynikającym z dysproporcji pomiędzy niewielką powierzchnią ziem uprawnych i liczbą mieszkańców. Sąsiedztwo zamieszkanych osad z pustynią stanowiło w istniejącej sytuacji rodzaj propozycji schronienia się przed zgiełkiem zatroskanego o byt, bądź nie rzadko szukającego igrzysk tłumu. Na pustynię ponadto jako miejsce swoistego azylu przed wrogim światem wskazywali, ze względów wcale nie idealistycznych, skłóceni najczęściej z prawem uciekinierzy, np. chłopci pozostawiający pola z intencją wymuszenia na właścicielach lepszych warunków pracy, czy szukający sposobów uniknięcia wykonania wyroku różnego typu przestępcy. Przebywali oni tam wprawdzie okresowo, ale pośrednio pokazywali, że minimum warunków egzystencji pustynia oferuje.

W ten zobrazowany wyżej kontekst wpisuje się również pustynia jako miejsce doświadczeń mistycznych, przedstawiając propozycję dla szukających w atmosferze przez nią stwarzanej uprzywilejowanej drogi do własnego duchowego wnętrza, mającym na względzie pogłębienie kontaktu z Bogiem. Permanentny brak wody, której trudne pozyskanie zajmowało co najmniej dwa dni drogi, nie zachęcał oczywiście ascetów do osiedlania się tam na stałe i w tym właśnie kontekście decyzja Antoniego ma znaczenie przełomowe. Ów z przyczyn ascetycznych dokonywany wybór określano mianem *anachoretyzmu* oznaczającego opuszczenie dotychczasowego miejsca przebywania z zamiarem układania sobie życia na pustyni¹.

Ruch anachoryczny został zapoczątkowany na przestrzeni III w. w Egipcie na gruncie korzystnej sytuacji mocnego i już dobrze ugruntowanego, charakteryzującego się wysokim stopniem neofickiej gorliwości chrześcijaństwa. Wiara w tych okolicznościach dynamizowała stawiane przez Ewangelię wymogi etyczne, nadając im w konkretnych odniesieniach rangę wyższej konieczności. Jeżeli więc zamieszkiwanie na pustyni zyskało wartość porównywalnego z męczeństwem świadectwa powierzenia się Bogu do końca, to podjęcie takiego zadania posiadało dla wielu rangę osiągnięcia życiowego, naśladującego pójście na krzyż z miłości.

W naśladowaniu św. Antoniego ów rozwijający się ruch nabierał dynamiki w oparciu o panującą żywiołowość i spontaniczność, obywatelując się z powodzeniem bez jakichkolwiek formalnych regulacji. Te zastępował panujący entuzjazm i usprawiedliwiał fakt, że zręby organizacyjne wymagają odpowiedniego czasu na dojrzewanie. Stanowi rzeczy sprzyjała także okoliczność właściwej

¹ Por. E. Wipszycka, *Egipt – ojczyzna mnichów*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga Starców*, red. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004², 18.

dla ludzi Wschodu niechęci do przyporządkowywania życia zbyt sztywnym i rygorystycznym regułom. Najstarsze w konsekwencji eremickie zgromadzenia, choćby o sławie Pispiru, Nitrii czy Sketis (z założycielami kolejno Antonim, Ammunem i Makarym Egipskim) były w swojej organizacyjnej formie dalekie od klasztorów, posiadając raczej charakter ośrodków eremickich.

Centra owe wytyczały początkowe ścieżki mniszej duchowości, zasługując ze względu na ich pionierską działalność na najwyższe uznanie, co nie zmienia faktu, że brak uregulowań dyscyplinujących stwarzał warunki dla rozwoju tendencji negatywnych, nieregularności i trendów degeneratywnych. Dotyczyło to mniej samej treści, bardziej natomiast wyciąganych wniosków. Następstwem były powstające hybrydy, niezamierzone wprawdzie, lecz odpowiadające logice przyjętych założeń.

Wyróżnia się w tym względzie napiętnowany przez Rzym, znany z rygorystycznych żądań ruch kontestacyjny donatystów. Bez wchodzenia w szczegóły stawianych przez jego zwolenników tez, zwraca uwagę równoległa lub identyczna radykalizacja w wyżej wymienionych kwestiach, naśladująca czyny pustelników, choć w odmiennych zupełnie sektorach. Cele do osiągnięcia tam stawiane (zbyt z pewnością idealistyczne na owe czasy, znajdujące dla powyższych racji oddźwięk przede wszystkim wśród warstw najmniej uprzywilejowanych) były w dużej mierze słuszne, wszakże wątpliwości budziły daleko idące, kuriozalne niejednokrotnie sposoby ich realizacji, nawet przy założeniu działań motywowanych religijnie. Twarz tego ruchu stanowili aktywiści pogardliwie zwani *circumcelliones*, rekrutujący się na ogół z niewolników, kolonów i drobnych właścicieli. Bez posiadania własnego miejsca zamieszkania, krążyli oni wokół chat chłopskich, prowokując przyjętym stylem bycia lekceważące ich traktowanie, wyrażone w określeniu właśnie *circum cellas vagabantur*², z jakich to słów utworzono ich skrótowe, pogardliwe w rzeczy samej nazwanie³.

² Ich postulaty poprawienia doli warstw najuboższych były niewątpliwie ewangeliczne, lecz moralnie nie do zaakceptowania okazały się stosowane przez nich metody, z których najbardziej radykalne to dokonywanie rabunków czy wymuszanie siłą likwidacji zapisów dłużniczych. Bardziej skrajnym ich odgałęzieniem, zwłaszcza w Syrii, byli nazywani wędrującymi mnichami asceci, o kuriozalnych, wręcz czasem niebezpiecznych praktykach, jak żywienie się trawą (βοσκοί), poszukiwanie zimą schronienia bez najprostszych zabezpieczeń, zamieszkiwanie latem miejsc pod gołym niebem, uznawanie za chwalebne traktowanie siebie w imię wypróbowania pokory za mało rozgarniętych umysłowo, chodzenie nago jako symbolu podobieństwa z anielską duchową istotą niewrażliwą na różnicowania płciowe i wrodzone człowiekowi poczucie wstydu. Por. F. Drączkowski, *Donatyzm*, EK IV 112; H. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen 1930, 4-5. Myśli w tym ostatnim opracowaniu zawarte będą niejednokrotnie przewijać się w prezentowanym niniejszym omówieniu.

³ Również w Kościele Zachodnim we wczesnym średniowieczu dochodzi do podobnych zniekształceń powodowanych przez *monachi girovagi* bądź *circuite*. Z *circumcelliones* łączą ich jednak bardziej zewnętrzne niż światopoglądowe podobieństwa, ponieważ ostatni z nich inspirowani byli określoną ideologią, nawet jeżeli błędną, to jednak ideologią. Kieruje więc nimi jakiś określony cel do osiągnięcia, czego nie da się powiedzieć o *girovagi*, których jako nieformalną grupę jedynie wy-

Wracając jednak do dzieła św. Antoniego powiedzieć trzeba, że jako propozycja ascetyczna o wyjątkowym wymiarze, miało ono charakter przekonywującego wzorca, szybko znajdującego rzesze naśladowców. Objawiało się to w powstawaniu licznych skupisk anachoreckich, zakładanych z zasady przez wybierające się, gromadzące wokół siebie zwolenników jednostki. Nie stawiano tam żadnych wymogów regulaminowych po prostu dlatego, że ich nie było. Projekt duchowy i jego realizacja wchodziły w takim znaczeniu w zakres osobistych decyzji kandydatów. W powstałym więc kontekście, organizacyjne wymogi nie odgrywały żadnej w zasadzie roli, ustępując miejsca zamiarowi ascetycznemu.

Wybór środków prowadzących do zbawienia musiał w konsekwencji skutkować niczym nieograniczonym indywidualizmem, prowadzącym nie rzadko do niekontrolowanych działań przybierających w konkretnych przypadkach cechy groteskowości. Objawiły się one np. w stosowanych, niekoniecznie zresztą dla wszystkich miejsc reprezentatywnych praktykach, gdzie z jednej strony budzi podziw surowość obieranych ćwiczeń ascetycznych, z drugiej wszakże rodzi pytania sensowność ich podejmowania. Wśród nich bywają czynności w dużej mierze szokujące, a przynajmniej mocno dyskusyjne. Na wymienienie zasługują choćby takie, jak spożywanie przez 5-7 dni ograniczonej do minimum ilości chleba; jedzenie go w formie nadpsutej lub ekstremalnie wysuszonej; konsumowanie surowych warzyw, żywienie się trawą również na sposób bydłęcy i pozostawanie w trwającym nieraz lata wystawionym na piekące słońce obmurowanym jedynie ścianami pomieszczeniu. Do ascetycznych umartwień należał także spoczynek nocny w obieranej celowo niewygodnej pozycji lub na siedząco, czy też niekorzystanie całymi nocami ze stojącego obok łóżka. Te spośród wielu innych wybrane przykłady charakterystyczne dla istniejących tendencji uprawdopodobniają przekonanie, że zakres praktykowanych wówczas ascetycznych ćwiczeń nie wykraczał zbytnio poza gamę umartwień, jakich w omawianej kwestii może dostarczyć wyobraźnia⁴. Ale niezależnie od oceny podejmowanych wtedy pokutnych czynów, nie ulega wątpliwości, że przenikał je duch składanej Bogu ofiary, niezwyklej, bo nierzadko wymagającej krańcowo wielkich wyrzeczeń.

Wielkości poświęceń niekoniecznie odzwierciedlają osiągnięte rezultaty, a czasami wręcz pojawiają się odczuwalne za ich pośrednictwem (o genezie religijnej) przeciążenia, skutkujące odradzającymi się zniechęceniami. Następstwem są kryzysy, które niezażegnane przeradzają się w przeciwieństwo założonego do osiągnięcia celu. Ratunkiem w warunkach pustyni stają się

różniają łączące ich luźno wspólne interesy. Odpowiadają więc oni raczej profilowi pasożytniczej o właściwościach toksycznych narośli, bez jakiegokolwiek struktury organizacyjnej. Nie realizują wręcz z założenia dążeń wspólnotowych, natomiast przyporządkowują wspólnoty własnym osiąganym na manipulacyjny sposób, skrajnie egoistycznym celom. Ich ocena przez ówczesne kościelne autorytety jest jednoznacznie negatywna. Do finalnego rozpadu tej grupy przyczyni się najradzykalniej potępiająca mnisze włóczęgostwo reguła św. Benedykta.

⁴ Por. J. Wagemann, *Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1929, 9.

wówczas napomnienia mistrzów, niekoniecznie założycieli eremickich ośrodków, lecz niejednokrotnie w prowadzonych dialogach uznanych autorytetów posługujących innym mądrością ubogaconą przemyśleniami i w warunkach pustynnej ascezy dojrzewającą radą.

Wiele z owych konwersacji dotarło do nas w formie spisanych apoftegmatów. Należą do nich np. ideały do zrealizowania przedstawione w opowiadaniu Makarego Egipskiego uczestnikom mszy ojca Pambo⁵. Pomimo uznanej przez innych jego pozycji wielkiego duchowego mistrza oraz założyciela mniszej wspólnoty, stwierdza on w sposób dla słuchaczy raczej niespodziewany, że nie jest jeszcze mnichem, lecz mnichów widział po wyjściu z celi w Sketis, przemierzając drogę w głąb pustyni. Na wysepce, w środku znajdującego się tam jeziora służącego za wodopój dla dzikich zwierząt, zobaczył dwóch nagich ludzi. Na pytanie skąd są, usłyszał odpowiedź, że z pewnego klasztoru, a na pustyni przebywają już czterdzieści lat, nie wiedząc nawet, co się dzieje w świecie. Gdy Makary zagadnął, czy on sam mógłby zostać mnichem, usłyszał: mnichem nie może stać się ktoś, kto nie wyrzeknie się wszystkiego, co jest na świecie. Skonfrontowany z taką konstatacją Makary oświadczył wtedy: wobec tego ja jestem zbyt słaby, aby spełnić warunki stawiane mnichowi. Usłyszał wówczas w odpowiedzi: tedy siedź w celi i oplakuj swoje grzechy.

Jak z samej nazwy wynika, mnisi wędrowni nie stanowili grup zorganizowanych, co nie znaczy, że ich luźna struktura nie podlegała procesom ewolucyjnym powodowanym bądź siłą pojawiających się od wewnątrz idei, bądź też wnoszonych przez wielkich mistrzów korekt z zewnątrz, przenikających do wspólnot w postaci nowych spojrzeń i interpretacji.

Jednym z elementów ukierunkowujących mniszą praktykę, wcześniej wprowadzone obecnych, lecz stabilizujących bardziej niż kreatywnych, było pojęcie obcości, ξενιτεία, słowa o treści wieloaspektowej, wyznaczającego rozumiane szeroko kryteria odnoszące się zarówno do sposobu bycia mnichów wędrownych, jak i tych, którzy preferowali zamknięcie się we własnej celi, dotyczące wyznaczających na miejsce pobytu inne kraje oraz przebywających już na obczyźnie jako nikomu nieznani przybysze. Do kwestii tej nawiązuje w prowadzonej rozmowie, ubocznie w rzeczy samej, bez wszakże przypisywania zalecanym praktykom rangi środków gwarantujących zbawienie, opowiadanie abby Ammonasa⁶. Treść jego pouczeń ujmuje na sposób wielce skondensowany, w formie komentarza wzmianka abby Andrzeja stwierdzającego, że „trzy rzeczy przystoją mnichowi: przebywanie na obczyźnie (ξενιτεία), nędra i milczenie z cierpliwością”⁷.

Naznaczone obcością w realizowanym przez niego dziele odchodzenia od świata życie mnicha, przyjmuje stopniowo wyraźnie zróżnicowane formy.

⁵ Por. *Apophthegmata Patrum* 455, tłum. M. Borkowska, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, PG 35, 260-261, ŻM 4, s. 328.

⁶ Por. tamże 116, PG 65, 120, ŻM 4, 174.

⁷ Tamże 152, PG 65, 136, ŻM 4, 192.

Najpierw (niekoniecznie w porządku chronologicznym) jawi się wewnątrz grup eremickich potrzeba wyzbywania się wzajemnych zależności bądź powiązań pomiędzy braćmi w przypadku, gdy posiadają one negatywny wpływ na zachowanie autonomii w urzeczywistnianiu stawianych duchowych celów⁸. Innym aspektem jest uzyskanie w miejscu przebywania zdolności wyrzeczenia się wszystkiego, rzeczy i działań tak, jakby się przebywało na obczyźnie⁹. Jednak pobyt na obczyźnie niekoniecznie ogranicza się do pozostawienia jedynie rodzinnych stron, lecz w języku ascezy posiada również zasięg niekonwencjonalny, taki np. jak, „panowania człowieka nad swoim językiem”¹⁰ – według określenia abby Tithoesa.

Wbrew prostym regułom semantycznym „bycie obcym” nie przybierało więc koniecznie kierunku na zewnątrz, rodzaju nastawienia misyjnego, lecz także pielgrzymowania do własnego wnętrza z równoczesnym na sposób radykalnego oddalania się od „świata”, co anonsuje postulat zamknięcia całej życiowej przestrzeni do własnej celi. Nie jest z pewnością łatwo znaleźć w wypowiedzi któregoś z Ojców Pustyni sformułowanego motywu tak wyrażonego dezyderatu, ale w formie życzeniowej odkryć go można w cytowanej wyżej wypowiedzi abby Ammonasa¹¹ postulującego, aby unikać spotkań z innymi. Ów dezyderat potwierdza również własnym zachowaniem abba Paweł Wielki¹², czy abba Serapion doprowadzający do nawrócenia jawnogrześnicę, która pokutując za grzechy, podjęła ostry post, zamykając się na stałe we własnej celi¹³.

Jakkolwiek zamieszkiwanie na pustyni oraz opuszczenie własnej ojczyzny z intencją udania się do obcego kraju, czy wreszcie zamknięcie się we własnej celi, musiały budzić respekt i stanowić uznany wyraz niezwykłego oddania się Bogu, to decyzje takie nie wszędzie przyjmowane były z entuzjazmem. Z wypowiedzi np. abby Matoesa¹⁴ wynika, że od podobnych typów ascezy przynajmniej się dystansował ośrodek w Sketis, gdzie z kolei zwracano uwagę na realne skutki ujemne podniesionej do rangi obowiązującej reguły izolacji. Przy określonych splotach okoliczności bowiem, jak dowodzono, przyjąć może ona kształt bardziej ucieczki niż cnoty, co się z dużą wyrazistością ujawnia w przypadkach wspólnego zamieszkiwania z niełatwym do zaakceptowania bratem, z którym się dzieli jedno pomieszczenie. W takich okolicznościach trzeba również z nim okazać solidarność nie tylko biernie, ale przy oznakach miłości czynnej, dając w ten sposób wiarygodne świadectwo prawdziwego ducha złożonej Bogu ofiary. Zacieśniając ponadto samotność do niej samej, według opinii reprezentowanej przez ośrodek w Sketis, pomija się fakt, że

⁸ Por. tamże 88, PG 65, 112, ŻM 4, 166.

⁹ Por. tamże 779, PG 65, 373-376, ŻM 4, 434.

¹⁰ Tamże 911, PG 65, 427, ŻM 4, 492.

¹¹ Por. tamże 116, PG 65, 120, ŻM 4, 174.

¹² Por. tamże 796, PG 65, 381, ŻM 4, 445.

¹³ Por. tamże 875, PG 65, 413-416, ŻM 4, 476.

¹⁴ Por. tamże 516-519, 522, 525, ŻM 4, 355n.

przebywający w jednej celi współbracia stanowią dla siebie przecież wsparcie, nie tylko w przypadku pokusy wyjścia poza granice wierności Bogu¹⁵.

Do kanonu cnót w sensie miary mniszej doskonałości wprowadzają progresywnie Ojcowie Pustyni również posłuszeństwo. Świadectwo temu daje abba Rufus wynosząc wręcz ową cnotę ponad wszelkie inne akty ascetyczne, przytaczając na poparcie przyjętego stanowiska wizję mającą miejsce we śnie jednego z Ojców, który relacjonując jej treść opowiadał o czterech hufcach w niebie, gdzie w prezentowanej przez nich gradacji najwyższe miejsce zajmował hufiec posłusznych, noszący na znak wyróżniającej go rangi złote naszyjniki i tarcze¹⁶.

Ewoluuujące w stronę zorganizowanej struktury, przy uwzględnieniu aspektu hierarchicznego ośrodki mnisze, znajdują odzwierciedlenie przyjętego kierunku w pierwszej bodaj zakonnej na Wschodzie regule zrehabilitowanej przez św. Bazylego Wielkiego (329-379), dla którego z kolei podstawowy warunek postępu duchowego upatrywany był w *stabilitas loci* rozumianym nie w sensie bezwarunkowego zamknięcia się przed „światem”, lecz pogłębiania braterstwa pomiędzy mnichami, środowiska więc tworzącego uprzywilejowany kontekst dla czynnej miłości bliźniego¹⁷.

Uhierarchizowanie życia mnichów musiało skutkować wymogami zarówno posłuszeństwa, jak i zaakceptowaniem *stabilitas loci* jako miejsca przywracania równowagi duchowej po jej utracie w wyniku ludzkich słabości. Przypisywaną mu wagę ilustruje wydarzenie w Sketis, gdzie niewymieniony z imienia brat skarży się abbie Arseniuszowi na dręczące go myśli, powodujące stan niezdolności ani do postu, ani do pracy, dlatego jak mówi, poszedł opiekować się chorymi, gdyż „to także jest miłość”. W udzielonej odpowiedzi abba Arseniusz dał mu następujące pouczenie: „Wracaj i jedz, pij, śpij, żadnej pracy nie wykonuj – tylko się z celi nie oddalaj”, gdyż jak twierdzi, właśnie wytrwanie w celi doprowadza mnicha do doskonałości¹⁸. Sytuacja paralelna ma miejsce w przypadku brata proszącego o radę abbę Mojżesza, którego odpowiedź na zadane pytanie ma brzmienie analogiczne: „Idź, usiądź w swojej celi, a cela cię wszystkiego nauczy”¹⁹. O powszechności tak wyrażonego przekonania świadczy wreszcie reakcja abby Arseniusza, który rozmawiając z pewnym bratem o podobnych wątpliwościach, już wcześniej zaciągającego rady u abby Pafnucego i Jana²⁰ stawia żądanie o treści niemal identycznej.

Zalecenie powracania przy różnego rodzaju życiowych okolicznościach do celi identyfikowane było niekoniecznie z zakazem zakonnej migracji, a nawet

¹⁵ Por. tamże 725, PG 65, 360, ŻM 4, 419.

¹⁶ Por. tamże 802, PG 65, 389-392, ŻM 4, 453.

¹⁷ Por. K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Hildesheim 1969, 160n.

¹⁸ *Apophtegmata Patrum* 49, PG 65, 89, ŻM 4, 150.

¹⁹ Tamże 500, PG 65, 284, ŻM 4, 349.

²⁰ Por. tamże 790, PG 65, 380, ŻM 4, 442.

z czasem wręcz przyjęło charakter niepisanej reguły wyrażonej w nieprzywiązywaniu się do miejsc przebywania, ponieważ – jak takie żądanie motywowano – przeciwieństwo może stanowić potencjalne zagrożenie wskazujące bardziej na szukanie wygody, niż na oddanie się ascezie. Jeżeli bowiem mieszkasz tam, gdzie wzbudzasz u ludzi zazdrość, twierdził abba Pojmen, wiedz, że nie postąpisz w życiu duchowym²¹. Oddany w pełni Bogu mnich bowiem nie przywiązuje się do niczego, gdy zaś sytuacja staje się groźna dla jego życia duchowego, musi mieć odwagę zrezygnowania bez żalu z rzeczy nawet najpotrzebniejszych. Przykładem jest abba Ammoem, który po rozłożeniu do wyschnięcia na słońcu należących do niego pięćdziesięciu miar pszenicy (ok. 37 litrów), gdy spostrzegł, że coś może w miejscu obecnego przebywania zaszkodzić jego duszy, zabrał uczniów i odszedł z tamtej okolicy. Na pytanie, dlaczego tak przydatne rzeczy pozostawia i odchodzi, odpowiedział przykładem wiernych, pozostawiających w imię obrony swoich przekonań nie tylko chleb, lecz także wielkie, symbolizowane w tym przypadku pomalowanymi drzwiami bogactwa²².

Po raz kolejny nie oznacza to, że miejsce przebywania należy opuszczać z błahych powodów, bo łatwe nieodchodzenie z raz zamieszkałego miejsca należy według abby Antoniego do trzech ważnych postanowień, takich jak nieustanna świadomość obecności Boga i odniesienie do Pisma Świętego, od czego w rzeczy samej zależy zbawienie²³. Anachoreta bowiem musi pamiętać, że wybiera pustynię na miejsce dochodzenia do doskonałości nie po to, by prowadzić jakiegokolwiek rodzaju życie towarzyskie, lecz z wyznaczonym celem intensyfikacji kontaktu z Bogiem, dlatego każda wizyta z zewnątrz nie pozostaje bez powodowania szkody, stanowiąc wręcz coś więcej niż tylko wyraz ludzkiej słabości²⁴.

Zasięg więc pojęcia *ξενιτεία* jest w regułach mniszych nie zawsze jednoznaczny, czerpiąc swoją treść z niejednokrotnie mu towarzyszącego kontekstu, raz z akcentem postawionym na uchodźctwie bądź pielgrzymowaniu w znaczeniu fizycznego przemieszczania się, innym razem na bezdomności w sensie duchowym, jako metodzie osiągania podwyższonego stopnia pokory, doskonałego ubóstwa i obwarowanego milczeniem pokoju. Zaznaczyć ponadto warto, że idea bezdomności jako czyn ascetyczny nie niesie sensu w sobie, lecz nabiera go zasługując na miano ofiary w służbie troski o duszę i stanowi wyraz szeroko pojętego wkładu edukacyjnego.

2. Wzorzec ascezy wschodniej w spotkaniu z duchowością Kościoła zachodniego. Kościół zachodni dla racji oczywistych nie mógł pozostać

²¹ Por. tamże 592, PG 65, 325, ŻM 4, 392.

²² Por. tamże 134, 128, ŻM 4, 181.

²³ Por. tamże 3, PG 65, 76, ŻM 4, 137.

²⁴ Por. tamże 45, PG 65, 89, ŻM 4, 150; 75, PG 65, 104, ŻM 4, 160. Zob. ponadto w kwestii Ojców Pustyni analizę Karla Heussi (*Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, 206n), którego szereg myśli zostało wykorzystanych również w omawianym tutaj temacie.

obojętny na wzorce duchowości wypracowane na Wschodzie (syryjskim bądź egipskim), głównie ze względu na propozycję dotychczas nie praktykowaną, radykalnego (łącznie z posuniętą do ekstremu ofiarą samotności) oddania siebie na służbę Bogu, ale również z racji wzajemnego przenikania się obu przecież bliskich sobie duchowości.

Bliskość jednak nie oznacza identyczności, zwłaszcza że Zachód i Wschód dzieliło szereg rozbieżności, choćby takich, jak różnice mentalnościowe, wrażliwość religijna, odrębne tradycje czy nawet subtelności w szeregowaniu kryteriów moralnych. Wymienić w tym kontekście również trzeba odczucia związane z pustynią, na egipsko-syryjskim Wschodzie doświadczaną jako spalona słońcem ziemia, na Zachodzie zaś w sensie mniej lub bardziej niedostępnego, znaczącego ascezę odmiennym sposobem bycia pustkowia. Na Wschodzie ponadto priorytety wyznaczał zawsze kierunek na uduchowienie, na Zachodzie w podtekście tkwi zaś wyczuwalna nieustannie zasada praktyczności, wskazująca na preferencje dla wartości służebnych. Za ilustrację tych tendencji uznać można wyrażone w liście św. Ambrożego do biskupa Euzebiusza z Vercelli dążenie do powiązania duchowości mniszey z ośrodkami miejskimi. Wyrażone tam zostało mianowicie uznanie, że inaczej niż Eliazs, Elizeusz czy Jan, właśnie Euzebiusz jako „mnich” pozostał wierny zadaniom posługi pasterskiej²⁵ i pasterskiej misji.

Nawiązując do negatywnie ocenianych doświadczeń charakterystycznych dla początków tworzącej się mniszey duchowości powiedzieć trzeba, że na Zachodzie kwestia wędrujących mnichów (w znaczeniu *monachi girovagi*) odgrywała (być może także pod wpływem pejoratywnych sygnałów przychodzących ze Wschodu) rolę raczej marginesową. Mnichów tego rodzaju postrzegano się tu głównie jako ludzi nieprzewidywalnych, traktując ich w kategoriach istniejących w Kościele problemów do rozwiązania. Stanowią więc oni przede wszystkim przedmiot surowej krytyki i nie rzadko przepełnionych sarkazmem recenzji, co łatwo dostrzec w opiniach reprezentatywnych autorytetów tamtego czasu. Przykładowo św. Augustyn charakteryzuje owych wędrowców w słowach: „nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes”²⁶ i dodaje, że przemieszczając się z miejsca na miejsce trudnią się oni niewybrednie bardziej handlem niż duchowością. Ostre słów nie szczędzi im również Benedykt z Nursji w zredagowanej przez siebie *Regule*, gdzie we wstępnym już rozdziale dokonując swoistej oceny i gradacji zakonników, umieszcza włączających się mnichów w ostatniej, najmniej chlubnej grupie, wyrażając o nich opinię niedwuznacznie niepochlebną takimi słowami:

„Czwarty rodzaj mnichów to ci, których nazywają mnichami wędrującymi. Przez całe życie szwendają się oni po różnych okolicach, goszcząc po trzy lub

²⁵ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Epistula* 63, PL 16, 1187; 66, PL 16, 1224-1227; 67, PL 16, 1227-1231.

²⁶ Por. Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* 28, PL 40, 575.

cztery dni w rozmaitych klasztorach. Zawsze się włóczę, pozbawieni wszelkiej stałości, służąc tylko własnym zachciankom i rozkoszom podniebienia”²⁷.

Nie deformacje rzecz jasna leżały na pierwszym miejscu w centrum zainteresowania mistrzów duchowości na Zachodzie, lecz wytyczane przez asce-tów Wschodu drogi do doskonałości, z charakterystyczną dla nich cechą nadawa-ną greckim pojęciem ξενιτεία. Wzorce stamtąd czerpie wielu ascetów, naj-częściej anonimowych, ale również takich z imionami wpisanymi w historię chrześcijańskiej doskonałości. Na wymienienie w tym kontekście zasługują choćby postaci o wielkości Rufina z Akwilei (ok. 345-411), Melanii Starszej (ok. 342-410), Hieronima²⁸ (345 lub 347-419 lub 420), Kasjana (360-435) czy kilka dziesięcioleci później Germana z Paryża (ok. 496-576). Przedsiębrali oni podróże na Wschód w celach głównie studyjnych z intencją przeniesienia pro-pionowanych wzorców duchowości ze Wschodu na Zachód, uznając za drugo-rzędne uzasadnienia teoretyczne (których zresztą poza Kasjanem i kwestiach przedstawianych w kazaniach i listach Hieronima szukać można było głów-nie w apoftegmaty, z pierwszeństwem nadawanym sposobom uprawiania ascezy. Jako rodzaj streszczenia tych intencji potraktować można wypowiedź wyrosłego na doświadczeniach europejskich, współczesnego Ambrożemu i Augustynowi, Paulina z Noli (354-431), który to dla motywów głównie religijnych opuściwszy własną ojczyznę (Hiszpanię) i spędziwszy wiele lat w założonej przez siebie mniszej wspólnoty, zachęca swego przyjaciela do zrobienia podobnego kroku z takim oto uzasadnieniem:

²⁷ Benedictus, *Regula* 1, PL 66, 246: „Quartum voro genus, est monachorum quo nominatur gyrovagum, qui tota vita sua per diversas provintias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi, et nunquam stabiles, et propriis voluptatibus et gulae illecebris servientes”, tłum. zbiorowe, w: *Starożytny reguły zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980, 191.

²⁸ Jego refleksje dotyczące omawianego tematu są o tyle mało interesujące, że akcent przenosi on z *peregrinatio a patria* na *peregrinationes ad loca santa*, wskazując na Palestynę jako na cel pielgrzymowania. Nadaje przy tym słowu *peregrinatio* odcień odmienny od greckiego ξενιτεία, przypisując wartość zasługi głównie włożonemu trudowi dotarcia do miejsc świętych. Stwierdzenia te wszakże nie mają, jak się wydaje, znaczenia zawężającego, wykluczającego rozumienie wschodnie, lecz sens zaanonsowanego, dodatkowego jej wariantu. Wniosek taki narzuca się w zestawieniu z polemicznym przeciwstawieniem owej propozycji Klaudiusza Mamerta, ustosunkowującego się krytycznie do sposobu pielgrzymowania nazywanego „lokalnym”, żądającego niejako korekty metody w dążeniu do osiągnięcia celu oraz określenia samego celu, jakim z założenia jest opanowanie pożądliwości ciała. Konieczne więc jest tu z natury rzeczy dokonanie nawiązania do wartości o zabarwieniu ascetycznym. Ten aspekt został podkreślony w następującej jego wypowiedzi Klaudiana Mamerta: „Nie chcemy dłużej zatrzymywać się jako pielgrzymi w Aleksandrii, ale raczej powracać z Egiptu do ojczyzny prawdy, przepłynąć morze błędów i przejść przez pustynię ignorancji (non diutius ad Alexandriam peregrinemur, sed ab Aegypto redeuntes transmissio errorum mari et emensa ignorantiae eremo, veritatis patriam atque uti terram repromissionis intremus)” (tenże, *De statu animae* 9, 3, PL 53, 771). Ideał obcości w takim kontekście przypisany zostaje życiu chrześcijańskiemu rozumianemu jako wędrówka duchowa przebiegająca w poczuciu swoistego rodzaju alienacji wobec całego świata.

„W imię pomnożenia twojego stanu łaski i miłości (Boga), opuść swoją ojczyznę, ponieważ będąc jeszcze w ciele błądasz się daleko od Chrystusa”²⁹.

Podobny również kierunek obiera urodzony w prowincji Panonia (teren prawdopodobnie dzisiejszych zachodnich Węgier) Marcin z Tours (316/317-397), przed wyborem na biskupa żyjący jako mnich w założonej przez siebie pustelni w Ligugé³⁰.

3. Irlandzko-brytyjskie akcenty w rozumieniu peregrinatio. Rolę pośredniczącą w przekazie egipsko-syryjskich idei anachoreckich i eremickich odegrała głównie Europa południowa, a przede wszystkim jej prowincje łacińskie i Galia. Tam zdobyte doświadczenia dojrzewały, ale formę oryginalną przyjęły na wyspach brytyjskich, za sprawą pochodzących z południa i w tym regionie powstałych lub tam tłumaczonych literackich źródeł: *Vita Martini* Sulpicjusza Sewera, *Vita Antonii* Anastazego w przekładzie Evagriusza z Antiochii, *Apophtegmata Patrum* oraz innych z greckiego na łacinę przełożonych pism Ojców Pustyni lub ich dotyczących, zwłaszcza Jana Kasjana, znawcy i popularyzatora monastycyzmu i ascetyzmu wschodniego, nie bez racji zaliczanego do Ojców Pustyni. Właśnie jego *De Coenobiorum Institutis* i *Collationes* stanęły u podstaw oryginalnej ascezy celtyckiej.

Spotkanie monastyczno-ascetycznych praktyk Wschodu z rodzimymi tendencjami nie mogło na odległych od tamtych miejsc wyspach brytyjskich obejść się bez dokonywanych korekt wymuszanych znacznymi, choćby już wyżej wspomnianymi różnicami. Dlatego nie tyle miał tu miejsce proces kopiowania, ile raczej asymilacji, czy wręcz dokonującej się pomiędzy wartościami syntezy. Stało się bowiem oczywiste, że przy fizycznej nieobecności pustyni, warunkowana przez nią samotność przyjmowała inną formę niż ta o podobnej treści, lecz realizowana w warunkach zupełnie odmiennych. Dlatego chęć poświęcenia się Bogu w izolacji od świata przybiera w nowej sytuacji inny wyraz³¹.

U Celtów, ale i ogólnie w krajach brytyjskich, właściwości pustyni są zamiennie przypisywane morzu i w jego właśnie otoczeniu asceci będą na Wyspach³² szukać miejsc realizacji, pokrewnych Ojcom Pustyni, wymogów

²⁹ Paulinus Nolanus, *Epistula* 5, 24, PL 61, 174: „Pro gratiae vel caritatis augmento peregrinans a patria, dum adhuc hospes corporis peregrinans a Christo”, tłum. własne.

³⁰ Towarzyszyło temu oczywiście wiele innych wydarzeń i okoliczności. Opisuje je współczesny św. Marcinowi w poświęconym mu życiorysie Sulpicjusz Sewer (*Vita sancti Martini*, ed. J. Fontaine, Sch 133, Paris 1967).

³¹ Por. A. Angenendt, *Monachi peregrini*, München 1972, 159.

³² W tym kontekście nie bez znaczenia również jest zakorzeniony w tradycji irlandzkiej fakt przypisywania wyspom charakteru świętości, dlatego były one przedmiotem czci w sobie. Z tego też względu także zaświaty przedstawiano w formie wyspy; por. F. Le Roux – C.J. Guyonvarc’h, *Keltische Religion*, w: *Handbuch der Religionsgeschichte*, cz. 1, hrsg. J.P. Assmusen, Göttingen 1971; A. Angenendt, *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, w: *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, hrsg. H. Löwe, cz. 1, Stuttgart 1982, 57.

samotności. Bez zastrzeżeń zaakceptowane zostają wskazania Kasjana, dla którego życie mnisze ma prowadzić do naznaczonego samotnością życia kontemplacyjnego. Dochodzi więc do wprowadzania w praktykę, szczególnie od końca VI w., anachoretyzmu wręcz czasowego, charakteryzującego się przebywaniem długimi okresami na odległych miejscach w atmosferze podyktowanej ascezą samotności. Później jednak progresywnie się ustala, przybierający nawet charakter instytucjonalny, anachoretyzm sezonowy o szczególnego rodzaju rytmie, bo regulowanym porami roku. Praktyka ta charakteryzowała się tym, że na początku lata mnich zwany „doskonałym” udawał się na wybrzeże, gdzie się osiedlał na skale oddalonej z reguły od terenów zamieszkiwanych. Ze względu na warunki klimatyczne nie mógł tam przebywać w zimie, dlatego każdy sezon ascetycznej kontemplacji był cyklicznie przerywany i według zamiarów powtarzany. W tym przypadku także, jak w starożytności, ideałem było pozostawanie „żołnierzem Chrystusa”, o wierności naznaczonej nawet męczeńskim oddaniem życia³³.

Mnisi irlandzcy przystępują do takiej praktyki inspirowani hasłem *peregrinatio pro amore Dei*, a więc opuszczenia własnej ojczyzny z zamiarem udania się do obcego kraju ze względu na okazaną Bogu miłość. W tych kategoriach należy także rozumieć praktykę udawania się gromadnie na określony czas, duchownych i świeckich, do zakładanych przez św. Kolumbana klasztorów z zamiarem odpokutowania swoich win, której to praktyki ślady znajdujemy w znanych nam dzisiaj, pochodzących z tamtego czasu, klasztornych regułach³⁴.

Wydaje się więc, że nazwę *peregrinus* przypisywano głównie ludziom decydującym się na opuszczenie własnego kraju (Irlandię/Anglię)³⁵, z intencją dobrowolnego udania się na obczyznę, co dobitnie potwierdza fakt, że wielkość dokonanego w tej materii dzieła oceniano według kryteriów pokonanego dystansu pomiędzy krajem opuszczanym i docelowym, realizując w ten sposób uchodźstwo w pełnym tego słowa znaczeniu. *Peregrinatio* ponadto interpretowano w Irlandii jako „służbę Bogu w pokucie”³⁶. Stąd nieustanna dominacja właśnie takiego rodzaju motywacji w życiu świętych irlandzkich i stosowanie formuł „pielgrzymowanie dla imienia Pana”, „dla miłości Chrystusa”, „dla zdrowia duszy”, czy „w celu zdobycia niebieskiej ojczyzny”³⁷. Określone w ten sposób wymogi pozostają zresztą w wyraźnym odniesieniu

³³ Por. J. Leclercq, *De Saint Gregoire à saint Bernard du VI au XII siècles*, w: *La spiritualité du Moyen Âge*, éd. J. Leclercq – F. Vandenbroucke – L. Bouyer, Paris 1961, 30n.

³⁴ Por. Jonas Bobiensis, *Vita Columbani* I 3, ed. B. Krusch, MGH *Scriptores Rerum Germanicarum* XXXVII, Hannoverae – Lipsiae 1905, 157: „Relicto ergo natali solo”, tłum. E. Zakrzewska-Gębka, w: Św. Kolumban, *Pisma*, Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, PSP 60, Warszawa 1995, 197: „Opuscił ziemię rodzinną”.

³⁵ Por. Angenendt, *Monachi peregrini*, s. 151-152.

³⁶ Ten rodzaj zrównania w wartości potwierdzony jest w tekście wydrukowanym w *The Ancient Laws of Ireland (Rolls Series)*, III, Dublin – London 1873, 3, cyt. za Leclercq, *De Saint Gregoire*, s. 59.

³⁷ Tamże.

do charakteru narodowego Irlandczyków, łączących kontemplację z ponawianym ciągle wysiłkiem pozyskiwania leżącej gdzieś w tajemniczej oddali mitycznej ojczyzny.

W powyższym również obramowaniu dopatrzyć się można organizacyjnego tła tworzonych przez wielkiego ich rodaka, Kolumbana, ośrodków zakonnych z formacją o ewidentnie dwukierunkowym wymiarze: tendencjach kontemplacyjnych z jednej i nachylenia misyjnego z drugiej strony. Pierwszą z nich, na sposób w dużej mierze symboliczny, obrazuje obranie już u progu jego mniszej działalności za punkt codziennego przebywania niewielkiej, wówczas z pewnością niezamieszkaną, usytuowanej u południowych wybrzeży Szkocji wyspy Iona, drugą zaś, intensyfikacja działań ewangelizacyjnych na kontynencie, o przewodniej idei uwidocznionej ponad dwa wieki później w wezwaniu następcy Kolumbana, Smaragda z Mihiel, nawiązującego do sztandarowego dla Ojców Pustyni polecenia danego Abrahamowi, udania się do innego kraju. Dostrzec tu także można okrężny jakby powrót do stosowanej u Ojców Pustyni interpretacji *peregrinatio* wybrzmiałej w stwierdzeniu, że kraju wskazanego przez Boga nie powinien mnich szukać poza sobą, lecz w sobie, bo miejscem docelowym każdego podejmowanego religijnego pielgrzymowania jest kraina cnoty³⁸.

Nie ulega więc wątpliwości, że oba rozumienia *peragratio* wyprowadzone są z tego samego źródła, choć sposób dochodzenia do celu jest odmienny. Różnica tkwi w przesunięciu akcentów, o efekcie końcowym odgraniczenia obu sposobów spojrzenia.

Istniejące subtelności ilustruje potraktowanie jako reprezentatywnego dla każdej ze stron ewangelicznego wezwania do doskonałości o treści wprawdzie paralelnej, lecz innym wyrazie. Jeżeli mianowicie w działaniach św. Antoniego oraz naśladowujących go ascetów hasłem sztandarowym było wezwanie: „Jeżeli chcesz być doskonałym, idź sprzedaj to, co posiadasz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za mną” (Mt 19, 21), to mnichom irlandzkim ze względu na spłot istniejących tam okoliczności i uwarunkowań bliższy był odpowiednik o nieco innym odcieniu: „Kto dla mego imienia opuści braci lub siostry, ojca lub matkę, dzieci lub pole, stokroć więcej otrzyma i życie wieczne odziedziczy” (Mt 19, 29). Na Wschodzie bowiem preferencje ogołoceniu dawała w sposób naturalny bliskość pustyni, w Irlandii natomiast sugestia taka mogła mieć charakter jedynie teoretyczny, ponieważ determinowana ubogimi ziemiami permanentna bieda ludności propozycję wyzbywania się posiadanych dóbr czyniła bezprzedmiotową.

W Irlandii ponadto opuszczeniu kraju w imię wierności Mistrzowi towarzyszyła warunkowana miejscowymi tradycjami i obciążająca negatywnie taki czyn szczególnego rodzaju, wzmacniająca surowość pokutną okoliczność. *Peregrinatio* mianowicie jako dobrowolne opuszczenie rodu i własnej ojczyzny odnoszone było do tła tworzonych z udziałem panującego w tamtym

³⁸ Por. Smaragus Abbas, *Diadema monachorum* 85, PL 102, 678.

czasie porządku prawnego, nadającego ubocznie takiemu czynowi jakość dużego samo-upokorzenia wynikającego z faktu piętnowanego karą wygnania najgroźniejszych przestępców. Była to kara ustopniowana w takim sensie, że zaciągnięcie poważnej (nie o najwyższej wszakże randze) winy, pociągało za sobą przymusowe wydalenie z plemienia, przestępstwa zaś kryminalne o wysokiej szkodliwości karane były banicją w najszerszym tego słowa znaczeniu. Ówczesny potencjał komunikacyjny nie otwierał zbyt wielu możliwości korekty obecnego w przestrzeni publicznej fałszywego przekonania krzywdzącego ludzi opuszczających ojczyznę z własnego wyboru. Do objawów łatwo więc dorobić było przyczynę, a do przyczyny skutek, obciążając konkretne podmioty oskarżeniami bez przedstawienia sprawdzonych argumentów. Ich ofiarami bywali więc także opuszczający swój kraj mnisi.

Przekonania owe wzmacniała stosowana dyscyplina kościelna ze słusznym skądinąd uzasadnieniem, że jednostka naruszając na poziomie poważnego skandalu standardy etyczne, staje się zagrożeniem dla porządku społecznego, powodując niegodnymi zachowaniami moralną infekcję środowiska. Wyeliminowanie takiej osoby jest więc w sensie gestu obronnego obowiązkiem władzy. Uzasadniona argumentacją moralną czy teologiczną w takim znaczeniu banicja, przyjmuje jakość oczywistości nie tylko w obszarze lokalnym, lecz również jako standard europejski, z przypisaną jej podwójną rolą: penitencjarną na terenie świeckim, pokutną w obszarze kościelnym³⁹.

Popętnionym o wysokim stopniu ciężkości winom nadawano rozumienie ekspansywne, to znaczy, że na wyjątkową karę zasługiwały nie tylko przestępstwa o randze zabójstwa, lecz również czyny oceniane w społecznym odbiorze jako zbliżone do zbrodniczych. Ich wagę powiększały np. obciążające okoliczności czy podnoszące stopień drastyczności skutki, czego przykładem mogą być cudzołóstwa o gorszących reperkusjach bądź kradzieże powiązane ze świętokradztwem. Jak wynika z zapisów pokut taryfowych odbywanych w ramach *peregrinatio*, adresatami tych sankcji byli nie ludzie świeccy, lecz w pierwszym rzędzie duchowni i zakonnice⁴⁰. Część owych win wiązanych z wyrokiem opuszczenia ojczyzny posiadał więc podtekst dyfamacyjny⁴¹, co wielcy asceci traktowali jako sposób czynienia pokuty (wyrazistym przykładem w materii jest Kolumban Starszy)⁴², ale również stanowiły one swoistego rodzaju *signum distinctivum* ascezy mniszej. Wartości zasługującej tego rodzaju czynu nadawała – rzecz jasna – dobrowolność, bo tylko wolna decyzja

³⁹ Por. E.L. Grasmück, *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*, Paderborn 1978.

⁴⁰ Opisuje je szeroko i dość szczegółowo C. Vogel (*Le pèlerinage pénitentiel*, RevSR 38:1964, 123-129) ze wskazaniem na penitencjały, z jakich pochodzą.

⁴¹ Por. M.J. Walh, *Keltische und irische Askese*, TRE IV 227.

⁴² Por. L. Bieler, *Irland. Wegbereiter des Mittelalters*, Olten – Lausanne – Freiburg im Breisgau 1961, 74.

poddania się woli Bożej podnosi poczynione kroki do rangi naśladowania Chrystusa i świadczy o gotowości pójścia za Nim także na krzyż⁴³.

Obligatoryjny postulat niesienia krzyża (por. Ef 4, 4)⁴⁴ zawarty w dezyderacie: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje” (Mt 16, 24), realizuje się w sposób najdoskonalszy w *martyrium*, a więc w wierności w najprostszym przekładzie okupionej śmiercią. Irlandia jednak i tutaj wniosła własne rozróżnienia, na co niewątpliwie wpływ miały dwa przynajmniej uwarunkowania. Jednym z nich było wyspiarskie jej usytuowanie, z natury rzeczy sprzyjające izolacjonistycznym czy nawet endemicznym tradycjom lokalnym, drugim zaś podłoże historyczne.

W aspekcie geograficznym usytuowanie Irlandii poza granicami Cesarstwa zabezpieczało chrześcijan przed dokonywanymi, bardzo czasem krwawymi prześladowaniami. Kościół więc irlandzki nie miał żadnego w tej kwestii doświadczenia, co sprawiało, że zabarwienia idei męczeństwa nie przydawała społeczna autopsja, lecz tylko podtekst hipotetyczny, odzwierciedlający bardziej założenia teoretyczne niż stan faktyczny. Stąd pojęcie *martyrium* było w Irlandii bliższe ideałowi niż gotowości do naśladowania rodzimych hero-sów okupujących wierność Mistrzowi oddaniem życia. Pojedyncze wprawdzie przypadki męczeńskich śmierci Irlandczyków zdarzały się, lecz tylko wówczas, gdy ktoś jako świadek wiary wiedziony imperatywem misyjnym posiewu słowa Bożego czy charakterystycznym celtyckiemu temperamentowi⁴⁵ *consuetudo peregrinandi*, skazany był na śmierć w innym kraju, co wszakże nie osiągało poziomu doświadczenia narodowego.

Brak rodzimych wzorców nie musiał oczywiście sam z siebie osłabiać żywotności idei męczeństwa, a czasem wręcz u najbardziej religijnie zaangażowanych grup mógł ją wzmacniać na zasadzie idealizacji, bo przecież naśladowanie Chrystusa w Jego drodze na krzyż stanowi niezmiennie wyznacznik autentyzmu wiary. Czym innym jednak jest wzorzec, a czym innym doświadczenie. W każdym razie *martyrium* w randze najwyższej ofiary nie mogło pozostawać na marginesie zainteresowań uprawianej ascezy, lecz musiało się pojawić jako rzeczywistość wieloaspektowa.

Termin więc *martyrium* w imię wierności Bogu niekoniecznie łączono z finalnym skutkiem utraty życia, chyba że pojęcie to formalizowano i uniezależniano od nadanej mu tym sposobem treści. Wątpliwość we wspomnianym przypadku budzi bowiem fakt rozbieżności dotyczącej samego pojęcia męczeństwa w związku z narzucającym się wtedy pytaniem, czy bardziej na nazwę męczennika zasługuje człowiek torturowany, dzięki jedynie

⁴³ Por. Columbanus, *Epistula* 4, 6, ed. Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, MGH Epistulae III, Berolini 1892, 167-168, tłum. E. Zakrzewska-Gębka, PSP 60, 92-93.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Walafridus Strabo tak formułuje ową właściwość: „Nuper quoque de natione Scotorum, quibus consuetudo peregrinandi jam pene in naturam conserva est, quidam advenientes” (*Vita Sancti Galii* II 47, PL 114, 1029C).

szczęśliwemu zbiegowi okoliczności nie tracący jednak życia, czy też ten, kto utracił życie jednym uderzeniem miecza. Pochodzące z pierwszych wieków chrześcijaństwa świadectwa dowodzą, że w powyższej kwestii nie było to tylko pytanie teoretyczne, lecz godność męczennika przyznawano bohaterom ekstremalnie cierpiącym za wierność Chrystusowi w jednym i drugim przypadku. Taki tok postępowania w sposób szczególnie dobitny widoczny jest u św. Cypriana w jego wyjaśnieniach dotyczących problematyki tak zwanych „listów pokoju”⁴⁶.

Wieloaspektowość spojrzenia na męczeństwo, choć przy motywacji niekoniecznie identycznej, widać również w Kościele irlandzkim, uwzględniającym zróżnicowane podejście do czynienia pokuty, nadającym wcześniej uogólniającemu pojęciu nowe treści, przy rozróżnieniu jakby wielowarstwowości funkcji cierpienia znoszonego w imię wierności religijnym ideałom. W sytuacjach bowiem, gdy ból ascezy porównywalny jest z bólem umiarkowania, zmieniają się kryteria męczeństwa, gdyż widziane od strony (zwłaszcza) subiektywnej przesłanki tam stosowane, tracą na jednoznaczności. W takim przypadku funkcji integracyjnej dokonuje właściwa dla ówczesnej teologii (irlandzkiej) terminologia, wyróżniająca nie jedno, lecz trzy rodzaje *martyrium* o nazwach symbolicznie powiązanych z nadawanymi im treściami, mianowicie męczeństwo czerwone, białe i zielone. Nazwy te odpowiadają konkretnym uwarunkowaniom, o odcieniach wszakże niekoniecznie treściowo identycznych z ich odpowiednikami na lądzie.

Męczeństwo czerwone (*dergmartra*) stanowi, jak łatwo się domyśleć, korrelat świadectwa wiary prześląconego życiem, z implikacją oczywiście prześladowań religijnych.

Osiągane ekstremalną ascezą w permanentnej walce ze sobą samym, mało spektakularne, naznaczone wszakże ogromnym trudem i w tym sensie bardziej na dłuższy dystans wymagające, rozłożone na całe życie, imitujące działanie autentyczne, jest męczeństwo białe (*bánmartra*). Jego wzorzec przedstawia opis męki Oengusa⁴⁷ odnoszącego ostatecznie zwycięstwo porównywalne ze zwycięstwem nad cierpieniem Hioba.

Nie należy go wszakże rozumieć jako przeciwieństwo męczeństwa czerwonego w znaczeniu swoistej konkurencji, lecz w sensie wyrażenia innego sposobu wierności Chrystusowi w warunkach niejednokrotnie subiektywnie o wiele trudniejszych. Jakkolwiek przypisuje się mu wartość o niższej randze zasług, to stanowi ono obraz wysiłku porównywalnego z czerwonym męczeństwem. Posiada więc bardziej charakter środka niż celu, w porównaniu zaś z męczeństwem wyrażonym w utracie życia, pełni wobec niego rolę służebną. Realizacja ideału męczeństwa białego może się w takim sensie dokonać tylko

⁴⁶ Por. M. Chłopowiec, *Pokuta w Kościele pierwszych wieków*, Wrocław 2015, 90.

⁴⁷ Por. *The Martyrology of Oengus the Culdee*, Dublin 1984, 139.

drogą całkowitego ofiarowania siebie Bogu, czego wyrazem są podejmowane na sposób permanentny surowe umartwienia⁴⁸.

Sama koncepcja i kształt męczeństwa białego, odpowiada w dużej mierze, miejscowym tradycjom oraz charakterowi narodowemu Irlandczyków, odznaczających się skłonnościami do gwałtowności i charakterem przechodzącym łatwo w skrajności, co znajduje – siłą rzeczy – odzwierciedlenie także w życiu religijnym. Kontekst ów warunkował również niezwykle żarliwość pokutną dostrzegalną w ekstremalnie nieraz ostrej ascezie realizowanej w wyjątkowo wymagających umartwieniach, podobnej w zakresie niezwyklej surowości, przynajmniej w praktyce, do monastycyzmu wschodniego, wyrażonego w bezgranicznym ubóstwie, ograniczaniu do całkowitego minimum snu i posiłków oraz stosowanie postów niemal absolutnych. Niektóre z owych praktyk oceniane z dzisiejszego punktu widzenia byłyby mało lub całkowicie nieakceptowalne, choćby te w rodzaju (ważnej przecież dla racji higienicznych) rezygnacji z kąpeli, stania w lodowatej wodzie, całkowitej rezygnacji z życia towarzyskiego uskutecznianej podczas długich okresów milczenia, przebywania w przedłużającej się samotności czy posuniętego do ekstremu posłuszeństwa⁴⁹.

Najmniej bodaj precyzyjna jest treść męczeństwa zielonego, najpierw ze względu na niedookreśloność użytego przymiotnika, gdyż irlandzkie słowo *glas* niekoniecznie musi się odnosić do koloru zielonego (jak trawa), lecz oznaczać także barwę szarą (jak popiół), błądliwość (człowieka zmarłego), a także barwę niebieską. Trudności w jego określeniu sprawia ponadto płynność granicy pomiędzy męczeństwem białym i zielonym. Mimo wszystko jednak ślady odnośnego nazwania można napotkać we wczesnym średniowieczu. Najbardziej chyba wyczerpująco wyjaśnia je jeden z ówczesnych kaznodziejów w takim mniej więcej określeniu: ten uczestniczy w męczeństwie zielonym, kto przez wyrzeczenia i trudy dla osiągnięcia skrucy i czynienia pokuty narzuca granice własnym pragnieniom⁵⁰. Sformułowanie to wskazuje, że przez męczeństwo zielone rozumie się w pierwszym rzędzie pełną skrucy, po wyznaniu zaciągniętej winy, gotowość do wynagrodzenia wyrządzonych szkód. Znaczenie takie odzwierciedlają także sformułowane przez Kościół celtycki reguły zawarte w pochodzących z tamtego okresu penitencjałach, gdzie wielkość pokut zadawanych za poszczególne grzechy określano drobiazgowo

⁴⁸ Męczeństwo białe wydaje się odpowiadać kryteriom *mortificatio*, którego interpretacje mogą być różne. Przykładowo, autor życiorysu Kolumbana sprowadza je do trzech głównych postaw: nie-noszenia w sercu zady, zachowania dyskrecji oraz zdyscyplinowania wyrażonego w nieoddalaniu się według własnych upodobań od miejsca stałego pobytu. Ten ostatni postulat w przypadku mnicha dotyczy głównie posłuszeństwa przełożonemu w sensie przedłużenia posłannictwa Zbawiciela zstępującego z nieba nie po to, aby pełnić swoją wolę, lecz wolę Ojca (por. J 6, 38).

⁴⁹ Por. H.I. Marrou, *Od prześladowań Dioklecjana do śmierci Grzegorza Wielkiego (303-604)*, w: J. Danielou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, 337.

⁵⁰ Por. *Irische Kanonensammlung*, hrsg. F.W.A.H. Wasserschleben, Giesen 1874, 70-71.

jako przewlekłe posty, powtarzane ukłęknięcia, leżenie krzyżem, zamknięcie w klasztorze, a także długie pielgrzymki, łącznie z podróżami zamorskimi⁵¹.

Uwagę zwraca również okoliczność, że pojęciu *peregrinatio* w Kościele pierwotnym nie przypisywano nigdy charakteru pokutnego w sensie zadośćuczynienia wymaganego za popełniony grzech. Taki sens nadają mu dopiero na przełomie VI i VII w. księgi pokutne (penitencjały) najpierw z terenu brytyjskiego (głównie irlandzkiego), gdzie jest wymieniany obok innych aktów zadośćuczynnych takich np. jak post czy przypisane modlitwy, a także pokutne zadania wspomagające opanowanie ciała i wzmocnienia ducha.

Warto w aspekcie toczących się zmian nadmienić również, że w XIII w. *peregrinatio* posiada już zasięg powszechny i wymieniane jest wśród pokut najcięższych. Jako takie nakładane zostaje na grzeszników obarczonych czynami skandalizującymi, bulwersującymi społeczność. Ów sposób działania odnosi się oczywiście do każdego z winnych, lecz w pierwszym rzędzie kary tego typu mają chronić powagę duszpasterską kleru, przestrzegając metodą mocnych skarceń przed podobnego rodzaju czynami.

Praktyka *peregrinatio* jako pokutnego czynu wymagającego poświęceń utrzymuje się przez kilka wieków, aż do pojawienia się zagrażających jej celowi tendencji degeneratywnych. Stają się one w XIII w. na tyle powszechne, że sensowność pokutnego pielgrzymowania podważają wielkie teologiczne

⁵¹ Por. L. Gougaud, *Les conception du martyre chez les Irlandais*, RBen 24 (1907) 369-370. Autor ów wyjaśnia również połączenia pomiędzy kolorem zielonym a pokutą z miejscowymi tradycjami liturgicznymi Irlandii. Otóż u genezy tego leży najpierw system zwany *Arree*, znany nam ze zredagowanego ok. VIII w. po łacinie penitencjału, skąd się dowiadujemy o redukcjach ekstremalnie trudnych do wykonania pokut, do krótszych, lecz o bardziej intensywnym charakterze. Dla uniknięcia paszczy piekła, jak mówiono, zanurzali się bohaterowie męczeństwa zielonego w nocne czuwania w modlitwie, leżąc krzyżem (*crossfigell*), śpiąc na łóżku pokrytym łupinami z orzechów, a nawet spoczywając w trumnie ze znajdującymi się tam zwłokami; lub też praktykując czarne posty polegające na niespożywaniu niczego o kolorze białym, mleka, sera czy jaj, bez ujmowania czegokolwiek normalnym postom nakazanym. Zauważyć należy, że pokucie zawsze towarzyszyła atmosfera w ścisłym znaczeniu smutku oraz kolory ciemne wyrażające żalobę, połączenie zaś koloru zielonego z męczeństwem miało powody inne, bardziej określone, których wyodrębnienie zakłada dokonanie bardziej precyzyjnych rozróżnień. W starożytności chrześcijańskiej mianowicie nakładano szatę pokutną nakładając do wylewania łez i skruchy. Fragment tekstu wyjętego z uchwał drugiego synodu św. Patryka donosi: „De poenitentia post ruinas. Statuitur ut abbas videat cui attribuetur potestas alligandi et solvendi; sed aptior est, juxta Scripturae exempla, veniam. Si vero cum fletu et lamentatione et lugubri cum veste, sub custodia poenitentia brevis, quam longa et remissa cum temperamentis” (*Synodus Sancti Patrici* 3, PL 53, 819). Konfrontując dane z *Labar Breec* w kwestii symboliki ośmiu kolorów, dowiedzieć się można, że barwa zielona jest kolorem żaloby. Czytamy tam mianowicie, że „kto przybiera się w kolor zielony, powinien mieć odczucie przepelnionego serca i ducha wielkim przygnębieniem i skrajnym bólem; ponieważ kolor ten ma przypominać o ukrytym pod wzgórzem ziemi u końca życia grób: zieloną jest bowiem u swych początków cała ziemia” (cyt za: Gougaud, *Les conception du martyre chez les Irlandais*, s. 370-371). Jakkolwiek takie wyjaśnienie połączenia koloru zielonego z męczeństwem mogło by wydawać się na pierwszy rzut oka dziwne, to jednak pochodzące z tamtego czasu teksty potwierdzają taką interpretację (tamże).

autorytety czasu, takie jak Tomasz z Akwinu czy Durand z Saint-Pourçain († 1334 lub 1332) stwierdzający, że praktyki podobnego rodzaju są bardziej przyczyną pojawiających się skandali niż środkiem uświęcenia. Idea jednak pokutnego pielgrzymowania choć nieco przyciemniona przetrwała jeszcze długo, do tego stopnia, że w XVIII w. podpisany na synodzie rzymskim (1725) przez Benedykta XIII dokument potwierdza wcześniej posiadaną rangę pokutną czynów przyporządkowanych właśnie pojęciu *peregrinatio*⁵².

Zaznaczyć niniejszym również warto, że równolegle odżywa inna źródła na bazie pokutnego pielgrzymowania praktyka – biczowanie, wchodząca w użycie jako dzieło pokutne w XIII w., ale rzeczywiste jej odrodzenie dokonało się w wieku XVII, głównie za przyczyną Jana Gretser'a, uzasadniającego teologicznie ważną rolę pokuty dla życia duchowego metodą biczowania w traktacie *De disciplinis*, co przy wsparciu zachęt czynionych przez spowiedników sprawiło, że praktyka ta u najgorliwszych chrześcijan przetrwała dłużej niż same podejmowane w celach pokutnych pielgrzymki⁵³.

Przedstawione aspekty pielgrzymowania są z założenia fragmentaryczne, bowiem zakres omawianej w tym aspekcie tematyki jest na tyle szeroki, że każda z poruszonych kwestii otwiera nowe wątki z właściwymi sobie pytaniami. Przykładem mogą być choćby teologiczne i pastoralne uzasadnienia *peregrinatio* w pielgrzymkach regionalnych czy miejscowych, w późniejszym zaś czasie pokutne implikacje nawiedzania miejsc świętych (Rzymu, Jerozolimy, Compostelli, sanktuariów lokalnych), oceny równoległych z pozytywnym rozwojem formuł degeneratywnych w wariacie niejednokrotnie tylko koncepcyjnym, choć nie rzadko również stosowanych w praktyce.

Podsumowując więc zaprezentowane wyżej refleksje w zakresie pokutnego pielgrzymowania, żywe zwłaszcza we wczesnym średniowieczu, trzeba powiedzieć, że posiadające z założenia charakter pokutny *peregrinatio* nie jest dziełem o wartości jednowymiarowej, lecz – zależnie od przypisywanej jej funkcji – przechodzi w odcienie wręcz kontrastowo różne, od ascezy o inspiracjach indywidualistycznych, sprowadzonych do osobistej walki z utrapieniami pustyni, poprzez rezygnację (w przypadku mnichów) z powiązań rodzinnych, realizację celów misyjnych, do sposobu bycia wyrażonego w formule *stabilitas in peregrinatione*. Jak więc z powyższego wynika, nie przemieszczanie się stanowi rozpoznawczą cechę pielgrzymowania, lecz rozumiana w sensie ξενιτεία bezdomność przyporządkowująca życie człowieka woli Boga, aż do granicy całkowitego wyrzeczenia się siebie.

⁵² Por. *Concilium Romanum* (1725), *Indictio*, Mansi XXXIV 1849-1850.

⁵³ Por. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, s. 114-115.

PENITENTIAL *PEREGRINATIO* IN THE EARLY MIDDLE AGES

(Summary)

Pilgriming is generally understood as a kind of motivational, religious mowing to “saint places” revived by the atonement intention (to rarely thankful) for God given goodness, which is subjectively believed to be meaningful. In thereby interpretation, only visible aspect comes to the foreground, without getting into its theological proof.

In hereby elaboration, however, the topic of theological issue is touched upon, not in a sense of a detailed meaning of the notion, but by showing the historical determinations conditioning the way of understanding the notion.

In Christian bastion of the discussed phenomenon is the Middle East, from where the solutions have been transferred to the West, in somewhat different categories. The transfer, both in theory and in practice, could be possible only due to people’s engagement, who were fascinated with the eastern spirituality. Some of the famous names, who could be distinguished are Jerome, John Cassian or Melania the Elder, the most active figures.

The idea of pilgrimage transferred to the west, hasn’t been, clearly, intact in its form, but exposed to, based on different local accents, evolutionary changes. It is shown in interpretation changes applied, in reference to the notion of *peregrinatio*, inland and in the British Isles.

Key words: the Early Middle Ages, Spirituality, Anachoritism, Atonement.

Słowa kluczowe: wczesne średniowiecze, duchowość, anachoretyzm, pokuta.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistulae*, PL 16, 876-1286.

Apophtegmatata Patrum, PG 65, 71-440, tłum. M. Borkowska: *Apoftegmaty Ojców pustyni*, t. 1: *Gerentikon. Księga Starców*, red. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004².

AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De opere monachorum*, PL 40, 547-582.

BENEDICTUS, *Regula (cum commentariis)*, PL 66, 215-912, tłum. zbiorowe, w: *Starożytne reguły zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980, 188-233.

COLUMBANUS, *Epistulae*, ed. Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, MGH Epistulae III, Berolini 1892, 156-190, tłum. E. Zakrzewska-Gębka, w: *Św. Kolumban, Pisma*, Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, PSP 60, Warszawa 1995, 79-106.

Concilium Romanum (1725), *Indictio*, Mansi XXXIV 1849-1850.

Irische Kanonensammlung, hrsg. F.W.A.H. Wasserschleben, Giesen 1874.

JONAS BOBIENSIS, *Vita Columbani*, ed. B. Krusch, MGH Scriptores Rerum Germanicarum XXXVII, Hannoverae – Lipsiae 1905, 148-228, tłum. E. Zakrzewska-Gębka, w: *Św. Kolumban, Pisma*, Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, PSP 60, Warszawa 1995, 185-220.

- MAMERTUS CLAUDIANUS, *De statu animae*, PL 53, 697-780.
 PAULINUS NOLANUS, *Epistulae*, PL 61, 153-420.
 SMARAGUS ABBAS, *Diadema monachorum*, PL 102, 593-690.
 SULPICIUS SEVERUS, *Vita sancti Martini*, ed. J. Fontaine, SCh 133, Paris 1967.
Synodus Sancti Patrici, PL 53, 817-822.
The Martylogy of Oengus the Culdee, ed. W. Stokes, Dublin 1984.
 WALAFRIDUS STRABO, *Vita Sancti Galii*, PL 114, 975-1030.

Opracowania

- ANGENENDT A., *Die irische peregrination und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, w: *Iren in Europa in frühen Mittelalter*, hrsg. H. Löwe, cz. 1, Stuttgart 1982, 52-79.
 ANGENENDT A., *Monachi peregrini*, München 1972.
 BIELER L. von, *Irland. Wegbereiter des mittelalters*, Olten – Lausann – Freiburg im Breisgau 1969.
 CAMPENHAUSEN H. von, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen 1930.
 CHŁOPOWIEC M., *Pokuta w Kościele pierwszych wieków*, Wrocław 2015.
 DRĄCZKOWSKI F., *Donatyzm*, EK IV 111-113.
 GOUGAUD L., *Les conception du martyre chez les Irlandais*, RBen 24 (1907) 360-373.
 GRASMÜCK E.L., *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*, Paderborn 1978.
 HEUSSI K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
 HOLL K., *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Hildesheim 1969.
 LECLERCQ J., *De Saint Gregoire à saint Bernard du VI au XII siècles*, w: *La spiritualité du Moyen Âge*, éd. J. Leclercq – F. Vandenbroucke – L. Bouyer, Paris 1961, 11-272.
 MAURROU H.I., *Od prześladowań Dioklecjana do śmierci Grzegorza Wielkiego (303-604)*, w: J. Danielou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, 179-340.
 ROUX F. Le – GUYONVARCH C.J., *Keltische Religion*, w: *Handbuch der Religionsgeschichte*, cz. 1, hrsg. J.P. Asmussen, Göttingen 1971, 245-276.
 VOGEL C., *Le pèlerinage pénitentiel*, RevSR 38 (1964) 113-153.
 WAGEMANN J., *Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1929.
 WALH M. J., *Keltische und irische Askese*, TRE IV 225-229.
 WIPSZYCKA E., *Egipt – ojczyzna mnichów*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga Starców*, red. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004², 15-64.

Małgorzata CHUDZIKOWSKA-WOŁOSZYN*

RECEPCJA ŹRÓDEŁ ASCETYCZNYCH I MONASTYCZNYCH W *LIBER MANUALIS* DHUODY Z SEPTYMANII (OK. 803-843)

Podręcznik Dhuody z Septymanii zajmuje ważną i unikatową pozycję w odniesieniu do dziejów oraz rozwoju piśmiennictwa zwierciadłowego. Twórczość uczonych reprezentujących epokę tzw. odrodzenia karolińskiego ze szczególną intensywnością koncentrowała się na próbie zdefiniowania istoty oraz zadań chrześcijańskiego władcy, arystokraty, a także urzędnika. Był to okres, w którym możemy mówić o pełnym ukonstytuowaniu się parenetycznego gatunku *speculum principis* oraz *speculum laicalis*¹. Licznie powstające wówczas zwierciadłowe podręczniki dla władców oraz możnych zawierały bezpośrednie napomnienia oscylujące wokół teorii państwa i społeczeństwa podążającego za biblijnym porządkiem. Zawarta w nich pareneza miała być uniwersalnym drogowskazem dobrego postępowania w odniesieniu do konkretnych i jak najbardziej realnych sytuacji². Kluczowym elementem myśli politycznej, obecnej we wszystkich zwierciadłowych dziełach IX w., było augustyńskie wyobrażenie państwa Bożego. Wierzone, że na drodze moralnej reformy doczesna wspólnota ludzka może dostąpić duchowego odnowienia. Należało więc przekonać władców, że ich status i pozycja nie jest wartością samą w sobie, ale misją i zobowiązaniem³. To oni bowiem – wspólnie z pozostałymi

* Dr Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn – adiunkt w Pracowni Historii Starożytnej i Kultury Antycznej, w Zakładzie Historii Starożytnej i Średniowiecznej, w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; e-mail: m.chudzikowska@uwm.edu.pl.

¹ Na temat zwierciadeł w okresie karolińskim zob. H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968; tenże, *Fürstenspiegel des Frühen und Hohen Mittelalters*, Darmstadt 2006, 3-19; W. Fałkowski, *Karolińskie zwierciadło władcy – powstanie gatunku*, w: *Europa barbarica, Europa christiana*, red. R. Michałowski, Warszawa 2008, 59-74.

² Wojciech Fałkowski (*Karolińskie zwierciadło władcy*, s. 65-66) wskazał na trzy nieodłączne i konieczne cechy dzieł z gatunku *speculum principis*, które pozwalają na odróżnienie ich od innych parenetycznych rozpraw i traktatów na temat władzy oraz państwa. Pierwszym warunkiem był dydaktyczny wymiar pracy, drugim – jej uniwersalny charakter, trzecia cecha wiązała się natomiast z praktycyzmem. Wskazówki miały odnosić się do realnych i namacalnych sytuacji. Autorzy przedstawiali w pełni znane sobie społeczeństwo, które pragnęli skierować na drogę zbawienia. Ideałem była oczywiście niebiańska *civitas Dei*.

³ Do praktycznego wymiaru sprawowanej władzy oraz obowiązków spoczywających na królu

dygnitarzami i możnowładcami – ponosili wzajemną odpowiedzialność za realizację planów Stwórcy w powszechnej wspólnocie chrześcijańskiej.

1. Kulisy powstania oraz adresat *Podręcznika*. Parenetyczne dzieło Dhuody – markizy Septymanii – powstało w latach 841-843. Był to okres niezwykle trudny w dziejach imperium karolińskiego. Zbudowana przez legendarnego Karola Wielkiego (ok. 747-814) polityczna jedność okazała się niestety, już w następnym pokoleniu, bytem kruchym i efemerycznym. Prowadzenie Ludwika Pobożnego (778-840) sprowadzało się do ciągłego zmagania z potencjalnymi rywalami w postaci niełojalnych kuzynów oraz zdradzieckiej magnaterii. *Podręcznik* frankońskiej arystokratki w pełni oddaje katastrofalną sytuację polityczną połowy IX wieku⁴. Rozdarte sporami dynastycznymi cesarstwo nie zapewniało bezpieczeństwa swoim poddanym. Rosnący w siłę wpływowi możni wybierali pogoń za chęcią zysku aniżeli rzeczywiste oddanie i wierność jednemu monarsze. Silny i niepodważalny autorytet władcy uległ poważnemu nadszarpnięciu. W obliczu tak dalece posuniętej regresji, teologowie i doradcy królewscy nie ustawali w intelektualnych wysiłkach, które miały przynieść uzdrowienie monarchii. Komponując liczne dzieła, a pośród nich także dydaktyczne zwierciadła, starali się kreślić przed daleką od zdyscyplinowania arystokracją frankońską chrześcijańskie ideały etycznego postępowania.

Zwierciadło Dhuody pomimo tego, że nie odbiega w zakresie formy oraz podjętych wątków od innych parenetycznych dzieł tego okresu, zasługuje na miano zupełnie nietypowego i oryginalnego. W pierwszej kolejności należy podkreślić, że napisane zostało przez kobietę (niespotykane w dobie karolińskiej), o której historiografia milczy. Jedynym źródłem naszej wiedzy o autorce jest samo dzieło. Kolejnym aspektem wyróżniającym jest ton przyjętej przez arystokratkę narracji, który sprawia, że mamy do czynienia nie tylko z wzorcowym traktatem odnoszącym się do

odniósł się już Izydor z Sewilli (ok. 560-636) w *Etymologiach* (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IX 3, 1, PL 82, 341) podkreślając, że „królestwo wywodzi się od królów, a królowie nazywani są tak od królowania” (tłum. za: Fałkowski, *Karolińskie zwierciadło władcy*, s. 60). Ta myśl towarzyszyć będzie wszystkim wczesnośredniowiecznym utworom zwierciadłowym. Znajdziemy ją w spisany w VII w. anonimowym irlandzkim traktacie *De duodecim abusis saeculi*, którym inspirował się także Alkuin pisząc swe listy napominające – *litterae exhortatoriae*, które stanowiły preludeum zwierciadeł karolińskich.

⁴ Panowanie Ludwika Pobożnego przyniosło spory o imperialną schedę, które toczyły się pomiędzy jego żyjącymi synami – Lotarem (795-855), Ludwikiem Niemieckim (804-876), Karolem Łysym (823-877) oraz wnukiem po zmarłym Pepinie Akwitańskim (797-838) – Pepinie II (823-864). Oliwy do ognia dodawał fakt, że spadkobiercy Ludwika pochodzili z dwóch matek. Najbardziej faworyzowanym w owym czasie był najmłodszy syn cesarza – Karol Łysy. Jego matką była kontrowersyjna i młodsza od władcy o prawie 30 lat – Judyta Bawarska (805-843), znienawidzona przez starszych synów Ludwika. Nieporozumienia między braćmi zaczęły narastać po roku 818, w którym cesarz Ludwik ogłosił *Ordinatio imperii*.

chrześcijańskiego pojęcia moralności, państwa i sprawiedliwości. Utwór jest przede wszystkim duchowym testamentem i osobistym pożegnalnym listem przepełnionym matczyną troską i oczekiwaniami⁵. Nowatorski i niespotykany w pozostałych karolińskich zwierciadłach jest wreszcie adresat osobistego pisma Dhuody. Księżna Septymanii zredagowała je z myślą o swoim 15-letnim synu Wilhelmie (826-850)⁶, który – w założeniu autorki – miał pełnić ważne funkcje publiczne i wywierać realny wpływ na budowanie społecznego ładu⁷. Zadeedykowanie swojego dzieła świeckiemu arystokracie sytuuje *Podręcznik* Wilhelma w grupie tzw. *specula laicalis*, czyli zwierciadeł pisanych z myślą o uprzywilejowanej grupie możnych. Ów podgatunek był zdecydowanie mniej popularny aniżeli typowe zwierciadła królewskie, czy książęce. O ile władców starano się uczyć przede wszystkim rządzenia państwem, o tyle arystokratów instruowano jak pannaować nad samym sobą⁸.

⁵ Dhuoda przystępując do komponowania dzieła była najprawdopodobniej dotknięta ciężką chorobą. Utworowi w każdym miejscu towarzyszy atmosfera nieuchronnej śmierci. Bezpośredni i emocjonalny ton narracji sprawiają, że zwierciadło markizy z Septymanii jest nie tylko typowym zwierciadłem dla świeckiego możnego – czyli *speculum laicalis*, przede wszystkim jest zwierciadłem matki dla syna. Karen Cherewatuk (*Speculum matris: Duoda's Manual*, „Florilegium” 10:1988-1991, 49-64) określiła wzorcowe studium Dhuody mianem jedyne w swoim rodzaju – *speculum matris*. Por. K. Cherewatuk, *Speculum matris: Duoda's Manual*, „Florilegium” 10 (1988-91) 49-64.

⁶ Markiza Septymanii została rozłączona z synem Wilhelmem w 841 r. Małżonek Dhuody – skandalista Bernard z Septymanii († 844) – zdecydował się zabrać starszego syna z rodzinnej posiadłości w Uzès (na południu Francji w rejonie Marchii Hiszpańskiej), aby móc czynnie włączyć się do politycznej walki o władzę. Arystokraci wzięli udział w rozstrzygającej bitwie cesarskich synów pod Fontenay-en-Puisaye (25 VI 841). Bernard opowiadając się po stronie Lotara i Pepina Akwitańskiego skazał siebie i swojego syna na przegraną. W akcie komendacji oddał zwycięskim władcom – Karolowi Łysemu i Ludwikowi Niemieckiemu – małoletniego Wilhelma jako zakładnika. W tym samym czasie polecił odebrać Dhuodzie drugiego z ich synów – nowonarodzonego Bernarda (841-886) – który opuszczał matkę jeszcze jako nieochrzczone dziecko (jego imienia, nadanego później przez ojca, Dhuoda nie poznała aż do swojej śmierci).

⁷ Dzieło pisane było oczywiście także z myślą o młodszym synu Dhuody – Bernardzie. Matka kładła na Wilhelma obowiązek zaopiekowania się małoletnim bratem i przekazaniu mu nauk, które pozostawiła w podręczniku. Wiedziona była jednocześnie nadzieją, że jej dzieło pozyska uniwersalny rozgłos. W *Podręczniku* wielokrotnie mamy do czynienia ze świadomym zwracaniem się do szerokiego kręgu odbiorców – młodych arystokratów predestynowanych do pełnienia różnych funkcji państwowych. Karolińska autorka mogła mieć na myśli wszystkich młodocianych magnatów, którzy tak jak Wilhelm przebywali na dworze Karola Łysego, stanowiąc grupę tzw. przyszłych *ministri* króla. Jest także wielce prawdopodobne, że Dhuoda mogła głęboko ufać, iż jej książką zainteresują się, za sprawą samego Wilhelma, inni członkowie dworu i wreszcie także sam król. Na temat adresata utworu zob. J. Nelson, *Gendering Courts in the Early Medieval West*, w: *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, ed. L. Brubaker – J.H.M. Smith, Cambridge 2004, 194-195. R. Le Jan, *Dhuoda ou l'opportunité du discours féminin*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, ed. C. La Rocca, Turnhout 2007, 119.

⁸ Por. J. Meyers, *Dhuoda et la justice d'après son Liber Manualis (IX siècle)*, „Cachiers de Recherches Médiévales et Humanistes” 25 (2013) 452.

2. Kompozycja zwierciadła Dhuody. W 11 księgach wzorcotwórczego traktatu karolińska uczona starała się zamknąć sumę swojej wiedzy o otaczającym ją świecie, zarówno tym doczesnym, jak i ponadmysłowym. Narracja Dhuody oparta została na licznych zapożyczeniach i inspiracjach. *Liber manualis* w pierwszej kolejności jest prawdziwą antologią cytatów biblijnych. Pod tym względem nie różni się bardzo od innych zwierciadeł doby karolińskiej, których podstawę stanowiły liczne pasáže ze Starego i Nowego Testamentu, ostatecznie zespolone nicią wprawnego komentarza. Ten szczegółowo dobrany materiał biblijny miał służyć edukacji intelektualnej, duchowej i moralnej.

Zwierciadło skomponowane dla Wilhelma ogółem zawiera ponad 600 odniesień do innych źródeł literackich. Dziewięćdziesiąt procent zgromadzonego materiału stanowią wspomniane już passusy biblijne (na 550 cytowań aż 200 odnosi się do Księgi Psalmów⁹). W pozostałych dziesięciu procentach odnajdziemy nawiązania do tradycji patrystycznej, pism monastycznych oraz – w śladowych ilościach – do literatury klasycznej. Zgromadzony przez karolińską autorkę materiał egzemplifikacyjny miał stanowić spójną chrześcijańską doktrynę na temat państwa, sprawiedliwości oraz obowiązków, tych społecznych, jak i politycznych, o których winien był dowiedzieć się młody Wilhelm. Przewodnią myślą interpretacyjną Dhuody było założenie, że wszelkie chrześcijańskie teksty należy czytać nie tylko ze zrozumieniem, ale co najważniejsze, umiejętnie wprowadzać je w życie. Matka wybrała dla Wilhelma te przykłady teologicznej i ascetycznej mądrości, które – w jej osobistej opinii – zapewniały rozwój duchowy i moralny. „Utkane” z wielorakich struktur dzieło autorka określiła jako *contextus*¹⁰. Uważała bowiem, że stanowi niezwykle korzystną osnovę wywodzącą się z różnorodnych ksiąg. Dhuoda podkreślała, że jej pisarskiemu trudowi nieustannie towarzyszyło patetyczne natchnienie (*dignus affectus*), dzięki któremu dobrała i połączyła wszystkie *testimonia* podług intelektualnych możliwości jej syna¹¹.

Głównym celem niniejszego artykułu jest analiza źródeł monastycznych i ascetycznych, które wpłynęły na retorykę *Liber manualis*. Autorka podejmuje próbę usystematyzowania zapożyczeń, które uczona karolińska cytowała bądź parafrazowała w swoim traktacie. Szczegółowa eksploracja wspomnianych passusów pozwoli określić metodę kompilacyjną oraz interpretacyjną, która

⁹ Dla społeczeństwa karolińskiego Biblia miała ogromne znaczenie. Już nauka czytania na poziomie elementarnym odbywała się na drodze przepisywania i uczenia się na pamięć psalterza. Podstawy wiedzy o świecie pochodziły z ksiąg Starego Testamentu. Biblia dla pobożnych świeckich była więc zarówno elementarzem, jak i modlitewnikiem. Pełniła funkcję zarówno dokumentu religijnego, jak i historycznego. Była podręcznikiem gramatyki, słownikiem, poezją, a także dziełem propedeutycznym i parenetycznym. Por. F. Prinz, *Niemcy – narodziny państwa. Celtowie, Rzymianie, Germanie*, tłum. D. Falkowska, Warszawa 2007, 247.

¹⁰ Połączenie, osnowa, ozdobny haft.

¹¹ Por. Dhuoda, *Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum IX* 1, ed. P. Riché, SCH 225, Paris 1997, 329: „ex diversis librorum voluminibus sit utiliter contextus, tamen eorum testimoniis secundum tuae qualitatis mensuram digno affectu inserere malui”.

towarzyszyła wczesnośredniowiecznej uczonej. Dodatkowo także umożliwiła postawienie kilku pytań badawczych, dotyczących formacji intelektualnej markizy z Uzès, jej dostępu do ksiąg, świadomości twórczej oraz orientacji w zakresie zachodzących w państwie przemian polityczno-religijnych.

3. Formacja intelektualna autorki. Dhuoda z Septymanii reprezentowała uprzywilejowaną klasę tzw. *laici religiosi*. Świecka arystokracja epoki karolińskiej, obok księży i zakonników, jak najbardziej miała dostęp do uprawiania sztuk wyzwolonych i przyswajania sobie kultury. Do rozprzestrzeniania i dystrybucji wiedzy w państwie karolińskim niezwykle przyczyniały się licznie powstające od VIII w. szkoły przyklasztorne, diecezjalne oraz prezbiterialne. Bogaci możni zamawiali produkowane w skryptoriach woluminy, korzystali z dużych bibliotek klasztornych, upowszechniało się także coraz bardziej pożyczanie książek z ośrodków kościelnych¹². Stopień wykształcenia świeckiej arystokracji był jednak znacznie zróżnicowany, niewątpliwie zależny od lokalnych tradycji, osobistych upodobań, zainteresowań i – wreszcie także – dostępu do dobrego nauczyciela¹³. Wiadomości o wychowaniu poszczególnych książąt merowińskich, jak i karolińskich, są niestety zbyt skąpe i nie pozwalają na ukonstytuowanie pewnego osądu. Jeszcze mniej informacji posiadamy na temat wykształcenia kobiet w okresie wczesnego średniowiecza. Erudycja Dhuody potwierdzać może tezę o powszechności edukacji i kultury zarówno w rodzinach książęcych, jak i pośród przedstawicieli arystokracji feudalnej. Dostęp do starannego wykształcenia oraz samodzielnego osądu w kwestiach intelektualnych miały więc również kobiety¹⁴.

Lista dzieł, do których odwoływała się arystokratka karolińska, niewątpliwie świadczy o jej odczytaniu, pragnieniu zdobywania wiedzy, a także orientacji na bieżące tematy polityczno-religijne w państwie. Z tekstu *Podręcznika*, który okazuje się niezwykle autobiograficzny w swej wymowie, wynika, że Dhuoda posiadała bibliotekę, bądź większy księgozbiór. W prologu do traktatu namawiała syna, aby z upodobaniem często czytał zadedykowany mu podręcznik, chociaż posiada wiele innych książek (być może tych pozostawionych mu w rodzinnym majątku przez matkę)¹⁵. W innym miejscu dzieła namawiała syna, aby powiększał bibliotekę i wciąż kupował woluminy¹⁶.

¹² Por. R. McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, New York, Cambridge 1989, 261-266.

¹³ Por. E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tłum. R. Urbański, Kraków 2006, 237.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. Dhuoda, *Liber manualis*, Prologus, SCh 225, 80: „Licet sint tibi multa ad crescentium librorum volumina, hoc opusculum meum tibi placeat frequenter legere”, „Nawet jeżeli posiadasz wiele ksiąg, niechaj miłym się dla ciebie stanie czytanie mojego dziełka”. Tłumaczenia fragmentów *Liber manualis* przytoczonych w artykule pochodzą od autorki.

¹⁶ Por. tamże I 7, SCh 225, 114: „Admoneo te etiam, o mi fili Wilhelme pulchre et amabilis, ut inter mundanas huius saeculi curas, plurima volumina librorum tibi adquiri non pigeas, ubi de Deo

Ujawniała także swą bibliofilską naturę, kreśląc przed Wilhelmem poetycką metaforę świata jako ogromnego zwoju pergaminu, na którym pisarze próbują nakreślić wielkość Boga¹⁷.

4. Wpływ *Reguły św. Benedykta* na retorykę *Liber Manualis*. Analiza literatury chrześcijańskiej, której ślady i inspiracje odnajdujemy w moralnym poradniku dla Wilhelma, pozwala stwierdzić, że Dhuoda była pod silnym i dominującym wpływem źródeł ascetycznych i monastycznych. Ze szczególną atencją odnosiła się do *Reguły świętego Benedykta*. Aż w ośmiu fragmentach zwierciadłowego utworu odnajdujemy nawiązania do cenobijnych wskazówek, które – zdaniem karolińskiej autorki – stanowiły idealny drogowskaz także dla świeckiej części wspólnoty. Nie przytaczała ona jednak, co znamienne, tekstu *Reguły* literalnie. Raczej parafrazowała ją, co pozwala założyć, iż przywoływała wygodne dla siebie passusy z pamięci. Nie anonsowała także wprowadzanych do traktatu cytowań. Tylko w jednym miejscu pozwoliła sobie na zdawkowe określenie: „zostało bowiem powiedziane”, po którym przywołała literalny fragment z ascetycznego zbioru.

Analizując drugą księgę *Liber manualis* odnajdujemy rozdział – *O poszanowaniu modlitwy*¹⁸, którego tytuł mocno koresponduje z 20. rozdziałem *Reguły świętego Benedykta*¹⁹. Okazuje się, że admonicje Dhuody, w których kreśliła przed Wilhelmem siłę i znaczenie modlitwy wyraźnie zainspirowane zostały nauczaniem Benedykta z Nursji (ok. 480-547). Wiedzioną jego refleksjami nie ustawała w zapewnianiu syna o przypisanych modlitwie cnotach, w których wytrwać powinien każdy gorliwy chrześcijanin. Osobistej adoracji powinny towarzyszyć bowiem obligatoryjna pokora, zwiezłość oraz cisza²⁰.

creatori tuorum per sacratissimos doctorum magistros aliquid sentire et discere debeas, plura atque maiora quam supra scriptum est”, „Napominam cię mój synu Wilhelmie, piękny i ukochany, ażebyś pośród doczesnych trosk twojego pokolenia, nie zaniedbywał, ażeby pozyskiwać dla siebie liczne tomy ksiąg; w nich powinieneś czytać o Bogu Stwórcy od najświętszych nauczycieli; będą one dostojniejsze i lepsze od tego, co zostało napisane powyżej (przeze mnie)”.

¹⁷ Por. tamże I 6, SCh 225, 110-112: „Certe, si polus et ardua in modum cartis membranarum extensae per aera essent, et ponti concava interstinctis diversis firma mutata fuisse(n)t, atque ipsi orbi cultores cuncti, nascentes in mundum, ob ingenio humanitatis augmentum omnes fuissent scriptores, [...] comprehendi non valerent Omnipotentis magnitudinem [...] narrari”, „Bez wątpienia, gdyby niebo i pola zostały rozpostarte w powietrzu niczym zwój pergaminu, i gdyby zagłębienia mórz zmieniły się w plamy zabarwione na różne kolory, a wszyscy zamieszkujący i użytkujący tę ziemię, urodzeni na niej, w wyniku pomnożenia ludzkich zdolności staliby się pisarzami, [...] to jednak nie zdołaliby wyrazić wielkości wszechmogącego Boga”.

¹⁸ Por. tamże II 3: *De reverentia orationis*, SCh 225, 124.

¹⁹ Por. Benedictus, *Regula 20: De reverentia orationis*, *Die Benediktsregel (Lateinisch/Deutsch)*, ed. P.U. Faust, Stuttgart 2009, 74.

²⁰ Por. Dhuoda, *Liber manualis* II 3, SCh 225, 126: „Et si homini terreno potentiori nos aliquam utilitatem, magnam vel parvam, volumus petere ut det, non superbiendo nec in strepitu clamoris petimus murmurando, sed humiliando rogamus”, „Jeżeli chcemy, aby możnemu śmiertelnikowi dał (Bóg) jakąś korzyść, dużą lub małą, prosimy nie chępiąc się, ani także hucząc w ferworze krzyku,

Dhuoda wierzyła, że codzienna modlitwa jest przejawem nieodzownej potrzeby kontemplacji Boga. Namawiała Wilhelma do ciągłej i żarliwej modlitwy²¹, która miała dla niej wymiar mistyczny i medytacyjny. *Podręcznik* jest pierwszym tak osobistym świadectwem dojrzałej świeckiej duchowości. Dar modlitwy, który autorka pielęgnowała i rozwijała w swych katechetycznych rozważaniach pozostawał w bliskiej korelacji z *Regulą* mnicha z Nursji. Benedykt jednak, co należy podkreślić, formułując wskazania dotyczące doskonalenia modlitwy obficie korzystał z doświadczenia innych mistrzów ascezy. Szczególnie inspirujący był dla niego Jan Kasjan (ok. 360-433)²².

Nie ulega wątpliwości, że ascetyczne reguły pełniły w kontemplacyjnej narracji Dhuody rolę religijnego paradygmatu. Autorka jednak pozwalała sobie niekiedy pogłębiać mądrość Ojców i wprowadzać dość oryginalne *continuum* do ich nauczania. Dzieje się tak w przypadku jej rozważań wokół znaczenia i miejsca modlitwy, do których dołączyła osobiste refleksje i aluzje. Uważała bowiem, że do prawdziwej wiary prowadzi trzystopniowy proces laudacyjny. Rozpoczynał się on od ust (chodziło o czytanie i wypowiadanie słów Bożych), dalej rozwijał się w sercu (w wyniku głębokiej kontemplacji i zrozumienia),

lecz modlimy się w pokorze”; Benedictus, *Regula* 20, 1-2, ed. Faust, s. 74: „Si, cum hominibus potentibus volumus aliqua suggerere, non praesumus nisi cum humilitate et reverentia, quanto magis domino deo universorum cum omni humilitate et puritatis devotione supplicandum est”, tłum. A. Świderkówna: Święty Benedykt z Nursji, *Regula*, Kraków 2010, 56: „Jeżeli ludziom możliwym pragniemy przedstawić jakąś sprawę, ośmielamy się czynić to jedynie z najgłębszą pokorą i szacunkiem. Z o ileż większą pokorą i czystszy oddaniem musimy zanosić nasze prośby przed oblicze Boga, Pana wszechświata!”. Por. także Dhuoda, *Liber manualis* II 3, SCH 225, 126: „Non in voce clamosa nec in longa pertrahendi verba, sed in summo et brevi affectu cum silentio quaerendum est”, „Nie należy (Go) szukać za pomocą hałaśliwego głosu, ani rozwlekać się w długich słowach, lecz za pomocą szczególnej i krótkiej żarliwości”; Benedictus, *Regula* 20, 4, ed. Faust, s. 76: „Et ideo brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur”, tłum. Świderkówna, s. 56: „Dlatego też modlitwa powinna być krótka i czysta, chyba że natchnienie łaski Bożej skłoni nas do jej przedłużenia”. Zob. tamże 52, 4, ed. Faust, s. 124: „simpliciter intret et oret, non in clamosa voce, sed in lacrimis et intentione cordis”, tłum. Świderkówna, s. 86: „niech wejdzie po prostu i niech się modli, nie na cały głos, lecz ze łzami i z głębi serca”.

²¹ Por. Dhuoda, *Liber manualis* VIII 1, SCH 225, 306: „De hoc adhortor, ut in lectione et oratione dignissima sensus tuus vigil et promptus semperque purus adsistat et mundus. Lege et ora ut Exauditor omnium aurem suam dignetur acomodare tibi”, „O tym przypominam, aby rozum twój zawsze trwał w czcigodnej lekturze i w modlitwie czuwający, gotowy i czysty. Czytaj i módl się, aby Ten, który wysłuchuje wszystkich zechciał przychylić ku tobie swego ucha”.

²² Por. H. Dybski, *Modlitwa w ujęciu Jana Kasjana*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 335. Benedykt wspominał dzieło Jana Kasjana w 73. rozdziale *Reguły*. Zob. Benedictus, *Regula* 73, 4-6, ed. Faust, s. 168: „Aut quis liber sanctorum catholicorum patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum? Necnon et collationes patrum et instituta et vitas eorum, sed et regula sancti patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum?”, tłum. Świderkówna, s. 113-114: „A któraż księga świętych katolickich Ojców nie przynosi wyraźnych pouczeń, w jaki sposób mamy prostą drogą dążyć do naszego Stwórcy? Czymże są i «Konferencje» Ojców i «Ustawy», i ich żywoty, czymże Reguła św. ojca naszego Bazylego, jeśli nie narzędziami, z których pomocą mnisi, dobrzy i posłuszni, budują swoje cnoty?”

kończył zaś i dopełniał na uczynkach²³. Ostatni z etapów modlitewnych stanowi osobistą interpretację Dhuody. Medytacja, jej zdaniem, miała prowadzić nie tylko do zrozumienia Boga, ale także – w wyniku dobrych i słuszych uczynków – do współuczestniczenia w boskiej rzeczywistości. Święty tekst zawierał, zdaniem autorki, nie tylko słowa mówiące o Bogu, przede wszystkim uobecniał Bożą moc, która cierpliwych chrześcijan prowadziła do zbawienia. Jego pełne znaczenie, co podkreślała uczona, nie objawiało się jedynie tylko w wyniku samotnego studiowania (które było pierwszym krokiem ważnego procesu medytacji), ale ponad wszystko dokonywało się poprzez nałogowe wręcz wprowadzanie w praktykę tego, co przeczytane²⁴.

Do cenobijnych zasad odwoływała się Dhuoda nie tylko w odniesieniu do rozważań nad samą istotą modlitwy, ale szukała w nich także wzorców codziennego postępowania oraz wskazówek, które mogłyby okazać się skuteczne dla dorastającego młodego arystokraty. *Regula świętego Benedykta* pojawia się w księdze trzeciej poświęconej powinnościom, które Wilhelm winien był okazywać względem ojca, króla i duchownych. Autorka w następujących po sobie rozdziałach i podejmowanych w nich zagadnieniach symbolicznie zarysowywała przed synem naturalną hierarchię bytów oraz należnych im rewerencji. Pokora, szacunek i lojalność względem ojca rodu była jej zdaniem obowiązkiem, który bezwzględnie spoczywał na synach przez całe ich życie²⁵. W pierwszej kolejności powinni okazywać cześć Bogu, później własnemu ojcu, następnie władcy i kolejno także duchownym.

Wierność ojcu oznaczała – zgodnie z feudalnym zwyczajem – wierność rodzinie. Wzmacnianiu solidarności rodowej, zdaniem Dhuody, powinny nieustannie towarzyszyć słowa św. Benedykta, który uważał, że wspólnota dostąpi pokoju tylko wtedy, jeśli obce jej będzie „szemranie, w jakiegokolwiek formie, czy to w słowie, czy to w jakimś znaku”²⁶. Wspólnocie rodzinnej przydała więc autorka charakter wspólnoty klasztornej. I tak jak Benedykt z Nursji

²³ Por. Dhuoda, *Liber manualis* II 3, Sch 225, 128: „Ora ore, clama corde, roga opere”, „Módl się wypowiadającym słowem, krzycz swym sercem, upraszaj działaniem”; tamże I 5, Sch 225, 106: „Hoc te admono ut et in virtutes, et in elementa, et in corporis sensus, dicta sanctorum evangeliorum, cum aliorum documenta Patrum in tua semper revolvas mente”, „Przypominam ci to, abyś zawsze w swoim umyśle, odnosząc się do cnót, substancji i zmysłów ciała, analizował słowa świętych ewangelistów wraz ze świadectwami innych Ojców, tak abyś wierzył myśleniem, mówieniem i działaniem”; tamże II 2, Sch 225, 124: „A quo bona cuncta speras accipere, quaere cogitando, pete loquendo, pulsa operando. Haec tria agendo, ad summam et perfectam venies, quae dicitur karitas”, „Oczekujesz, że otrzymasz od Niego liczne dobra, szukaj więc myślami, proś w słowach, pobudzaj działaniem. Czynieniem tych trzech, dojdiesz do najważniejszej i doskonałej cnoty, którą określa się miłością”.

²⁴ Por. M.A. Mayeski, *Dhuoda. Ninth Century Mother and Theologian*, Scranton 1995, 53.

²⁵ Por. Dhuoda, *Liber manualis* III 1, Sch 225, 134: „De reverentia patris, quam dum vivis agere debes”.

²⁶ Benedictus, *Regula* 34, 6, ed. Faust, s. 94: „Ante omnia, ne murmurationis malum pro qualicumque causa in aliquo qualicumque verbo vel significatione appareat”, tłum. Świderkówna, s. 67.

wierzyła, że idealne relacje między członkami tej samej rodziny mogły ujawnić świadectwo obecności Boga, który zsyłał na nią pokój²⁷. Struktura rodzinna, w ujęciu karolińskiej pisarki, stanowiła więc obok struktury zakonnej przestrzeń, w której ujawniało się i realizowało powszechne panowanie Chrystusa.

Martin Claussen podkreślił, że Dhuoda pisząc swój podręcznik świadomie przyjęła na siebie autorytatywną i jednocześnie „naprawczą” rolę opata. Sięgnęła do klasztorного ideału *correctio* – obowiązku, który spoczywał na zwierzchniku zakonnym, aby prostować zachowanie młodszych i kształcących się mnichów²⁸. Czuli się w pełni uprawnioną do tego, aby przypisać sobie autorytet opata²⁹. Pomimo świadomości posiadania „słabszej płci”³⁰, pewności dodawała jej rola matki i wychowawczyni oraz idąca za nimi misja przekazania synowi pobożnych ideałów. Model edukacyjny, który przejęła na siebie markiza z Uzès, nosi znamiona monastycznych reform, które Ludwik Pobożny podjął na dwóch synodach w Akwizgranie (816 i 817). W zatwierdzonych dekreatach odnajdujemy zapisy dotyczące odpowiedniego nauczania w klasztorach. Na zakonnych nauczycieli nałożony został obowiązek objęcia uczniów szczególną troską i starannością³¹.

Karolińska arystokratka w wielu miejscach podręcznika przekazywała synowi silną świadomość godności oraz rangi rodu, z którego wywodził się jego ojciec. *Liber manualis* ukształtowany został na kanwie arystokratycznej

²⁷ Por. Dhuoda, *Liber manualis* III 1, SCH 225, 138: „Quisquis considerat ista volensque ista, consideret et illa ut si quod supra, et tunc omnia membra utiliter vertuntur in pace”, „Każdy kto tak uważa i tych chce, niech weźmie pod uwagę i te, które były wcześniej, a także i to, że: wszyscy członkowie pożytecznie żyją w pokoju”; Benedictus, *Regula* 34, 5, ed. Faust, s. 94: „et ita omnia membra erunt in pace”, tłum. Świderkówna, s. 67: „I w ten sposób wszyscy będą w pokoju”.

²⁸ Por. Benedictus, *Regula* 2, 23-24, ed. Faust, s. 26: „In doctrina sua namque abbas apostolicam debet illam semper formam servare, in qua dicit: Argue, obsecra, increpa. Id est miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dirum magistri, pium patris ostendat affectum”, tłum. Świderkówna, s. 26: „Jako nauczyciel powinien opat trzymać się zawsze tej oto zasady Apostoła: «Przekonywaj, proś, karć!» (2Tm 4, 2 Włg), to znaczy stosownie do czasu i okoliczności łączyć surowość z łagodnością, okazując się raz wymagającym mistrzem, to znowu pełnym miłości ojcem”.

²⁹ Por. M.A. Claussen, *Fathers of Power and Mothers of Authority: Dhuoda and the Liber manualis*, „French Historical Studies” 19 (1996) nr 3, 800.

³⁰ Wielokrotnie mówi o swojej słabości i kobiecej ułomności: Dhuoda, *Liber manualis* I 4, SCH 225, 104: „Adhuc, quanquam fragilis ad umbram”, „I chociaż ciągle jestem słaba niczym cień”; tamże *Prologus*, SCH 225, 80: „Multis plura patent, mihi tamen latent, meae quoque similes, obscurato sensu”, „Brakuje mi zrozumienia dla wielu oczywistych spraw, które pozostają dla mnie wciąż nieodkryte”; tamże: „Dhuoda quanquam in fragili sexu”, „Ja Dhuoda reprezentuję słabą płęć”; tamże II 3, SCH 225, 126: „Ego autem Dhuoda tepida et desidiosa fragilisque et declinans semper ad ima”, „Ale ja Dhuoda (jestem) słaba, ospała i niepewna, i zawsze kieruję się w otchłań”; tamże *Praefatio*, SCH 225, 86: „secundum parvitas meae intelligentiam”, „na miarę małości mego rozumu”.

³¹ Por. *Institutio sanctimonialium Aquigranensis* (816), can. 22, ed. A. Werminghoff, MGH, *Concilia* 2/1, Hannover 1908, 452: „Ut erga puellas in monasteriis erudiendas magna adhibeatur diligentia. Religio ecclesiastica docet, ut puellae, quae in monasteriis erudiuntur, cum omni pietatis affectu et vigilantissimae curae studio nutrantur, ne, si lubricae aetatis annos indisciplinate vivendo transegerint, aut vix aut nullatenus corrigi postea possint”.

tradycji, tę warstwę społeczną więc nieustannie gloryfikował³². Markiza Sep-tymanii nie miała wątpliwości, że jej syn będzie miał realny wpływ na rządzenie państwem. *Podręcznik* miał przygotować go na pełnienie funkcji doradcy króla. Obowiązek służenia radą, zaraz po wiernym oddaniu władcy, stanowił główne zadanie arystokracji. On sam także powinien mieć wzgląd na opinie swoich doradców³³. Podobnie każdy opat powinien wysłuchać i rozważyć, co mają do powiedzenia jego współpracownicy³⁴. W pouczeniach na temat odpowiedzialnego służenia radą, które Dhuoda kieruje do syna, ponownie daje o sobie znać znajomość *Reguły Benedyktyńskiej*. Po raz kolejny więc autorka próbuje utworzyć paralelę pomiędzy formacją młodego oblata i dorastającego świeckiego arystokraty.

Monastyczne ideały wywarły również wpływ na retorykę czwartej księgi *Liber manualis*, która poświęcona została przywarom i cnotom doczesnego życia. Otwierają ją rozważania na temat istoty człowieczeństwa i jego miary. Pośród najważniejszych wad, które zagrażały sile i jedności możliwych, arystokratka wymieniała ukrytą złośliwość i zazdrość. Nawet ci uchodzący za szczerze współczujących, jej zdaniem, mogli być fałszywi i obłudni. Tych należało się wystrzegać i jawnie występować przeciwko nim³⁵. Wzorem pocieszenia oraz wspaniałomyślności był dla karolińskiej uczzonej znany z *Reguły Benedyktyńskiej* mądry i doświadczony mnich – *sympekt*. Po określeniu greckiego pochodzenia – *sinpectas* – sięgnęła Dhuoda przy okazji upomnień dotyczących dwulicowości świeckich dostojników. Przy jego pomocy nakreśliła zręczny oksymoron, który pozwolił zaakcentować rozmiar grzesznej hipokryzji dostojników. Pouczała Wilhelma, że nawet ci, którzy wyróżniają się szczerym współczuciem bliskim temu, które cechuje benedyktyńskich *sympektów*, mogą niestety kierować się tylko faryzejską przewrotnością³⁶.

³² Por. J. Ryś, *Wychowanie moralne w rodzinie arystokratycznej w czasach karolińskich w świetle Podręcznika dla syna Dhuody*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie” (1999) z. 201, 17.

³³ Por. Dhuoda, *Liber manualis* III 4, Sch 225, 152: „Fac cum consilio illorum qui tibi ad corpus et animam fidelem praeparant actionem. Scriptum est: «Omnia fac cum consilio, et post factum non paenitebis»”, „Działaj przy współudziale rady tych, którzy podpowiadają działania godne zaufania tak dla ciała, jak i dla duszy. Zostało napisane: «Wszystko czyn wraz z zastanowieniem, a nie będziesz żałował swego czynu»”.

³⁴ Por. Benedictus, *Regula* 3, 2, ed. Faust, s. 30: „Et audiens consilium fratrum tractet apud se et, quod utilius iudicaverit, faciat”, tłum. Świderkówna, s. 28: „Wysłuchawszy opinii braci, niech ją sam rozważy, a następnie zrobi to, co jest lepsze”; tamże 3, 13, ed. Faust, s. 32: „sicut scriptum est: «Omnia fac cum consilio et post factum non paeniteveris»”, tłum. Świderkówna, s. 29-30: „«Nic nie czyn bez rady, a po uczynku nie będziesz żałował» (Prz 31, 3 Wlg; Syr 32, 24 Wlg).

³⁵ Por. Dhuoda, *Liber manualis* IV 1, Sch 225, 198: „et non solum contra saeculares, ob invidiae facibus exardescentes, expugnandum est, verum etiam, ut ait Apostolus, «contra spiritualia nequitiae, in caelestibus»”, „i to nie tylko przeciwko ludziom świeckim, ze względu na to, że palają płomieniem niechęci, zaprawdę także należy występować, jak rzecze apostoł «przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich»”.

³⁶ Por. tamże IV 1, Sch 225, 198: „Sunt enim quasi florentes in saeculo et in rebus locupletes;

Wspomnianą czwartą księgę zamyka wykład poświęcony wspieraniu ubogich, chorych i głodnych. O uczynku tym w sposób szczególny, zdaniem autorki, pamiętać powinni ci, którzy tak jak Wilhelm, byli szlachetnie urodzeni, dostąpili urzędów, godności oraz bogactw. Przekonywała syna, żeby zawsze pozostawał wrażliwy na prośby nędzarzy i nigdy nie ignorował ich niedostatku. Ludzkiego nieszczęścia nie należało także wyszydzać. Dla wzmocnienia swych dydaktycznych admonicji po raz kolejny Dhuoda powołała się na autorytet *Reguły* świętego Benedykta. Tym razem jednak wyraźnie wydzieliła cytowany passus z toku swojej narracji. Literalnie przytoczoną treść zapowiedziała następującymi słowami:

„Zostało powiedziane o nieszczęściach: «To czego nie chcesz dla siebie, drugiemu obyś nie czynił»”³⁷.

Cenobijne wskazówki patriarchy z Nursji traktowane były przez karolińską uczoną z jednej strony jako wzór religijnego życia, z drugiej jako *remedium* na wszelkie doczesne strapienia. Cała piąta księga *Podręcznika* koncentrowała się na prezentacji brzemion, które zagrażały ludziom. Pośród nich pojawiały się: smutek, zwodnicze bogactwo, prześladowania, pokusy, bieda, cierpienia, niebezpieczeństwa i – wreszcie także – liczne choroby. Zamykając księgę, niejako ku pokrzepieniu, Dhuoda apelowała do swego pierworodnego syna, aby nigdy nie poddawał się żadnym przeciwnościom i nie pokazywał z ich powodu smutku³⁸. O ile zaś Bóg obdarzy go zdrowiem ciała niechaj pozwoli, aby ono służyło mu do zdrowego prowadzenia swej duszy³⁹. Odpowiedzi na wszystkie pytania miał wreszcie szukać w *Regule*, do czego stanowczo nakłaniała go matka⁴⁰.

attamen ex occulta malitia alios invidere atque dilaniare, prout valent, non cessant, et hoc per sinpectas”, „Są bowiem tacy jak gdyby znakomici w doczesnym życiu i zasobni w wiele rzeczy, jednakże oni ze swej ukrytej złośliwości zazdroszczą innym, jak tylko mogą, i nie poprzestają, ażeby dręczyć, i to nie jakoby na drodze współczucia”. Sympekci – podnoszący na duchu starzy i mądrzy mnisi – zostali wymienieni w 27. rozdziale *Reguły* Benedykta. Zob. Benedictus, *Regula* 27, 2-3, ed. Faust, s. 82: „Et ideo uti debet omni modo ut sapiens medicus inmittere senpectas, id est seniores sapientes fratres, qui quasi secrete consolentur fratrem fluctuantem”, tłum. Świderkówna, s. 61: „Tak więc musi, jak mądry lekarz używać najróżniejszych sposobów: Niechaj posyła do nich sympektów, tzn. starszych i mądrych mnichów, którzy by chwiejnego brata dyskretnie podnosili na duchu”.

³⁷ Dhuoda, *Liber manualis* IV 9, Sch 225, 256: „Dictum est de iniuriis: «Quod tibi non vis, alii ne feceris»”. Święty Benedykt tę samą maksymę zawarł w 61. rozdziale *Reguły*. Por. Benedictus, *Regula* 61, 14, ed. Faust, s. 146: „quia scriptum est: Quod tibi non vis fieri, alio ne feceris”, tłum. Świderkówna, s. 100: „Jest bowiem napisane: «Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe»”.

³⁸ Por. Dhuoda, *Liber manualis* V 8, Sch 225, 278: „Si infirmitas tuo accesserit corpori, noli deficere nec tristis ex ea incedas”, „Jeśli w twoim ciele pojawiła się choroba, nie upadnij (nie poddawaj się jej) ani nie pokazuj smutku z jej powodu”.

³⁹ Por. tamże V 8, Sch 225, 282-284: „Et si tibi Deus Prolixam iusserit dari sanitatem, rogo et orton atque utiliter admoneo ut sanitatem corporis ad salutem iugiter perducaris animae”, „A jeśli tobie Bóg poleciłby, żeby dać zdrowie, proszę i błagam, a także pożytecznie napominam, abyś zawsze prowadził zdrowie ciała ku zdrowiu duszy”.

⁴⁰ Por. tamże V 8, Sch 225, 284: „Lege «Curam pastorem» et invenies”, „Czytaj Regułę zakonną a znajdziesz”.

Należy stwierdzić, że zainteresowanie Dhuody *Regulą benedyktyńską* niewątpliwie wiązało się z przeprowadzoną przez Ludwika Pobożnego reformą życia monastycznego, któremu poświęcone były dwa synody z 816 i 817 r. pod przewodnictwem Benedykta z Aniane (747-821). Dotyczyły one przede wszystkim ujednolicenia przepisów regulujących życie wspólnot. Chodziło o wprowadzenie we wszystkich klasztorach frankońskich jednego modelu cenobijnego opartego na *Regule* św. Benedykta. Cesarz Ludwik przejawiał silne przywiązanie do wartości monastycznych. W normach spisanych przez mnicha z Nursji widział wzorzec sprawowania władzy królewskiej⁴¹. Nie ulega wątpliwości, że w dydaktycznych admonicjach Dhuody obserwujemy bardzo podobny sposób interpretacji *Reguły* na potrzeby życia i działalności świeckich moźnych. Księżna wyszukiwała w niej niezbędne wskazówki moralne, duchowe i przywódcze, którymi miał kierować się jej syn.

Pojawia się oczywiście pytanie – skąd u Dhuody, kobiety reprezentującej stan świecki, taka wrażliwość na *Regulę benedyktyńską*, która właściwie była tekstem specjalistycznym, skierowanym tylko do duchownych i nie wychodzącym poza te kręgi. Co więcej, markiza Septymanii udowadnia wnikliwą znajomość owego źródła, a także umiejętność jego interpretacji w duchu instytucjonalnym i świeckim, która ściśle korelowała z debatą religijną w państwie. Osobą łączącą Dhuodę z wartościami i źródłami monastycznymi może być jej teść. Ojciec Bernarda – Wilhelm z Gellone (ok. 745-812) po okresie walecznej i oddanej służby rycerskiej⁴² zdecydował o poświęceniu się duchowości. W 804 r. założył klasztor w Gellone (w pobliżu Aniane, niedaleko Uzès) i pełnił w nim posługi świeckiego brata. Jego zwierzchnikiem był sam Benedykt z Aniane, reformujący w niedalekiej przyszłości Kościół karoliński. Dhuoda poślubiła Bernarda w 824 r., czyli już po reformie zakonnej oraz upowszechnianiu *Reguły*. Rodzina, w której się znalazła, miała więc silny związek z życiem klasztornym, jak i samym zreformowanym monastycyzmem. Tak więc zupełnie prawdopodobne jest to, że matka Wilhelma miała dostęp do tekstu *Reguły*. Znała ją na tyle dobrze, by cytować i powoływać się na nią w taki sam sposób, jak robiła to z materiałem biblijnym. Rzadko stosowała dosłowne przytoczenia. Bardziej zdawała się być natchnioną benedyktyńskim językiem, myślą i obrazem⁴³.

5. Rola i sytuowanie ascezy Juliana Pomeriusza w religijnej pedagogice Dhuody. Można założyć hipotezę, iż to za sprawą spuścizny po włączonym do wspólnoty religijnej Wilhelmie mogła Dhuoda znać także pozostałe z dzieł ascetycznych, które parafrazowała bądź przytaczała w *Liber manualis*. W ad-

⁴¹ Por. R. McKitterick, *Królestwa Karolingów – władza, konflikty, kultura*, tłum. B. Hlebowicz – M. Wilk, Warszawa 2013, 151.

⁴² Wilhelm był rycerzem Karola Wielkiego. Chronił akwitańską granicę imperium przed najazdami muzułmanów.

⁴³ Por. Claussen, *Fathers of Power and Mothers of Authority*, s. 795.

monicjach skierowanych do Wilhelma znajdujemy wyraźne echo nauczania Juliana Pomeriusza (V/VI w.) i jego traktatu – *De vita contemplativa* (*O życiu kontemplacyjnym*), który napisany został na początku VI w. Tekst wywarł ogromny wpływ na późniejszą naukę ascetyczną średniowiecza i znajdował się praktycznie we wszystkich bibliotekach klasztornych Cesarstwa Karolińskiego⁴⁴. Wizja duchowości, którą proponował Pomeriusz, była z pewnością adresowana do duszpasterzy. Jednak duchowość ta, tak mocno inspirowana pierwiastkami monastycznymi, znajdowała w VIII i IX w. wielu zwolenników. Jako napisaną dla wszystkich chrześcijan traktowano szczególnie trzecią księgę *De vita contemplativa*, która przypominała swym charakterem typowy traktat zwierciadłowy. Prezentowała katalog wad, których powinno się unikać, oraz listę cnót, których praktykowanie prowadziło do zdobycia pełni doskonałości chrześcijańskiej.

W dwóch miejscach *Podręcznika* dla Wilhelma refleksje Dhuody zdają się silnie korespondować z poglądami Pomeriusza. Rozdział 11. trzeciej księgi poświęcony został bezwzględnemu – zdaniem arystokratki – poszanowaniu kapłanów. Upominała swego szesnastoletniego syna, aby darzył duszpasterzy uniżonym uwielbieniem i szacunkiem. Chcąc oddać istotę zadań oraz funkcji, które pełnili słudzy ołtarza, przytoczyła wiele metaforycznych określeń. Być może w nawiązaniu do *De vita contemplativa* porównała duchownych do pomocników, wyznawców i wybrańców Boga⁴⁵. Podobnie także do Pomeriusza wychwalała przymioty kapłanów i nazywała ich następcami apostołów włączonymi do wspólnoty świętych⁴⁶.

Bezpośrednio do zaleceń zawartych w traktacie *O życiu kontemplacyjnym* księżna Septymanii odwołała się natomiast w księdze czwartej *Liber manualis*. Dokładnie w 8. rozdziale wspomnianej księgi zaprezentowała przed synem katalog chrześcijańskich cnót. Przekonywała go, aby nieustannie realizował je w swoim życiu. Świeccy arystokraci powinni sprzyjać sprawiedliwości i orze-

⁴⁴ Dzieło zachowane w prawie 90 rękopisach. Do najwcześniejszych manuskryptów zawierających *De vita contemplativa* należy jeden pochodzący z hiszpańskiego miasta León (datowany na przełom VIII i IX w.) oraz dwa rękopisy z Montpellier (powstałe w IX w.), miasta znajdującego się na południu Francji. Por. M. Thiebaux, *Dhuoda, Handbook for her Warrior Son. Liber Manualis*, Cambridge 1998, 261.

⁴⁵ Por. Dhuoda, *Liber manualis* III 11, Sch 225, 194: „Tu ergo, fili Wilhelme, venera eos, ut praedixi, dignis Deo famulantium sacerdotes. Dei enim sunt sortes, Dei adiutores cultoresque”, „Tak więc, synu Wilhelmie, czej ich, jak wcześniej już powiedziałam, szacownych kapłanów, sługi Boże. Są bowiem pomocnikami, wyznawcami i wybrańcami Boga”; Julianus Pomerius, *De vita contemplativa* I 25, PL 59, 440: „Isti sunt ministri verbi, adiutores Dei, oraculum Spiritus sancti”, tłum. A. Żurek: Julian Pomeriusz, *O życiu kontemplacyjnym*, ŻM 17, Kraków 1998, 127: „Oni są sługami słowa, pomocnikami Boga, wyrocznią Ducha Świętego”.

⁴⁶ Por. Dhuoda, *Liber manualis* III 11, Sch 225, 190-192: „Ipsi sunt in exemplo sanctorum Apostolorum [...] cum Sanctorum consortio iuncti”; Julianus Pomerius, *De vita contemplativa* I 25, PL 59, 440: „Isti sunt apostolorum Domini successores [...] Deo suo inseparabiliter adhaerentes”, ŻM 17, 127: „Oni, jako następcy apostołów [...] Oni to nierozdzielnie przynależą do Boga”.

kać to, co słuszne⁴⁷. Powinni także, w opinii karolińskiej uczonej, uciekać od bezprawia i reagować na każdą niegodziwość. Pobłażając okrucieństwu i fałszowi, zgadzają się na nie⁴⁸. Jak czytamy bowiem w *Liber manualis*:

„Ktoś bowiem mówi [Dhuoda miała tu na myśli oczywiście Pomeriusza – przyp. M. Ch.-W.]: «Grzeszę ze wszystkimi popełniającymi grzechy, gdy sam nie zmuszę do poprawy grzesznych, których zobaczę»”⁴⁹.

Przywoływany przez autorkę fragment pochodził z trzeciej księgi *De vita contemplativa*, w której Pomeriusz przedstawił swoją koncepcję cnót i wad. Do ściśle ascetycznych wskazań znajdujących się w pierwszych dwóch księgach, dołączył on również tekst o charakterze duszpasterskim i moralnym, w którym Dhuoda znalazła aktualne dla siebie źródło inspiracji. Należy podkreślić także, że w zredagowanych dekretach synodalnych z 816 r. – prócz odwołań do tekstu *Benedicti regula* – znajduje się również wiele wypisów ze wzmiankowanego już *De vita contemplativa* Juliana Pomeriusza⁵⁰. Dzieła te traktowano niewątpliwie jako ważną podstawę źródłową służącą zredagowaniu przepisów, które uregulować miały życie wspólnot na terenie całego państwa frankońskiego. Można założyć więc hipotezę, że karolińska uczona miała styczność z dekretami i знаła ich treść. Być może także jedynie za pośrednictwem dokumentów synodalnych zetknęła się z fragmentami ascetycznego traktatu *De vita contemplativa*.

6. Punkty styczne między *Regulą świętego Augustyna* a *Podręcznikiem markizy z Uzès*. W sferze domysłów pozostaje także orientacja uczonej w zakresie *Reguły świętego Augustyna*, która we wczesnym średniowieczu przeżywała niewątpliwe odrodzenie. Braki źródłowe powodują niestety spore

⁴⁷ Por. Dhuoda, *Liber manualis* IV 8, Sch 225, 244: „Dilige iustitiam, ut iustus esse videaris in causis”, „Sprzyjaj sprawiedliwości, abyś wydał się, że jesteś sprawiedliwym w kwestiach prawnych”.

⁴⁸ Por. tamże IV 8, Sch 225, 244: „Absit a te ut, pro caducis concupiscentiarum rerum, animam quam verus et mundus et veram et mundam atque immortalem in tuo misit fragilis corpore manentem, tu, ob iniustitiis et inmisericordiis aliquid iniuste componendo, dictando etiam et consentiendo, illa laqueis praepares malis”, „Niech ci się to nie zdarzy, że w silnym pragnieniu rzeczy chylących się ku upadkowi, gdy Ów prawdziwy i czysty umieści w twoim kruchym ciele duszę trwającą, która jest równie prawdziwa i czysta, a także nieśmiertelna, ty z powodu ustanawiania, mówienia i zgadzania się na pewne czyny niesłuszne i okrutne szykujesz dla tej (duszy) występne kajdany”.

⁴⁹ Tamże IV 8, Sch 225, 246: „Dicit enim quidam: «Cum omnibus peccantibus pecco, si quos video peccantes ipse non corrigam». Por. Julianus Pomerius, *De vita contemplativa* III 23, PL 59, 506: „quia si peccantem video, et non solum non arguo, sed etiam ei peccanti consentio, participem me damnationis eius efficio; et in omnibus peccantibus pecco, quando eos quos scio peccasse sive peccare, quadam crudelis animi malignitate non increpo”, ŻM 17, 224-225: „Jeżeli widzę popełniającego grzech i nie tylko go nie karzę, ale zezwalam na jego grzech, staję się współuczestnikiem jego potępienia”.

⁵⁰ Teksty synodalnych *Ordines* zawierały również nawiązania do listów Hieronima (ok. 331-419), Augustyna (354-430) i Leona Wielkiego († 461). Nie brakowało także odwołań do nauczania Grzegorza Wielkiego (540-604).

trudności w próbie prześledzenia dokładniejszej recepcji tego dzieła na terenie państwa Franków. Wskazówką, która pozwala założyć, że Dhuoda znała regułę zakonną przygotowaną przez biskupa Hippony, jest przywołana w prologu do *Liber manualis* augustyńska metafora zwierciadła. Naśladując retorykę Augustyna, autorka starała się przybliżyć cel i przesłanie zadedykowanej Wilhelmowi księgi. Tak jak wspólnota zakonna miała przeglądać się w rozdziałach *Reguły*, tak młodociany syn Dhuody powinien zatrzymać swój wzrok na *Podręczniku*, który przygotowała dla niego matka:

„Nawet jeżeli masz wiele ksiąg, niechaj miłym się dla ciebie stanie czytanie mojego dziełka i – z pomocą wszechmogącego Boga – obyś dla własnego dobra zrozumiał jego treść. Odnajdziesz w nim wszystko cokolwiek chciałbyś poznać; znajdziesz także i zwierciadło, w którym bez wątpienia będziesz mógł dostrzec zbawienie swojej duszy, obyś mógł znaleźć upodobanie nie tylko w życiu doczesnym, lecz przede wszystkim w Tym, który ciebie ulepił z prochu”⁵¹.

Tę samą wykładnię znajdziemy w monastycznej regule Augustyna, który zamykając dzieło polecił współbraciom, aby nie ustawali w ciągłym przeglądaniu się w nim, tak samo jak w zwierciadle:

„Abyście jednak nie zaniechali czegoś przez niedbalstwo, niech ta książeczka będzie czytana raz na tydzień dla przeglądania się w niej jak w zwierciadle. A odkrywszy to, co zostało w niej napisane, składajcie dzięki Bogu szczerobliwemu, dawcy wszystkiego”⁵².

Należy zauważyć, że biskup Hippony w odniesieniu do *Reguły* użył deminutywnej formuły – książeczka. Dhuoda w paralelny sposób swój *Podręcznik* określiła jako dziełko. Celowo zmierzała też do wypełnienia go monastyczny-

⁵¹ Dhuoda, *Liber manualis*, *Prologus*, Sch 225, 80-82: „Licet sint tibi multa ad crescentium librorum volumina, hoc opusculum meum tibi placeat frequenter legere, et cum adiutorio omnipotentis Dei utiliter valeas intelligere. Invenies in eo quidquid in brevi cognoscere malis; invenies etiam et speculum in quo salutem animae tuae indubitanter possis conspiciere, ut non solum saeculo, sed ei per omnia possis placere qui te formavit ex limo”. W innym miejscu *Prologu* Dhuoda w ten sposób nakreśliła przed Wilhelmem koncepcję swojego podręcznika: „in speculis mulierum demonstratio apparere soleat vultu, ut sordida extergant, exhibentesque nitida, suis in saeculo satagunt placere maritis, ita te obto ut, inter mundanas et saeculares actionum turmas oppressus, hunc libellum a me tibi directum frequenter legere, et, ob memoriam mei, velut in speculis atque tabulis ioco, ita non negligas” (tamże, Sch 225, 80), „podobnie jak niektóre niewiasty mają zwyczaj przyglądać się swemu odbiciu w zwierciadłach, aby usunąć to, co szpeci, i przywrócić im piękno, troszczą się, żeby w życiu doczesnym podobać się swym mężom, tak i ciebie proszę, abyś przytłoczony ogromem obowiązków świeckich, nie zaniedbywał często czytania tej niewielkiej książeczki, którą ci posyłam, przez pamięć o mnie, by stała się dla ciebie niczym te zwierciadła”.

⁵² Augustinus, *Regula ad servos Dei* VIII 2, PL 32, 1381: „Ut autem vos in hoc libello tanquam in speculo possitis inspicere, ne per oblivionem aliquid negligatis, semel in septimana vobis legatur. Et ubi vos inveneritis ea quae scripta sunt facientes, agite gratias Domino bonorum omnium largitori”, tłum. M. Starowieyski: *Reguła św. Augustyna*, w: *Starożytna reguła zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980, 100.

mi ideałami. Chciała, aby jej świecki traktat, zbliżył się w swym charakterze do zakonnych reguł i był – na ich podobieństwo – ideowym manifestem jedności i braterskiej miłości w chrześcijańskiej wspólnocie.

7. Przysłowia mędrców jako narzędzie argumentacji w zwierciadle dla Wilhelma. Kolejnym źródłem należącym do grupy monastycznych, pod którego wpływem pozostawała Dhuoda komponując podręcznik dla Wilhelma, były tzw. apoftegmaty ojców – *Verba seniorum* – czyli zbiór sentencji oraz budujących przykładów z życia sławnych mnichów⁵³. Autorka odniosła się do *Przysłów mędrców* tylko w jednym miejscu swoich rozważań. Wprowadzony przez nią *passus*, choć daleki od literalności i najprawdopodobniej przywołany z pamięci, nie budzi jednak najmniejszych zastrzeżeń co do swojej proveniencji. Fragment zainspirowany lekturą *Verba seniorum* odnajdujemy w ósmej księdze *Podręcznika*, która wypełniona została matczynymi pouczeniami na temat modlitwy. Księżna z Uzès przekonywała Wilhelma, jak ważna jest codzienna modlitwa w intencji kleru, króla, ojca, a także wszystkich bliskich zmarłych. Nie powinien on przy tym zapominać także o chrześcijanach, którzy zblądzili i zaparli się jedynej, słusznej wiary. Dhuoda nie miała wątpliwości, że jeżeli nie zdążą oni odkupić przed śmiercią swoich win, to spotka ich okrutna kara. Chcąc w wymowny sposób odmalować przed synem rozmiar cierpień obecnych w otchłani czyśćca i piekła, przytoczyła dialog, który pewien ascetyczny opat miał niegdyś odbyć z tajemniczym głosem pokutującego grzesznika:

„Wtedy starzec rzekł: «Jakiego rodzaju jest wasza męka?» Odpowiedział mu głos: «Jak bardzo niebo jest oddalone od ziemi, tak wielki ogień jest ponad moją głową i pod moimi stopami. Ja zaś z podobnymi do mnie stoimy w środku. Ci natomiast, o których mówiłem, pod naszymi stopami w największych głębokościach piekła odczuwają najokrutniejsze tortury». Wtedy starzec zaczął z wyciem lamentować: «Ach biada dniu, w którym człowiek przekroczył Boże przykazania» – później zaś oddalił się”⁵⁴.

⁵³ Zbiór powstał pod koniec V w. jako dzieło nieznanego zbieracza. Zachował się w różnych układach opracowaniach i przekładach. Por. C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, 22. W połowie VI w. łaciński przekład apoftegmatorów został przygotowany przez dwóch przyszłych papieży – diakona rzymskiego Pelagiusza (papież w latach 556-561) oraz subdiakona Jana (znanego później jako Jan III, tron apostolski objął po śmierci Pelagiusza 561-574). *Przysłowia mędrców* znalazły się w XVII w. we wspólnej kolekcji *Vitae patrum*, stanowiącej encyklopedyczny zbiór pism hagiograficznych poświęconych Ojcom pustyni. Kolekcję zredagował bollandysta Heribert Rosweyde (1569-1629). Księga szósta i siódma wspomnianego dzieła zawierała zebrane *Verba seniorum* anonimowych autorów greckich. Por. H. Delehaye, *The work of the Bollandists through three centuries, 1615-1915*, Princeton 1922, 17-20.

⁵⁴ Dhuoda, *Liber manualis* VIII 13, Sch 225, 316: „Tunc dixit senex: «Et qualis est poena vestra?». Respondit vox: «Quantum distat coelum a terra, tantum est ignis super caput meum et subtus pedes meos. Ego autem, cum meis similibus in medio stamus. Hi autem quos dixi, sub-

Przywołany przez autorkę fragment w wielu miejscach koresponduje z dyskursem, który pojawił się w zbiorze *Apoftegmatów Ojców pustyni* i miał miejsce pomiędzy abba Makarym i znalezioną przez niego czaszką pogańskiego kapłana:

„«Na czym polega ta pociecha?» – spytał starzec. Czaszka odpowiedziała: «Jak wysoko niebo wznosi się nad ziemią, tak wielki ogień płonie pod naszymi stopami i nad głowami. Kiedy tak stoimy wśród ognia, nie jest możliwe, aby ktoś mógł spojrzeć w twarz swemu sąsiadowi». Starzec rzekł z płaczem: «Przeklęty dzień, w którym zrodził się człowiek, jeśli na tym polega pociecha w mękach». Pytał on dalej: «Czy są gorsze męki od tych?». Czaszka odrzekła: «Srozsza kara znajduje się pod nami». «Kto ją cierpi?» – zapytał starzec. Czaszka odparła: «My, którzy nie znaliśmy Boga, otrzymujemy trochę litości, ci natomiast, którzy poznawszy Boga odrzucili go i nie czynili Jego woli, ci właśnie znajdują się pod nami»⁵⁵.

Zauważamy, że dialog włączony przez Dhuodę do jej eschatologicznych rozważań odbiega od oryginalnej wersji, która znalazła się w znanym zbiorze przysłów Ojców pustyni. Należy podkreślić także, że autorka nie podała ani imienia wspomnianego starca, ani także właściciela tajemniczego głosu, który w *Apoftegmatach* należał do kapłana czczącego pogańskie bożki. Można założyć, że był to zabieg celowy. Karolińska uczona po raz kolejny – w odniesieniu do znanych jej fragmentów źródłowych – nie zmierzała do ich literalnego przedstawienia. Jej celem było jedynie wykorzystanie znanych motywów, a także kaznodziejskich środków wyrazu, które pochodziły z monastycznych pism. Znamionym dla retoryki *Liber manualis* było swobodne podejście do wszystkich tekstów źródłowych, które interpretowane były przez uczoną ze sporą dawką samodzielności i dowolności. Śmiało i nowatorskie komentarze Dhuody nigdy jednak nie były na tyle ryzykowne, aby móc posądzić je o daleką od dogmatów aberrację.

tus pedes nostros in profundissimum inferni immanissima sentiunt tormenta». Tunc senex cum rugitu coepit lamentare, dicens: «Vae diei in quo homo praeceptum Domini transgressus est», et tunc recessit”.

⁵⁵ *Apophthegmata Patrum, Collectio systematica (Verba seniorum)* III 16, PL 73, 1013C-D: „Dicit ei senex: «Et quae est ipsa consolatio?» Respondit illud caput: «Quantum distat caelum a terra, tantum est ignis sub pedibus nostris, et super caput nostrum. Stantibus ergo nobis in medio ignis, non est ut quis facie ad faciem videat proximum suum». Ait ergo senex cum fletu: «Vae illi diei, in qua natus est homo, si haec est consolatio supplicii». Rursum dixit senex: «Est peius tormentum ab his?» Respondit caput illud: «Major poena subtus nos est». Dixit ei senex: «Et qui sunt in ipsa?» Dicit ei caput illud: «Nos qui ignoravimus Deum, vel ad modicum habemus aliquid misericordiae; hi vero qui cognoverunt Deum, et negaverunt eum, nec fecerunt voluntatem ejus, hi sunt subtus nos»”, tłum. M. Kozera: *Apoftegmaty Ojców pustyni*, t. 2. *Kolekcja systematyczna* XX 16, ŻM 9, Kraków 1995, 338-339.

Zwierciadłowe dzieło markizy z Septymanii wpisuje się w upowszechniany w okresie rządów Ludwika Pobożnego program reformy życia religijnego. Można zatem wnioskować, że autorka – w zupełnie przemyślany sposób – narrację swą zbudowała na monastycznej i ascetycznej myśli autorów wczesnego chrześcijaństwa, która obecna też była w ówczesnej debacie synodalnej. Wyraźnie więc daje się zauważyć wszechobecny w traktacie duch zakonny. Mądrość Ojców uczona wielokrotnie pogłębiła jednak o aluzje oryginalne, ale nie ryzykowne. Znane fragmenty źródłowe często stawały się punktem wyjścia do podjętych przez nią rozważań. Rzadko przytaczała je jednak literalnie. Nie koncentrowała się także na doniosłym anonsowaniu cytowanych autorytetów. Przyjętą przez Dhuodę metodą twórczą stała się wszechobecna parafraza. Swobodne i dalekie od dosłowności traktowanie źródłowych tekstów może wskazywać jednak tylko na szczątkową ich znajomość. Karolińska pisarka mogła posiadać liczne florilegia ilustrujące określone tematy i doktryny. Nie zmienia to jednak faktu, że należała ona do nielicznego grona ponadprzeciętnie wykształconych kobiet swojego wieku. Wykazała się także niezwykłą wręcz znajomością oraz świadomością realiów politycznych i społecznych, które w IX w. dotknęły karolińskie imperium.

THE RECEPTION OF ASCETIC AND MONASTIC SOURCES
IN DHUODA'S OF SEPTIMANIA (C. 803-843) *LIBER MANUALIS*

(Summary)

The analysis of monastic and ascetic sources concluded in *Liber manualis* is the main goal of this article. The author is trying to systematize borrowings which Carolingian scientist quoted or paraphrased in her own treaty. The deep exploration of mentioned quote will allow us to determine a compilation and interpretation method which accompany to early Middle Ages scientist. Above and beyond it will let us to ask some research questions about intellectual formation of marchioness from Uzès, her access to tomes, creative awareness and orientation in political and religious changes taking place in a Country.

Key words: Dhuoda of Septimania, *Liber manualis*, Carolingian literature, Carolingian revival, monasticism in 9th century.

Słowa kluczowe: Dhuoda z Septymanii, *Liber manualis*, literatura karolińska, renesans karoliński, monastycyzm w IX wieku.

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.
- AUGUSTINUS, *Regula ad servos Dei*, PL 32, 1377-1381, tłum. M. Starowieyski: *Reguła św. Augustyna*, w: *Starożytne reguły zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980, 93-102.
- BENEDICTUS, *Regula*, ed. P.U. Faust: *Die Benediktsregel (Lateinisch/Deutsch)*, Stuttgart 2009, tłum. A. Świderkówna: *Święty Benedykt z Nursji, Reguła*, Kraków 2010.
- DHUODA, *Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum*, ed. P. Riché, SCh 225, Paris 1997.
- Institutio sanctimonialium Aquisgranensis* (816), ed. A. Werminghoff, MGH, *Concilia* 2/1, Hannover 1908, 421-456.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum libri XX*, PL 82, 9-728.
- JULIANUS POMERIUS, *De vita contemplativa*, PL 59, 415-520, tłum. A. Żurek: *Julian Pomeriusz, O życiu kontemplacyjnym*, ŻM 17, Kraków 1998.

Opracowania

- ANTON H.H., *Fürstenspiegel des Frühen und Hohen Mittelalters*, Darmstadt 2006.
- ANTON H.H., *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968.
- AUERBACH E., *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tłum. R. Urbański, Kraków 2006.
- CHEREWATUK K., *Speculum matris: Duoda's Manual*, „Florilegium” 10 (1988-1991) 49-64.
- CLAUSSEN M.A., *Fathers of Power and Mothers of Authority: Dhuoda and the Liber manualis*, „French Historical Studies” 19 (1996) nr 3, 785-809.
- DELEHAYE H., *The work of the Bollandists through three centuries, 1615-1915*, Princeton 1922.
- DYBSKI H., *Modlitwa w ujęciu Jana Kasjana*, VoxP 36-37 (1999) t. 19, 335-348.
- FALKOWSKI W., *Karolińskie zwierciadło władcy – powstanie gatunku*, w: *Europa barbarica, Europa christiana*, red. R. Michałowski, Warszawa 2008.
- LE JAN R., *Dhuoda ou l'opportunité du discours féminin*, w: *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, ed. C. La Rocca, Turnhout 2007.
- MANZANARES C.V., *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001.
- MAYESKI M.A., *Dhuoda. Ninth Century Mother and Theologian*, Scranton 1995.
- McKITTERICK R., *Królestwa Karolingów – władza, konflikty, kultura*, tłum. B. Hlebowicz – M. Wilk, Warszawa 2013.
- McKITTERICK R., *The Carolingians and the Written Word*, New York, Cambridge 1989.
- MEYERS J., *Dhuoda et la justice d'après son Liber Manualis (IX siècle)*, „Cachiers de Recherches Médiévales et Humanistes” 25 (2013) 451-462.
- NELSON J., *Gendering Courts in the Early Medieval West*, w: *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, ed. L. Brubaker – J.H.M. Smith, Cambridge 2004.
- PRINZ F., *Niemcy – narodziny państwa. Celtowie, Rzymianie, Germanie*, tłum. D. Falkowska, Warszawa 2007.
- RYŚ J., *Wychowanie moralne w rodzinie arystokratycznej w czasach karolińskich w świetle Podręcznika dla syna Dhuody*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie” (1999) z. 201, 12-24.
- THIEBAUX M., *Dhuoda, Handbook for her Warrior Son. Liber Manualis*, Cambridge 1998.

Natalia CICHON*

DRAKONCJUSZ W WIĘZIENIU: SIŁA POEZJI PRZECIWKO SIŁE WŁADZY

Blossius Aemilius Dracontius, Kartagińczyk żyjący w V w. po Chr., dla współczesnych badaczy jawi się jako jeden z najważniejszych poetów łacińskich epoki późnego antyku nie tylko ze względu na walory artystyczne swych poematów. Jego twórczość dostarcza także istotne informacje historyczne na temat relacji ludności rzymsko-afrykańskiej z Wandalami. W niniejszym artykule przeanalizuję wybrane fragmenty twórczości więziennej Drakoncjusza. Jednak od treści samych dzieł istotniejsza wydaje się przyczyna wtrącenia poety do więzienia, co do której wciąż nie można wyzbyć się wątpliwości, a zwłaszcza adresat zaginionego panegiryku, z powodu którego poeta został wtrącony do więzienia przez wandalckiego władcę. Zanim jednak przejdę do analizy biografii Drakoncjusza i jego poezji, przedstawię pokrótce tło historyczne oraz kulturowe epoki, co w końcowej części mojej pracy pomoże odpowiedzieć na następujące pytania: jaka w rzeczywistości była relacja między poddanym o rzymskim pochodzeniu a barbarzyńskim najeźdźcą w warstwach wykształconych w Kartaginie V w. oraz jak na tym tle jawi się polityczne *faux pas* Drakoncjusza?

1. *Servitus barbarica*¹ czy *felix Karthago*²? Lud Wandalów szczególnie uaktywnił się na początku V w. Były to *de facto* dwie grupy plemienne,

* Mgr Natalia Cichon – doktorantka w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego; e-mail: natalia.cichon@doctoral.uj.edu.pl.

¹ Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* I 8, 25, rec. C. Halm, MGH Auctores Antiquissimi III/1, Berolini 1879, 7, 15. Zob. też T. Howe, *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*, Frankfurt am Main 2007, 231.

² Wyrażenie *Felix Karthago* pochodzi z legendy na monetach z okresu przedwandalckiego. Jej pełne brzmienie jest następujące: INVICTA ROMA FEL(IX) KARTHAGO, por. F. Clover, *Carthage and the Vandals*, w: *Excavations at Carthage VII*, ed. J.H. Humphrey, Ann Arbor 1982, 2; R. Steinauer – G.M. Berndt, *Minting in Vandal North Africa: coins of the Vandal period in the Coin Cabinet of Vienna's Kunsthistorisches Museum*, „Early Medieval Europe” 16 (2008) 262. Na monetach widniała wówczas personifikacja Kartaginy, którą posługiwano się także za czasów panowania Wandalów. Zachowała się ona m.in. na monecie z czasów panowania Hilderyka (523–530), który prócz przedstawienia Kartaginy oraz swego popiersia, użył także krótszego motta, a mianowicie FELIX KARTHAGO. Było to nie tylko nawiązanie do tradycji, ale także, jak można przypuszczać, znak ponownego rozkwitu miasta pod rządami wandalckiego króla. Poeta owych czasów, Florentinus,

Silingowie i Hasdingowie, które do tej pory żyły w pewnej izolacji od siebie, a po roku 406, m.in. z powodu migracji innych plemion, znalazły wspólny cel, jakim było osiedlenie się na ziemiach Cesarstwa Rzymskiego. Realizując ten plan, w roku 429 przeprawili się pod wodzą Genzeryka (ok. 390 - 25 I 477, król od 428) do rzymskiej Afryki Północnej, a ściślej do jej części zwanej Afryką Prokonsularną³, uważaną dotąd przez Rzymian za terytorium bezpieczne, będące poza zasięgiem najazdów barbarzyńców. Tutaj po zdobyciu Kartaginy w roku 439 założyli własne państwo, które przetrwało do roku 533, kiedy to zostało podbite przez armię Justyniana I Wielkiego (11 V 483 - 13 XI 565, cesarz od 527)⁴.

Posiadanie tej części rzymskiej Afryki Północnej miało zapewnić Wandalom nie tylko suwerenność terytorialną, lecz także przejęcie bogactw tamtejszych miast i latyfundiów oraz stałe dochody finansowe w postaci podatków, słowem: Afryka Prokonsularna miała im dać poczucie bezpieczeństwa. Afryka Północna w epoce późnego antyku wciąż była jedną z najbogatszych prowincji: „kto miał w swym ręku Kartaginę, ten posiadał władzę nad najwartościowszym obszarem Afryki, głównym spichlerzem późnoantycznego Rzymu”⁵. Wandalowie przejęli zatem niezwykle ważne dla Cesarstwa Rzymskiego tereny. Gejzeryk, ówczesny król Wandalów, poprzez centralizację rządów decydował o losach ludności afrykańskiej, odbierał majątki ziemskie tamtejszym senatorom, a jako zagorzały arianin prześladował wyznawców

być może zasugerował się tym hasłem, gdy w jednym ze swych utworów twierdził, że Kartagina jest szczęśliwa dopóty, dopóki ród Hasdingów (a już nie Rzym) nie zostanie zwyciężony (Florentinus, *In laudem regis*, w: *Anthologia latina sive poesis latinae supplementum*, pars I: *Carmina in codicibus scripta*, fasc. 1: *Libri salmasiani aliorumque carmina*, rec. A. Riese, editio altera, Lipsiae 1894, 288-289 = nr 376), por. Clover, *Carthage and the Vandals*, s. 10. Nie można przez to jednoznacznie stwierdzić, że poeci łacińscy szczerze wychwalali Wandalów, raczej wynikało to głównie z protektoratu wandalckiego dworu – teoria ta zostanie rozwinięta w dalszej części artykułu.

³ Na ten temat por. J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005², 79-99; M. Wilczyński, *Zagraniczna i wewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*, Kraków 1994, 13-26; R. Kosiński – K. Twardowska, *Świat rzymski w V w.*, Kraków 2010, 159-164; Y. Modéran, *Les Vandales et l'Empire romain*, Paris 2014, 17-87; M. Wilczyński, *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”*, Oświęcim 2016, 43-110.

⁴ Szczegółowo o dziejach Wandalów por. C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955, a także szereg publikacji z ostatnich lat: Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, passim; H. Castritius, *Die Vandalen: Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007; A. Merrills – R. Miles, *The Vandals*, Chichester 2010; Modéran, *Les vandales et l'Empire Romain*, passim; K. Vössing, *Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und das Imperium Romanum*, Darmstadt 2014; R. Steinacher, *Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs*, Stuttgart 2016; Wilczyński, *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”*, passim; a także pokrótce w: M. Mączyńska *Wędrowki ludów: historia niespokojnej epoki IV i V wieku*, Warszawa – Kraków 1996; T. Wolińska, *Sycylia w polityce Cesarstwa Bizantyńskiego w VI-IX wieku*, Łódź 2005; M. Mączyńska, *Światło z popiołu. Wędrowki Ludów w Europie w IV i V wieku*, Warszawa 2013.

⁵ Kosiński – Twardowska, *Świat rzymski w V w.*, s. 163.

ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej⁶. Mimo walk, przelewu krwi, rabunków, gwałtów i prześladowań religijnych dla zwykłego mieszkańca Kartaginy była to głównie tylko zmiana władzy, która jawiła się jako wcale nie gorsza od poprzedniej⁷ – po pierwszym szoku z powodu najazdu ludność starała się przystosować do nowej sytuacji, uznając ją prawdopodobnie za tymczasową⁸. Co więcej, obecność Wandalów w Afryce nie naruszyła dawnej hierarchii społecznej pochodzącej z czasów rzymskich⁹. Na szczęblu prowincji i miast Wandalowie wykorzystywali bowiem rzymskie struktury organizacyjne¹⁰, a królowie wandalscy upodabniali się do rzymskich cesarzy¹¹. Oparta również na rzymskiej administracji królewska uchodziła – po osiągnięciu stabilizacji – za nadzwyczaj sprawną¹², a scentralizowana władza rodu Hasdingów skupiała wokół siebie rzymską elitę: wydaje się, że możliwość pełnej symbiozy pomiędzy Wandalami a zależną od nich ludnością zaprzepaściły jedynie wspomniane konflikty na tle religijnym¹³. Poza tym zapanowała względna zgoda. Zmiana i kontynuacja – te słowa najpełniej oddają ducha tej epoki pod każdym niemal względem, także w Afryce Północnej¹⁴. Nieraz były to zmiany dramatyczne, jednak nie wszystkie wynikać musiały ze zmiany władzy – okres okupacji wandaliskiej mógł być dla nich jednak ważnym katalizatorem¹⁵.

To, co jest szczególnie interesujące w kontekście życia i twórczości Drakoncjusza, to stosunki między dworem wandaliskim a Rzymianami, skupionymi wokół tego dworu. Fakt, iż Wandalowie nie odcięli się od bogactwa zastanej cywilizacji i nie przynieśli wyłącznie zniszczenia¹⁶, a wręcz przeciw-

⁶ Por. tamże, s. 166.

⁷ Por. Wilczyński, *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”*, s. 116. Marek Wilczyński (tamże, s. 117) wskazuje m.in. na ciekawy przykład dotyczący zniszczenia przez Gejzeryka rejestrów podatkowych – a taki czyn nie mógł zostać niedoceniony przez poddanych, niezależnie od aktualnej sytuacji, miejsca bądź epoki.

⁸ Por. Wilczyński, *Zagraniczna i wewnętrzna polityka*, s. 224.

⁹ Wiemy o tym m.in. z tzw. tabliczek Albertiniego, por. Kosiński – Twardowska, *Świat rzymski w V w.*, s. 167.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. Wilczyński, *Zagraniczna i wewnętrzna polityka*, s. 217-218.

¹² Na temat wykorzystania rzymskiej administracji lokalnej przez Wandalów w Afryce Północnej, zob. Vössing, *Das Königreich der Vandalen*, s. 87-88; Merrills – Miles, *The Vandals*, s. 204.

¹³ Por. Merrills – Miles, *The Vandals*, s. 168.

¹⁴ Por. tamże, s. 205.

¹⁵ Por. tamże, s. 209.

¹⁶ Przyczyn czarnej legendy Wandalów można upatrywać m.in. w pismach ówczesnych chrześcijańskich pisarzy ortodoksyjnych, antagonistycznie nastawionych do ariańskich Wandalów, zwłaszcza z powodu prześladowań religijnych z strony tych ostatnich. Na plan pierwszy wysuwa się Wiktor z Wity (ok. 430 - po 490) opisujący prześladowania ze strony ariańskich Wandalów przeciwko obrońcom ortodoksji (jest to dzieło zdecydowanie tendencyjne, które dostarcza jednakże wielu cennych informacji wychodzących poza krytykę wandaliskich władców, co omówię niżej). Również Possydiusz z Kalamy (ok. 370 - ok. 437) koncentrował się na opisach zniszczeń i okrucieństw, których dopuszczali się Wandalowie zarówno podczas działań wojennych, jak i w czasie prześladowań

nie – szybko się zromanizowali, pozwalając tym samym na trwanie dyskursu schyłku antyku z przeszłością, nie wymaga przy dzisiejszym stanie badań wielu wyjaśnień. Warto jednakże na kilka kwestii zwrócić uwagę. Pomijając pozostałości cywilizacji punickiej oraz mało jeszcze znaną kulturę ówczesnych Maurów, grecko-rzymski model cywilizacyjny za panowania Wandalów nie różnił się bardzo od tego, który ukształtował się w poprzednich wiekach¹⁷. Sama Kartagina także nie różniła się od innych wielkich miast późnego antyku: za wandalskich rządów powstawały liczne teatry, równie dużą popularnością cieszyły się widowiska muzyczne i cyrkowe. Zachwycały także piękne wille podmiejskie, łaźnie, place, forum i port morski, szkoły, kościoły i luksusowe pałace¹⁸.

Mieli tam możliwość tworzenia poeci nawiązujący do rzymskiej kultury klasycznej, czyniąc to pod wandaliskim protektoratem: wspólnym punktem odniesienia dla wszystkich literatów ówczesnej Afryki Północnej była bowiem złożona struktura społeczna, w której ich dzieła powstawały oraz docierały do odbiorców: z jednej strony była to relacja autor – patron (czego naturalną ekspresją były panegiryki, co tyczy się także Drakoncjusza), z drugiej wykształcona publika, gotowa na wyszukaną literaturę – specyficzną nie tylko ze względu na szczególny moment w dziejach, lecz także miejsce. Łatwo też zauważyć, że łacińska literatura afrykańska od wieków wyróżniała się na tle twórczości innych prowincji.

Najlepszy dowód na istnienie tamtejszej kultury dworskiej stanowi *Antologia łacińska*, pełna utworów chwalcących dokonania wandaliskich władców – piętnastu poetów z tego zbioru tworzyło najprawdopodobniej za rządów wandaliskich¹⁹ i należało do wysoko wykształconej rzymsko-afrykańskiej elity²⁰. Sytuacja odwróciła się w naturalny, niemal niezauważalny sposób: pisano dla tych, którzy pokonali Rzymian, a sami Rzymianie przestali być panami wychwalanymi przez przedstawicieli ludów podbitych²¹. Rzymianie pisali zatem dla elity intelektualnej Wandalów, tworzyli pod jej patronatem – wysokie wykształcenie oraz protektorat władzy nadawał poetom prestiżu oraz tworzył dogodne warunki do pracy literackiej. Tak samo jak już wieki wcześniej, poeta bez wpływowego patrona nie mógł mieć dużej siły przebicia. Dzięki *Antologii łacińskiej* wiemy, że patronami byli nie tylko królowie, lecz także różnorod-

religijnych. Nienawiść wobec Wandalów wykazywali też rzymscy kronikarze pochodzący spoza Afryki, np. Orosjusz (ok. 385 - ok. 420), Hydacjusz (ok. 400 - ok. 470), Prosper (ok. 390 - ok. 455) i Prokopiusz z Cezarei (ok. 500 - ok. 560), por. M. Wilczyński, *Czy Wandalowie byli wandalami?*, w: *Studia Classica et Byzantina. Alexandro Krawczuk Oblata*, red. M. Salamon – Z. Kapera, Kraków 1996, 199-200.

¹⁷ Por. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 251; Mączyńska, *Światło z popiołu*, s. 160.

¹⁸ Por. Clover, *Carthage and the Vandals*, s. 10.

¹⁹ Por. Merrills – Miles, *The Vandals*, s. 205.

²⁰ Por. tamże, s. 216.

²¹ Por. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 278.

ni arystokracji: przykładem może być choćby twórczość Luksoriusza, autora epigramatów, który swe utwory kierował m.in. do wysoko postawionych Wandalów Fridamala²² czy Oageisa. Również Drakoncjusz jeden ze swych utworów zaadresował nie do władcy, lecz do swego nauczyciela, *grammaticusa* Felicjana²³.

Dwór królewski w Kartaginie skupiał zatem wielu wykształconych Afrykańczyków: dla części społeczeństwa polityka stanowiła drogę do władzy i wpływów, inni znaleźli swoje miejsce na dworze tworząc literaturę i zyskując tym samym wsparcie ze strony Wandalów. Patronat dworu był z pewnością istotnym motywem, który zachęcał ludność rzymsko-afrykańską do uprawiania twórczości literackiej, co pozostawało nie bez znaczenia dla kontynuacji kultury rzymskiej pod obcymi rządami. Najlichniesze zabytki piśmiennictwa²⁴ pochodzą z czasów panowania Trasamunda (ok. 450-523, król od 496). Są to czasy wyswobodzenia Drakoncjusza z więzienia. Uważa się, że dokonał tego właśnie Trasamund w ramach amnestii dla więźniów politycznych. Poeci tworzyli wówczas pochwały na cześć samego króla, a także powstających za

²² Por. Luxorius, *De turre in viridario posita, ubi se Fridamal aprum pinxit occidere*, w: *Anthologia latina sive poesis latinae supplementum*, pars I: *Carmina in codicibus scripta*, fasc. 1: *Libri salmasiani aliorumque carmina*, rec. A. Riese, editio altera, Lipsiae 1894, 256-257 (= nr 304). Utwór istotny ze względu na powiązania Fridamala z właścicielem willi odkrytej w Bord Djedid, której mozaika stanowi dowód na przejęcie przez Wandalów rzymskiego sposobu ubierania się i spędzania czasu, zob. Merrills – Miles, *The Vandals*, s. 97-98; Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 289-290.

²³ Dzięki *Romuleum I* wiemy, że ludność rzymsko-afrykańska uczyła się w jednej szkole razem z Wandalami. Poeta wychwalał bowiem nauczyciela Felicjana za to, iż „przywrócił” Afryce literaturę: „o mistrzu, tak bardzo jesteś wspaniały / ty, który oddajesz miastu afrykańskiemu litery zabrane, który łączysz Romulidów z barbarzyńcami w szkole, którego rozkazy zawsze nas zaiste zdumiewają” (Dracontius, *Romuleum I: Praefatio*, 12-15, ed. J. Bouquet, w: Dracontius, *Œuvres*, t. 3: *La tragedie d'Oreste. Poèmes profanes (Romulea) I-V*, Collection des Universités de France 323, Paris 2002, 134, tłum. własne). Jest to dowód na szybką romanizację Wandalów. Ponadto wskazuje również na fakt, że kultura łacińska zaczęła obejmować nie tylko Rzymian, ale i ludy barbarzyńskie. We wcześniejszych wersach Drakoncjusz porównał Felicjana do Orfeusza, ponieważ jak ten ostatni łączył swym śpiewem dzikie zwierzęta z natury sobie wrogie, tak samo Felicjan łączył w swej szkole wrogie sobie ludy (por. tamże, w. 6-7, ed. Bouquet, s. 134): dziką zwierzyne, czyli barbarzyńców, opuścił gniew, z kolei Rzymianie przestali się ich lękać. Jeśli chodzi o ówczesny poziom wykształcenia, to J. Strzelczyk podkreśla, że wielu tamtejszych ludzi pióra zasłużyło się jako nauczyciele oraz popularyzatorzy wiedzy (Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 253). U A. Merrillsa i R. Milesa (*The Vandals*, s. 1) Wandalowie zostali nazwani wręcz „patrons of learning”, patronami nauczania. P. Riché (*Education and Culture in the Barbarian West, Sixth through Eighth Centuries*, Columbia 1976, 39) stwierdził z kolei, że w Afryce życie szkolne zachowało się dużo lepiej niż gdziekolwiek indziej.

²⁴ Por. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 286-287. Warto jednak zaznaczyć, że do naszych czasów nie zachował się żaden zabytek piśmiennictwa z Afryki Północnej, który byłby dziełem kogokolwiek innego niż Rzymianina. Uważa się, że Wandalowie bardzo rzadko sięgali po pióro, a jeśli już to robili, to ich dzieła przepadły zniszczone przez zwycięski nurt ortodoksyjny chrześcijańskiej, por. tamże, s. 286.

jego sprawą budowli czy wydarzeń kulturalnych²⁵. Wersy *Antologii łacińskiej* często były utożsamiane z literackim oraz intelektualnym renesansem przełomu V i VI w. („wandalskim renesansem” często określa się czasy rządów Trasamunda²⁶), jednakże oczywiste jest, iż wychwalanie wandalskiej arystokracji miało miejsce już wcześniej. Sam Drakoncjusz, nie licząc dwóch zaginionych panegiryków (pierwszego, który okazał się przyczyną wtrącenia poety do więzienia, oraz drugiego, napisanego kilkanaście lat później jako podzięką za uwolnienie dla Trasamunda), zawarł pochwały także w swych utworach więziennych, *Satisfactio* i *Laudes Dei*, skierowanych do Guntamunda (ok. 450 - 496, król od roku 484). Obydwa utwory były przepojone ortodoksją chrześcijańską (czy wręcz w niektórych passusach sprzeciwiały się ariańskiemu wyznaniu wiary), jednak Drakoncjusz nie jest odosobnionym przypadkiem ortodoksyjnego poety łacińskiego, który znalazł patrona wśród ariańskich władców.

Dowodu na służbę poetów rzymsko-afrykańskich wandalskim królom dostarcza wspomniany już Wiktor z Wity. W III księdze *Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Vandalorum* zwrócił się do Afrykańczyków, którzy weszli w układy z wandalskimi królami: naturalnie pisał o nich nie bez pogardy, mając na myśli zapewne m.in. nadwornych literatów i osoby zajmujące się polityką:

„wy niektórzy, co barbarzyńców miłujecie i na własne potępienie czasem ich pochwalacie, rozbierzcie imię i zrozumcie obyczaje. Czy mogli być nazwani właściwiej niż imieniem barbarzyńców, mając tę nazwę na oznaczenie dzikości, okrucieństwa i grozy? [...] jakiegokolwiek [byś] świadczył im przysługi, nic innego nie znając jak tylko nienawiść do Rzymian”²⁷.

Potępia on osoby, które nie tylko zaakceptowały zasady wandalskich władców, lecz także zaczęły ich wychwalać – ostrzega przed tym i wyjawia ich prawdziwe intencje, mające polegać wyłącznie na chęci zniszczenia Rzymian²⁸.

²⁵ Więcej na temat twórczości ówczesnych poetów kartagińskich, piszących także ku chwale wandalskich władców, w: T. Kotula, *Barbarzyńcy i dworzenie. Rzym a barbarzyńcy w dworskiej literaturze późnorzymskiej*, Kraków 2004, 137-142; Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 270-295; N. Cichon, *Drakoncjusz, Luksoriusz, Florentinus i Feliks: głosy wandalskiej Kartaginy. Stosunek poetów łacińskich do barbarzyńskiej władzy*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ” 12 (2016) 8-21.

²⁶ Por. Castritius, *Die Vandalen*, s. 149. Tam także szerzej o kwestii kulturowej za panowania Wandalów (s. 148-154).

²⁷ Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* III 18, 62, MGH Auctores Antiquissimi III/1, s. 56, 7-12, tłum. J. Czuj: Wiktor z Wity, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, POK 14, Poznań 2005 (reprint z roku 1930), 117-118.

²⁸ Szerszą interpretację tego passusu podają m.in. A. Merrills, *The Perils of Panegyric: Dracontius' Lost Poem and its Consequences*, w: *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, ed. A. Merrills, London 2004, 153 oraz Y. Hen, *Roman Barbarians: The Royal Court and Culture in the Early Medieval West*, London 2007, 85. Por. także komentarze w wydaniach Wiktora z Wity: Victor de Vita, *Histoire de la persécution vandale en Afrique. La passion des*

Wskazując na *ferocitas*, *crudelitas* i *terror* Wandalów wyraża tradycyjne przekonania zawarte w rzymskiej ideologii²⁹. Jak można przekonać się na podstawie lektury innych źródeł – nie do końca słusznie³⁰.

2. Drakoncjusz i zaginiony panegiryk. W oczach Wiktora z Wity na potępienie zasługiwałby z pewnością także Drakoncjusz. Z lektury utworów poety wiemy, żeby był on dobrze wykształcony (pracował jako sędzia prokonsularny), posiadał również tytuł *vir clarissimus, togatus fori proconsulis almae Carthaginis*³¹, czym z pewnością mógł zademonstrować swój niemały status społeczny. Określenie *vir clarissimus* oznaczało bowiem pierwszy stopień rangi senatorskiej, otrzymywany przez synów arystokratów w momencie narodzin³². Daje to zatem pewną informację o pochodzeniu Drakoncjusza.

Przyczyna wtrącenia do więzienia, jaką podaje sam poeta, z pozoru nie wyjaśnia wiele, a raczej daje pole do snucia domysłów. Przeanalizować zatem należy kilka passusów z *Zadośćuczynienia* (*Satisfactio*), pierwszego utworu więziennego, za którego pomocą poeta usiłował przekonać Guntamunda do okazania łaski. W tym poemacie Drakoncjusz nieco wyolbrzymił swą winę, porównując ją do grzechu Izraelitów, którzy niegdyś zapomnieli o Bogu – tak samo poeta zapomniał o władcach, których powinien opiewać (w. 97-98). W jaki sposób zawinił? Oto, co podaje sam Drakoncjusz: „winą mą było milczenie o władcach potężnych i śmiałych, i niepotrzebnie pisałem o panu z nieznaney krainy”³³. Świadczy to przede wszystkim o tym, jak ważna politycznie była wówczas poezja, skoro uwięzienie było jej mniej lub bardziej bezpośrednim rezultatem³⁴.

sept martyrs. Registre des provinces et des cités d'Afrique, textes établis, traduits et commentés par S. Lancel, Collection des Universités de France 368, Paris 2002, 332; Victor von Vita, *Vandalen und Kirchenkampf in Africa*, Lateinisch und deutsch, hrsg., eingeleitet und übersetzt von K. Vössing, Texte zur Forschung 96, Darmstadt 2011, 195.

²⁹ Por. Howe, *Vandalen, Barbaren und Arianer*, s. 235 i 302-318.

³⁰ Więcej na temat przynależności etnicznej i politycznej Wandalów, por. R. Steinacher, *Rex oder Räuberhauptmann. Ethnische und politische Identität im 5. und 6. Jahrhundert am Beispiel von Vandalen und Herulern*, w: *Grenzen und Entgrenzungen. Der mediterrane Raum, Saarbrücker Beiträge zur Vergleichenden Literatur – und Kulturwissenschaft* 36, hrsg. von B. Bartscher-Bechter – P. Haider – B. Mertz-Baumgartner – R. Rollinger, Würzburg 2006, 309-330.

³¹ Taki opis, wraz z pełnym imieniem Drakoncjusza, pojawia się w podpisie do piątego spośród utworów zebranych w *Codex Neapolitanus (Controversia de statua viri fortis)*: C. Moussy, *Introduction*, w: Dracontius, *Œuvres*, t. 1: *Louanges de Dieu, Livres I et II*, texte établi et commenté par C. Moussy et C. Camus, Collection des Universités de France 275, Paris 1985, 8, nota 2.

³² Por. R. Mathisen, *People, Personal Expression, and Social Relations in Late Antiquity*, Michigan 2003, 19; A. Cameron, *The Later Roman Empire*, London 1992, 103-105.

³³ Dracontius, *Réparation (Satisfactio)* 93-94, ed. C. Moussy, w: Dracontius, *Œuvres*, t. 2: *Louanges de Dieu, Livre III. Réparation*, Collection des Universités de France 284, Paris 1988, 181, tłum. A. Pawlaczyk, w: Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 342.

³⁴ Por. Merrills – Miles, *The Vandals*, s. 221.

Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci powstały liczne hipotezy, kim był ów „pan z nieznanej krainy” (*dominus ignotus*), zwłaszcza że wszelkie przypuszczenia dotyczące zaginionego panegiryku można wyciągać jedynie z utworów, w których Drakoncjusz próbował odkupić swą winę. Dawniej nie wiązano z tą pochwałą żadnego motywu, nie widziano w niej nic więcej, niż prostolinijny panegiryk mający wychwalać obcego władcę. Uważano, że poeta napisał ją w momencie pewnego osobistego załamania, jako człowiek wręcz szalony, bezrozumny, dotknięty boskim gniewem – jak pisał o sobie sam Drakoncjusz: „któż, jeśli nie człek szalony, od nieba dotknięty nieszczęściem, pragnąłby wszystkich tych trudów, tak cenne odrzucił zaszczyty?”³⁵. Należy te słowa raczej zinterpretować jako wyolbrzymienie zastosowane przez Drakoncjusza, który tak bardzo żałuje swego czynu, że nazywa siebie szalonym: tylko szalony człowiek mógł dokonać tego, co on. W powyższym passusie większą uwagę zwracają owe *prospera*, „zaszczyty”. Ponadto kilka wersów wcześniej poeta pisze: „ja pogardziłem nagrodą, milczałem o królach ojczystych, nagle zapragnął, niemądry, narazić swe życie i sławę”³⁶. To wszystko prowadzi do stwierdzenia, że poeta kierował swe pochwały do kogoś, z kim był w bardzo specyficznej relacji: otrzymywał od niego nagrody i zaszczyty w zamian za twórczość, a po stworzeniu nieodpowiedniego utworu naraził swą sławę³⁷. Mimo to badacze chcąc odnaleźć adresata panegiryku przez długi czas brali pod uwagę głównie władców spoza Afryki, nie przypuszczając jeszcze, że w Afryce pod rządami Wandalów mógł wciąż istnieć patronat literacki, zwłaszcza ze strony władców barbarzyńskich. Wśród możliwych adresatów znaleźli się m.in. cesarze bizantyjscy: Leon I (ok. 401 - 18 I 474, cesarz od 7 II 457), Zenon (ok. 425 - 9 IV 491, cesarz od 9 II 474) i Anastazjusz I (ok. 430 - 9 VII 518, cesarz od 11 IV 491)³⁸, a także Odoaker (ok. 433-493) i Teodoryk (451/456 - 30

³⁵ Dracontius, *Réparation (Satisfactio)* 27-28, ed. Moussy, s. 177, tłum. Pawlaczek, w: Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 341.

³⁶ Tamże 25-26, ed. Moussy, s. 177, tłum. Pawlaczek, w: Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 340.

³⁷ Wątpliwość może budzić jedynie wyrażenie „o królach ojczystych” – tłumaczenie Anny Pawlaczek nie oddaje właściwego znaczenia użytego w oryginale i błędnie sugeruje, że Drakoncjusz pisał w duchu wrogości do Wandalów. Poeta użył bowiem określenia *regibus almis*, co należałoby przetłumaczyć jako „o królach łaskawych, dobrotliwych”.

³⁸ Gdyby faktycznie tak było, najpewniejszy byłby cesarz bizantyjski Zenon. Według Mieczysława Brożka (11 IV 1911 - 29 II 2000) – *Drakoncjusz – poeta w więzieniu*, „Meander” 35 (1980) 556 – miałyby to związki z konfliktami na tle religijnym. Wandalowie byli bowiem zagorzałymi arianami, a przejęcie we władanie wielkiego terytorium Afryki Północnej mogło dać im poczucie pewnej misji religijnej, czyli chęć rozpowszechnienia ich głębokiej wiary wśród ludności poddanej, od dawna chrześcijańskiej. Ortodoksi pod władzą wandalską byli prześladowani i torturowani, a ze Wschodu przybywały wyprawy cesarzy, którzy chcieli pomóc rodowitym mieszkańcom Północnej Afryki. Z pierwszą „odsieczą” przybył już poprzednik Zenona, cesarz Leon I, ale prześladowania nasiliły się dopiero za panowania Huneryka, drugiego w kolejności władcy Wandalów. Przypuszczano, że Drakoncjusz widział w poselstwie Zenona nadzieję na przywrócenie nicejskiego wyznania wiary lub chociaż ukrócenie zapałów Huneryka do stosowania okrutnych tortur, których sam

VIII 526, król od 474)³⁹. Brano pod uwagę kwestię religijną – Drakoncjusz jako prawowierny chrześcijanin miałby kierować do nich pochwały, aby nakłonić ich do załagodzenia prześladowań religijnych w Afryce Północnej. Jednakże zarówno Odoaker, jak i Teodoryk, którzy wprawdzie byli bardziej umiarkowani w swym arianizmie niż królowie wandalscy, obaj pozostawali poza ramami chrześcijańskiej ortodoksji⁴⁰. Nie mniej ważny jest fakt, iż autorytet wandaliskich władców pozostawał wysoki nawet po śmierci Gejzeryka, kiedy układ sił mógł się nieco zmienić – cesarze bizantyńscy nie byli w stanie przeprowadzić realnej i skutecznej akcji militarnej przeciwko Wandalom⁴¹.

Kolejnym argumentem świadczącym o tym, iż Drakoncjusz nie stworzył panegiryku wrogiego Wandalom jest stosunek kary do jego winy – kara wymierzona poecie byłaby zdecydowanie zbyt lekka, gdyby spiskował przeciwko władzy⁴². Na koniec dodać należy ogólny charakter panegiryków późnego antyku – poeta nie sławiłby władcy, od którego nie mógłby natychmiast uzyskać jakiegokolwiek korzyści. Poza tym nie pisałby do kogoś, kto byłby

jako prawowierny chrześcijanin z pewnością się obawiał. Dlatego mógł napisać pochwałę Zenona jako wybawcy ludności afrykańskiej spod rządów i prześladowań ariańskich najeźdźców. Ostatecznie Zenon zawarł pokój z Wandalami (w roku 474 lub 476), uznając suwerenność ich państwa i sankcjonując wszelkie zdobycze terytorialne, a obie strony wyrzekły się stosowania agresji we wzajemnych stosunkach, por. Kosiński – Twardowska, *Świat rzymski w V w.*, s. 104-112. Za Zenonem jako adresatem panegiryku opowiada się współczesny badacz, Alberto G. Garcia (*Hunerico y Draconcio. La imperialización del reino vándalo y la represión de la disidencia*, „Herakleion” 5:2012, 73-75 i 79), biorąc pod uwagę zapis z *Florilegium Veronense* z 1329 roku: *periiit carmen in honorem Zenonis imperatoris Byzantini* („przepadła pieśń na cześć Zenona, władcy bizantyjskiego”, tłum. własne, cyt. za: García, *Hunerico y Draconcio*, s. 73), rozumiejąc *dominus ignotus* dosłownie jako „władca nieznany” oraz analizując kwestie religijne zawarte w *Satisfactio* oraz w *De laudibus Dei*. Dopasowuje go także pod względem chronologicznym. Z kolei władcą, który wtrącił poetę do więzienia, miał być nie Guntamund, adresat utworów błagalnych, lecz Huneryk, wydający się uczonemu osobowością mniej skłoną do pobłażania.

³⁹ Por. Merrills, *The Perils of Panegyric*, s. 147-148. Władców italskich nie należy brać pod uwagę głównie ze względu na kwestię chronologiczną, a także z uwagi na standardy patronatu literackiego w późnym antyku: trudno bowiem sobie wyobrazić, by Drakoncjusz otrzymywał zaszczyty od władców rządzących w Italii.

⁴⁰ Por. tamże, s. 148.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże. Warto wspomnieć o hipotezie przedstawionej przez Dirka Kuijpera (*Varia Dracontiana*, Amsterdam 1958, 7-10), jakoby Drakoncjusz miał korzenie wandalckie, będąc potomkiem rzymskiego ojca i wandalckiej matki. Por. też D. Bright, *The Miniature Epic in Vandal Africa*, London 1987, 14-18; M. Tizzoni, *The Poems of Dracontius in Their Vandalic and Visigothic Contexts*, Leeds 2012, 10; Clover, *Carthage and the Vandals*, s. 12; Merrills, *The Perils of Panegyric*, s. 148-149. Ta hipoteza została wzięta pod uwagę przez Merrillsa, gdy zastanawiał się nad adresatem zaginionego panegiryku i uznał, że gdyby poeta opiewał władcę spoza Afryki, a był z pochodzenia pół-Wandalem, wtrącenie do więzienia jako kara za zdradę stanu byłaby zbyt lekka. Do zupełnie odmiennego wniosku na podstawie tej samej hipotezy doszedł D. Bright, uznając, że Guntamund zamiast od razu wymierzyć poecie karę śmierci zamknął go w więzieniu właśnie ze względu na rzeczone związki krwi.

obojętny na jego pochwały. To wszystko wyklucza wszelkich władców spoza Afryki oraz lokuje adresata w kręgu dworu wandalckiego.

Za czasów Drakoncjusza na dworze rozgorzał spór o tron: zgodnie z rozporządzeniem Gejzeryka panowała zasada senioratu, która miała zapobiegać walkom o władzę po śmierci panującego. Pociągała ona jednak za sobą krwawe rozgrywki jeszcze za życia danego władcy, pragnącego zapewnić tron swemu synowi – wbrew zasadzie senioratu. Najsilniej działał w ten sposób Huneryk (ok. 420 - 484, król od 477), który obmyślił pozostawienie tronu swemu synowi Hilderykowi (ok. 457 - 533, król w latach 523-530) – nie obyło się bez morderstw⁴³, a sam król gotów był dojść do porozumienia z prawowierną częścią swych poddanych. Ostatecznie władzę według prawa i tak przejął najstarszy w rodzie Guntamund, po nim Trasamund, a dopiero potem do władzy doszedł Hilderyk.

Biorąc pod uwagę kwestię chronologiczną oraz wspominany wielokrotnie patronat literacki, patronem Drakoncjusza byłby właśnie Huneryk. Skoro poeta był z nim w tak bliskich stosunkach, naturalną rzeczą byłoby popieranie Hilderyka jako pretendenta do objęcia tronu po ojcu. Wszystko zaczyna się klarować, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, iż utwory pisane w więzieniu skierowane były do Guntamunda. Drakoncjusz był przychylny Hunerykowi i przez to także Hilderykowi, a władza prawnie należała się Guntamundowi, który w tak poważnej sprawie zapewne nie był w stanie pobrać i wtrącił Drakoncjusza do więzienia jako ofiarę politycznych okoliczności. Może liczył w ten sposób na to, że skruszony poeta będzie przysyłał z więzienia przepiękne pochwały, aby wzbudzić w nim litość, na co władca raczej nie mógłby liczyć, gdyby zostawił go na wolności, przychylnego jego zdradzieckiemu poprzednikowi⁴⁴.

Zastanawiająca pozostaje jeszcze kwestia znaczenia wyrażenia *dominus ignotus*, zwykle tłumaczonego w najpowszechniejszy sposób, czyli jako władca autorowi nieznany, a więc odległy, obcy, z innego kraju – nieznany osobiście. Zakładając, iż Drakoncjusz opiewał Huneryka, powyższe określenie mogłoby tę hipotezę wręcz wykluczyć. Andy Merrills zauważa jednak, że *ignotus* może oznaczać nie tylko oddalenie w przestrzeni, lecz także w czasie – wówczas łatwo można ten przymiotnik przypisać Hunerykowi, królowi minionemu

⁴³ Historycy wyjaśniają, że Guntamund uniknął mordu (czystki dokonywane przez Huneryka, por. wyżej) dzięki swej przeciętności. Jego panowanie niczym szczególnym się bowiem nie wyróżniało. Huneryk nie obawiał się go i pewien był tronu dla Hilderyka, jednak zasada senioratu ostatecznie przeważała, por. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, s. 157.

⁴⁴ Już M. Brożek (*Drakoncjusz – poeta w więzieniu*, s. 557) zauważył, że Drakoncjusz mógł paść ofiarą sporu o władzę między Guntamundem a Hilderykiem. Podał jednak zupełnie inny powód. Wysunął mianowicie hipotezę, w myśl której poeta mógł napisać pochwałę Hilderyka, w którym widział być może szansę na złagodzenie prześladowań religijnych. Matką Hilderyka była bowiem Eudocja, prawowierna chrześcijanka, co mogłoby łagodząco wpłynąć na jego stosunek do tej religii. Zatem Guntamund, który ostatecznie przejął władzę po Huneryku, sprzeciwiając się wychwalaniu swego rywala do tronu, wtrącił poetę do więzienia.

i zhańbionemu⁴⁵. Ponadto, gdyby postacią opiewaną przez Drakoncjusza był istotnie Huneryk, wyjaśniałoby to użycie przez poetę rzymskiej tytulatury *dominus*. Takie określenie w stosunku do władcy wandalskiego pojawiło się po raz pierwszy w literaturze właśnie za panowania Huneryka⁴⁶. Termin ten z trudem mógłby zostać wówczas użyty w stosunku do Odoakra czy Teodoryka.

Co więcej, charakter *Satisfactio* wskazuje na to, iż Drakoncjusz kierował swój poemat do odbiorców, którzy w pełni zdawali sobie sprawę z tego, kim był ów *dominus ignotus*, mimo iż poeta ani razu nie wymienił jego imienia. W takim kontekście użycie *ignotum* okazuje się doskonałą taktyką zastosowaną przez poetę, który zrzekł się swego poprzedniego patrona oraz odniósł się z szacunkiem do Guntamunda. Wskazują na to wspomniane wyżej nagrody ze strony króla, którymi poeta miał wzgardzić opiewając osobę nieodpowiednią, a także – przede wszystkim – uderzające pominięcie Huneryka w genealogii rodu Hasdingów. Drakoncjusz odwołuje się do Godagisela (359-406) oraz Gejzeryka, a następnie Guntamunda, zupełnie pomijając Huneryka⁴⁷. Takie posunięcie mogło mieć podwójny cel: po pierwsze poeta zaprezentował swą lojalność w stosunku do aktualnego władcy, po drugie – odciął się od Huneryka⁴⁸. Ponadto poeta nie tylko wychwalał Guntamunda, zwłaszcza jego łaskawość, lecz także, choć pośrednio, odwoływał się negatywnie do krwawych rządów Huneryka. Próbował manipulować uczuciami i sumieniem władcy, pisząc, że łaskawcy nie przystoi długo się gniewać (w. 120) oraz wielokrotnie nawiązując do wszelkich jego cech pozytywnych, np. chęci niesienia pomocy głodnym (w. 129-130).

W utworach więziennych Drakoncjusz starał się przebłagać nie tylko Guntamunda, lecz także samego Boga. Zwłaszcza w *Laudes Dei* odnieść można wrażenie, że poecie chodzi już nie tyle o łaskę króla, co niemal wyłącznie o przebaczenie ze strony Boga, podczas gdy w *Satisfactio* jest to raczej próba przebłagania króla poprzez moc Boską. Przyczyny żalu Drakoncjusza z powodu zdrady swojego Boga szukać należy najprawdopodobniej w przekonaniach Huneryka. Poeta sławił bowiem gorliwego arianina, prześladowcę prawowiernych chrześcijan.

Merrills zastanawiał się, co mogło skłonić Drakoncjusza do tworzenia pod patronatem najeźdźcy, a do tego człowieka obcego wyznania⁴⁹. Najprawdopo-

⁴⁵ Por. Merrills, *The Perils of Panegyric*, s. 156. Andy Merrills podaje przykłady na użycie *ignotus* w mniej powszechnym znaczeniu, por. m.in. Lucanus, *Bellum Civile* IV 378-381, ed. C. Hosius, editio tertia, Lipsiae 1913, 105.

⁴⁶ Por. Merrills, *The Perils of Panegyric*, s. 157.

⁴⁷ Więcej na ten temat: tamże, s. 158.

⁴⁸ Por. tamże, s. 159.

⁴⁹ Godne uwagi są rozważania Konrada Vössinga (*Das Königreich der Vandalen*, s. 121-122) na temat prób podejmowanych przez Huneryka w celu obojętności zasady sukcesji tronu. Jego interpretacja dzieła Wiktora z Wity rzuca bowiem nowe światło na postrzeganie działań Huneryka. Według niemieckiego badacza nie był on dzikim barbarzyńcą, lecz racjonalnie działającym politykiem, dążącym do jednego celu: przekazania władzy swemu synowi. Takie postawienie sprawy pozwala

dobniej nad przekonaniem religijnym przeważały u niego korzyści polityczne, czy też osobiste przywileje, przysługujące bez wątpienia poetom tworzącym na dworze królewskim⁵⁰. Czymże byłby poeta bez wpływowego patrona? Gdy Trasamund po objęciu panowania w 496 r. wypuścił go na wolność, przywrócił go do łask na dworze ze wszystkimi honorami i przywilejami, wprowadził bowiem amnestię dla każdego, kto został uwięziony za jego poprzednika. Poeta miał wówczas napisać na jego cześć panegiryk, który – podobnie jak pochwała „obcego władcy” – zaginął, a był on być może ostatnim z kilkunastu utworów napisanych pod patronatem dworu Hasdingów.

Wiemy, że Drakoncjusz spędził w więzieniu aż dwanaście lat. Aby to obliczyć, wystarczy przesłedzić przypuszczalną datację poszczególnych utworów napisanych w czasie niewoli. Za datę powstania *Satisfactio* uważa się rok 493⁵¹, z kolei *Epitalamium dla Jana i Wituli* powstało najprawdopodobniej między rokiem 491 a 496 (w tych samych latach, pod koniec niewoli, Drakoncjusz pracował nad pełną lamentu III księgą *De laudibus Dei*, która miała być jego reakcją na nieotrzymanie pomocy po napisaniu *Satisfactio*), natomiast pieśń weselną dla Rufiniana i Wiktoryna napisał tuż po uwolnieniu, najprawdopodobniej w 496 r., kiedy tron objął Trasamund i wyswobodził poetę z więzienia. Skoro zatem wiadomo, iż do więzienia wtrącił go Guntamund, a przyczyną mógł być spór o władzę, do którego nieświadomie dołączył Drakoncjusz opiewając swego *dominum ignotum*, to monarcha musiał uwięzić go od razu po przejęciu władzy, a więc w roku 484⁵².

Daje to w sumie dwanaście lat cierpień poety⁵³, który każdego dnia obawiał się o własne życie, jak sugeruje fragment *Epitalamium dla Jana i Wituli*:

także zrozumieć, dlaczego Drakoncjusz mógł wybrać Huneryka na swego patrona. Według bowiem Wiktora z Wity Huneryk początkowo złagodził swój stosunek do prawowiernych chrześcijan, zyskując przez to dobre relacje z Cesarstwem Rzymskim (Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* II 1, 1, MGH Auctores Antiquissimi III/1, s. 13, 16-18). Represje zaś miał stosować wobec Kościoła ariańskiego, który popierał zasadę senioratu (tamże II 5, 12-14, MGH Auctores Antiquissimi III/1, s. 15, 32 - 16, 20). Przemoc kierował także przeciwko rodzinom Teodoryka i Gentona, którzy mogli stanowić konkurencję dla Hilderyka. Z kolei po tym jak za sprawą Huneryka został spalony ariański biskup Jukundus, a klerem zaczął kierować Cirila, Huneryk bezskutecznie starał się przekonać do swoich planów ariańską armię Wandalów (z drugiej strony wciąż zabiegając o poparcie ortodoksów, por. tamże III 4, 19, MGH Auctores Antiquissimi III/1, s. 44, 22-33). Gdy żadne z tych działań nie przyniosło skutku, Huneryk zaczął w okrutny sposób prześladować prawowiernych chrześcijan, mając pewność, że w ten sposób zdobędzie uznanie strony ariańskiej.

⁵⁰ Por. Vössing, *Das Königreich der Vandalen*, s. 155.

⁵¹ Por. C. Moussy, *Introduction à la „Satisfactio”*, w: Dracontius, *Œuvres*, t. 2: *Louanges de Dieu, Livre III. Réparation*, texte établi et traduit par C. Moussy, s. 145.

⁵² Odnośnie do chronologii utworów Drakoncjusza, por. D. Bright, *The Chronology of the Poems of Dracontius*, w: *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum: Proceedings of the Conference Held in Copenhagen 23-25 April 1998*, ed. M. Pade, Copenhagen 2001, 193-194.

⁵³ Sugestywny wyraz swym cierpieniom daje Drakoncjusz w III księdze *De laudibus Dei*, gdzie wspomina o zakuciu w łańcuchy, o torturach i o życiu w łachmanach. Tam też żali się na konfiskatę wielkiej części majątku oraz na porzucenie przez znajomych, a nawet rodziców (por. Dracontius,

„co da ocalenie człowieka w tak wielkim niebezpieczeństwie i trzymanie długo zamkniętego w strachu o życie?”⁵⁴. Przypuszcza się, że chodzi tutaj o karę śmierci, której Drakoncjusz nie był pewien, wyrok bowiem przez cały ten czas ostatecznie nie zapadł. Tak silne przeżycia musiały odcisnąć piętno na twórczości poety: *Epitalamium dla Jana i Wituli* to epitalamium bardzo oryginalne. To z założenia radosna pieśń, między której wiersze poeta wplótł wątki autobiograficzne pełne żalu i rozpacz. Prosił przyjaciół⁵⁵ o pomoc w uwolnieniu oraz usprawiedliwiał się, mówiąc, że przecież król (mając na myśli Guntamunda) nie był zbyt gniewny, a znaczenie jego czynu pogorszył tylko zły doradca, prawdopodobnie kiepski adwokat⁵⁶. Jak wynika z późniejszej twórczości poety, jego prośby zostały wysłuchane – po wyjściu z więzienia napisał kolejne epitalamium, tym razem dziękczynne, w którym wyraził wdzięczność Wiktorianowi i Rufinianowi⁵⁷ za pomoc w uwolnieniu.

Dla Wiktora z Wity władza wandalaska stanowiła całkowite przeciwieństwo rzymskiego porządku świata. Stworzył on wrażenie istnienia w pełni antyrzymskiego rządu, który dążył do tego, aby zniszczyć tyle elementów cywilizacji rzymskiej, ile tylko się dało – religię, politykę, kulturę. Słowem prawie wszystko, co składało się na pojęcie *romanitas*⁵⁸. W jego odczuciu społeczność rzymsko-afrykańska znalazła się pod *barbara dominatio* – określenie *dominatio* miało zdecydowanie negatywny wydźwięk jeszcze z czasów rzymskiej

De laudibus Dei, III 598-602, ed. C. Moussy, w: Dracontius, *Œuvres*, t. 2: *Louanges de Dieu, Livre III. Réparation*, s. 45-46). Dalej uskarża się na głód, brak powietrza i biczowanie. Wreszcie na kolanach błaga Boga o przebaczenie, unosząc ręce skrepowane kajdanami (por. tamże III 647-652, ed. Moussy, s. 48).

⁵⁴ Dracontius, *Romuleum VII: Epithalamium Ioannis et Vitulae*, 125-126, ed. É. Wolff, w: Dracontius, *Œuvres*, t. 4: *Poèmes profanes VI-X. Fragments*, Collection des Universités de France 337, Paris 2002, 11, tłum. własne.

⁵⁵ Drakoncjusz dedykuje epitalamium Janowi i Wituli z rodu Fabiuszów, a także dwóm kapłanom, Statuleniuszowi i Optawianowi, którzy pochodzili z rodu obojga (tamże, w. 108-109, ed. Wolff, s. 10), co oznacza, że byli najprawdopodobniej spokrewnieni z rodziną młodej pary. To pomaga wyjaśnić, dlaczego Drakoncjusz zdecydował się na napisanie epitalamium właśnie dla Jana i Wituli. Liczył być może już wcześniej na szczególne wsparcie ze strony Statuleniusza i Optawiana, a pieśń weselna dla ich bliskich krewnych była znakomitą okazją do oddania im przy okazji skromnego hołdu i poproszenia o pomoc w wyjściu z więzienia.

⁵⁶ Por. tamże, w. 128-129, ed. Wolff, s. 11.

⁵⁷ Por. tenże, *Romuleum VI: Epithalamium in fratribus dictum*, ed. É. Wolff, w: Dracontius, *Œuvres*, t. 4: *Poèmes profanes VI-X. Fragments*, s. 1-5. Były to zupełnie inne osoby, niż adresaci poprzedniego epitalamium. Można przypuszczać, że ich wstawiennictwo polegało na tym, iż zanieśli królowi utwory poety, por. Brożek, *Drakoncjusz – poeta w więzieniu*, s. 559-560.

⁵⁸ Por. cytowany już *passus* (por. nota 27), taki jest także ogólny wydźwięk dzieła. Por. też Howe, *Vandalen, Barbaren und Arianer*, s. 229.

republiki, kojarzone z oligarchią lub tyranami⁵⁹. Na podstawie jego relacji pojęciu *romanitas* należałoby przeciwstawić nie tyle *barbaricum*, co raczej *vandalitas*, co sugeruje Tankred Howe. W istocie jednak był to rząd wielokulturowy⁶⁰, rządzący bardziej poprzez Rzymian niż samymi Rzymianami, więc Wandalowie jako mniejszość nie byli w stanie się odseparować. Brali udział w podtrzymywaniu rzymskiej kultury, patronowali poetom (pojawił się nowy typ relacji patronalnych: patronatem intelektualnym Rzymian objęli barbarzyńcy; ponadto istniał wówczas swoisty patronat duchowy w środowisku klerykalnym⁶¹), przejmowali zwyczaje, a także sposoby rządzenia państwem i administrację, a po zromanizowaniu – nabierali własnych aspiracji politycznych. Jeśli polityka Afryki Północnej radykalnie zmieniła się w V i VI w., wyraźnie widoczna była jednocześnie kontynuacja dawnych mechanizmów. Wandalowie, a nawet Berberowie, zdawali się definiować swój model działania w polityce ciągłym odniesieniem do modelu zapewnionego przez Imperium Rzymskie⁶².

Było to zatem zderzenie kultur, a nie koniec cywilizacji. Nowy ład, a nie destrukcja. Późny antyk okazał się epoką, w której dla łacińskich poetów – czy to Afryki wandaliskiej, ostrogockiej Italii czy wizygockiej Galii – państwo rzymskie nie stanowiło już politycznej jedności, było jednak kontynuacją języka i kultury. Ludy barbarzyńskie potrafiły zatem zarządzać państwem w taki sposób, że nie tylko rozwijało się ono pod wieloma względami, ale też mogli w nim tworzyć potomkowie Rzymian.

Wszystko to wskazuje na wyraźną romanizację Wandalów, trudno raczej w ich przypadku mówić o asymilacji kulturowej czy narodowej, nie był to bowiem proces obustronnego upodobnienia. Istotna jest także postawa samych rzymsko-afrykańskich mieszkańców Afryki Północnej, którzy – jak można przypuszczać – od pokoleń mogli czuć się bardziej Afrykańczykami niż Rzymianami, choćby ze względu na to, że ośrodki władzy w Rawennie i Konstantynopolu były dość mocno oddalone od Kartaginy. Dodać należy, że Afryka Północna od wieków wykazywała tendencje separatystyczne, wydawała się prowincją wyjątkowo autonomiczną. Dlatego prawdopodobnie, gdy po zakończeniu walk z Wandalami nastał względny spokój, Kartagińczycy z czasem zaczęli traktować Wandalów głównie jako zmienników władzy, a nie jako wrogów.

Na tym tle twórczość Drakoncjusza nabiera nowego charakteru, a sam poeta nie jawi się jako potomek Rzymian nękanym przez najeźdźcę, wychwalający władców spoza Afryki, którzy mogliby go wyzwolić z rąk barbarzyńców.

⁵⁹ Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* II 3, 6, MGH Auctores Antiquissimi III/1, s. 14, 27. Zob. Howe, *Vandalen, Barbaren und Arianer*, s. 232.

⁶⁰ F. Clover (*Carthage and the Vandals*, s. 1) zauważa, że w skład rządu wandaliskiego w rzymskiej Afryce wchodził, poza Wandalami, także Alanowie, Goci, Swebowie oraz arystokracja rzymsko-chrześcijańska, z której pochodzili urzędnicy, nawet tak wysoko postawieni jak prokonsulowie Kartaginy.

⁶¹ Por. Merrills, *The Perils of Panegyric*, s. 152.

⁶² Por. Merrills – Miles, *The Vandals*, s. 4.

Okazuje się natomiast, że był nadwornym poetą na wandaliskim dworze, w Kartaginie kwitnącej niemal tak samo, jak za czasów rzymskich. Nie można oczywiście jednoznacznie stwierdzić – czy to analizując twórczość Drakoncjusza, czy poezję z *Antologii łacińskiej* – że poeci łacińscy w pełni szczerze wychwalali Wandalów, raczej wynikało to głównie z protektoratu wandaliskiego dworu; podobnie jak w epoce augustowskiej pochwały Augusta nie były wyrazem bezkrytycznego uwielbienia. Nie ujmuje to jednak rzymskim poetom tworzącym pod wandaliskim protektoratem, świadczy raczej o tym, że oba ludy, zarówno Rzymianie afrykańscy, jak i barbarzyńcy znaleźli – po latach walk – względne porozumienie i akceptację nowego etapu w dziejach, kiedy role najeźdźcy i poddanego się odwróciły.

DRACONTIUS IN PRISON: THE POWER OF POETRY AGAINST THE POWER OF THE AUTHORITY

(Summary)

In this paper I examine presumed reasons for the imprisonment of the Carthaginian poet of the fifth century A.D., Blossius Aemilius Dracontius. He wrote a panegyric for a *dominus ignotus* making a political *faux pas* – in the result Guntamund, the vandal king, imprisoned him – analyzing Dracontius's poetry and taking into consideration the political and the cultural background I aim to find out who was the most probable recipient of the poem. These reflections lead in the conclusion to the presentation of the peculiar character of the agreement between Romano-African people and barbarians, mostly on the cultural and literary level. In his poetry Dracontius gives us very important message about the relations between the educated classes of both nations on the Vandal royal court – we can assume that in the Vandal Kingdom still existed literary patronage on a very similar basis as it existed earlier in the Roman Empire.

Key words: Dracontius, The Vandal Kingdom, Carthage, *dominus ignotus*, late antique Latin poetry.

Słowa kluczowe: Drakoncjusz, Państwo wandaliskie, Kartagina, *dominus ignotus*, poezja łacińska późnego antyku.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

DRACONTIUS, *De laudibus Dei (liber III)*, w: tenże, *Œuvres*, t. 2: *Louanges de Dieu, Livre III. Réparation*, texte établi et traduit par C. Moussy, Collection des Universités de France 284, Paris 1988, 16-54; tłum. A. Pawlaczyk: Dracontius, *Pochwała Boga (De laudibus Dei)* [wybór], w: J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005², 348-355.

- DRACONTIUS, *Romuleum I: Praefatio*, w: tenże, *Œuvres*, t. 3: *La tragedie d'Oreste. Poèmes profanes (Romulea) I-V*, introduction par J. Bouquet et É. Wolff, texte établi et traduit par J. Bouquet, Collection des Universités de France 323, Paris 2002, 134-135.
- DRACONTIUS, *Romuleum VI: Epithalamium in fratribus dictum*, w: tenże, *Œuvres*, t. 4: *Poèmes profanes VI-X. Fragments*, texte établi et traduit par É. Wolff, Collection des Universités de France 337, Paris 2002, 1-5.
- DRACONTIUS, *Romuleum VII: Epithalamium Ioannis et Vitulae*, w: tenże, *Œuvres*, t. 4: *Poèmes profanes VI-X. Fragments*, texte établi et traduit par É. Wolff, Collection des Universités de France 337, Paris 2002, 6-12.
- DRACONTIUS, *Satisfactio*, w: tenże, *Œuvres*, t. 2: *Louanges de Dieu, Livre III. Réparation*, texte établi et traduit par C. Moussy, Collection des Universités de France 284, Paris 1988, 177-191; tłum. A. Pawlaczek: *Dracontius, Zadośćuczynienie (Satisfactio)*, w: J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005², 340-348.
- FLORENTINUS, *In laudem regis*, w: *Anthologia latina sive poesis latinae supplementum*, pars I: *Carmina in codicibus scripta*, fasc. 1: *Libri salmasiani aliorumque carmina*, rec. A. Riese, editio altera, Lipsiae 1894, 288-289 (= nr 376); tłum. A. Pawlaczek: *Florentinus, Na chwałę króla*, w: J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, 2005², 358-359.
- LUCANUS, *Bellum civile*, ed. C. Hosius, editio tertia, Lipsiae 1913.
- LUXORIUS, *De turre in viridario posita, ubi se Fridamalus aprum pinxit occidere*, w: *Anthologia latina sive poesis latinae supplementum*, pars I: *Carmina in codicibus scripta*, fasc. 1: *Libri salmasiani aliorumque carmina*, rec. A. Riese, editio altera, Lipsiae 1894, 256-257 (= nr 304).
- VICTOR VITENSIS, *Historia persecutionis Africanae provinciae*, rec C. Halm, MGH Auctores Antiquissimi III/1, Berolini 1879, 1-58; Victor de Vita, *Histoire de la persécution vandale en Afrique. La passion des sept martyrs. Registre des provinces et des cités d'Afrique*, textes établis, traduits et commentés par S. Lancel, Collection des Universités de France 368, Paris 2002; Victor von Vita, *Vandalen und Kirchenkampf in Africa*, Lateinisch und deutsch, hrsg., eingeleitet und übersetzt von K. Vössing, Texte zur Forschung 96, Darmstadt 2011; tłum. J. Czuj: *Wiktor z Wity, Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, POK 14, Poznań 2005 (reprint z roku 1930).

Opracowania

- BRIGHT D., *The Chronology of the Poems of Dracontius*, w: *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum: Proceedings of the Conference Held in Copenhagen 23-25 April 1998*, ed. M. Pade, Copenhagen 2001, 193-206.
- BRIGHT D., *The Miniature Epic in Vandal Africa*, London 1987.
- BROŻEK M., *Drakoncjusz – poeta w więzieniu*, „Meander” 35 (1980) 553-562.
- CAMERON A., *The Later Roman Empire*, London 1992.
- CASTRITIUS H., *Die Vandalen: Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007.
- CICHON N., *Drakoncjusz, Luksoriusz, Florentinus i Feliks: głosy wandalckiej Kartaginy. Stosunek poetów łacińskich do barbarzyńskiej władzy*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ” 12 (2016) 8-21.
- CLOVER F., *Carthage and the Vandals*, w: *Excavations at Carthage VII*, ed. J.H. Humphrey, Ann Arbor 1982, 1-22.
- COURTOIS C., *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955.
- GARCÍA A.G., *Hunerico y Draconcio. La imperialización del reino vándalo y la represión de la disidencia*, „Herakleion” 5 (2012) 71-83.

- HEN Y., *Roman Barbarians: The Royal Court and Culture in the Early Medieval West*, London 2007.
- HOWE T., *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*, Frankfurt am Main 2007.
- KOSIŃSKI R. – TWARDOWSKA K., *Świat rzymski w V w.*, Kraków 2010.
- KOTULA T., *Barbarzyńcy i dworzenie. Rzym a barbarzyńcy w dworskiej literaturze późnorzymskiej*, Kraków 2004.
- KUIJPER D., *Varia Dracontiana*, Amsterdam 1958.
- MATHISEN R., *People, Personal Expression, and Social Relations in Late Antiquity*, Michigan 2003.
- MACZYŃSKA M., *Światło z popiołu. Wędrowki Ludów w Europie w IV i V wieku*, Warszawa 2013.
- MACZYŃSKA M., *Wędrowki ludów: historia niespokojnej epoki IV i V wieku*, Warszawa – Kraków 1996.
- MERRILLS A. – MILES R., *The Vandals*, Chichester 2010.
- MERRILLS A., *The Perils of Panegyric: Dracontius' Lost Poem and its Consequences*, w: *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, ed. A. Merrills, London 2004, 145-162.
- MODÉRAŃ Y., *Les Vandales et l'Empire romain*, Paris 2014.
- MOUSSY C., *Introduction*, w: Dracontius, *Œuvres*, t. 1: *Louanges de Dieu, Livres I et II*, texte établi et commenté par C. Moussy et C. Camus, Collection des Universités de France 275, Paris 1985, 7-136.
- MOUSSY C., *Introduction à la „Satisfactio”*, w: Dracontius, *Œuvres*, t. 2: *Louanges de Dieu, Livre III. Réparation*, texte établi et traduit par C. Moussy, Collection des Universités de France 284, Paris 1988, 143-170.
- RICHÉ P., *Education and Culture in the Barbarian West, Sixth through Eighth Centuries*, Columbia 1976.
- STEINACHER R., *Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs*, Stuttgart 2016.
- STEINACHER R., *Rex oder Räuberhauptmann. Ethnische und politische Identität im 5. und 6. Jahrhundert am Beispiel von Vandalen und Herulern*, w: *Grenzen und Entgrenzungen. Der mediterrane Raum, Saarbrücker Beiträge zur Vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft* 36, hrsg. von B. Burtscher-Bechter – P. Haider – B. Mertz-Baumgartner – R. Rollinger, Würzburg 2006, 309-330.
- STEINACHER R. – BERNDT G.M., *Minting in Vandal North Africa: coins of the Vandal period in the Coin Cabinet of Vienna's Kunsthistorisches Museum*, „Early Medieval Europe” 16 (2008) 252-298.
- STRZELCZYK J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005².
- TIZZONI M.L., *The Poems of Dracontius in Their Vandalic and Visigothic Contexts*, Leeds 2012.
- VÖSSING K., *Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und das Imperium Romanum*, Darmstadt 2014.
- WILCZYŃSKI M., *Czy Wandalowie byli wandalami?* w: *Studia Classica et Byzantina. Alexandro Krawczuk Oblata*, red. M. Salamon – Z. Kapera, Kraków 1996, 197-215.
- WILCZYŃSKI M., *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”*, Oświęcim 2016.
- WILCZYŃSKI M., *Zagraniczna i wewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*, Kraków 1994.
- WOLIŃSKA T., *Sycylia w polityce Cesarstwa Bizantyńskiego w VI-IX wieku*, Łódź 2005.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI*

WSKAZANIA DLA MNICHÓW W KOMENTARZU DO MODLITWY PAŃSKIEJ W *REGULE MISTRZA*

Anonimowe dzieło, które od IX w. nazwane zostało *Regula Magistri*¹, zawiera niezwykle cenne informacje odnoszące się do norm określających zasady życia w klasztorze. Spotykamy w nim też szczegółowe przepisy dotyczące opata i mnichów funkcyjnych oraz sposobu nauczania braci. Z tego względu, że był to klasztor określany jako „szkoła służby Pańskiej (*Dominici schola servitii*)”², *Regula* zawiera także ciekawy komentarz do modlitwy *Ojcze nasz*. Jej autor zwany Mistrzem, a tym samym komentarza do *Pater noster*, jest nieznany. Najprawdopodobniej był nim opat niewielkiego klasztoru, liczącego dwudziestu sześciu mnichów³, żyjący w początkach V w., między 500 a 530 r., w Dacji, na południe od Rzymu, w otoczeniu Nicetasa z Remezjan⁴.

Wspomniany komentarz poprzedza właściwą *Regulę*, ponieważ znajduje się w drugim ze wstępów. Pierwszy z nich, zatytułowany *Prologus* (*Prolog*), „przedstawia *Regulę* jako zasadę zbawczą prowadzącą do Boga”⁵. Drugi natomiast to *Thema* (*Temat*), czyli tak zwane rozważanie wstępne. Jest on znacznie dłuższy od *Prologu* i przedstawia klasztor, o czym wcześniej wspomnieliśmy, nazywany mianem „szkoły służby Pańskiej”⁶.

* 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 Na temat *Reguły Mistrza* i jej wpływu na inne reguły zakonne, zwłaszcza zaś na *Regulę* św. Benedykta por. M. Alamo, *La Règle de S. Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître*, RHE 34(1938) 739-745; 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; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III-VIII)*, Kraków 1993, 167-168; A. de Vogüé, *Etudes sur la Règle de saint Benoît*, Vie monastique 34, Bellefontaine 1996, 473-495; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, 71-72; A. de Vogüé, *Wstęp*, w: „*Regula Mistrza*”. „*Regula*” św. Benedykta, ŻM 40, Kraków 2006, 23-49; T.M. Dąbek, „*Regula Mistrza*” a „*Regula*” św. Benedykta, w: ŻM 40, 51-64.

² *Regula Magistri. Thema* 45, PL 88, 952, tłum. TM. Dąbek, ŻM 40, 90.

³ Por. M. Starowieyski, *Regula Mistrza. Wprowadzenie*, w: *Starożytne Reguły Zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980, 157.

⁴ Por. A. Genestout, *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît*, RAM 21 (1940) 51-112.

⁵ Vogüé, *Wstęp*, s. 24.

⁶ *Regula Magistri. Thema* 45, PL 88, 952, ŻM 40, 90.

Należy również zaznaczyć, iż *Temat* zawiera komentarz do modlitwy *Ojcie nasz* przekazanej w Ewangelii św. Mateusza, która jest dłuższa od wersji św. Łukasza. Zawiera bowiem tzw. adresata, trzy prośby kierowane bezpośrednio do Pana Boga oraz cztery prośby odnoszące się do potrzeb człowieka. Na temat tego komentarza trudno znaleźć konkretne opracowania, a jeżeli już istnieją, to raczej odnoszą się do samej *Reguły Mistrza*, jej zależności bądź też wpływu na *Regułę* św. Benedykta⁷. Najnowsze natomiast opracowanie na temat komentarzy patrystycznych do modlitwy *Ojcie nasz*, nie uwzględnia komentarza z *Tematu Reguły*⁸. Dlatego też warto przyjrzeć się, jakie kwestie podnosi Mistrz i na co zwraca szczególną uwagę przy interpretacji tej pięknej modlitwy, którą mnisi w kierowanym przez niego klasztorze z całą pewnością bardzo często odmawiali.

1. Przybrane synostwo. Autor *Reguły Mistrza* rozpoczyna komentarz do modlitwy *Ojcie nasz* od adresata, czyli od słów: „Ojcie nasz, który jesteś w niebie” (Mt 6, 9). Zwraca w nich uwagę przede wszystkim na znaczenie słowa „Ojciec”. Mistrz powtarza za św. Cyprianem⁹, „że skoro znaleźliśmy Kościół jako naszą matkę, to ośmielamy się też nazywać Ojcem Pana z niebios”¹⁰. Ojcostwo Boga Mistrz wyjaśnia w kontekście przybranego synostwa, które staje się udziałem każdego ochrzczonego. Uzasadnia najpierw, dlaczego możemy zwracać się do Boga słowem „Ojciec”. Wynika to z podwójnej przyczyny:

„Przez drzewo bowiem obrazy (Bożej) rodzaj nasz zstąpiłby z raju do łona matki, z łona matki na świat, ze świata zaś do otchłani, gdybyśmy (nie zostali) na nowo odrodzeni przez chrzest i przez drzewo krzyża przywróceniu do pierwotnego stanu, gdyby nie dokonała się Męka Pańska po to, byśmy zmarłych wstali (J 3, 5) i na nowo powrócił nasz rodzaj przez łaskę do raju, skąd wypadł za sprawą grzesznego wyboru wolnej woli”¹¹.

„Drzewo obrazy (*lignum offensionis*)”, o którym mowa w komentarzu, to grzech nieposłuszeństwa popełniony przez pierwszych rodziców. Wyzwolenie z niego stało się możliwe przez inne drzewo, mianowicie przez krzyż (*lignum crucis*), na którym oddał życie Jezus Chrystus oraz przez chrzest święty. Zarówno Chrystusowa męka, jak i woda chrzcielna pozwoliły wrócić człowie-

⁷ Por. nota 1.

⁸ Por. B. Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012.

⁹ Por. Cyprianus, *De Dominica oratione* 9, ed. W. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, 275.

¹⁰ *Regula Magistri. Thema* 2, PL 88, 946: „si invenimus jam matrem Ecclesiam, et Patrem ausi sumus Dominum vocare de coelis”, ŻM 40, 78.

¹¹ Tamże 4-6, PL 88, 946: „Per lignum enim offensionis natio nostra de paradiso in uterum; de utero in mundum; de mundo usque in infernum descenderat: nisi denuo renati per baptismum, et per crucis lignum iterum reparati, Domini passio ageret ut resurgat, et illa redeat in paradysum generatio per gratiam, unde cum libero arbitrio ceciderit per offensam”, ŻM 40, 78-79.

kowi do pierwotnego stanu (*iterum reparati*), stały się powodem nowego narodzenia (*denuo renati*) i otworzyły na powrót bramy utraconego kiedyś rajy a odzyskanego przez łaskę (*redeat in paradisum per gratiam*).

Autor *Reguły* mówi wręcz o konieczności przyjęcia chrztu, gdyż tylko w taki sposób można na nowo się narodzić:

„Przeto słusznie mamy opuścić ojca ziemskiego i matkę cielesną, aby przez okazywanie posłuszeństwa dwom rodzajom rodziców nie tylko doznali obrazy obywatele, lecz byśmy nie zostali osądzeni jako dzieci z cudzołóstwa, narodzone z dwóch rodzajów rodziców, jeżeli cielesnych nie opuścimy”¹².

Mówiąc o ojcu ziemskim (*pater terrenus*) i matce cielesnej (*mater carnalis*) Mistrz nawiązuje do grzechu pierwszych rodziców. Odejście od grzechu staje się możliwe przez chrzest, który go gładzi, co więcej, dzięki niemu stajemy się dziećmi Ojca niebieskiego. To Chrystus – jak zaznacza autor *Reguły* – przez krzyż „zniszczył w nas oścień śmierci (*contrivit in nobis aculeum mortis*)” i „okazał nam swą łaskę przez dar przybrania za synów (*it nos gratiae suae restituit adoptionis*)”¹³. Dar chrztu świętego i pojednanie z Bogiem przez Chrystusowy krzyż otworzyło człowiekowi drogę do nieba, do którego nie przestaje On nas zapraszać i daje łaskę, że Boga możemy nazywać Ojcem¹⁴.

Mistrz jednocześnie podkreśla, że to nie człowiek sięga po tę wielką godność, by nazywał się synem Boga i mógł zwracać się do Niego „Ojcze”:

„Mówiąc tedy: «Ojcze nasz, który jesteś w niebie», już przez to okazujemy, że tak, jak On chce, jesteśmy Jego synami. Oby słusznie Bóstwo obdarzyło nas imieniem synów, gdy ujrzy, że nasza wola nie sprzeciwia się Jego woli. Albowiem ten jest prawdziwym synem, kto nie tylko z wyglądu, ale przez obyczaj jest podobny do ojca”¹⁵.

Autor *Reguły* zaznacza, że mnich musi dołożyć wszelkich starań, by być godnym tytułu „syna”. Prawdziwym synem okazuje się bowiem ten, który postępuje zgodnie z wolą Bożą i w życiu swoim naśladuje Boga.

Podsumowując można powiedzieć, że komentarz obejmujący inwokację do modlitwy Pańskiej: „Ojcze nasz, który jesteś w niebie” (Mt 6, 9), dotyczy

¹² Tamże 2-3, PL 88, 946: „Ergo iam iuste a nobis relinquendus est pater terrenus, et mater carnalis: ne binis obtemperantes parentibus, non solum vicibus offendantur; sed velut adulteri de duobus parentibus nasci, si carnales non dimittimus, iudicemur”, ŻM 40, 78.

¹³ Tamże 7-8 PL 88, 946, ŻM 40, 79.

¹⁴ Por. tamże 8-10, PL 88, 946: „ad regna coelorum insuper nos non desinit invitare. Unde vox Dominica dicit: Si observaveritis mandata mea, ego ero vobis in patrem, et vos eritis mihi in filios. Unde et nos, quamvis indigni, tamen propter agnitionem eius baptismi, in oratione audemus eum patrem vocare”, ŻM 40, 79.

¹⁵ Tamże 12-14, PL 88, 947: „Dicentes ergo, Pater noster qui es in coelo, iam tales nos exhibemus fratres, quales nos cupit filios Deus habere; et digne in nobis divinitas filiorum inseret nomen, cum voluntate dissimile. Nam ipse est verus filius, qui non solum vult, sed et moribus similari patri”, ŻM 40, 79.

istotnej kwestii doktryny chrześcijańskiej, mianowicie przybranego synostwa. Nikt z ludzi na nie sobie nie zasłużył, ponieważ wszystko człowiek zawdzięcza łasce Bożej. Przejawiła się ona zaś w zbawczym dziele Chrystusa oraz w sakramencie chrztu świętego. To są też prawdziwe powody, że do Boga możemy zwracać się „Ojcze” i nazywać Go „naszym Ojcem”.

2. Prośby kierowane do Boga Ojca. Modlitwa *Ojcze nasz* w wersji Mateuszowej zawiera trzy prośby kierowane bezpośrednio do Boga. Pierwszą z nich jest wezwanie: „Niech się święci imię Twoje” (Mt 6, 9). Jego łacińska forma brzmi: „Sanctificetur nomen Tuum”. Czasownik *sanctificare* użyty został w trzeciej osobie liczby pojedynczej trybu przypuszczającego strony biernej. Całe to zdanie może stanowić pewną trudność interpretacyjną polegającą na tym, że brakuje w nim dopełnienia, czyli nie wiadomo, do kogo należy obowiązek święcenia imienia Bożego¹⁶. Mistrz, co prawda, nie zajmuje się gramatyczną formą tej modlitwy, z kontekstu jego wypowiedzi można jednak dowiedzieć się, kto kryje się w słowie *sanctificetur*. Autor *Reguły* zastrzega bowiem, że nie wypowiadamy tych słów, ponieważ

„na nowo chcemy uświęcić Jego imię, które jest od wieków najświętsze (*est ab aeterno et usque in aeternum sanctissimum*), lecz by poprzez dobre czyny synów jeszcze bardziej On sam je uświęcił (por. Ne 9, 5)”¹⁷.

Najpierw należy zaznaczyć, że Mistrz nawiązuje tutaj do św. Cypriana, który w *De Dominica oratione* zwraca także uwagę na potrzebę naśladowania Chrystusa¹⁸. Autor *Reguły* zdaje sobie sprawę z tego, że świętość Boga jest Jego przymiotem w najściślejszym tego słowa znaczeniu i określa Go w samej Jego boskości i transcendencji¹⁹. Nie jest to świętość rozumiana jako doskonałość postępowania moralnego, ona wyraża całą istotę Boga²⁰. Bóg jest samą i doskonałą świętością²¹. Nie można też porównywać Go z nikim i niczym, ponieważ On jest święty w swojej istocie, od Niego zależy każda osoba i rzecz²². W prośbie „Niech się święci imię Twoje” (Mt 6, 9) chodzi raczej o postawę człowieka i jego uświęcenie, które dokonuje się przez styl życia zgodny z gło-

¹⁶ Styl ten jest charakterystyczny dla języka semickiego, o czym wspomina w swojej monografii E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1971, 257nn.

¹⁷ *Regula Magistri. Thema* 16, PL 88, 947: „Non quod noviter optemus sanctificari nomen eius quod est ab aeterno et usque in aeternum sanctissimum; sed in bonis actibus filiorum magis ipse sanctificet”, ŻM 40, 79-80.

¹⁸ Por. Cyprianus, *De Dominica oratione* 11, CSEL 3/1, 276.

¹⁹ Por. J. Drozd, *Ojcze nasz – modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983, 80.

²⁰ Por. W. Zatorski, *Kiedy mówimy „Ojcze nasz...”*, Kraków 2005², 33.

²¹ Por. K. Góźdź, „*Ojcze nasz*” – *Ojcze wszystkich [Mt 6,9-13]*, w: *Modlitwa Pańska*, red. J. Misiurek – J.M. Popławski, Homo orans 1, Lublin 2000, 138.

²² Por. A. Pronzato, *Ojcze nasz. Modlitwa dzieci Bożych [Mt 6,9-13]*, tłum. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1999, 69-70.

soną przez Chrystusa nauką. Modlitwa człowieka nie dodaje w żaden sposób Bogu świętości, to raczej On „czyniąc w naszych umysłach swój przybytek i mieszkanie Ducha Świętego (por. Ps 46[45], 5; Rz 8, 11)”²³ wspomaga nasze serca i strzeże je swoją obecnością, a tym samym uświęca nas²⁴.

Druga prośba bezpośrednio kierowana do Ojca w niebie zawarta w *Pater noster* brzmi: „Przyjdź królestwo Twoje” (Mt 6, 10). W języku łacińskim, podobnie jak poprzednia, została ona wyrażona w trybie przypuszczającym czasu teraźniejszego, ale strony czynnej: „adveniat regnum tuum”²⁵. W komentarzu do tej modlitwy Mistrz koncentruje się przede wszystkim na Królestwie Boga rozpatrywanym w kontekście wizji sądu ostatecznego, o którym jest mowa w Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 25, 31-46). Prośbę o nadejście królestwa autor *Reguły* interpretuje w następujący sposób:

„Patrzcie, bracia, oto pragniemy, by przyszło Królestwo Pana (*regnum Domini*) i sami prosimy o przyspieszenie Jego sądu, a my sami jeszcze nie mamy gotowego naszego rozliczenia. Trzeba więc, abyśmy w każdej godzinie tak działali, aby Pan i Ojciec nasz później nas przyjął i znajdując codziennie upodobanie w naszych dobrych czynach odłączył nas od koźłów po swojej prawicy i wprowadził do wiecznego królestwa (por. Mt 25, 32-33). Wówczas na przyszłym sądzie (*futuro iudicio*) poznamy, że łaskawy Sędzia (*propitium iudicem*) jest Tym, kogo w obecnym czasie ośmielamy się nazywać Ojcem”²⁶.

Autor *Reguły* zwraca uwagę na potrzebę prowadzenia takiego życia na ziemi, by zasłużyć sobie na Królestwo, o które prosimy Boga już w doczesności. Kwalifikacje moralne chrześcijanina wydają się być najważniejsze i gwarantują wejście do nieba. Wierność okazywana Bogu każdego dnia stanowi swoją przepustkę, by osiągnąć Królestwo Boże. Należy być zawsze przygotowanym na chwilę, kiedy stanimy przed Bogiem, by móc rozliczyć się ze swoich czynów. Mistrz określa Ojca mianem „łaskawy Sędzia (*propitius iudex*)”, co daje nadzieję na spotkanie się przede wszystkim z miłosierdziem Bożym na sądzie ostatecznym.

²³ *Regula Magistri. Thema* 17, PL 88, 947, ŻM 40, 80.

²⁴ Por. tamże 18, PL 88, 947: „Pater et Dominus in mentibus nostris tabernaculum suum, et inhabitatorem faciat Spiritum sanctum: ut adiuvet corda ipsa Deus, ut vos custodiat ea semper per gratiam suam”, ŻM 40, 80.

²⁵ H. Langkammer („Przyjdź królestwo Twoje!”, RTK 38-39 (1991-1992) z. 1, 77) uważa, że czasownik *advenire* oznacza tutaj czynność natychmiastową, taką, która nastąpi w określonym czasie lub też odnosi się do początku lub końca sygnalizowanej akcji, albo może określać czynność ujętą jako proces dynamiczny zdążający do ostatecznego finału.

²⁶ *Regula Magistri. Thema* 20-23, PL 88, 947: „Videte, fratres, ecce optamus advenire regnum Domini, et iudicium eius accelerari ultro rogamus; et rationes nostras adhuc paratas non habemus. Sic ergo a nobis omni hora agendum est, ut Dominus et pater postea nos ita suscipiat, et bonis coram eo actibus quotidie complacentes sequestrans nos ab haedis, a dextris suis in aeternis introducens nos regnis. Agnoscamus nobis in futuro iudicio propitium iudicem, quem in praesenti saeculo ausi vocaverimus patrem”, ŻM 40, 80.

Najwięcej miejsca w swoim komentarzu do *Ojcie nasz* poświęca Mistrz woli Bożej i ludzkiej. Omawia ją w kontekście prośby: „Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi” (Mt 6, 10), która w przekładzie łacińskim brzmi: „Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra”. Interpretację tego wezwania Mistrz rozpoczyna od stwierdzenia, że słowa te odnoszą się

„do stanu naszej wolnej woli (*pertinet in nobis liberi status arbitrii*) i przez nie wyrażamy pragnienie, by wszystko zło, które weszło w nas na skutek namowy starodawnego węża, zostało oddzielone przez działanie woli Bożej, dokonującej naprawy (*Domini voluntas in nobis reparando perficitur*)”²⁷.

Autor nawiązuje w powyższej wypowiedzi do grzechu pierwszych ludzi, do ich nieposłuszeństwa, które polegało na niewłaściwym użyciu daru, jaki otrzymał człowiek, mianowicie wolnej woli. Kierując się nią, tak naprawę wybrał swoją ludzką wolę, nie Bożą, dlatego też od tamtego momentu istnieje w człowieku „przewrotna pożądlivość ciała (*prava carne concupiscens*)”²⁸ prowadząca do grzechu. W rzeczywistości, w tej modlitwie prosimy Boga, by wola Boża nieustannie była w nas obecna i zawsze „przez nas wypełniana (*ut voluntas in nobis Domini fiat*)”²⁹, co spowoduje, że „nie będzie (wypełniana) wola własna (*voluntas propria*), która zostałaby potępiona na sądzie na podstawie własnych złych czynów”³⁰. Mistrz uznaje wolę Boga za świętą (*voluntas enim Domini sancta est*)³¹, ten zaś, kto będzie się nią kierował w swoim życiu, może być spokojny o życie wieczne, gdyż z całą pewnością osiągnie je, a nawet będzie sądził także aniołów (por. 1Kor 6, 3)³².

Autor *Reguły Mistrza* nie ogranicza się wyłącznie do pozostawienia zachęty, by pełnić w życiu wolę Boga, podaje też, w jaki sposób „odsunąć w nas wolną wolę ciała (*carnis arbitrium*)”³³, czyli kierowanie się w życiu swoją wolą. Przykładem jest Chrystus, który własnym postępowaniem pokazuje i uczy, że zawsze powinniśmy czynić wolę Bożą. Mistrz powołując się na biblijne teksty (J 6, 38 oraz Mt 26, 39) zwraca z jednej strony uwagę na naturalny lęk ogarniający ciało Chrystusa, kiedy w Ogrójcu prosił Ojca o oddalenie od Niego cierpienia (por. Mt 26, 39). Jezus, poprzez „głos lęku (*vox timoris*)” jaki „pochodził

²⁷ Tamże 25-26, PL 88, 947: „In hoc ergo verbo, fratres, pertinet in nobis liberi status arbitrii; et quidquid suasio antiqui serpentis nocive nobis ingerit, si volumus, amputatur, cum Domini voluntas in nobis reparando perficitur”, ŻM 40, 80.

²⁸ Tamże 28, PL 88, 947, ŻM 40, 81. Autor *Reguły Mistrza* nawiązuje tutaj do św. Cypriana, który w *De oratione Domini* 16, pisze o ścieraniu się ze sobą w codziennej walce ciała i duszy z tego względu, iż ciało pochodzi z ziemi, dusza zaś z nieba. Więcej na temat tego wątku obecnego u biskupa Kartaginy zob. Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm*, s. 129-130.

²⁹ *Regula Magistri*. Thema 30, PL 88, 947, ŻM 40, 81.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże 31, PL 88, 947, ŻM 40, 81.

³² Por. tamże 32-33, PL 88, 947: „Voluntas enim Domini sancta est, novit dare, non timere iudicium: quae voluntas sua quibus impleta fuerit, promittitur etiam iis angelos iudicare”, ŻM 40, 81.

³³ Tamże 34, PL 88, 947, ŻM 40, 81.

z ciała, którym (On) był okryty [...] pokazuje nam, że zawsze powinniśmy dobrze rozważać czyny naszego życia, gdyż trzeba się bać nadchodzącej śmierci³⁴. Należy zawsze pamiętać, że jeżeli „pragniemy spełnienia tego, co pochodzi z naszej woli (*quod a nobis in nobis volumus*), lub uniknięcia tego, czego nie chcemy, słusznie może nam zostać nałożone coś przeciwnego naszym pragnieniom”³⁵. Mistrz przekonuje, że paradoksalnie przyjęcie tego, czego nie chcemy nie należy postrzegać w znaczeniu negatywnym i nam przeciwnym. Czyniąc bowiem własną wolę postępujemy niewłaściwie, gdyż nie jesteśmy w stanie ocenić, czy jest ona słuszna, czy też błędna. Tylko Bóg pokazuje nam właściwą drogę, nawet wtedy, gdy coś wydaje się nam być trudne i narzucone przez Niego. Z drugiej zaś strony Mistrz poucza mnichów, że Chrystus wyznał wierność i podporządkowanie Ojcu, ponieważ w modlitwie w Ogrójcu dodał słowa, że nie Jego, ale wola Boga ma się spełnić, On zaś ją przyjmie (por. Mt 26, 39-42)³⁶. Zdaniem autora *Reguły* Chrystus „pokazał, że po to przyszedł, aby nie pełnić woli własnej, lecz wypełnić rozkazy Ojca”³⁷. Tym bardziej więc my, będący grzesznymi i słabymi ludźmi, idąc za przykładem Jezusa, zobowiązani jesteśmy do postępowania zgodnie z wolą Bożą, a nie naszą³⁸. Mistrz dodaje, że taka postawa, czyli przyjęcie i pełnienie każdego dnia woli Bożej uchroni człowieka od kary wiecznej i zapewni mu chwałę nieba³⁹.

Autor *Reguły Mistrza* zatrzymuje się także nad znaczeniem słów: „jako w niebie, tak i na ziemi” (Mt 6, 10). To zestawienie nieba z ziemią wyjaśnia w następujący sposób:

„Przez to, że powiedział w niebie, możemy dobrze poznać, bracia, że jak aniołowie w niebie święcie wypełniają wolę Bożą, tak i na ziemi Apostołowie i Prorocy zachęcają cielesnych ludzi do wypełniania Bożych nakazów, aby, zgodnie ze słowami Pisma Świętego, w obu elementach (dzieła stworzenia), to jest w niebie i na ziemi, zgodnie ze wymi upodobaniami rządził w nas Pan i był jeden Pasterz i jedna owczarnia (por. J 10, 6)”⁴⁰.

³⁴ Tamże 36, PL 88, 947: „Haec vero in Domino vox timoris erat carnis indutae, ostendens nobis actus vitae semper debere bene tractari, si mors adveniens debet timeri”, ŻM 40, 81.

³⁵ Tamże 37, PL 88, 947: „si quod a nobis in nobis volumus, potest impleri, aut quod nolumus potest nobis contra desiderium nostrum iuste imponi”, ŻM 40, 81.

³⁶ Por. tamże 38-39, PL 88, 947-948: „Unde subsequitur fidei forma, qua Dominus Patris committitur voluntati, dicens: Sed tamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis (Mt 26,39). Et iterum subsequitur: Si non potest auferri a me calix iste, nisi ut bibam illum, fiat voluntas tamen tua (Mt 26, 40). Videte ergo quia quidquid a voluntate nostra eligimus, iniuste agnoscitur: et quidquid nolentibus nobis a iuventute imponitur, iuste proficit rationi”, ŻM 40, 81-82.

³⁷ Tamże 50, PL 88, 948: „Vides ergo si ipse Dominus Salvator ostendit, se ideo venisse, ut voluntatem suam non faceret, sed iussa Patris impleret”, ŻM 40, 83

³⁸ Por. tamże 50-52, PL 88, 948, ŻM 40, 83.

³⁹ Por. tamże 53, PL 88, 948: „Similiter effici iustitiam nobis Domini voluntas exposcitur, ut dum quotidie in nobis voluntas Domini fuerit operata, non inveniatur propria, quae in futuro iudicio condemnnetur ad poenam: sed sit in nobis voluntas Domini, quae coronetur ad gloriam”, ŻM 40, 83.

⁴⁰ Tamże 46-47, PL 88, 948: „In coelo, quod dixit, possumus bene agnoscere fratres; quia sicut

Wola Boża ma zatem być realizowana na ziemi i w niebie, ponieważ te dwie rzeczywistości są Bożym dziełem. Ze względu na to, że stworzył je Bóg, ma On prawo do kierowania nimi.

Trzy pierwsze prośby z modlitwy Pańskiej, do których komentarz autora *Reguły Mistrza* poznaliśmy, pozwalają na sformułowanie następującego wniosku. Wypowiadający te wezwania, chociaż bezpośrednio kieruje je do Boga, powinien brać pod uwagę siebie i swoje relacje z Ojcem. W każdym bowiem przypadku mamy do czynienia z podwójnym wymiarem tych prośb: teocentrycznym i antropocentrycznym. Albowiem modlitwy te prowadzą do Boga, od Niego zaś wracają do człowieka, by ten uświadomił sobie swoje zadania wynikające z tego, że jest dzieckiem Bożym.

3. Potrzeby człowieka. Po trzech prośbach kierowanych do Boga, następują w modlitwie Pańskiej cztery wezwania odnoszące się do konkretnych potrzeb człowieka. Pierwsza z nich brzmi: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” (Mt 6, 11). Komentarz do tej prośby jest stosunkowo krótki, w porównaniu z innymi, do których bywa bardziej rozbudowany. Mistrz wyjaśnia braciom, że

„gdy codziennie będziemy bez winy wypełniać wyżej wspomnianą wolę Pana (*Domini voluntas*) i w bojaźni Pańskiej (*in timore Domini*) wypełnimy wszystkie przykazania, będziemy godni prosić o pożywienie, aby nam go udzielił, albowiem On nie odmawia zapłaty najemnikowi, który jest jej godny (por. Łk 10, 7; 1Tm 5, 18; Pwt 24, 14)”⁴¹.

W powyższym tekście na pierwszym planie pojawia się ponownie wezwanie do tego, by w życiu zakonnym wypełniać wolę Bożą. Odkrywanie jej i postępowanie zgodnie z tym, czego Bóg od nas oczekuje gwarantuje dostatek codziennego pożywienia. Mistrz zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny element, dzięki któremu Bóg nie odmówi człowiekowi pokarmu. Należy nie tylko kierować się wolą Bożą, ale także z pokorą „wypełniać wszystkie przykazania (*omnia fuerint mandata explicita*)”. Autor *Reguły* w komentarzu odnoszącym się do prośby o codzienny chleb koncentruje się wyłącznie na tym, co doczesne, na pożywieniu. Nie rozpatruje tej prośby, w odróżnieniu od innych wcześniejszych i późniejszych autorów komentujących tę modlitwę, na Eucharystii, którą dostrzegano w tej prośbie⁴². Dla Mistrza najważ-

ab angelis in coelis sancte perficitur, ita et in terra ipsa per prophetas et apostolos praeceptorum Dei, et in carnalibus hominibus exoptatur ut fiat; ut secundum sanctam Scripturam dicentem in utrisque elementis, hoc est, in coelo et in terra, in beneplacitis suis regnet, et in nobis Dominus: et sit unus Pastor, et unus grex”, *ŻM* 40, 82.

⁴¹ Tamże 55-56, PL 88, 948: „Ergo, fratres, cum supradicta Domini voluntas inculpabiliter a nobis quotidie fuerit adimpleta, et in timore Domini omnia fuerint mandata explicita; digne operariis suis rogatur annonam ut tribuat, qui digno mercenario mercedem non negat”, *ŻM* 40, 83-84.

⁴² Odsyłam do mojego opracowania, w którym zanalizowane zostały komentarze Ojców wschodnich i zachodnich do modlitwy „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” (*Teocentryzm i an-*

niejsza wydaje się być moralna kondycja mnicha, jego prawość, szukanie Bożej woli, życie zgodne z przykazaniami, za co należy się nie tylko Boże Królestwo, ale także zapewnienie o możliwości korzystania z Bożych darów w postaci pożywienia.

Druga z kolei prośba zawarta w modlitwie Pańskiej związana jest z potrzebą przebaczenia i czynienia miłosierdzia. Mamy prosić Ojca w niebie: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (Mt 6, 12). Odnosząc się do tych słów autor *Reguły* zachęca, byśmy przed wypowiedzeniem tej modlitwy zbadali „serca nasze, czy sprawiedliwie prosimy Pana o to, czego i my nie odmówiliśmy tym, którzy nas prosili”⁴³. Pan Bóg jest zawsze gotów przebaczać każdy ludzki grzech, bo On naszą modlitwę „słyszy i chce odpuścić (*audit Deus, et cupit dimittere*)”⁴⁴. Mistrz jednak przestrzega, by pamiętać o podstawowym warunku, że „my przedtem darujemy tym, którzy nas proszą (*sed si ante nos petentibus relaxemus*)”⁴⁵. Nie wolno nigdy wątpić w Boże miłosierdzie, ponieważ Bogu zależy na nas, a jedyną rzeczą, którą chce On uzyskać, „jest nasze zbawienie, które nam przygotowuje Jego łaska, mimo przeszkód stawianych przez nasze grzeszne niedbalstwo”⁴⁶. Tym naszym niedbalstwem (*nostra negligentia*) jest z całą pewnością zapominanie o czynieniu miłosierdzia, odpuszczeniu innym win, jakie względem nas popełnili.

W związku z analizowaną tutaj prośbą modlitwy *Ojcze nasz* można zapytać, czy autor *Reguły* przez słowa „jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (Mt 6, 12) rozumie, iż Bóg stawia człowiekowi warunek, od którego uzależnia swoje przebaczenie. Jest to raczej łaska i dar ze strony Boga, że człowiek może spełnić czyny dobre i sprawiedliwe okazując bliźniemu miłosierdzie⁴⁷. Mistrz zaznacza bowiem w *Regule*, że nie ma niczego, co by nie

tropocentryzm, s. 147-173). Wiele z nich odczytuje tę prośbę w podwójnej perspektywie. W chlebie dostrzegają pokarm cielesny, tak zwany chleb substancjalny oraz duchowy, ponadsubstancjalny, czyli Eucharystię. Ciekawa jest koncepcja Orygenesza oraz św. Augustyna, którzy dopatrują się trzeciego znaczenia modlitwy o chleb. Dostrzegają w niej również prośbę o chleb słowa Bożego. Orygenes mówi o tym w swoim dziele *De oratione* 27, 3-9. Na temat analizy alegoryczno-duchowej Eucharystii u Orygenesza zob. S. Kalinkowski, *Orygenes o Eucharystii*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor – E. Stanula, Kraków 1987, 64-75. Por. także W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach De Oratione von Origenes*, München 1975; Św. Augustyn zwraca na ten aspekt kilka razy, mianowicie: w *Kazaniu Pana na Górze* II 7, 25-27; w *Mowie* 56, 10; 57, 7; 58, 5; 59, 6.

⁴³ *Regula Mistrza*. Thema 60, PL 88, 948: „Ergo antequam has voces Domini audiamus fratres, prius scrutemur corda nostra: si juste et nos petimus a Domino, quod et a nobis est petentibus non negatum”, ŻM 40, 84.

⁴⁴ Tamże 61, PL 88, 948-949, ŻM 40, 84.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże 66, PL 88, 949: „solummodo nostra illi opus est salus, quam pro nobis providet gratia ejus; quamque per nostram negligentiam illi de nobis possidet minus”, ŻM 40, 85.

⁴⁷ Por. tamże 64, PL 88, 949: „qui ut tibi aliqua iustitiae, aut agenda ingerat pietatis, post mercedem vel dona ipsius, tibi proficit ipsi et quod agit”, ŻM 40, 84.

podlegało Jego mocy, „ani nie potrzebuje On niczego, co pochodzi od ciebie, ani też niczego nie brakuje Jego chwale”⁴⁸.

W kolejnej prośbie zawartej w modlitwie Pańskiej, która brzmi: „I nie wódz nas na pokuszenie” (Mt 6, 13) autor *Reguły* dostrzega napomnienie „byśmy gorliwie samych siebie strzegli”⁴⁹. Modlitwa ta, zdaniem Mistra, powinna być zanoszona do Boga często, ponieważ zagraża nam niebezpieczeństwo ze strony diabła. Jedynie Bóg jest w stanie obronić nas, „aby nasz przeciwnik diabeł nie otrzymał mocy ani przyzwolenia na wejście on, który okraża nas jak lew codziennie, szukając, kogo z nas pożreć (por. 1P 5, 8) i przez złe podszepty swoje stara się zarazić nasze serca”⁵⁰. Autor *Reguły* zdaje sobie sprawę z tego, że człowiek ustawicznie narażony jest na wszelkiego rodzaju pokusy, dlatego, jego zdaniem, częste wypowiadanie tej prośby stanowi gwarancję, że Bóg otoczy „nas strażą muru opieki swej łaski i osłonił nas swoją obroną przed przychodzącymi pokusami”⁵¹. Ze strony człowieka potrzeba zdecydowanej postawy i przeciwstawienia się diabłu. Dla podkreślenia tego, Mistrz używa terminu „dobrowolnie” (*ultro*), by zaznaczyć, że brak dobrowolnej reakcji na pokusę prowadzi do dobrowolnego poddania się w niewolę diabła⁵².

Modlitwę *Ojczy nasz* kończy wezwanie: „Ale nas zbaw ode złego” (Mt 6, 13). Autor *Reguły* wyraża przekonanie, że w tych słowach zawarta jest nadzieja. Bóg bowiem nie chce naszych upadków, ponieważ jesteśmy Jego stworzeniami⁵³. Mistrz ponownie przestrzega, by poprzez dobrowolną zgodę (*sensum nostrum ultro*) nie poddać się pokusom diabła. Wskazuje tutaj z jednej strony na wolność naszych wyborów, z drugiej zaś zaznacza, że wolności nie należy nadużywać, ale przede wszystkim zawierzyć Bogu, który udzieli nam swojej pomocy, ile razy będziemy Go o to prosić, zwłaszcza w modlitwie *Ojczy nasz*⁵⁴.

⁴⁸ Tamże 66, PL 88, 949: „Nihil enim Dominus minus habet in sua potentia, nec aliquid tuum indiget in virtute, aut deest et in gloria”, ŻM 40, 85.

⁴⁹ Tamże 68, PL 88, 949: „Satis nos admonent, fratres, verba ista esse sollicitos”, ŻM 40, 85.

⁵⁰ Tamże 70, PL 88, 948-949: „Ideoque rogandus est Dominus, et crebris gemitibus tundenda sunt nobis corda atque pectora, ne patiaturs Dominus servos suos sine suo adiutorio aliqua nos hora consistere; ut non habeat potestatem neque aditum, per quod adversarius noster diabolus, qui circuit nos ut leo quotidie, quaerens aliquem nostrum devorare; et pravis suasionibus suis quaerit corda nostra inficere”, ŻM 40, 85.

⁵¹ Tamże 71, PL 88, 949: „Ergo incessabiliter est precandum ad Dominum; ut dignetur adiutorii sui custodia muro nos suae gratiae circumdare, et tentationum in nobis aditus sua munitione obstruere”, ŻM 40, 85.

⁵² Por. tamże 73-74, PL 88, 949: „Si tamen supradicti hostis tentationibus non ultro nostrum tradamus assensum, et velut nosmetipsos ipsi nos captivantes, hostem nostrum incipiamus magis desiderare, quam fugere”, ŻM 40, 85.

⁵³ Por. tamże 77, PL 88 949: „nec enim vult machinam cadere nostram, quam manibus suis ipse construxit”, ŻM 40, 86.

⁵⁴ Por. tamże 78-81, PL 88, 949: „Festinat enim eruere nos de laqueo, si sensum nostrum non ultro tradamus suasionibus inimici: sed rogantes incessabiliter Dominum, ut attributo nobis suae gratiae adiutorio”, ŻM 40, 86.

Podsumowując analizowane tutaj cztery wezwania z modlitwy *Ojcze nasz* zauważamy, że nabierają one, podobnie jak poprzednie, podwójnego wymiaru. Chociaż dotyczą konkretnych potrzeb człowieka, takich jak codzienne pożywienie, przebaczenie, obronę przed diabłem i pokusami, nie można o nich powiedzieć, iż skupiają się wyłącznie na człowieku. Posiadają one także głęboki rys teocentryczny, chociażby z tego względu, że kierowane są do Boga i w każdej z tych prośb, według autora *Reguły Mistrza*, człowiek od Niego oczekuje wsparcia i pomocy.

Należy także podkreślić, że cały komentarz do *Pater noster*, co wynika z jego treści, miał służyć braciom w klasztorze Mistrza do postępu na drodze do świętości i realizowania nauki Chrystusa w ich trudnym niekiedy, pełnym zakonnym wymagan, życiu. Wyjaśnienie modlitwy Pańskiej było z pewnością cenną katechezą, która wprowadzała mnichów w świat życia Bożego i czyniła z nich ludzi posiadających pogłębioną i bardziej świadomą wiarę. Chociaż analizowany tutaj komentarz do *Ojcze nasz* nie należy do obszernych i stanowi jedynie niewielką część *Reguły*, może jednak zostać uznany za wystarczające wyjaśnienie modlitwy, której nauczył nas Jezus Chrystus.

INDICATIONS FOR MONKS IN THE COMMENTARY TO THE LORD'S PRAYER IN *THE RULE OF THE MASTER*

(Summary)

The anonymous work called *The Rule of the Master*, in the so-called *Thema*, contains a commentary to the *Lord's Prayer*. The Master, in his interpretation of invocation, touches the Christian doctrine. He analyse adopted sonship, which men is receiving by the Grace of God. This grace is a fruit of salvation given by Christ passover. Every Christian receives this grace in sacrament of baptism. First three request in *Lord's Prayer*, although directed to God strictly, also refer to bound between man and Father. These prayers contains double dimension: theocentric and antropocentric. First, these three request are leading to the God, and from Him, return to man to realize to him the obligations which are connected with the status: the child of God. Four next requests concer the specific needs of man, such as daily food, forgiveness, defense against the devil and temptations. We can not admit, that these four are focusing only on man. We can find in it also a deep theocentric feature. By directing these request to God, says The Master, man expect suport and help.

Key words: Rule, Our Father, man, sonship, prayer, Lord's Prayer.

Słowa kluczowe: Reguła, Ojcze nasz, człowiek, synostwo, prośba, modlitwa Pańska.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- CYPRIANUS, *De Dominica oratione*, ed. W. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, 265-294, tłum. A.U. Korab, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993, 61-98.
- 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.
- CZYŻEWSKI B., *Teocentryzm i antropocentryzm modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012.
- DĄBEK T.M., „Reguła Mistrza” a „Reguła” św. Benedykta, w: *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, ŻM 40, Kraków 2006, 51-64.
- DROZD J., *Ojciec nasz – modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983.
- GENESTOUT A., *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît*, RAM 21 (1940) 51-112.
- GESSEL W., *Die Theologie des Gebetes nach De Oratione von Origenes*, München 1975.
- GÓŹDŹ K., „Ojciec nasz” – Ojciec wszystkich [Mt 6,9-13], w: *Modlitwa Pańska*, red. J. Misiurek – J.M. Popławski, Homo orans 1, Lublin 2000, 135-146.
- KALINKOWSKI S., *Orygenes o Eucharystii*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor – E. Stanuła, Kraków 1987, 64-75.
- KANIOR M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III-VIII)*, Kraków 1993.
- KŁOCZOWSKI J., *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003.
- LANGKAMMER H., „Przyjdź królestwo Twoje!”, RTK 38-39 (1991-1992) z. 1, 74-83.
- NORDEN E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1971.
- PRONZATO A., *Ojciec nasz. Modlitwa dzieci Bożych [Mt 6,9-13]*, tłum. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1999.
- STAROWIEYSKI M., *Reguła Mistrza. Wprowadzenie*, w: *Starożytne Reguły Zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980, 156-160.
- VOGÜÉ A. DE, *Etudes sur la Règle de saint Benoît*, Vie monastique 34, Bellefontaine 1996.
- VOGÜÉ A. DE, *La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961.
- VOGÜÉ A. DE, *Wstęp*, w: „Reguła Mistrza”. „Reguła” św. Benedykta, ŻM 40, Kraków 2006, 23-49.
- ZATORSKI W., *Kiedy mówimy „Ojciec nasz...”*, Kraków 2005².

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.*

LA TRADIZIONE MANOSCRITTA DELLA *VITA S. PAULI PRIMI EREMITAE* E LE PIÙ ANTICHE EDIZIONI STAMPATE DI QUESTA OPERA GERONIMIANA

L'articolo intende presentare, nella sua prima parte, il risultato delle nostre ricerche riguardanti la tradizione manoscritta della *Vita S. Pauli monachi Thebaei* di san Girolamo e, in particolare, ciò che stabilimmo continuando il lavoro iniziato da John Frank Cherf O.S.B.

Inoltre, l'articolo, nella sua seconda parte, analizzerà le più antiche edizioni stampate dell'opera geronimiana presa in considerazione.

I. LA TRADIZIONE MANOSCRITTA DELLA *VITA S. PAULI PRIMI EREMITAE* DI SAN GIROLAMO

Per avvicinarsi al testo stilato da san Girolamo, consultammo i manoscritti rimasti della *Vita*¹: 144 testi contenuti in 140 codici manoscritti² (tutti i manoscritti fino alla fine dell'XI secolo, e i manoscritti più tardivi soltanto occasionalmente). Per quanto riguarda le famiglie manoscritte "A", "D", "E",

* 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 professore di patrologia e di antropologia patristica alla Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" a Roma; procuratore generale presso la Santa Sede; email: osppe.roma@gmail.com.

¹ Cf. R. Degórski, *Edizione critica della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di Girolamo*, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1987, passim. Cf. anche idem, *Stan badań nad "Vita S. Pauli Primi Eremitae" św. Hieronima*, in: Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae I: Dissertationes, vol. 5, ed. S. Świdziński Coesfeld 2010, 161-222; idem, *Untersuchungen zu den Handschriften und Drucken über die "Vita S. Pauli Primi Eremitae" vom hl. Hieronymus*, in: *Ideologie des Paulinermönchtums Ende 15./Anfang 16. Jahrhundert*. Internationales Seminar im ehemaligen Paulinerkloster (1377-1786) Marianka bei Bratislava, vom 11.-15./16 Oktober 2010, Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae I: Dissertationes, vol. 6/1, ed. L. Weinrich – S. Świdziński, Coesfeld 2012, 8-15.

² Per quanto riguarda l'elenco di tutti i codici manoscritti da noi consultati e studiati, cf. Degórski, *Edizione critica della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di Girolamo*, p. 10-27; idem, *Przekaz łacińskich rękopisów „Vita S. Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, Lublin 2000, 67-84. Per quanto concerne, invece, l'elenco generale dei manoscritti della *Vita Pauli*, cf. *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's "Vitae Patrum"*, ed. W.A. Oldfather, Urbana 1943, 17-35.

“R”, “K”, “L”, “P”, stabilite da Cherf³, le nostre ricerche non portarono delle novità. Scoprimmo unicamente delle sviste o degli errori, e descrivemmo più dettagliatamente alcuni codici, o facemmo degli emendamenti⁴. Rilevammo, invece, delle più importanti e grandi aggiunte riguardo alle restanti famiglie, ovverossia: “I”, “J”, “Q”, “W”, “Z”. Inoltre, creammo una nuova famiglia manoscritta: la famiglia “S”, del tutto sconosciuta a Cherf e, in più, giudicammo il manoscritto *Vaticanus Lat.* 1188 vicino alle famiglie “Q” e “W” e, come tale, manoscritto che le unisce e congiunge.

1. La famiglia “I”⁵. Ai nove manoscritti, annoverati da Cherf dal gruppo “I”⁶, aggiungemmo altri diciassette codici. La famiglia “I” non possiede varianti che non si troverebbero negli altri manoscritti. Ciò nonostante, i codici di questo gruppo sono più strettamente collegati tra di loro che con qualsiasi altro gruppo, il che ci autorizzò ad unirli. Per quanto riguarda collegamenti più stretti entro il gruppo “I”, constatammo che cinque manoscritti di esso sono più vicini reciprocamente⁷. Il *Casanatensis Codex* 726 e il *Vaticanus Urbinas Lat.* 1503 si avvicinano al *Casinensis* 463. Tuttavia, non provengono direttamente da esso, e il *Casanatensis Codex* 726 non proviene direttamente dal *Vaticanus Urbinas Lat.* 1503⁸. Il *Casanatensis Codex* 726 e il *Vaticanus Urbinas Lat.* 1503 non sono copiati direttamente dal *Casinensis* 463, ma da un manoscritto, o da manoscritti, derivante dal *Casinensis* 463⁹.

Il *Casinensis* 149 e il *Casinensis* 140 non corrispondono tra di loro soltanto tre volte¹⁰. I codici, invece, *Sanctae Mariae Maioris* 1, nel quale si trovano ben due testi della *Vita Pauli*, e il *Valllicellanus Tomus* V condividono con il *Vaticanus Lat.* 1195 addirittura venticinque varianti. Ciò basta per mostrare che questi due testi, che si trovano nel *Sanctae Mariae Maioris* 1 e nel *Valllicellanus Tomus* V, sono strettamente collegati con il *Vaticanus Lat.* 1195¹¹. Il *Valllicellanus Tomus* V, però, non deriva direttamente dal *Vaticanus Lat.* 1195, perché possiede anche delle proprie lezioni¹².

I due testi della *Vita Pauli*, contenuti nel *Sanctae Mariae Maioris* 1, non furono copiati direttamente dal *Vaticanus Lat.* 1195, bensì da un manoscritto, a noi

³ Cf. J.F. Cherf, *The Latin Manuscript Tradition of the “Vita S. Pauli”*, in: *Studies in the Text Tradition of St. Jerome’s “Vitae Patrum”*, p. 65-142.

⁴ Cf. R. Degórski, *Edizione critica della “Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, Institutum Patristicum “Augustinianum”, I-VI, Roma 1987 (dattiloscritto), 1278-1309, 1368-1390.

⁵ A proposito di questa famiglia cf. idem, *La famiglia “I” della tradizione manoscritta della “Vita S. Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, DPa 5 (1992) 5-24.

⁶ Cf. Cherf, *The Latin Manuscript Tradition*, p. 87-94.

⁷ Cf. Degórski, *Przekaz łacińskich rękopisów*, p. 140-141.

⁸ Cf. ibidem, p. 141-144.

⁹ Cf. ibidem, p. 144.

¹⁰ Cf. ibidem, p. 144-145.

¹¹ Cf. ibidem, p. 145-148.

¹² Cf. ibidem, p. 149-151.

sconosciuto, derivante dal *Vaticanus Lat.* 1195. Pare che i testi del codice *Sanctae Mariae Maioris* 1 fossero copiati dallo stesso scrivano (oppure che fossero prodotti dello stesso *scriptorium*), il quale si servisse di un testo comune. Quindi, possiamo considerare questi testi del *Sanctae Mariae Maioris* 1 due “gemelli”¹³.

Il *Neapolitanus Lat.* VIII B 3 e il *Vaticanus Barberinianus Lat.* 702 sono collegati con il *Vindobonensis Lat.* 994 e il *Basilicanus D.* 190, che appartengono anche alla famiglia “I”. Il *Vindobonensis Lat.* 994, però, è più vicino al *Neapolitanus Lat.* VIII B 3 che al *Vaticanus Barberinianus Lat.* 702¹⁴.

Il *Basilicanus D.* 190 è più strettamente unito al *Vaticanus Barberinianus Lat.* 702, al *Vindobonensis Lat.* 994 e al *Neapolitanus Lat.* VIII B 3. Ciò nonostante, non proviene direttamente da nessuno di essi, dal momento che ha delle varianti che a volte si incontrano nel *Vaticanus Barberinianus Lat.* 702, e a volte ha delle varianti presentate dal *Vindobonensis Lat.* 994 e dal *Neapolitanus Lat.* VIII B 3, oppure presenta anche una lezione propria ed indipendente da essi¹⁵.

Il *Vaticanus Lat.* 344, il *Vaticanus Palatinus Lat.* 860, e i codici *Vaticanus Lat.* 358, 363, 349, 5087, 5119, nonché il *Iesuiticus* 973, il *Vallicellianus Codex C.* 74, il *Casanatensis Codex* 253 e l'*Angelicus* 234 formano un'unità più stretta e derivano da un comune antenato e formano, in tal modo, uno dei sottogruppi della famiglia “I”¹⁶. I manoscritti *Vaticanus Lat.* 358 e 363, invece, furono copiati dallo stesso codice e differiscono tra di loro soltanto in pochi punti. Tuttavia, l'uno non è la copia diretta dell'altro: essi sono “gemelli”¹⁷.

2. La famiglia “J”. Ai sette manoscritti, annoverati da Cherf al gruppo “J”¹⁸, aggiungemmo il *Vaticanus Lat.* 362 (del 1459). Il *Parisinus Lat.* 16736 e il *Parisinus Lat.* 17003 non presentano alcuna differenza (neanche secondaria), e il *Parisinus Lat.* 17003 fu copiato dal *Parisinus Lat.* 16736¹⁹.

Esiste una più stretta dipendenza, da una parte, tra il *Bernensis Lat.* 199 e il *Remensis* 1402 e, dall'altra parte, tra il *Vaticanus Reginensis Lat.* 589 e tra i manoscritti posteriori. Il *Vaticanus Reginensis Lat.* 589 e il *Bernensis Lat.* 199, però, presentano solo un'unica variante comune assente negli altri manoscritti (eccezion fatta per il *Remensis* 1402), mentre ci sono tra di essi circa venti differenze. Il *Vaticanus Reginensis Lat.* 589 non deriva, quindi, direttamente dal *Bernensis Lat.* 199²⁰.

L'*Escorialensis* a II 10, l'*Andegavensis* 154, il *Parisinus Lat.* 16736 e il *Vaticanus Lat.* 362 non derivano dal *Vaticanus Reginensis Lat.* 589, perché

¹³ Cf. ibidem, p. 151-153.

¹⁴ Cf. ibidem, p. 153-157.

¹⁵ Cf. ibidem, p. 157-159.

¹⁶ Cf. ibidem, p. 159-164.

¹⁷ Cf. ibidem, p. 164-167.

¹⁸ Cf. Cherf, *The Latin Manuscript Tradition*, p. 94-96.

¹⁹ Cf. Degórski, *Przekaz łacińskich rękopisów*, p. 178.

²⁰ Cf. ibidem, p. 178-180.

non vanno con esso d'accordo in quei punti nei quali non possono esserci dubbi circa la lezione del *Vaticanus Reginensis Lat. 589*. Essi provengono forse da un codice più antico rispetto al *Vaticanus Reginensis Lat. 589*, in cui furono apportate tante correzioni. Tali differenze escludono l'ipotesi che l'*Escorialensis* a II 10, l'*Andegavensis* 154, il *Parisinus Lat. 16736* e il *Vaticanus Lat. 362* provengono direttamente da un codice comune²¹.

L'*Andegavensis* 154, nonostante le somiglianze con l'*Escorialensis* a II 10 e il *Vaticanus Lat. 362*, non è una copia diretta dell'*Escorialensis* a II 10, e il *Vaticanus Reginensis Lat. 589*, nonostante la quasi perfetta concordanza con l'*Escorialensis* a II 10, non è una sua diretta copia²².

Il *Remensis* 1402 è molto simile al *Bernensis Lat. 199*, ma non è una sua diretta copia²³. Il *Remensis* 1402 può trovarsi lievemente sotto l'influsso di quelle tradizioni manoscritte, che non influirono sui restanti manoscritti del gruppo "J", e i codici *Bernensis Lat. 199*, *Remensis* 1402, *Vaticanus Reginensis Lat. 589*, *Andegavensis* 154, *Escorialensis* a II 10, *Vaticanus Lat. 362* e il *Parisinus Lat. 16736* sono rappresentanti delle diverse file dei codici che derivano dal primo antenato del gruppo "J"; il *Vaticanus Reginensis Lat. 589*, invece, è un punto d'unione tra il *Bernensis Lat. 199* e il *Remensis* 1402, da una parte, e dall'altra degli altri manoscritti²⁴.

3. La famiglia "Q"²⁵. Ai quattro manoscritti che Cherf annoverò al gruppo "Q"²⁶, aggiungemmo ben quattordici codici²⁷. Questa famiglia si divide in due sottogruppi²⁸.

Il *Vaticanus Lat. 6075* concorda specialmente con il *Vaticanus Lat. 1194* e il *Vaticanus Lat. 5772* e appartiene allo stesso sottogruppo "Q". Ciò nonostante, non deriva direttamente né dal *Vaticanus Lat. 1194*, né dal *Vaticanus Lat. 5772*²⁹.

²¹ Cf. ibidem, p. 180.

²² Cf. ibidem, p. 181.

²³ Cf. ibidem, p. 182-183.

²⁴ Cf. ibidem, p. 183.

²⁵ A proposito di questa famiglia, cf. idem, *La famiglia "Q" della tradizione manoscritta della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo*, DPa 5 (1992) 26-45; idem, *La tecnica di preparazione di un'edizione critica. Un caso esemplativo: la familia «Q» della tradizione manoscritta della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" di san Girolamo*, in: *Sanctitatis Causae. Motivi di santità e Cause di canonizzazione di alcuni maestri medioevali. In ricordo di Padre Louis-Jacques Bataillon, O.P.*, ed. M.M. Rossi – T. Rossi, Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Studi 2008. Nuova serie 12, Roma 2009, 11-43; B. Degórski, *Kodeks Basilicanus A. 6 (alias E) a rodzina "Q" rękopiśmiennego przekazu "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" św. Hieronima*, VoxP 31 (2011) t. 56, 485-493.

²⁶ Cf. Cherf, *The Latin Manuscript Tradition*, p. 115-117.

²⁷ Cf. Degórski, *Przekaz łacińskich rękopisów*, p. 187-204.

²⁸ Cf. ibidem, p. 205-207.

²⁹ Cf. ibidem, p. 208-209.

Il *Vaticanus Rossianus Lat.* 287 e il *Vaticanus Urbinas Lat.* 48 sono più strettamente uniti con il *Vaticanus Lat.* 1201 che con il *Vaticanus Lat.* 6933³⁰. Tuttavia, il *Vaticanus Rossianus Lat.* 287 e il *Vaticanus Urbinas Lat.* 48 non furono copiati direttamente dal *Vaticanus Lat.* 1201; doveva esserci, tra di essi, un codice intermedio (o persino molteplici codici). Il *Vaticanus Urbinas Lat.* 48, però, non è una copia diretta del *Vaticanus Rossianus Lat.* 287. Ambo i manoscritti attinsero probabilmente da uno stesso codice³¹.

Il *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621 e il *Vaticanus Urbinas Lat.* 51 hanno molte varianti in comune. Non provengono, comunque, direttamente dal *Vaticanus Lat.* 6933 o dal *Vaticanus Lat.* 1201. Derivano da un manoscritto che non si è conservato e che aveva una fonte comune con il *Vaticanus Lat.* 1201 e il *Vaticanus Lat.* 6933³². Le piccole differenze tra il *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621 e il *Vaticanus Urbinas Lat.* 51 dimostrano che l'uno non è la diretta copia dell'altro³³.

Il *Casanatensis Codex* 1898, il *Vallicellanus Codex C.* 55 e i codici *Vaticanus Lat.* 1199 e il *Vaticanus Lat.* 1200 formano un gruppo più compatto³⁴.

Il *Vallicellanus Codex C.* 55, il *Casanatensis Codex* 1898 e il *Vaticanus Lat.* 1200 si avvicinano al *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621 e al *Vaticanus Urbinas Lat.* 51. L'antenato del *Vallicellanus Codex C.* 55, del *Casanatensis Codex* 1898, del *Vaticanus Lat.* 1199 e del *Vaticanus Lat.* 1200, da una parte e, dall'altra parte, l'antenato del *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621 e del *Vaticanus Urbinas Lat.* 51 derivano da un codice comune³⁵.

Il *Vaticanus Lat.* 1199 ha delle aggiunte o delle lacune che non si incontrano nel *Vallicellanus Codex C.* 55, nel *Casanatensis Codex* 1898 e nel *Vaticanus Lat.* 1200. Probabilmente, perciò, il copista del *Vaticanus Lat.* 1199, servendosi di un codice comune al *Vallicellanus Codex C.* 55, al *Casanatensis Codex* 1898 e al *Vaticanus Lat.* 1200, si servì anche di un codice appartenente ad un'altra famiglia e introduceva, a volte, la lezione ivi contenuta, insieme con la lezione comune presente nel *Vallicellanus Codex C.* 55, nel *Casanatensis Codex* 1898 e nel *Vaticanus Lat.* 1200³⁶.

Il *Vaticanus Barberinianus Lat.* 605 e il *Vaticanus Urbinas Lat.* 389 hanno varianti comuni. Ciò nonostante, non provengono direttamente né dal *Vaticanus Lat.* 6933, né dal *Vaticanus Lat.* 1201, bensì da un terzo manoscritto che non si è conservato e che aveva una fonte comune con il *Vaticanus Lat.* 1201 e il *Vaticanus Lat.* 6933. Tuttavia, il *Vaticanus Barberinianus Lat.* 605 e il

³⁰ Cf. *ibidem*, p. 209-211.

³¹ Cf. *ibidem*, p. 211-212.

³² Cf. *ibidem*, p. 212-217.

³³ Cf. *ibidem*, p. 217.

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 218-219.

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 218-224.

³⁶ Cf. *ibidem*, p. 224.

Vaticanus Urbinas Lat. 389 non furono copiati da uno stesso codice, perché differiscono lievemente tra di loro³⁷.

Il *Vaticanus Palatinus Lat.* 179 concorda più strettamente con il *Vaticanus Lat.* 1201 e il *Vaticanus Lat.* 6933. Non proviene, però, direttamente né dal *Vaticanus Lat.* 1201, né dal *Vaticanus Lat.* 6933, perché a volte segue la lezione del *Vaticanus Lat.* 1201 e altre quella del *Vaticanus Lat.* 6933. Quindi, esso proviene da un terzo manoscritto che aveva una fonte comune con gli antenati del *Vaticanus Lat.* 1201 e del *Vaticanus Lat.* 6933³⁸.

Il *Vaticanus Palatinus Lat.* 179, anche se non è strettamente unito con alcun codice (e ciò nonostante appartiene al gruppo “Q”), è vicino al *Vaticanus Lat.* 1201 e a quei codici che derivano da esso: al *Vaticanus Rossianus Lat.* 287 e, specialmente, al *Vaticanus Urbinas Lat.* 48. Quindi, l’antenato del *Vaticanus Palatinus Lat.* 179 e il codice da lui derivante, ossia il *Vaticanus Lat.* 1201 (la fonte del *Vaticanus Rossianus Lat.* 287 e del *Vaticanus Urbinas Lat.* 48), si incrociarono³⁹.

Il *Vallicellanus Tomus VI* e il *Casanatensis Codex 588* non sono uniti più strettamente con alcun codice del gruppo “Q”. Ciò nonostante, si avvicinano di più al *Vaticanus Lat.* 1201 e al *Vaticanus Lat.* 6933, che al *Vaticanus Lat.* 5772, al *Vaticanus Lat.* 1194 e al *Vaticanus Lat.* 6075. Non provengono, però, direttamente né dal *Vaticanus Lat.* 1201, né dal *Vaticanus Lat.* 6933 perché, a volte, seguono la lezione del *Vaticanus Lat.* 1201 e, a volte, quella del *Vaticanus Lat.* 6933. Quindi, derivano da un codice che aveva con il *Vaticanus Lat.* 1201 e il *Vaticanus Lat.* 6933 una fonte comune dalla quale provengono anche: il *Vaticanus Palatinus Lat.* 179, il *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621, il *Vaticanus Urbinas Lat.* 51, il *Vaticanus Barberinianus Lat.* 605, il *Vaticanus Urbinas Lat.* 389, il *Casanatensis Codex 1898*, il *Vallicellanus Codex C. 55* e il *Vaticanus Lat.* 1200 e il *Vaticanus Lat.* 1199, perché tra di essi e il *Vallicellanus Tomus VI* e il *Casanatensis Codex 588* intercorre una particolare vicinanza. Ciò nonostante, questi manoscritti, anche se appartengono al gruppo “Q”, non sono strettamente uniti con alcun codice di questo gruppo. Essi, però, hanno una fonte comune con il *Vaticanus Palatinus Lat.* 179, il *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621, il *Vaticanus Urbinas Lat.* 51, il *Vaticanus Barberinianus Lat.* 605, il *Vaticanus Urbinas Lat.* 389, il *Casanatensis Codex 1898*, il *Vallicellanus Codex C. 55*, il *Vaticanus Lat.* 1200 e il *Vaticanus Lat.* 1199⁴⁰.

4. La famiglia “S”⁴¹. Alla famiglia “S”, da noi creata e sconosciuta a Cherf e che proviene da Nonantola, annoverammo i codici: *Sessorianus 41* (IX secolo), *Vallicellanus Codex D. 2* (XIV secolo), *Vaticanus Palatinus Lat.* 853 (XIV

³⁷ Cf. ibidem, p. 225-231.

³⁸ Cf. ibidem, p. 230-231.

³⁹ Cf. ibidem, p. 231-235.

⁴⁰ Cf. ibidem, p. 235-237.

⁴¹ A proposito di questa famiglia cf. idem, *La famiglia “S” della tradizione manoscritta della “Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, DPa 6 (1993) 16-41.

o XV secolo), *Vaticanus Palatinus Lat. 844* (XV secolo), *Vaticanus Chisianus Lat. H IV 119* (del 1460)⁴².

Il *Sessorianus 41*, il *Vallicellanus Codex D. 2*, il *Vaticanus Palatinus Lat. 853*, il *Vaticanus Palatinus Lat. 844* formano un'unità più stretta, un sottogruppo. In esso, però, il *Sessorianus 41* e il *Vallicellanus Codex D. 2* sono più strettamente uniti. Lo stesso si verifica per il *Vaticanus Palatinus Lat. 853* e il *Vaticanus Lat. 844*⁴³.

Il *Vaticanus Palatinus Lat. 844* si avvicina allo *Scaphusianus 104* o, più precisamente parlando, ai codici che provengono dallo stesso gruppo dello *Scaphusianus* e che, però, non si sono conservati fino a noi. Infatti, il *Vaticanus Palatinus Lat. 844* condivide con lo *Scaphusianus* molte varianti che non si incontrano negli altri manoscritti. Gli antenati, perciò, del *Vaticanus Palatinus Lat. 844* e i manoscritti che derivano dallo *Scaphusianus* furono collegati tra di loro⁴⁴.

Il *Vallicellanus Codex D. 2*, il *Vaticanus Palatinus Lat. 853*, il *Vaticanus Lat. 844* e il *Vaticanus Chisianus Lat. H IV 119* derivano da diverse linee, il che può essere visto da alcune lezioni comuni che essi condividono con le altre famiglie⁴⁵.

5. La famiglia “W”. Il Cherf annoverò al gruppo “W” sei manoscritti⁴⁶. Le nostre ricerche, però, introdussero qui delle ampie aggiunte ed emendamenti che riguardano i titoli dei capitoli e delle glosse marginali⁴⁷. Inoltre, ai manoscritti elencati dal Cherf aggiungemmo altri quattro codici⁴⁸.

Esiste una stretta parentela tra il *Canonicianus Misc. 167* e il *Novariensis LXI*, l'*Ambrosianus D 525 inf.*, l'*Ambrosianus I 16 inf.*, il *Vallicellanus Tomus XII*, il *Vaticanus Lat. 374*, il *Basilicanus B. 50* e il *Vallicellanus Tomus II*⁴⁹. Ciò nonostante, una più stretta parentela intercorre tra il *Novariensis LXI*, l'*Ambrosianus D 525 inf.*, l'*Ambrosianus I 61 inf.*, il *Vallicellanus Tomus XII*, il *Vaticanus Lat. 374*, il *Basilicanus B. 50* e il *Vallicellanus Tomus II*⁵⁰. Dentro questo gruppo, il *Vallicellanus Tomus XII* e il *Tomus II* sono più strettamente collegati. Essi comunque non provengono direttamente né dall'*Ambrosianus D 525 inf.*, né dal *Canonicianus Misc. 167*. Dal momento, però, che il *Vallicellanus Tomus XII* e il *Tomus II* sono uniti con l'*Ambrosianus D 525 inf.* e con il *Canonicianus Misc. 167*, bisogna dire che il loro antenato aveva una fonte comune con l'*Ambrosianus D 525 inf.* e con il *Canonicianus*

⁴² Cf. idem, *Przekaz łacińskich rękopisów*, p. 240-245.

⁴³ Cf. ibidem, p. 246-250.

⁴⁴ Cf. ibidem, p. 251-252.

⁴⁵ Cf. ibidem, p. 253-276.

⁴⁶ Cf. Cherf, *The Latin Manuscript Tradition*, p. 118-119.

⁴⁷ Cf. Degórski, *Przekaz łacińskich rękopisów*, p. 279-290.

⁴⁸ Cf. ibidem, p. 286-290.

⁴⁹ Cf. ibidem, p. 291.

⁵⁰ Cf. ibidem, p. 291-292.

Misc. 167. Il *Vallicellanus Tomus* XII e il *Tomus* II vanno considerati gemelli e non copie⁵¹.

Il *Basilicanus* B. 50 non deriva dallo stesso manoscritto da cui dipendono l'*Ambrosianus* D 525 inf. e il *Canonicianus Misc.* 167, bensì da un manoscritto che aveva con essi una fonte comune⁵².

Il *Vaticanus Lat.* 374 subì l'influsso delle altre famiglie (specialmente della "D" e della "Q")⁵³.

Il *Novariensis* LXI e l'*Ambrosianus* I 61 inf. hanno in comune otto varianti; sono gemelli, non copie⁵⁴.

6. La famiglia "Z". Il Cherf annoverò alla famiglia "Z" (originaria della valle della Loira) cinque codici⁵⁵, e noi aggiungemmo ad essi il *Parisinus Lat.* 10840⁵⁶.

Il *Sangallensis* 552, il *Remensis* 428, il *Bruxellensis* 8344/46 e il *Parisinus Lat.* 10840 sono più strettamente uniti rispetto ai restanti manoscritti di questo gruppo: il *Catalaunensis* 53, il *Laurentianus-Ashburnhamensis* 58 e il *Parisinus Lat.* 10840 formano un sottogruppo che è più vicino al *Sangallensis* 552 e al *Remensis* 428 che al *Bruxellensis* 8344/46. Inoltre, il *Sangallensis* 552 e il *Remensis* 428 avevano una fonte comune⁵⁷.

II. LA VITA S. PAULI PRIMI EREMITAE NELLE PIÙ ANTICHE EDIZIONI A STAMPA

1. La *Vita S. Pauli Primi Eremitae* stampata a Venezia nel 1511. Presentiamo il più antico, come pare, testo stampato della *Vita S. Pauli* nel 1511 a Venenzia, a cura del libraio Mattia Milcher di Buda⁵⁸.

a) La divisione del testo. Dopo il titolo: "Uita sancti pauli primi heremite"⁵⁹, segue un testo dell'editore che è assente in san Girolamo:

"Incipit vita Sancti Pauli primi heremite, a beato Hieronymo conscripta et a sancta Romana Ecclesia cum omni honore recepta, vt habetur in decretis. xv.d.c.Sancta romana .§.item vitas, ab omni vitio scriptorum, non ex proprio

⁵¹ Cf. ibidem, p. 292-293.

⁵² Cf. ibidem, p. 294-295.

⁵³ Cf. ibidem, p. 295.

⁵⁴ Cf. ibidem.

⁵⁵ Cf. Cherf, *The Latin Manuscript Tradition*, p. 121-122.

⁵⁶ Cf. Degórski, *Przekaz łacińskich rękopisów*, p. 304.

⁵⁷ Cf. ibidem, p. 307-309.

⁵⁸ Cf. *Vita diui Pauli primi heremite. Matthias Milcher librarius Budensis [...] Venetiis anno virginei partus 1511, die primo Decembris. Impensis Matthie Milcher librarii Budensis, arte autem Jacobi Pentii de Leucho*, Reprint der Originalausgabe von 1511 mit einer Einführung von S. Świdziński, *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae II: Fontes*, vol. 10, ed. S. Świdziński, Coesfeld 2009.

⁵⁹ Cf. *Vita diui Pauli* 1.

sensu, sed ex correctissimis exemplaribus, per plures librarías requisitis, cum omni diligentia exactissime emendata”⁶⁰.

Dopo questo testo, segue un’introduzione dell’editore al prologo geronimiano:

“Et primo prologus eiusdem beati hieronymi presbyteri, in quo ostenditur quis fuerit primus heremita”⁶¹.

Segue il prologo: “Inter multos”⁶² che termina con le parole: “compertum”⁶³ habetur”⁶⁴. Nel prologo troviamo un’ulteriore suddivisione indicata con un segno simile alla lettera “C”. Il prologo è diviso nel modo seguente: 1) dalle parole “Inter multos”⁶⁵, alle parole: “sententia videtur”⁶⁶; 2) dalle parole: “Igitur quia de Antonio”⁶⁷ fino alla fine del prologo: “compertum”⁶⁸ habetur”⁶⁹.

Dopo il prologo segue: “Incipit vita sancti Pauli primi heremite. Caput I.”. Il cap. I abbraccia il testo dalle parole: “Sub decio et valeriano”⁷⁰ alle parole: “exempla subicimus”⁷¹. Il cap. II comincia con le parole: “Perseuerantem in fide”⁷² e finisce con le parole: “mihi promisit, ostendet”⁷³. Il cap. II, che secondo la divisione contenuta nella PL si estende fino al cap. VII, è qui diviso nel seguente modo: 1) dall’inizio: “Perseuerantem in fide”⁷⁴ alle parole: “magnitudo praeipuit”⁷⁵ (ciò corrisponde al cap. III nella PL); 2) dalle parole: “Per idem ergo tempus”⁷⁷ alle parole: “iunctus Antonius est”⁷⁸ (= i capp. IV-V nella PL); 3) dalle parole: “Igitur adamato”⁷⁹ fino alla fine del capitolo: “promisit, ostendet”⁸⁰ (il cap. VI e una parte del cap. VII nella PL). Il cap. III si estende

⁶⁰ Cf. ibidem.

⁶¹ Cf. ibidem.

⁶² Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 66; *Vita diui Pauli* 1.

⁶³ Certo: “cōpertū”.

⁶⁴ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 72-73; *Vita diui Pauli* 1.

⁶⁵ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 66; *Vita diui Pauli* 1.

⁶⁶ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 71; *Vita diui Pauli* 1.

⁶⁷ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 71; *Vita diui Pauli* 1.

⁶⁸ Certo: “cōpertū”.

⁶⁹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 73; *Vita diui Pauli* 1.

⁷⁰ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 2, ed. Degórski, p. 74; *Vita diui Pauli* 1.

⁷¹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 2, ed. Degórski, p. 76; *Vita diui Pauli* 2.

⁷² Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 3, ed. Degórski, p. 76; *Vita diui Pauli* 2.

⁷³ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 7, ed. Degórski, p. 100; *Vita diui Pauli* 3.

⁷⁴ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 3, ed. Degórski, p. 76; *Vita diui Pauli* 2.

⁷⁵ Certo: “pripuit”. “-” super “p” scriptum est.

⁷⁶ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 3, ed. Degórski, p. 81-82; *Vita diui Pauli* 2.

⁷⁷ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 4, ed. Degórski, p. 82; *Vita diui Pauli* 2.

⁷⁸ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 5, ed. Degórski, p. 92; *Vita diui Pauli* 3.

⁷⁹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 6, ed. Degórski, p. 92-93; *Vita diui Pauli* 3.

⁸⁰ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 7, ed. Degórski, p. 100; *Vita diui Pauli* 3.

dalle parole: “Nec plura his”⁸¹ alle parole: “incertum habemus”⁸² (= la parte finale del cap. VII nella PL). Il cap. IV dalle parole: “Stupens itaque”⁸³, alle parole: “non posse confideret”⁸⁴. Questo corrisponde al cap. VIII e all’inizio del cap. IX della PL. Il capitolo è diviso: 1) dall’inizio: “Stupens itaque”⁸⁵ fino alle parole: “animal aufugit”⁸⁶ (ciò corrisponde quasi a tutto il cap. VIII della PL); 2) dalle parole: “Hoc ne cuiquam”⁸⁷, alle parole: “allatum est”⁸⁸ (= la parte finale del cap. VIII nella PL); 3) dalle parole: “Sed ut propositum”⁸⁹, alle parole: “non posse confideret”⁹⁰ (= l’inizio del cap. IX nella PL). Il cap. V dalle parole: “Per nox secundas”⁹¹, alle parole: “in communi referuntur”⁹². Ciò corrisponde quasi del tutto al cap. IX della PL. Il cap. V non è diviso. Il cap. VI dalle parole: “Et post secundum”⁹³, alle parole: “spiritum redderet”⁹⁴. Ciò corrisponde quasi a tutti i capp. X-XII e all’inizio del cap. XIII della PL. Il capitolo è diviso nel seguente modo: 1) dalle parole: “Et post secundum”⁹⁵, alle parole: “mortis alleuiaretur”⁹⁶; 2) dalle parole: “Stupefactus Antonius”⁹⁷, fino alla fine del capitolo: “spiritum redderet”⁹⁸. Il cap. VII si estende dalle parole: “Cum iam dies”⁹⁹, alle parole: “gestus precaretur”¹⁰⁰. Ciò corrisponde alla seconda parte del cap. XIV e di tutto il cap. XV della PL. Il cap. VII non è diviso. Il cap. VIII si estende dalle parole: “Igitur obuoluto”¹⁰¹ sino alla fine: “cum regnis suis”¹⁰². Questo corrisponde ai capp. XVI-XVIII nella PL. Il capitolo è stato diviso nel modo seguente: 1) dalle parole: “Igitur obuoluto”¹⁰³, alle parole: “ut abirent imperauit”¹⁰⁴ (ciò corrisponde alla prima metà del cap. XVI nella PL); 2) dalle

⁸¹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 7, ed. Degórski, p. 100-101; *Vita diui Pauli* 3.

⁸² Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 7, ed. Degórski, p. 105; *Vita diui Pauli* 4.

⁸³ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 8, ed. Degórski, p. 105; *Vita diui Pauli* 4.

⁸⁴ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 118; *Vita diui Pauli* 4.

⁸⁵ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 8, ed. Degórski, p. 105; *Vita diui Pauli* 4.

⁸⁶ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 8, ed. Degórski, p. 114; *Vita diui Pauli* 4.

⁸⁷ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 8, ed. Degórski, p. 114; *Vita diui Pauli* 4.

⁸⁸ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 8, ed. Degórski, p. 116-117; *Vita diui Pauli* 4.

⁸⁹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 117; *Vita diui Pauli* 4.

⁹⁰ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 118; *Vita diui Pauli* 4.

⁹¹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 119; *Vita diui Pauli* 5.

⁹² Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 129; *Vita diui Pauli* 5.

⁹³ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 10, ed. Degórski, p. 130; *Vita diui Pauli* 5.

⁹⁴ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 14, ed. Degórski, p. 153; *Vita diui Pauli* 7.

⁹⁵ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 10, ed. Degórski, p. 130; *Vita diui Pauli* 5.

⁹⁶ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 12, ed. Degórski, p. 145-146; *Vita diui Pauli* 6.

⁹⁷ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 12, ed. Degórski, p. 146; *Vita diui Pauli* 6.

⁹⁸ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 14, ed. Degórski, p. 153; *Vita diui Pauli* 7.

⁹⁹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 14, ed. Degórski, p. 153-154; *Vita diui Pauli* 7.

¹⁰⁰ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 15, ed. Degórski, p. 158; *Vita diui Pauli* 7.

¹⁰¹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 16, ed. Degórski, p. 159; *Vita diui Pauli* 7.

¹⁰² Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 18, ed. Degórski, p. 179-180; *Vita diui Pauli* 7.

¹⁰³ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 16, ed. Degórski, p. 159; *Vita diui Pauli* 7.

¹⁰⁴ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 16, ed. Degórski, p. 168; *Vita diui Pauli* 8.

parole: “curuauit humeros”¹⁰⁵, alle parole: “vestitus est”¹⁰⁶ (ciò corrisponde al resto del cap. XVI della PL); 3) dalle parole: “Libet in fine”¹⁰⁷ sino alla fine: “cum regnis suis”¹⁰⁸. Ciò corrisponde ai cap. XVII e XVIII della PL.

Dopo la *Vita S. Pauli* di san Girolamo troviamo la seguente chiusa dell'editore:

“Finit vita Sancti Pauli primi heremite. Maximo labore limatum, castigatum, politumque opus, rasor aut pictor corumpere noli, quod si in scedis tuis aliquid superfuit vel deficit ne mireris. Hec pagella non tibi deest nisi tu ei desis”¹⁰⁹.

b) Un tentativo di classificazione. La *Vita diui Pauli* condivide con la famiglia “A” (bavarese) un'unica lezione: anziché “animas **cupiebat** iugulare”¹¹⁰, presenta: “animas **quaerebat**”¹¹¹ vigilare”¹¹².

Con il gruppo “R” condivide la seguente lezione: anziché “lutulenta aqua uiuit”¹¹³, legge: “lutulentam aquam bibebat”¹¹⁴. A dir il vero, la famiglia “R” ha: “lutulentam aquam bibens”.

Con la famiglia “Z” condivide la seguente variante: anziché “a scelere **reuocauerunt**”¹¹⁵, presenta: “a scelere **reuocabat**”¹¹⁶. La *Vita diui Pauli* si avvicina anche al gruppo “Z” nel seguente punto: mentre san Girolamo scrive: “Referebat postea”¹¹⁷, la famiglia “Z” aggiunge: “Referebat quoque postea”¹¹⁸, e la *Vita diui Pauli* ha la versione: “Referebatque postea”¹¹⁹.

Ciò nonostante, non possiamo classificare la *Vita diui Pauli* in alcuna di queste famiglie. Infatti, il suo testo è il frutto delle posteriori contaminazioni subite dalla *Vita S. Pauli*.

2. La *Vita S. Pauli Primi Eremitae* stampata a Cracovia nel 1532. Presentiamo qui il testo stampato della *Vita Pauli*, contenuto nel *Decalogus de beato Paulo primo* ed edito nel 1532 a Cracovia presso la tipografia di Floriano Ungler¹²⁰.

¹⁰⁵ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 16, ed. Degórski, p. 168; *Vita diui Pauli* 8.

¹⁰⁶ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 16, ed. Degórski, p. 171; *Vita diui Pauli* 8.

¹⁰⁷ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 17, ed. Degórski, p. 172; *Vita diui Pauli* 8.

¹⁰⁸ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 18, ed. Degórski, p. 179-180; *Vita diui Pauli* 8.

¹⁰⁹ Cf. *Vita diui Pauli* 8.

¹¹⁰ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 2, ed. Degórski, p. 75.

¹¹¹ Certo: “qrebat”. “-” super “q” scriptum est.

¹¹² Cf. *Vita diui Pauli* 1.

¹¹³ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 6, ed. Degórski, p. 94.

¹¹⁴ Cf. *Vita diui Pauli* 3.

¹¹⁵ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 4, ed. Degórski, p. 86.

¹¹⁶ Cf. *Vita diui Pauli* 2.

¹¹⁷ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 15, ed. Degórski, p. 156.

¹¹⁸ Cf. Degórski, *Przekaz łacińskich rękopisów*, p. 306.

¹¹⁹ Cf. *Vita diui Pauli* 7.

¹²⁰ Cf. *Decalogus de beato Paulo primo heremita comportatus per reverendum patrem fratrem Gregorium de Gyengyes protunc priorem sancti Stephani Rotundi in Vrbe cum annotationibus in*

a) La divisione del testo. Il testo della *Vita Pauli* contenuto nel *Decalogus* è diviso nel seguente modo: 1) Il prologo. Dalle parole: “Prologus Beati Iheronymi presbyteri, in vitam sancti Pauli primi heremite. Inter multos”¹²¹, alle: “comptum habetur”¹²². 2) In seguito: l’“incipit”: “Incipit vita sancti Pauli primi heremite”¹²³. 3) Dopo l’“incipit”, la *Vita Pauli* inizia con le parole: “Sub Decio et Valeriano”¹²⁴. 4) Il testo della *Vita Pauli* prosegue sino alla fine (senza alcuna divisione in capitoli), ovverosia sino alle parole: “cum penis suis”¹²⁵. Al testo fu aggiunta la parola: “Finis”¹²⁶.

Anche se il testo della *Vita Pauli* non è diviso in capitoli, fu articolato in paragrafi tramite il segno “¶”. Tale divisione si presenta nel modo seguente: 1) Il I par.: dalle parole “Cuius crudelitas”¹²⁷, alle parole: “sartagines superasset”¹²⁸. 2) Il II: dalle parole: “Alium iuuenili”¹²⁹, alle parole: “magnitudo superauit”¹³⁰. 3) Il III: dalle parole: “Per idem ergo”¹³¹, alle parole “genuerat transorbebat”¹³². 4) Il IV: dalle parole: “Erant preterea”¹³³, alle parole: “iunctus est Anthonius”¹³⁴. 5) Il V: dalle parole: “Adamato igitur”¹³⁵, alle parole “vnde digressus sum”¹³⁶. 6) Il VI: dalle parole: “Cum iam centum tredecim”¹³⁷, alle parole “deberet properare”¹³⁸. 7) Il VII: dalle parole: “Illico erumpente”¹³⁹, alle parole “mirantis euanuit”¹⁴⁰. 8) L’VIII paragrafo non è preceduto dal segno “¶”, ma comincia *a linea* e le sue prime parole sono scritte con caratteri più grandi. Con caratteri più grandi sono anche scritte le parole che iniziano il

marginē adiecti, Cracovie per Florianum Unglerum 1532, Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae II: Fontes, vol. 9, ed. S. Świdziński, Coesfeld 2008, 8-18. Cf. anche Anhang I [edizione critica e traduzione polacca della Vita S. Pauli Primi Eremitae di san Girolamo, contenuta in G. Gyengyes, Decalogus de beato Paulo primo heremita, Cracoviae 1532], ed. B. Degórski, in: Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae II: Fontes, vol. 9, ed. S. Świdziński, Coesfeld 2008, 170-187.

¹²¹ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 8; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 66-67.

¹²² Cf. *Decalogus de beato Paulo* 8; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 72-73.

¹²³ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 9.

¹²⁴ Cf. *ibidem*; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 2, ed. Degórski, p. 74.

¹²⁵ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 18; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 18, ed. Degórski, p. 178-180.

¹²⁶ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 18.

¹²⁷ Cf. *ibidem* 9; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 2, ed. Degórski, p. 76.

¹²⁸ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 9; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 3, ed. Degórski, p. 77.

¹²⁹ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 9; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 3, ed. Degórski, p. 77.

¹³⁰ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 10; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 3, ed. Degórski, p. 81-82.

¹³¹ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 10; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 4, ed. Degórski, p. 82.

¹³² Cf. *Decalogus de beato Paulo* 10; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 5, ed. Degórski, p. 89-90.

¹³³ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 10; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 5, ed. Degórski, p. 90.

¹³⁴ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 11; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 5, ed. Degórski, p. 92.

¹³⁵ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 11; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 6, ed. Degórski, p. 92-93.

¹³⁶ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 11; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 7, ed. Degórski, p. 96.

¹³⁷ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 11; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 7, ed. Degórski, p. 97.

¹³⁸ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 11; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 7, ed. Degórski, p. 99.

¹³⁹ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 11; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 7, ed. Degórski, p. 99.

¹⁴⁰ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 12; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 7, ed. Degórski, p. 104.

par. VIII: “Verum hoc vtrum”¹⁴¹. Il par. VIII termina: “exiuit sonus eius”¹⁴². 9) Il IX inizia con le parole: “Talia eo loquente”¹⁴³, e finisce: “propositum prosequar”¹⁴⁴. 10) Il X comincia: “Anthonius cepta regione”¹⁴⁵, e finisce: “sera, obfirmavit”¹⁴⁶. 11) L’XI comincia con: “Tunc Anthonius”¹⁴⁷, e termina con le parole: “Talia prestabat memorans”¹⁴⁸. 12) Il XII comincia con: “Atque huic responsum”¹⁴⁹, e termina con: “errore rapiantur?”¹⁵⁰. 13) Il XIII comincia: “Inter has sermocinationes”¹⁵¹, e finisce: “duplicauit annonam”¹⁵². 14) Il XIV inizia con le parole: “Igitur domino”¹⁵³, e termina con: “adhuc exemplo”¹⁵⁴. 15) Il XV comincia: “Quamobrem perge”¹⁵⁵, e termina: “quam cito recedis”¹⁵⁶. 16) Il XVI comincia: “Referebatque preterea”¹⁵⁷, e termina: “vestitus est”¹⁵⁸. 17) Il XVII inizia con: “Libet in fine”¹⁵⁹, e finisce con: “cum penis suis”¹⁶⁰. Alla fine del testo geronimiano fu aggiunta la parola: “Finis”¹⁶¹. La divisione della *Vita Pauli*, contenuta nel *Decalogus*, corrisponde quasi esattamente a quella della *Patrologia Latina*¹⁶².

b) Un tentativo di classificazione.

1. Le aggiunte che si trovano anche negli altri manoscritti della *Vita S. Pauli*

1) Dopo la parola: “studia”¹⁶³, il *Decalogus* aggiunge: <Monachorum>¹⁶⁴. Tale aggiunta è anche presente nei codici: *Angelicus* 234¹⁶⁵, *Casanatensis*

¹⁴¹ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 12; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 7, ed. Degórski, p. 104.

¹⁴² Cf. *Decalogus de beato Paulo* 12; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 8, ed. Degórski, p. 111.

¹⁴³ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 12; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 8, ed. Degórski, p. 111.

¹⁴⁴ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 13; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 8-9, ed. Degórski, p. 116-117.

¹⁴⁵ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 13; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 117.

¹⁴⁶ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 13; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 123-124.

¹⁴⁷ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 13; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 124.

¹⁴⁸ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 14; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 127.

¹⁴⁹ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 14; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 127.

¹⁵⁰ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 14; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 10, ed. Degórski, p. 132.

¹⁵¹ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 14; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 10, ed. Degórski, p. 132.

¹⁵² Cf. *Decalogus de beato Paulo* 14; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 10, ed. Degórski, p. 134.

¹⁵³ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 14; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 11, ed. Degórski, p. 135.

¹⁵⁴ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 15; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 12, ed. Degórski, p. 143-144.

¹⁵⁵ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 15; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 12, ed. Degórski, p. 144.

¹⁵⁶ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 16; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 14, ed. Degórski, p. 155-156.

¹⁵⁷ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 16; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 15, ed. Degórski, p. 156.

¹⁵⁸ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 18; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 16, ed. Degórski, p. 171.

¹⁵⁹ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 18; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 17, ed. Degórski, p. 172.

¹⁶⁰ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 18; Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 18, ed. Degórski, p. 179-180.

¹⁶¹ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 18.

¹⁶² Cf. PL 23, 17-30.

¹⁶³ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 69.

¹⁶⁴ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 8.

¹⁶⁵ L’aggiunta contenuta in questo codice è la seguente: “<monacorum>”.

Codex 253¹⁶⁶, *Iesuiticus* 973, *Vallicellanus Codex* C. 74¹⁶⁷, e nei codici: *Vaticanus Lat.* 349, 358, 363, 5087¹⁶⁸, 5119¹⁶⁹, 5257, *Vaticanus Chisianus Lat.* H IV 119¹⁷⁰, e nei codici: *Vaticanus Palatinus Lat.* 179 i 860, nonché *Iagellonicus Cracoviensis* 2265 AA XII 9¹⁷¹.

La parola <monachorum> fu aggiunta *a secunda manu super lineam* anche nel secondo testo del codice *Sanctae Mariae Maioris* 1. Questi codici appartengono alla famiglia “I”, eccezion fatta per i codici: *Iagellonicus Cracoviensis* 2265 AA XII 9 (non classificabile), *Vaticanus Chisianus Lat.* H IV 119 (appartenente alla famiglia “S”), *Vaticanus Palatinus Lat.* 179 (appartenente alla famiglia “Q”), *Vaticanus Lat.* 5257 (non classificabile).

2) Alle parole “calcaneo tenus hominem”¹⁷² il *Decalogus* aggiunge: “calcaneotenus hominem <fuisse>”¹⁷³. L’aggiunta si trova anche nei codici: *Cantabrigiensis* 389¹⁷⁴ (appartenente alla famiglia “D”), *Casanatensis Codex* 718 (non classificabile), *Casanatensis Codex* 1898 (appartenente alla famiglia “Q”), *Lateranensis Codex* A. 79 (non classificabile), *Parisinus Lat.* 11749 (appartenente alla famiglia “D”), *Vallicellanus Codex* C. 55 (appartenente alla famiglia “Q”), *Vaticanus Barberinianus Lat.* 469¹⁷⁵ (non classificabile), *Vaticanus Barberinianus Lat.* 605 (appartenente alla famiglia “Q”), *Vaticanus Ottobonianus Lat.* 120 (appartenente alla famiglia “D”), i codici *Vaticanus Lat.* 1199 e 1200 (appartenenti alla famiglia “Q”), *Wigorniensis* F 48 (appartenente alla famiglia “L”). Inoltre, <fuisse> venne aggiunto da una seconda mano, *super lineam*, nel codice *Cotton Caligula* A XV (appartenente alla famiglia “K”).

3) Alla parola “multa”¹⁷⁶ il *Decalogus* aggiunge: “multa <alia>”¹⁷⁷. L’aggiunta è presente anche nei codici: *Basilicanus* B. 50 (appartenente alla famiglia “W”), *Berolinensis Manuscriptus Theologicus Lat.* 780¹⁷⁸ (appartenente alla famiglia “E”), *Bruxellensis* 7882 (appartenente alla famiglia “E”), *Bruxellensis* 9398/99 (appartenente alla famiglia “E”), *Casanatensis Codex* 253 (appartenente alla famiglia “I”), *Casanatensis Codex* 718 (non classificabile),

¹⁶⁶ L’aggiunta contenuta in questo codice è la seguente: “<monacorum>”.

¹⁶⁷ L’aggiunta è la seguente: “<monacorum>”, 2 m. *super lineam* “ch” *addidit*.

¹⁶⁸ L’aggiunta contenuta in questo codice è la seguente: “<monacorum omnium>”.

¹⁶⁹ L’aggiunta contenuta in questo codice è la seguente: “<monacorum>”.

¹⁷⁰ L’aggiunta contenuta in questo codice è la seguente: “<monacorum>”.

¹⁷¹ A proposito del codice cf. B. Degórski, *Un tardivo manoscritto di Cracovia contenente la “Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, *VoxP* 8 (1988) t. 14, 429-434.

¹⁷² Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 70.

¹⁷³ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 8.

¹⁷⁴ L’aggiunta contenuta in questo codice è la seguente: “subterreno specu crinitum calcaneo tenus <fuisse> hominem”.

¹⁷⁵ *Sub fuisse secunda manus, ut videtur, puncta scripsit*.

¹⁷⁶ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 71.

¹⁷⁷ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 8.

¹⁷⁸ La parola “multa” non appare in questo manoscritto (non è visibile), perché il codice è qui guasto.

Erlangensis 161 (appartenente alla famiglia “E”), *Lateranensis Codex* A. 79 (non classificabile), *Monacensis* 4597 (appartenente alla famiglia “D”), *Monacensis* 5157¹⁷⁹ (appartenente alla famiglia “E”), *Monacensis* 17137¹⁸⁰ (appartenente alla famiglia “E”), *Monacensis* 22033 (appartenente alla famiglia “D”), *Parisinus Lat.* 5314 (non classificabile), *Parisinus Lat.* 5342 (appartenente alla famiglia “R”), *Remensis* 1390 (K 769) (appartenente alla famiglia “E”), *Vallicellanus Codex* C. 74 (appartenente alla famiglia “I”), *Vallicellanus Codex* D. 2 (appartenente alla famiglia “S”), *Vallicellanus Tomus* III (non classificabile), e nei codici: *Vaticanus Lat.* 349, 358, 363, 5087, 5119 (appartenenti alla famiglia “I”) ¹⁸¹, 7014 (non classificabile), *Vaticanus Barberinianus Lat.* 469 (non classificabile), *Vaticanus Chisianus Lat.* A IV 90 (appartenente alla famiglia “I”), *Vaticanus Chisianus Lat.* H IV 119 (appartenente alla famiglia “S”), *Vaticanus Palatinus Lat.* 860 (appartenente alla famiglia “I”), *Vindobonensis Sanctae Mariae ad Scotos* 409 (non classificabile).

4) Alle parole “quo se conferret?” ¹⁸² il *Decalogus* aggiunge: “quo se verte-ret <nesciebat>” ¹⁸³. L’aggiunta si trova anche nei codici: *Berolinensis Manuscriptus Theologicus Lat.* 780 (appartenente alla famiglia “E”), *Bruxellensis* 8344/46 (appartenente alla famiglia “Z”), *Bruxellensis* 9398/99 (appartenente alla famiglia “E”), *Cantabrigiensis* 389 (appartenente alla famiglia “D”), *Cantabrigiensis* Mm. 4. 28 (appartenente alla famiglia “E”), *Erlangensis* 161 (appartenente alla famiglia “E”), *Farfensis* 5 (270) (non classificabile), e nei codici: *Monacensis* 2540, 17137 (appartenenti alla famiglia “E”), *Parisinus Lat.* 5342, 16050 (appartenenti alla famiglia “R”) ¹⁸⁴, *Remensis* 1390 (appartenente alla famiglia “E”), *Vaticanus Ottobonianus Lat.* 120 (appartenente alla famiglia “D”), *Vindobonensis Lat.* 420 (non classificabile), *Vindobonensis Sanctae Mariae ad Scotos* 409 (non classificabile), *Wigorniensis* F 48 (appartenente alla famiglia “L”). Tale aggiunta è presente anche nel testo della PL ¹⁸⁵.

Nel *Vaticanus Reginensis Lat.* 589 (appartenente alla famiglia “J”) l’aggiunta <nesciebat> si trova *in margine*, e nel *Vaticanus Lat.* 349 (appartenente alla famiglia “I”) troviamo <nesciuit>.

5) Alle parole “Qui sim, unde [...]” ¹⁸⁶ il *Decalogus* aggiunge: “Quis sim, <et> vnde [...]” ¹⁸⁷. L’aggiunta <et> è presente anche nei codici: *Ambrosianus* D 525 inf. (appartenente alla famiglia “W”), *Ambrosianus* I 61 inf. (appartenente alla famiglia “W”), *Basilicanus* A. 4, *Basilicanus* B. 50 (appartenente alla famiglia “W”), *Cantabrigiensis* Mm. 4. 28 (appartenente alla famiglia

¹⁷⁹ Sul codice, cf. Degórski, *Przekaz łacińskich rękopisów*, p. 15, 71, 143, 159-160, 162, 227.

¹⁸⁰ Sul codice, cf. ibidem, p. 15, 72, 143, 148, 155, 159, 162, 227, 246-247, 342, 366, 390.

¹⁸¹ Certo: “multa <allia>”.

¹⁸² Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 3, ed. Degórski, p. 81.

¹⁸³ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 9.

¹⁸⁴ L’aggiunta <nesciebat> fu cancellata (sottolineata) probabilmente dalla prima mano.

¹⁸⁵ Cf. PL 23, 17-28.

¹⁸⁶ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 9, ed. Degórski, p. 125.

¹⁸⁷ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 13.

“E”), e nei codici: *Casanatensis Codex* 253, 726 (appartenenti alla famiglia “I”), 1898 (appartenente alla famiglia “Q”), *Erlangensis* 161 (appartenente alla famiglia “E”), *Iesuiticus* 973 (appartenente alla famiglia “I”), *Lateranensis Codex* A. 79 (non classificabile), *Monacensis* 17137 (appartenente alla famiglia “E”), *Novariensis* LXI (9) (appartenente alla famiglia “W”), *Remensis* 1390 (appartenente alla famiglia “E”), *Vallicellanus Codex* C. 55 (appartenente alla famiglia “Q”), *Vallicellanus Tomus* II (appartenente alla famiglia “W”), *Vallicellanus Tomus* XII (appartenente alla famiglia “W”), *Vaticanus Barberinianus Lat.* 605 (appartenente alla famiglia “Q”), *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621, e nei codici: *Vaticanus Lat.* 349, 358, 363 (appartenenti alla famiglia “I”), 374 (appartenente alla famiglia “W”), 1188 (unisce le famiglie “Q” e “W”), 1196 (appartenente alla famiglia “W”), 1199, 1200 (appartenenti alla famiglia “Q”), 1201, 5257 (non classificabile), 5411¹⁸⁸ (non classificabile), 6933 (appartenente alla famiglia “Q”), *Vaticanus Ottobonianus Lat.* 120 (appartenente alla famiglia “D”), *Vaticanus Palatinus Lat.* 179 (appartenente alla famiglia “I”), *Vaticanus Rossianus Lat.* 287 (appartenente alla famiglia “Q”), *Vaticanus Urbinas Lat.* 48 (appartenente alla famiglia “Q”), *Vaticanus Urbinas Lat.* 51 (appartenente alla famiglia “Q”), *Vaticanus Urbinas Lat.* 1503. L’aggiunta <et> è presente inoltre nel *Vallicellanus Tomus* V (appartenente alla famiglia “I”), ma venne appostata da una seconda mano.

2. Le aggiunte presenti esclusivamente nel *Decalogus*

1) Dopo le parole “et Ioanne”¹⁸⁹ nel *Decalogus* leggiamo: “et Ioanne <baptista>”¹⁹⁰. 2) Dopo la parola “Alii” (tralasciando, quindi: “autem, in quam opinionem uulgi omne consentit”¹⁹¹) nel *Decalogus* leggiamo: “<(vt Iheronymus)>”¹⁹². 3) Al testo: “non nominis”¹⁹³ il *Decalogus* aggiunge: “<sed> non nominis”¹⁹⁴. L’aggiunta non si trova in alcun codice. Anziché <sed> troviamo <quod> nei codici: *Parisinus Lat.* 11749, *Vaticanus Ottobonianus Lat.* 120 (appartenenti alla famiglia “D”). L’aggiunta <quod> si trova anche nel *Wigorniensis* F 48, ma fu aggiunta *a secunda manu super rasuram*. Il *Wigorniensis* F 48 appartiene alla famiglia “L”. 4) Al testo: “Perseuerantem in fide”¹⁹⁵ il *Decalogus* aggiunge: “Perseuerantem <vnum> in fide”¹⁹⁶. 5) Al testo: “Quid ageret miles Christi, quo”¹⁹⁷ il *Decalogus* aggiunge: “Quid ageret miles Christi,

¹⁸⁸ Questo codicice, anche se aggiunge la congiunzione <et>, tralascia la parola “unde”.

¹⁸⁹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 67.

¹⁹⁰ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 8.

¹⁹¹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 68.

¹⁹² Cf. *Decalogus de beato Paulo* 8.

¹⁹³ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 69-70.

¹⁹⁴ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 8.

¹⁹⁵ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 3, ed. Degórski, p. 76.

¹⁹⁶ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 9.

¹⁹⁷ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 3, ed. Degórski, p. 80.

<aut> quo”¹⁹⁸. L’aggiunta <aut> non si trova in alcun codice. Anziché <aut> troviamo <uel> nel *Cantabrigiensis* 389 (appartenente alla famiglia “D”) ed <et> nei codici: *Parisinus Lat.* 11749 (appartenente alla famiglia “D”), *Parisinus Lat.* 16050 (appartenente alla famiglia “R”), *Vaticanus Ottobonianus Lat.* 120 (appartenente alla famiglia “D”). L’aggiunta <et> si trova pure nella PL.

3. Alcune lacune che non sono presenti in alcun manoscritto della *Vita Pauli* Il *Decalogus* traslascia: 1) “autem, in quam opinionem uulgu omne consentit”¹⁹⁹, 2) La parola “fuit”, presente nella *Vita Pauli*, ove il testo suona: “Quorum quia impudens mendacium fuit”²⁰⁰. Non possiamo classificare il *Decalogus* in alcuna delle famiglie della tradizione manoscritta della *Vita S. Pauli*. È frutto di una tardiva contaminazione.

Speriamo che la presente nostra ricerca, riguardante la *Vita S. Pauli monachi Thebaei*, possa contribuire ad una futura sempre migliore pubblicazione del testo critico di questa prima opera monastica stilata in latino e che, altresì, risulti utile per la classificazione dei nuovi codici manoscritti della *Vita Pauli*, che forse saranno scoperti da codicologi, paleografi od altri studiosi delle antichità cristiane.

THE MANUSCRIPT TRADITION OF THE *VITA S. PAULI PRIMI EREMITAE* AND THE MOST ANCIENT PRINTED EDITIONS OF THIS WORK OF ST. JEROME

(Summary)

The article is meant to present – in the first part – the results of the author’s research on the Manuscript Tradition of the *Vita S. Pauli monachi Thebaei* of St. Jerome and, in particular, what was surveyed through the continuation of the analysis by John Frank Cherf O.S.B. In the second part of the article the most ancient printed editions of the *Vita S. Pauli monachi Thebaei* of St. Jerome are reviewed.

¹⁹⁸ Cf. *Decalogus de beato Paulo* 9.

¹⁹⁹ Cf. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 1, ed. Degórski, p. 68.

²⁰⁰ Cf. ibidem, ed. Degórski, p. 71. Anziché “mendacium”, nel *Decalogus* troviamo “mendatium”.

PRZEKAZ RĘKOPISÓW *VITA S. PAULI PRIMI EREMITAE* I NAJSTARSZE WYDANIA DRUKIEM TEGO HIERONIMOWEGO DZIEŁA

(Streszczenie)

Artykuł w pierwszej swej części ukazuje wyniki badań nad rękopiśmiennym przekazem *Vita S. Pauli monachi Thebaei* św. Hieronima, a w szczególności to, co autor artykułu w tym względzie ustalił, kontynuując dzieło rozpoczęte przez Johna Franka Cherfa O.S.B.

W drugiej natomiast części artykuł przedstawia i analizuje od strony kodykologicznej najstarsze wydania drukiem wyżej wspomnianego dzieła św. Hieronima.

Key words: The *Vita S. Pauli monachi Thebaei* of Saint Jerome, Monasticism, Palaeography, Codicology.

Parole chiave: La *Vita S. Pauli monachi Thebaei* di san Girolamo, monachesimo, paleografia, codicologia.

Słowa kluczowe: *Vita S. Pauli monachi Thebaei* św. Hieronima, monastycyzm, paleografia, kodykologia.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

HIERONYMUS, *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, CPL 617:

- *Vita diui Pauli primi heremite. Matthias Milcher librarius Budensis [...] Venetiis anno virginiei partus 1511, die primo Decembris. Impensis Matthie Milcher librarii Budensis, arte autem Jacobi Pentii de Leucho*, Reprint der Originalausgabe von 1511 mit einer Einführung von S. Świdziński, Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae II: Fontes, vol. 10, ed. S. Świdziński, Coesfeld 2009.
- *Decalogus de beato Paulo primo heremita comportatus per reverendum patrem fratrem Gregorium de Gyengyes protunc priorem sancti Stephani Rotundi in Vrbe cum annotationibus in margine adiecti, Cracouie per Florianum Unglerum 1532*, Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae II: Fontes, vol. 9, ed. S. Świdziński, Coesfeld 2008.
- ed. R [R. = B.] Degórski: *Anhang I* [edizione critica e traduzione polacca della *Vita S. Pauli Primi Eremitae* di san Girolamo, contenuta in G. Gyengyes, *Decalogus de beato Paulo primo heremita*, Cracoviae 1532], in: Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae II: Fontes, vol. 9, ed. S. Świdziński, Coesfeld 2008, 170-187.
- ed. R [R. = B.] Degórski: *Edizione della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo*, Institutum Patristicum "Augustinianum", I-VI, Roma 1987 (dattiloscritto).
- ed. R [R. = B.] Degórski: Hieronymus, *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae. Edizione critica della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di Girolamo*, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1987.

Studi

- CHERF J.F., *The Latin Manuscript Tradition of the "Vita S. Pauli"*, in: *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's "Vitae Patrum"*, ed. W.A. Oldfather, Urbana 1943, 65-142.
- DEGÓRSKI B., *Kodeks Basilicanus A. 6 (alias E) a rodzina "Q" rękopiśmiennego przekazu "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" św. Hieronima*, VoxP 31 (2011) t. 56, 485-493.
- DEGÓRSKI B., *La famiglia "I" della tradizione manoscritta della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo*, DPa 5 (1992) 5-24.
- DEGÓRSKI B., *La famiglia "Q" della tradizione manoscritta della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo*, DPa 5 (1992) 26-45.
- DEGÓRSKI B., *La famiglia "S" della tradizione manoscritta della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo*, DPa 6 (1993) 16-41.
- DEGÓRSKI B., *La tecnica di preparazione di un'edizione critica. Un caso esemplativo: la famiglia "Q" della tradizione manoscritta della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" di san Girolamo*, in: *Sanctitatis Causae. Motivi di santità e Cause di canonizzazione di alcuni maestri medioevali. In ricordo di Padre Louis-Jacques Bataillon, O.P.*, ed. M.M. Rossi – T. Rossi, Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Studi 2008. Nuova serie 12, Roma 2009, 11-43.
- DEGÓRSKI B., *Przekaz łacińskich rękopisów „Vita S. Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, Lublin 2000.
- DEGÓRSKI B., *Stan badań nad "Vita S. Pauli Primi Eremitae" św. Hieronima*, in: *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae I: Dissertationes*, vol. 5, ed. S. Świdziński Coesfeld 2010, 161-222.
- DEGÓRSKI B., *Un tardivo manoscritto di Cracovia contenente la "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo*, VoxP 8 (1988) t. 14, 429-434.
- DEGÓRSKI B., *Untersuchungen zu den Handschriften und Drucken über die "Vita S. Pauli Primi Eremitae" vom hl. Hieronymus*, in: *Ideologie des Paulinermönchtums Ende 15./Anfang 16. Jahrhundert*. Internationales Seminar im ehemaligen Paulinerkloster (1377-1786) Marianka bei Bratislava, vom 11.-15./16 Oktober 2010, Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae I: Dissertationes, vol. 6/1, ed. L. Weinrich – S. Świdziński, Coesfeld 2012, 8-15.
- Studies in the Text Tradition of St. Jerome's "Vitae Patrum"*, ed. W.A. Oldfather, Urbana 1943.

Ks. Jan GRZESZCZAK*

**MORALNA WYMOWA GESTU NAMASZCZENIA
STÓP I GŁOWY JEZUSA
W *QUAESTIO DE MARIA MAGDALENA
ET MARIA SORORE LAZARI ET MARTHAE*
JOACHIMA Z FIORE**

Postać Joachima z Fiore (ok. 1135-1202) – kalabryjskiego egzegety i mistyka, autora znanych w średniowieczu i późniejszych epokach dzieł, takich jak: *Zgodność Starego i Nowego Testamentu* (*Concordia Novi ac Veteris Testamenti*), *Wykład Apokalipsy* (*Expositio in Apocalypsim*) i *Dziesięciostrunne psalterium* (*Psalterium decem cordarum*) – kojarzymy zwykle z pełną rozmachem wizją dziejów, zakorzenioną w Bogu jako Trójcy Osób oraz świetlaną epoką Ducha Świętego, poprzedzającą koniec dziejów i Sąd Ostateczny¹. Nie

* Ks. dr hab. Jan Grzeszczak, prof. UAM – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: xjangrze@amu.edu.pl.

¹ Literatura na temat Joachima z Fiore i jego wizji dziejów jest ogromna, a w ostatnich dziesięcioleciach nabrał również tempa proces udostępnienia czytelnikowi jego obszernej spuścizny dzięki skoordynowanym wysiłkom włoskich i niemieckich instytucji badawczych, takich jak: *Centro internazionale di Studi Gioachimiti*, *L'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* i *Monumenta Germaniae Historica*. Najbardziej reprezentatywne opracowania na temat Joachima z Fiore i joachimizmu: H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig – Berlin 1927; B. McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Notre Dame – London 1993; G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari 2004. Opracowania w języku polskim: J. Zbiciak, *Joachim z Fiore*, EK VIII 28-29; J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006; tenże, *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*, Poznań 2011; tenże, *Joachim z Fiore i filozofia dziejów*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, 341-358. Wybrane dzieła Joachima z Fiore przetłumaczone na język polski: Joachim z Fiore, *Księga zgodności Starego i Nowego Testamentu* (fragmenty), tłum. P. Grad, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 29 (2014) nr 2, 36-41; tenże, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, tłum. P. Grad, tamże, 42-55; tenże, *Wykład Apokalipsy* (fragmenty), tłum. D. Nowakowski, tamże, 56-60; tenże, *Psalterium o dziesięciu strunach* (fragmenty), tłum. M. Beściak, tamże, 61-73; tenże, *O siedmiu pieczęciach*, tłum. A. Serafin, tamże, 74-77; tenże, *List do Wielebnego Opat z Valdony*, tłum. M. Beściak – D. Budzanowska, tamże, 78-80; tenże, *List do wszystkich wiernych*, tłum. M. Beściak – D. Budzanowska, tamże, 81-85.

naależy jednak zapominać, że ten popularny również dzisiaj autor jest także głęboko osadzony w średniowiecznej kulturze monastycznej, interesują go złożone procesy, którym podlegało ówczesne życie zakonne, zwłaszcza benedyktyńskie². Wystarczy przywołać w tym miejscu Joachimowy *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti* – rodzaj apokaliptycznego i liturgicznego komentarza do żywota św. Benedykta, spisane przez św. Grzegorza Wielkiego i zawarte w drugiej księdze *Dialogów o cudach ojców włoskich*, w którym kalabryjski opat ukazał swoją eschatologiczną wizję dziejów życia monastycznego ze szczególnym podkreśleniem wyzwań, przed jakimi stanęło ono w XII wieku³. Już w młodości Joachim z Fiore związał się z obecnym na terenie ówczesnej Italii zakonem cysterskim, wstępując do kalabryjskiego klasztoru Santa Maria della Sambucina, skąd przeniósł się do ubogiej wspólnoty w Corazzo, stając na jej czele. W 2. poł. lat osiemdziesiątych XII w. opuścił jednak i ten dom, podejmując eremickie życie w górach Sila. Nie ulega

² Teologia dziejów Joachima z Fiore jest głęboko osadzona w dogmacie trynitarnym. Ten ostatni jest dla niej punktem wyjścia, natomiast postępująca spirytualizacja dziejów, której punktem kulminacyjnym ma być *tertius status*, czyli epoka Ducha Świętego, widoczna jest już w Starym Testamencie, będącym epoką Ojca. Jej obecność w pierwszej epoce dziejów (Duch Święty pochodzi od Ojca) jest dziejową konsekwencją dogmatu trynitarnego, w myśl którego Bóg jako Trójca Osób działa od początku historii zbawienia. Podobnie jest w drugiej epoce (Duch Święty pochodzi od Syna), w której św. Benedykt, inicjator życia monastycznego na Zachodzie, urasta do rangi autentycznego herolda nadchodzącej epoki Ducha Świętego. Pojawienie się i działalność mnichów są u Joachima z Fiore momentem dziejowego procesu rozwoju *ordo monachorum*, którego początek przypada na czasy proroka Elizeusza, a więc już w Starym Testamencie, a pełny rozkwit w czasach św. Benedykta. Wskazanie na te postacie wynika ze skomplikowanych, a często wręcz karkołomnych wyliczeń pokoleń, prowadzonych przez opata z Fiore w jego *Zgodności Starego i Nowego Testamentu* (*Concordia Novi ac Veteris Testamenti*). W rezultacie mamy w przypadku Joachima do czynienia z wizją dziejów niezwykle złożoną, w której trzy epoki dziejów przenikają się nawzajem. Jej autor jawi się na każdym etapie swojej refleksji jako teolog zatroskany o absolutną wierność trynitarną doktrynie wyznawanej przez Kościół. Unika w ten sposób trudności, przed którymi stanęli jego średniowieczni kontynuatorzy. Upraszczając Joachimową wizję i sprowadzając ją tylko do trzech chronologicznie następujących po sobie epok, stanęli wobec poważnych problemów doktrynalnych, co widać choćby na przykładzie XIV-wiecznego dzieła, znanego jako *Summula seu Breviloquium super Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, powstałego w kręgu ówczesnego radykalnego franciszkanizmu. Por. *Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium*, ed. H. Lee – M. Reeves – G. Silano, Toronto 1989, 164-322; J. Grzeszczak, *Późnośredniowieczne dziedzictwo Joachima z Fiore: Summula seu Breviloquium super Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, w: *Deum et animam scire. Teksty filozoficzne dedykowane księdzu arcybiskupowi profesorowi Markowi Jędraszewskiemu*, red. J. Grzeszczak – K. Stachewicz, Poznań 2015, 366-367.

³ Por. Ioachim abbas Florentis, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti cum appendice fragmenti (I) de duobus prophetis in novissimis diebus praedicaturis*, ed. A. Patschovsky, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 29, Roma 2008; Gregorius Magnus, *Dialogi* II, éd. A. De Vogüé, *SCh* 260, Paris 1979, 126-249, tłum. E. Czerny – A. Świderkówna: *Św. Grzegorz Wielki, Dialogi*, *ŻM* 23, Kraków – Tyniec 2007, 137-201.

wątpliwości, że *Tractatus* stanowił próbę usprawiedliwienia tej samowolnej bądź co bądź decyzji opuszczenia cysterskiej rodziny⁴.

Podjętą przez Joachima decyzję należy widzieć w kontekście jego apokaliptyki, dla której punktem wyjścia było zarówno intensywne studium Biblii, jak i uważna lektura wydarzeń, jakie miały miejsce w 2. poł. XII w. Opat z Fiore stopniowo nabrał przekonania, że gorliwość kluniacka, która w przeszłości przyczyniła się do odrodzenia średniowiecznego Kościoła, ustąpiła miejsca bezduszości oraz zamykaniu do bogactwa i wygodnego życia, co skutkowało egoizmem, widocznym w funkcjonowaniu poszczególnych domów benedyktyńskich, zanikiem poczucia więzi i postępującym formalizmem⁵. Reakcją na upadek życia zakonnego w wydaniu kluniackim było z pewnością pojawienie się cystersów⁶. Pomijając w tym miejscu złożony problem Joachimowej egzegezy, na której opiera się wizja opata, należy stwierdzić, że model cysterski nie jest ostatnim słowem w jego wizji dziejów życia zakonnego⁷. Cystersi – zdaniem Joachima z Fiore – nie będą w stanie stawić czoła nadchodzącej apokalipsie z powodu wewnętrznych sprzeczności, widocznych w ich sposobie życia. Widoczny w czasach opata dynamiczny rozwój cysterskich klasztorów, a co za tym idzie rozrost zadań organizacyjnych, utrudnił realizację właściwej cystersom misji, jaką była kontemplacja⁸.

⁴ Por. C.D. Fonseca, *Gioacchino da Fiore tra riforma del monachesimo e attesa della fine*, w: *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 16-21 settembre 1999*, a cura di R. Rusconi, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 13, Roma 2001, 14.

⁵ Wskazując na relację pomiędzy Izaakiem i jego synem Ezawem, Joachim z Fiore piętnuje sposób działania benedyktyńskich opatów. Zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus* I 3, ed. Patschovsky, s. 134: „Quodsi ita est, quomodo quidam abbates nolunt putari patres, sed domini, nolunt amari, sed timeri, parvipendentes illud quod scriptum est: *Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem*? Diligunt ergo illos, quorum *venationibus* pascuntur, predicantes eis virtutem obedientie, quasi non melius sit in *libertate spiritus* studere paupertati quam quasi occasione obedientie cupiditati consulere, aut non magis sit a monacho interior obedientia exigenda quam exterior, et *fructus iustitiae* quam thesauri”. Por. IJ 4, 18; Rdz 27, 3-4; Flp 1, 11; Jk 3, 18.

⁶ Por. tamże II 2B, ed. Patschovsky, s. 170-171: „Completo est anno M^o XC^o sexto incarnationis dominice, quando novus ille ac pius grex, qui *egressus est de Molismo*, mansurus *secum Domino* venit Cistercium, inchoaturus cisterciensem ordinem, in quo vivit et proficit Benedictus”. Pojawienie się cystersów zostało zestawione przez Joachima z odejściem św. Benedykta z klasztoru w Vicovaro po tym jak tamtejsi mnisi, nie chcąc poddać się wymaganiom reguły, chcieli otruć opata. Św. Benedykt powrócił wtedy do swojej ukochanej samotni i „sam pod okiem najwyższego Świadka mieszkał ze sobą (*solus in superni spectantis oculis habitavit secum*)”. Widoczne w Joachimowym tekście wyrażenie *secum Domino* stanowi – zdaniem A. Patschowskiego – wyraźną aluzję do postaci Marii, siostry Marty z Łk 10, 39 (*sedens secus pedes Domini*). Zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus*, ed. Patschovsky, s. 170, nota 103. Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* II 3, 5, Sch 260, 142, ŻM 23, 146.

⁷ Na temat Joachimowej egzegezy biblijnej i jej wpływie na wizję dziejów życia zakonnego w średniowieczu zob. Grzeszczak, *Chwila jest bliska*, s. 67-84.

⁸ Por. Joachim abbas Florensis, *Tractatus* II 3, ed. Patschovsky, s. 177: „Est enim montis vertex artior quidem, sed altior, quia vita pauperior paucos tolerat, sed tamen ad contemplandum oportu-

W ciekawy sposób Joachim z Fiore interpretuje znany epizod z życia św. Benedykta, który co roku schodził na spotkanie ze swoją siostrą św. Scholastyką⁹. Ta ostatnia, symbolizująca w wizji Joachima zakon cystersów, choć święta i czysta, to jednak jako słaba kobieta nie jest w stanie wspiąć się na strome szczyty kontemplacji i stąd decyzja jej brata, by co roku schodzić do niej i rozmawiać w budynku należącym do klasztoru¹⁰. Zejście św. Benedykta na spotkanie siostry nabiera u Joachima z Fiore wręcz symbolicznego wymiaru i staje się swego rodzaju metaforą relacji pomiędzy mnichami, którzy poczynili postępy na drodze wiodącej ku kontemplacji, i ich współbraćmi wymagającymi troski. Wolno pozostać tym pierwszym na wyżynach kontemplacji, nie wypada im jednak pozostawić bez pomocy tych, którzy jej potrzebują (por. 1Kor 6, 12). W *De articulis fidei* – traktacie na temat chrześcijańskiego *Credo*, dedykowanym swoim współbraciom – Joachim z Fiore powraca do tego zagadnienia, czerpiąc inspirację z wyznania św. Pawła z listu do Filipian: „Nie mam bowiem nikogo o równych dążeniach ducha, który by się szczerze zatroszczył o wasze sprawy: bo wszyscy szukają własnego pożytku, a nie Chrystusa Jezusa”¹¹.

Jak zauważa Cosimo D. Fonseca, tym, co uniemożliwia cystersom osiągnięcie pełni kontemplacji, właściwej przedstawicielom ostatniej epoki dziejów, jest nie tylko brak praktyki całkowitego ubóstwa w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, lecz również konieczne skądinąd pomieszczenie życia aktywnego i kontemplacyjnego¹².

Po przeanalizowaniu dziejów benedyktyków i cystersów, opat z Fiore postuluje „trzecią przemianę” (*tertia mutatio*), czyli powołanie do życia nowej rodziny zakonnej, swoją surowością życia w górach nawiązującą do tradycji

nior est. Crescente etenim fratrum numero, crescant protinus curarum crines, crescant sollicitudinum pili et negotiorum cesaries. Non igitur in arto montis manere potest, qui inferius dilatatur et crescit, nec videre potest alta consilia, qui circa rerum minima occupatus tabescit”.

⁹ Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* II 33, 1-5, Sch 260, 231-235, ŻM 23, 190-193.

¹⁰ Por. Ioachim abbas Florensis, *Tractatus* II 3, ed. Patschovsky, s. 180-181: „Igitur in beata Scolastica Cisterciensium unanimitas designatur, que licet sancta et innocens, ut imbecilis tamen femina ardua montis scandere et tam arcta nequivit. Non solum autem, sed et vir Domini Benedictus ad eam descendere caritate compulsus est, quia hi, qui possent in ordine in alto stare, et iam stare incipient, compellentur propter infirmos fratres aliquantulum a rigore suo flecti et ad eos, qui infra sunt, *condescendere*, et vincente caritate humilium etiam pernoctare cum illis compellentur inviti”.

¹¹ Por. tenże, *De articulis fidei ad fratrem Iohannem* 15, ed. V. De Fraja, w: tenże, *De articulis fidei ad fratrem Iohannem. Confessio fidei*, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 37, Roma 2012, 42: „Quia solos probatos viros et perfectos dignos iudicavimus sancto otio, dicentes non debere cogi esse sub humana lege qui spiritu ducuntur divino, queritur non absurde utrum semper eis ipsis, qui perfecti sunt, expediat omne quod licet, an oporteat aliquando eos quoque condescendere infirmis fratribus, ut videatur non *sua* magis *querere*, set *que Iesu Christi*. Quod enim non expediat viris perfectis *omnia* que *licent*, testatur manifeste apostolus qui dicit: *Omnia michi licent, set non omnia expediunt*. Et quod debeant aliquando coinfirmari infirmis, et verbo idem ipse testatus est dicens: *Factus sum infirmis infirmus ut infirmos lucrarer*”. Zob. Flp 2, 21; 1Kor 9, 22.

¹² Por. Fonseca, *Gioacchino da Fiore*, s. 18-19.

eremickiej i w ten sposób wychodzącą naprzeciw nadchodzącej apokalipsie: „Gdy więc ujrzenie «ohydę spustoszenia», o której mówi prorok Daniel, zalegającą miejsce święte [...] wtedy ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry” (Mt 24, 15; por. Dn 9, 27). Wydaje się, że Joachim zinterpretował dosłownie ten fragment Mateuszowej Ewangelii o znakach zapowiadających powtórne przyjście Zbawiciela.

„Spodobało mu się więc udać w górską okolicę Sila i szukać w tych zimnych górach miejsca, w którym mogliby w jakiś sposób zamieszkać”¹³

– stwierdza anonimowy biograf Joachima z Fiore z początku XIII w. XII-wieczne europejskie herezje w sojuszu z ówczesnym wojującym islamem stanowią dla opata z Fiore przerażający scenariusz bliskiej przyszłości, wypełnienie apokaliptycznego proroctwa o „Bestii wychodzącej z morza” i „Bestii wychodzącej z ziemi” (por. Ap 13).

Należy jednak podkreślić, że dla Joachima z Fiore te przywołane wyżej nieuchronne procesy o charakterze globalnym nie eliminują wolności jednostki, która stanowi tak istotny wyznacznik chrześcijańskiego spojrzenia na osobę. Nie jest mu również obca wielka tematyka usprawiedliwienia, widoczna w listach św. Pawła, a także osadzone głęboko w średniowiecznej duchowości monastycznej przekonanie o prymacie cnoty pokory. Dla Joachima z Fiore oryginalnie ujęta dialektyka pychy i pokory staje się motorem dziejowych procesów, czego przykład znajdziemy choćby w niewielkim traktacie jego autorstwa, znanym jako *Intelligentia super calathis* i będącym próbą egzegezy wizji dwóch kosztów fig z 24 rozdziału proroctwa Jeremiasza¹⁴. Zagadnienia te, pojawiające się w przywołanych wyżej dziełach, ukazują opata z Fiore jako autora zatroskanego o zakonną formację swoich podopiecznych i podejmującego problemy pojawiające się w praktyce ówczesnego życia monastycznego. Często pojawiającym się punktem odniesienia jest w nich oryginalna teologia dziejów, będąca najbardziej znanym elementem spuścizny tego średniowiecznego autora.

1. Problematyka dzieła. Bogatsi o te, siłą rzeczy, skrótowe informacje na temat problematyki pojawiającej się w Joachimowej spuściznie, przystępuje-

¹³ *Vita beati Joachimi abbatis*, ed. S. Oliverio, „Florensia” 16-17 (2002-2003) 226, tłum. własne.

¹⁴ Na temat Joachimowej egzegezy Jr 24 zob. Joachim abbas Florensis, *Intelligentia super calathis ad abbatem Gafridum*, w: tenże, *Scripta breviora*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 40, Roma 2014, 185-217; P. De Leo, *Gioacchino da Fiore. Aspetti inediti della vita e delle opere*, Soveria Mannelli 1988, 135-148; H. Grundmann, *Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 19 (1963) 353-396; tenże, *Ausgewählte Aufsätze*, teil 2: *Joachim von Fiore*, MGH, Schriften 25/2, Stuttgart 1977, 361-402; J. Grzeszczak, *Two Diagrams Rome and Babylon and Their Doctrinal and Moral Message*, „Annali di scienze religiose” 5 (2012) 141-170; tenże, *Głos teologa w sprawach średniowiecznej polityki. Diagramy Roma i Babilonia oraz ich wymowa doktrynalna i moralna*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 29 (2014) nr 2, 122-140.

my do analizy dzieła, które pojawia się w tytule tego artykułu. W 2014 r. ukazał się staraniem rzymskiego *L'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* i *Centro internazionale di Studi Gioachimiti* z siedzibą w kalabryjskim San Giovanni in Fiore zbiór sześciu mniejszych objętościowo dzieł tego średniowiecznego autora oraz jego listy i poematy¹⁵. Inicjatywa dwóch włoskich ośrodków mediewistycznych stanowi znaczący krok w kierunku udostępnienia naukowcom całej spuścizny Joachima z Fiore. *Scripta breviora* Joachima z Fiore zawiera ją również niewielką objętościowo *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae*¹⁶. Ten interesujący traktat, poświęcony postaciom kobiet występujących w Ewangelii, dotrwał do naszych czasów w jedynym rękopisie, wchodzącym w skład XIII-wiecznego kodeksu, będącego rodzajem antologii dzieł Joachima z Fiore, opatrzonego sygnaturą 322 i przechowywanego w padewskiej Biblioteca Antoniana. Kodeks ten, jak dowiodły badania prowadzone w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, ujrzał światło dzienne w 1. poł. XIII w. w cysterskim opactwie Santa Maria della Sambucina w Kalabrii i zajmuje ważne miejsce w procesie upowszechniania pism opata z Fiore na terenie średniowiecznej Italii¹⁷.

Quaestio de Maria Magdalena doczekała się, jak dotąd, trzech wydań drukiem. Oprócz wspomnianej wyżej niedawnej edycji w ramach *Scripta breviora* Joachima z Fiore, przygotowanej przez znakomitego niemieckiego mediewistę Alexandra Patschovskiego, pod koniec ubiegłego wieku ukazały się we Włoszech dwie edycje tego traktatu¹⁸. Dzieło, liczące w edycji A. Patschovskiego nieco ponad piętnaście stron, dzieli się na dwie części: w pierwszej z nich Joachim dokonuje przeglądu fragmentów Ewangelii, w których mowa o kobietach namaszcujących Jezusa olejkim. Ewangelisci przekazują, że gestu tego Jezus doświadczył dwa razy. Z przekazu św. Łukasza dowiadujemy się, że po raz pierwszy miało to miejsce w Galilei po wskrzeszeniu przez Jezusa młodzieńca z Nain i poselstwie od Jana Chrzciciela, podczas uczty u faryzeusza o imieniu Szymon (por. Łk 7, 36-50): „A oto kobieta, która prowadziła

¹⁵ Zob. Joachim abbas Florensis, *Scripta breviora*. W skład tej edycji mniejszych dzieł Joachima z Fiore, wydanej w tomie 40 serii Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates, wchodzą traktaty: *Genealogia sanctorum antiquorum patrum*, *De prophetia ignota*, *Soliloquium*, *Intelligentia super calathis ad abbatem Gafridum*, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae*, *De ultimis tribulationibus*, a także *Epistolae* (*Epistola ad abbatem A. Veldonensis monasterii*, *Epistola Universis Christi fidelibus*, *Epistola testamentaria*), *Poemata duo* (*Visio admirandae historiae*, *Hymnus de regno patriae supernae*) oraz *Epistola Clementis III papae ad Iohannem abbatem de Curatio*. Dwa listy Joachima z Fiore (*Epistola ad abbatem A. Veldonensis monasterii*, *Epistola Universis Christi fidelibus*) dostępne są w tłumaczeniu na język polski – por. nota 1.

¹⁶ Por. Joachim abbas Florensis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, s. 245-260.

¹⁷ Na temat rękopisu padewskiego zob. V. De Fraja, *Un'antologia gioachimita: il manoscritto 322 della Biblioteca Antoniana di Padova*, SM 32 (1991) nr 1, 231-250.

¹⁸ Por. De Leo, *Gioacchino da Fiore. Aspetti inediti della vita e delle opere*, s. 157-163; De Fraja, *Un'antologia gioachimita*, s. 251-258.

w mieście życie grzeszne, dowiedziawszy się, że jest gościem w domu faryzeusza, przyniosła flakonik alabastrowy olejku, i stanąwszy z tyłu u nóg Jego, płacząc zaczęła łzami oblewać Jego nogi i włosami swej głowy je wycierać. Potem całowała Jego stopy i namaszczała je olejkim” (Łk 7, 37-38).

Po raz drugi Jezus został namaszczony w Judei, w Betanii, o czym wspominają Mateusz, Marek i Jan (por. Mt 26, 6-13; Mk 14, 3-9; J 12, 1-8). Te wzruszające i pełne teologicznej wymowy gesty były dziełem kobiet. Ich tożsamość była w okresie patrystycznym przedmiotem dyskusji, do których nawiązuje również nasz autor:

„Tamtą więc była grzesznicą, ta zaś, według Ambrożego – dziewicą, chociaż różni różnie do tego podchodzą i inni inaczej się na to zapatrują”¹⁹.

Opat z Fiore odwołuje się w tym miejscu do komentarza do Ewangelii według św. Łukasza autorstwa św. Ambrożego, w którym biskup Mediolanu interpretuje gest wylania przez kobietę drogiego olejku na głowę Jezusa podczas uczty u Szymona Trędowatego w Betanii jako przejaw jej sprawiedliwości i wynikającego z niej przekonania, że miała prawo tak uczynić. Owa kobieta ukazana jest przez Ambrożego jako ta, która nabożnie służy wielonemu Słowu Boga, pokładając ufność w swojej nieskalanej czystości²⁰.

Stopniowo wylania się w ten sposób problem, który Joachim z Fiore chce rozwiązać w analizowanym przez nas traktacie. Jak pogodzić ze sobą odległą na pierwszy rzut oka symbolikę biblijnej postaci nawróconej grzeszniczki z Galilei z tym, co w tradycji Kościoła ucieleśnia siostra Marty Maria, która „siadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego mowie” (Łk 10, 39)²¹? Opat wy-

¹⁹ Joachim abbas Florentis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae* I 1, ed. Patschovsky – Potestà, s. 246: „Illa ergo peccatrix fuit, hec secundum Ambrosium virgo, licet diversi diversa sentiant et alii aliud opinentur”, tłum. własne.

²⁰ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam libris X comprehensa* 6, 14, PL 15, 1672: „Hanc ergo mulierem inducit sanctus Matthaeus supra caput Christi effundentem unguentum (Mt 26, 7): et ideo forte noluit dicere peccatricem, nam peccatrix secundum Lucam supra Christi pedes effudit unguentum. Potest ergo non eadem esse, ne sibi contrarium evangelistae dixisse videantur. Potest etiam quaestio meriti et temporis diversitate dissolvi, ut adhuc illa peccatrix sit, jam ista perfectior. Etsi enim personam non mutat Ecclesia, vel anima; tamen mutat profectum. Itaque si constitutas animam fideliter appropinquantem Deo, non peccatis turpibus et obscoenis, sed pie servientem Dei Verbo, habentem immaculatae fiduciam castitatis, advertis quod ad ipsum Christi ascendit caput et odorem meritorum spargit suorum: Christi enim bonus odor sumus Deo. Deus quippe honorat bonum fragrans odorem vita justorum”. Zob. Joachim abbas Florentis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae*, ed. Patschovsky – Potestà, s. 246, nota 6.

²¹ A. Patschovsky (*Einleitung*, w: Joachim abbas Florentis, *Scripta breviora*, s. 222) uważa, że rozwiązanie zarysowanego w ten sposób problemu było celem, jaki Joachim z Fiore postawił sobie, przystępując do pracy nad swoim dziełem: „Wie aber vertrug sich die Symbolfigur der bekehrten Sünderin mit der Protagonistin mönchisch-kontemplativer Lebensweise, wie sie Maria von Bethanien verkörperte, die – der Tradition nach Jungfrau – zu Jesu Füßen dessen Worten gelauscht hatte im Unterschied zu ihrer Schwester Martha, die eher um das leibliche Wohl Jesu besorgt gewesen und damit zum Urbild der vita activa geworden war? Hier lag Joachims Problem”.

chodzi w swoim rozumowaniu od przesłanki, którą stanowi wyraźne odróżnienie dwóch krain, dwóch miast i dwóch kobiet (*Ecce autem habemus duas provincias, duo loca, duas mulieres*): Galilei i Judei, Nain i Betanii, grzesznicy namaszcżającej stopy Jezusa i kobiety, która wylała Mu olej na głowę, gdy spoczywał przy stole²². Celem jego wywodu jest odkrycie głębszego znaczenia tych dwóch gestów zapisanych na kartach Ewangelii. Dla Jezusa nie były one mało znaczącym epizodem: „Zaprawdę, powiadam wam: Gdziekolwiek po całym świecie głosić będą tę Ewangelię, będą również opowiadać na jej pamiątkę to, co uczyniła” (Mt 26, 13; por. Mk 14, 9). Zarówno tutaj, jak i na początku traktatu, Joachim z Fiore wskazuje również metodę, którą zamierza się posłużyć w realizacji swojego przedsięwzięcia: ma zamiar odwołać się do słów samej Ewangelii (*verbis evangelicis enodare, verbis evangelicis indagandum est*)²³. Dotykamy w tym miejscu elementu, który decyduje o oryginalności myśli kalabryjskiego opata. Jawi się on w całej swojej refleksji jako nieustrudzony badacz biblijnego przesłania, przekonany o tym, że Bóg udzielił mu specjalnego daru, jakim jest „duch zrozumienia” (*spiritus intelligentiae*) pism natchnionych²⁴. *Verba evangelica* z interesującego nas traktatu przywodzą na myśl *verba autentica* – termin, który pojawia się w innym Joachimowym traktacie, *De prophetia ignota*, będącym próbą interpretacji tekstu krótkiej sybilli, znalezionej w bibliotece pozostałej w Rzymie po zmarłym w latach osiemdziesiątych XII w. kardynale Mateuszu z Angers²⁵. Tam również kluczem do zrozumienia bardzo niejasnej w swej treści przepowiedni były *verba autentica* – słowa autentyczne, prawdziwe, pewne i godne zaufania, ponieważ należące do kanonu Pism natchnionych²⁶.

W dalszym ciągu pierwszej części traktatu Joachim z Fiore dokonuje przeglądu fragmentów Ewangelii ukazujących słowa i znaki Jezusa w Galilei po to, aby w bardzo skrótowny sposób przejść do Jego działalności w Judei, u której początków, według św. Łukasza, zawitał do Marii i Marty²⁷. Kalabryjski

²² Por. Joachim abbas Florensis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae* I 1, ed. Patschovsky – Potestà, s. 246.

²³ Por. tamże, ed. Patschovsky – Potestà, s. 247: „Quod tamen an ita fuerit an non ita, verbis evangelicis indagandum est”; tamże, ed. Patschovsky – Potestà, s. 245: „Usitatam inter plurimos questionem de Maria Magdalena et Maria, sorore Lazari et Marthe, volo, si possum, verbis evangelicis enodare, ne quis unam eademque extimet fuisse Mariam, eo quod non desint qui hoc putent usque ad presentem diem”.

²⁴ Więcej na ten temat zob. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 71-90.

²⁵ Por. Joachim abbas Florensis, *De prophetia ignota*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, s. 55-90.

²⁶ Por. tamże, ed. Patschovsky – Potestà, s. 59, nota 10; M. Kaup, *Introduzione*, w: Gioacchino da Fiore, *Commento a una profezia ignota*, a cura di M. Kaup, *Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti* 10, Roma 1999, 85 i 107, nota 7; Grzeszczak, *Chwila jest bliska*, s. 45.

²⁷ Por. Joachim abbas Florensis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae* I 2, ed. Patschovsky – Potestà, s. 249-250: „Que postquam gesta sunt [dokonane w Galilei – J.G.], abiit in Iudeam et intravit in Bethaniam castellum Marie et Marthe, et exinde cepit evan-

opat wyciąga z analizy fragmentów biblijnych wnioszek, który można uznać za rodzaj prowizorycznej konkluzji pierwszej części traktatu. Kobieta, która prowadziła w mieście życie grzeszne, staje się reprezentantką tych wszystkich, których dotknęła zbawiająca moc Chrystusa nauczającego i uzdrawiającego w Galilei. To, że jej ojczyzną była Galilea oraz fakt, że jej spotkanie z Jezusem miało miejsce na długo przed Jego męką i śmiercią, przemawia za tym, że nie można – zdaniem Joachima z Fiore – utożsamiać jej z kobietą, która namaściła głowę Zbawiciela w Betanii²⁸. We właściwy sobie sposób kalabryjski opat stawia przed czytelnikiem trzy pary figur, które nabierają ostatecznie wymowy moralnej: dwie krainy (Galilea i Judea), dwa miasta (Nain i Betania) oraz dwie kobiety (grzesznica i dziewica). Tak więc na podstawie analizy fragmentów biblijnych można wyciągnąć wniosek, że w Ewangelii mamy do czynienia ze stopniową przemianą relacji z Bogiem. Na początku grzesznica ma dostęp tylko do stóp Zbawiciela, później jednak, usprawiedliwiona, może sięgnąć do Jego głowy.

W drugiej części traktatu Joachim podejmuje zapowiedziany już na początku problem, dotyczący Marii Magdaleny i Marii z Betanii, czy mamy w ich przypadku do czynienia z dwiema osobami czy z jedną (*utrum due fuerint an una*)²⁹. Od czasów św. Grzegorza Wielkiego przyjęło się w Kościele zachodnim utożsamianie Marii Magdaleny z siostrą Marty lub grzesznicą z Galilei, do czego walenie się przyczyniły dwie homilie (XXV i XXXIII), w których papież podjął temat spotkania Marii Magdaleny ze zmarłych Chrystusem (por. J 20, 11-18) oraz uczty u faryzeusza Szymona (por. Łk 7, 36-50)³⁰. Joachim podkreśla jednak, że Ewangelia w sposób jednoznaczny stwierdza coś innego:

„To, że mamy do czynienia z dwiema kobietami, z których druga miała na imię Maria, w sposób jednoznaczny potwierdza autorytet Ewangelii. Albowiem Maria Magdalena pochodziła z Galilei, natomiast Maria, siostra Marty – z Betanii, miejscowości w Judei, która «była oddalona od Jerozolimy

gelizare et signa facere in regione Iudee”. Zob. Łk 10, 38-42. U pozostałych ewangelistów epizod z Betanii jest częścią opowiadania o Męce Jezusa.

²⁸ Por. tamże, ed. Patschovsky – Potestà, s. 250: „Et cum constet, quod in alia regione id acciderit quam in Iudea, et longe ante passionem, liquet, quod alia fuerit mulier illa que et *peccatrix* dicta est, alia illa que, cum esset in Bethania Dominus Iesus, *unxit unguento caput eius tempore passionis ipsius*, ita ut diceret Dominus de ea: *Quod habuit, hoc fecit. Prevenit ungere corpus meum in sepulturam*”. Zob. Mk 14, 8.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. Gregorius Magnus, *XL homiliarum in Evangelia libri duo* XXV 1, PL 76, 1189: „Maria Magdalene, quae fuerat in civitate peccatrix, amando veritatem, lavit lacrymis maculas criminis”; tamże XXXIII 1, PL 76, 1239: „Cogitanti mihi de Mariae poenitentia, flere magis libet quam aliquid dicere [...] Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Ioannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia ejecta fuisse testatur”. Zob. S. Szymik, *Maria Magdalena*, EK XI 1319.

około piętnastu stadiów» (J 11, 18). O tym, że tak właśnie było, uczy jeden i ten sam Ewangelista³¹.

Ewangelistą tym jest św. Łukasz, wymieniający Marię Magdalenę wśród kobiet, które Jezus „uwolnił od złych duchów i słabości”; te same kobiety z Galilei były świadkami złożenia Jego ciała do grobu, natomiast zestawienie fragmentów Łukasza z Mateuszem, Markiem i Janem pozwala stwierdzić, że Maria, siostra Marty i Łazarza, pochodziła z Betanii³².

Ostatnim problemem, jaki pozostał do rozwiązania w kwestii tożsamości kobiet występujących w Ewangelii, jest dla Joachima próba odpowiedzi na pytanie, czy Maria Magdalena rzeczywiście była grzesznicą z Galilei, jak sugeruje św. Grzegorz Wielki, i czy Maria, siostra Marty, jest kobietą z Ewangelii według św. Mateusza, która wylała Jezusowi na głowę olejek podczas uczty u Szymona Trędowatego³³. Tego pierwszego – jak stwierdza Joachim –

„nie da się pewnie udowodnić, lecz zakładają to święci doktorzy, ponieważ jedno jest wzmiankowane blisko drugiego. W tym bowiem miejscu, gdzie mowa jest o kobiecie, «która prowadziła w mieście życie grzeszne» (Łk 7, 37), a której «odpuszczone zostały grzechy» (Łk 7, 47), natychmiast dodano: «następnie wędrował przez miasta i wsie, nauczając i głosząc Ewangelię o królestwie Bożym. A było z nim Dwunastu oraz kilka kobiet, które uwolnił od złych duchów i od słabości: Maria zwana Magdaleną, którą opuściło siedem złych duchów» (Łk 8, 1-2)”³⁴.

W przywołanej wyżej homilii na temat spotkania Marii Magdaleny ze Zmartwychwstałym św. Grzegorz Wielki nawiązuje do słów Zbawiciela: „Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała” (Łk 7, 47), i stwierdza: „Ta, która wcześniej była oziębła, grzesząc, później mocno kochając, płonęła”³⁵. Jej „moc miłości” (*vis amoris*) sprawiła – powie papież – że płacząca Maria Magdalena pozostała przed grobem nawet wtedy, gdy Piotr i Jan powrócili już stamtąd do siebie³⁶. Joachim z Fiore podąża tym tropem

³¹ Joachim abbas Florensis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae* II 1, ed. Patschovsky – Potestà, s. 251, tłum. własne.

³² Por. tamże, ed. Patschovsky – Potestà, s. 251-252: „Sicut ergo de lectione evangelica aperte constat, quod Maria soror Lazari et Marthe fuit de Bethania castello Iudee, ita luce clarius liquet, quod Maria Magdalena, que prius fuerat Christum secuta, fuit de Galilea, et, ut quidam tradunt, de castello quod vocatur Magdalum prope litus maris Galilee, quo nomine vocatur locus ille usque in presentem diem”. Zob. Łk 8, 1-3; 23, 55; 24, 10; Mt 26, 6-7; Mk 14,3; Łk 10, 38-42; J 12, 1-3.

³³ Por. tamże, ed. Patschovsky – Potestà, s. 252; Mt 26, 6-7. Zob. nota 19.

³⁴ Tamże, ed. Patschovsky – Potestà, s. 252-253, tłum. własne.

³⁵ Gregorius Magnus, *XL homiliarum in Evangelia libri duo* XXV 1, PL 76, 1189: „Quae enim prius frigida peccando remanserat, postmodum amando fortiter ardebat”, tłum. własne.

³⁶ Por. tamże: „Qua in re pensandum est hujus mulieris mentem quanta vis amoris accenderat, quae a monumento Domini, etiam discipulis recedentibus, non recedebat. Exquirebat quem non invenerat, flebat inquirendo, et amoris sui igne succensa, ejus quem oblatum credidit ardebat desiderio. Unde contigit ut eum sola tunc videret, quae remansit ut quaereret, quia nimirum virtus boni

i rozszerzając swoją egzegetyczną perspektywę na inne postacie z Ewangelii, stwierdza, co następuje:

„Jak bowiem Piotr miłował bardziej niż Jan, tak też owa Maria wydaje się bardziej kochać niż Maria, siostra Marty, chociaż widzimy, że Jezus szczególnie miłował Marię, siostrę Marty, do tego stopnia, że rozrzewnił Go jej płacz, tak samo Jana, o którym mówi Pismo: ów uczeń, «którego Jezus miłował» (J 13, 23). Źródło bowiem tajemnicy (*causa misterii*) jedno jest w obydwu przypadkach”³⁷.

Dotykamy w tym momencie głównych elementów Joachimowej typologii biblijnej³⁸. Sam opat z Fiore jest świadom, że dotknął w tym momencie problematyki, której poświęcił praktycznie całe swoje życie. Piotr i Marta wskazują na *vita activa*, natomiast Jan i Maria z Betanii na *vita contemplativa*. Ten fundamentalny motyw dwóch rodzajów aktywności przenika całą teologię dzieł Joachima z Fiore. Piotr odpowiedział na Chrystusowe wezwanie „Pójdź za mną” i realizował je w trudzie swojej pasterskiej posługi, podobnie jak rzesza biskupów Kościoła, którzy przyszli po nim.

We wprowadzeniu do obszernego *Wykładu Apokalipsy* (*Expositio in Apocalypsim*) Joachim nie tylko wiąże postać apostoła Piotra z życiem aktywnym, a Jana z kontemplacją, lecz idzie znacznie dalej, twierdząc, że duchowa wymowa tego pierwszego nie przekracza granic wyznaczonych przez epokę Syna, natomiast to, na co wskazuje Jan, pojawia się już w epoce Syna, ale w pełni rozwinię się w kolejnej, czyli epoce Ducha Świętego³⁹. Jak łatwo zauważyć, Joachimowa wizja stawia pod znakiem zapytania dalsze istnienie kościelnej hierarchii w epoce Ducha Świętego. Kiedy kilkadziesiąt lat po śmierci opata Kościół zmagał się z radykalną eschatologią franciszkańskiego teologa Gerarda z Borgo San Donnino, członkowie papieskiej komisji, powołanej do zbadania zawartości jego pism i inspirujących franciszkanina dzieł Joachima z Fiore, natychmiast zauważyli ten niezwykle delikatny problem. Papiescy teologowie, zebrani w podrzymskim Anagni, stwierdzili wprost, że Joachim z Fiore zapowiada w przyszłości zmniejszenie roli duchownych w Kościele, aż do ich całkowitego zaniku (*depressio ordinis clericalis et cessatio ejusdem*)⁴⁰.

operis perseverantia est, et voce Veritatis dicitur: «Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit» (Mt 10, 22; 24, 13)”.

³⁷ Joachim abbas Florensis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae* II 2, ed. Patschovsky – Potestà, s. 253-254, tłum. własne.

³⁸ Więcej na ten temat zob. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 81-90.

³⁹ Por. Joachim abbas Florensis, *Expositio in Apocalypsim, Liber introductorius* 19, Venetiis 1527 [reprint: Frankfurt a.M. 1964], f. 17b-19a.

⁴⁰ Por. *Protocoll der Commission zu Anagni*, w: H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, „Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters” 1 (1885) 115 i 118; J.I. Saranyana, *Joaquin de Fiore y Tomas de Aquino. Historia doctrinal de una polemica. Con la colaboracion de: Ignacio Brosa y Francesco Calogero*, Pamplona 1979, 57-86; Grzeszczak, *Chwila jest bliska*, s. 152-154 i 159-165.

Wracając do postawionego wyżej pytania o to, czy Maria, siostra Marty, jest kobietą z Ewangelii według św. Mateusza, która wylała Jezusowi na głowę olejek podczas uczty u Szymona Trędowatego, należy zauważyć, że opat z Fiore nie ma co do tego żadnych wątpliwości, ponieważ – jak twierdzi – przemawiają za tym zarówno miejsce jak i czas tego ewangelicznego epizodu⁴¹. Po przywołaniu zbieżnych fragmentów Jana i Mateusza o uczcie w Betanii (por. J 12, 1-8; Mt 26, 8-12), Joachim konkluduje:

„Tak więc zarówno nazwa miejscowości, jak i sam gest namaszczenia oraz słowa Pana, prowadzą do stwierdzenia, że przez kobietę tę należy rozumieć świętą Marię, siostrę Marty”⁴².

2. Przesłanie ewangelicznych epizodów. Przejdźmy teraz do drugiej, kluczowej części tego artykułu. Porównanie gestu namaszczenia w Betanii w przekazie Ewangelistów Mateusza i Marka z opisem Janowym prowadzi do oczywistego stwierdzenia, że dwaj synoptycy wspominają o głowie Jezusa, natomiast Jan o stopach (por. Mt 26, 7; Mk 14, 3; J 12, 3). Jeśli przyjmiemy, że gestu tego dokonała ta sama osoba, a była nią Maria z Betanii, pojawia się w tym momencie istotny problem interpretacyjny. Sam Joachim uważa, że stanął przed poważnym wyzwaniem (*questio difficillima*), które jednak podjął, uciekając się do przywołanej wyżej metody skryptyrystycznej⁴³.

Gest namaszczenia stóp Jezusa w Betanii przywodzi na myśl wzruszającą scenę z Galilei w domu faryzeusza w Ewangelii według św. Łukasza. Tym, co łączy obydwa namaszczenia stóp Jezusa, jest osoba gospodarza uczty, a konkretnie jego imię – Szymon, choć ten z Galilei był faryzeuszem, a ten z Betanii nosił przydomek „Trędowaty”. Joachim twierdzi, że to właśnie tutaj należy szukać wy tłumaczenia dla opinii przywołanych wyżej Ojców Kościoła, które prowadziłyby do postawienia znaku równości pomiędzy grzesznicą z Nain i Marią z Betanii. Ostatecznie więc wnioski, jakie sugerowałyby argumentacja Ojców, można by streścić następująco: jeżeli grzesznica z Galilei jest Marią Magdaleną, a Maria Magdalena jest Marią z Betanii, to grzesznica z Galilei jest Marią z Betanii, zwłaszcza że to właśnie te dwie ostatnie namaściły stopy Jezusa. Joachim jednak zdecydowanie odrzuca tego typu wnioski⁴⁴.

⁴¹ Por. Joachim abbas Florensis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae* II 2, ed. Patschovsky – Potestà, s. 254: „Quod autem Maria soror Marthe fuerit illa mulier, que fracto alabastro unxit caput Iesu, testantur locus et tempus”.

⁴² Tamże, ed. Patschovsky – Potestà, s. 255, tłum. własne.

⁴³ Por. tamże II 3, ed. Patschovsky – Potestà, s. 256: „De modo autem unctionis questio difficillima perseverat, quia non dicit Iohannes mulierem istam, quam dicimus esse Mariam sororem Marthe, unxisse caput Domini, sicut dicunt Matheus et Marcus, sed pedes, ut, quod dicit Lucas de peccatrice, hoc videatur Iohannes intimare de virgine”.

⁴⁴ Por. tamże, ed. Patschovsky – Potestà, s. 257: „Verumtamen, quia Iohannes hanc ipsam mulierem, que erat in Bethania, pedes unxisse asserit et non caput, quod Lucas factum docet in Galilea

Warto zauważyć, że św. Ambroży w komentarzu do Ewangelii według św. Łukasza przypomina, że niektóre fragmenty Ewangelii mogą sprawiać wrażenie, że ewangelisci różnią się w tym, co dotyczy wiary⁴⁵. Autor ma na myśli gest kobiety podczas uczty u Szymona Trędowatego zestawiony z gestem grzesznicy u faryzeusza Szymona w Ewangelii Łukaszowej. Dla biskupa Mediolanu w spojrzeniu na Pismo Święte liczy się przede wszystkim duchowy wzrost człowieka, jego przejście od grzechu do sprawiedliwości, które zawdzięczamy Chrystusowi, natomiast na dalszy plan schodzą inne sprawy, w tym również pytanie o konkretne osoby⁴⁶. Mamy tu do czynienia z tajemnicą wiary, a więc Bożym działaniem, które przemienia człowieka i wyprowadza go z grzechu ku sprawiedliwości. W sytuacji grzechu powinniśmy zwracać się do Chrystusa na wzór grzesznicy z Galilei i nie dotykać Jego głowy, ponieważ dopiero usprawiedliwiony ma do niej dostęp.

Joachim z Fiore najwyraźniej zna ukazaną wyżej myśl św. Ambrożego i podąża jej tropem. Interesuje go refleksja nad tajemnicami wiary, o czym świadczy użyte po raz kolejny wyrażenie *causa misterii*, które już po raz drugi kieruje naszą uwagę na główne elementy Joachimowej wizji dziejów, zwłaszcza w jej wymiarze moralnym⁴⁷. Kalabryjski opat jest wyrazicielem dotychczasowej tradycji egzegetycznej, choć wprowadza do niej własne rozwiązania, które nie mają wcześniejszych odpowiedników. Jednym z takich rozwiązań jest stwierdzenie, że kobieta, która nie jest grzesznicą, powinna zarówno namaścić Jezusowi głowę, do czego ma prawo z racji swojej sprawiedliwości, jak i pokornie przypaść Mu do stóp⁴⁸. To, że grzesznica nie powinna sięgać do głowy Chrystusa, nie oznacza bynajmniej, że sprawiedliwa nie powinna sięgać do Jego stóp, ponieważ – jak twierdzi Joachim –

„czym innym jest postawa pokory w sprawiedliwości, a czym innym zlekceważenie w grzechu tego, co wyższe”⁴⁹.

per *mulierem peccatricem*, accidit, ut nonnulli unam eandemque fuisse putarent et indifferenter unam pro altera scriptitarent, sicut pro Simone illo *phariseo* Simonem qui vocatur *leprosus*. Non est autem sic, sed sicut debet intelligi, ita est”.

⁴⁵ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 6, 12, PL 15, 1671: „Hoc loco [Łk 7, 37 – J.G.] plerique pati videntur scrupulum, et serere quaestiones, utrumnam videantur Evangelistae duo discordasse de fide; an vero aliquam in dictorum diversitate diversitatem signare voluisse mysterii”.

⁴⁶ Por. nota 19.

⁴⁷ Por. nota 37.

⁴⁸ Por. Joachim abbas Florensis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae* II 3, ed. Patschovsky – Potestà, s. 258: „Non enim debuit iusta mulier solum sanctum Domini contingere *caput*, ne superbe *pedes* Domini contempnere videretur”. A. Patschovsky zauważa, że element ten jest typowo Joachimowy i nie można znaleźć dla niego żadnego odpowiednika w dotychczasowej tradycji. Por. tamże, nota 93.

⁴⁹ Tamże: „aliud est in iustitia humilitatem amplecti, aliud in peccato non tenere sublimia”, tłum. własne.

Zachętę do takiego postępowania znajdziemy – zdaniem Joachima – w samej Ewangelii:

„Jeśli cię kto zaprosi na ucztę, nie zajmuj pierwszego miejsca [...] lecz gdy będziesz zaproszony, idź i usiądź na ostatnim miejscu” (Łk 14, 8. 10)⁵⁰.

W podobnym tonie wypowiada się mędrzec Syrach: „O ile wielki jesteś, o tyle się uniżaj, a znajdziesz łaskę u Pana” (Syr 3, 18).

W myśli Joachima z Fiore pokora jawi się jako logiczna konsekwencja bycia grzesznikiem i jest jedyną postawą, jakiej się od niego wymaga: „Jedno więc wystarczy grzesznikowi: żyć w pokorze, natomiast sprawiedliwy potrzebuje jednego i drugiego”⁵¹. Rozważania opata mają za konkluzję piękną sentencję:

„Nie wszystkie [...] pokorne zbawione są dziewicami, lecz wszystkie zbawione dziewice są pokorne – w przeciwnym razie nie dostępują zbawienia”⁵².

Tak więc grzesznikowi pozostaje pokora, natomiast sprawiedliwemu pokora i dziewictwo⁵³.

Po tych uwagach ogólnych, odzwierciedlających jego spojrzenie na pokorę, kalabryjski opat wraca do otwartych kwestii z Ewangelii. Pokorni obejmują stopy Jezusa, natomiast pokorne dziewice oprócz stóp namaszczały też Jego głowę, ponieważ – jako sprawiedliwe – mają do tego prawo. Przykładem tej pierwszej postawy jest grzesznica z Łukaszowej Ewangelii. Można by się spodziewać, że sprawiedliwa, pobożna i uмиłowana przez Jezusa Maria z Betanii, zamiast namaszczać Mu nogi i ocierać je swoimi włosami, namaści Mu głowę, co zresztą ma miejsce u Mateusza i Marka. Inaczej jest u Jana: „Maria zaś wzięła funt szlachetnego i drogocennego olejku nardowego i namaściła Jezusowi nogi, a włosami swymi je otarła” (J 12, 3)⁵⁴. Skąd się biorą te różnice? Joachim tłumaczy je jednym zdaniem:

⁵⁰ Tamże, tłum. własne.

⁵¹ Tamże, tłum. własne.

⁵² Tamże: „Non enim omnes humiles qui salvantur virgines sunt, sunt autem omnes virgines qui salvantur humiles, alioquin non salvantur”, tłum. własne.

⁵³ Por. tamże: „Ergo habent illi solam humilitatem, isti humilitatem et virginitatem”.

⁵⁴ Por. tamże: „Quocirca illi vadunt ad *pedes*, quia tantum humiles sunt; isti, quia humiles ad *pedes*, quia virgines ad *caput*. Digni sunt enim, quia contingant utrumque. Hec ergo causa est, cur illa *mulier, que erat in civitate peccatrix*, ad *pedes* tantum accessisse describitur; que iam iusta erat et amabatur a Iesu apud Iohannem dicitur accessisse ad *pedes*, apud Matheum et Marcum ad *caput*: ad alterum quia *ancilla*, ad alterum quia in Domino *libera*”. W liście do Galatów 4, 21-31 św. Paweł wyjaśnia alegoryczne znaczenie Hagar i Sary jako figur dwóch Przymierzy. Joachim z Fiore włącza je do swojej bogatej hermeneutyki tekstów biblijnych. Paralelizm zachodzący pomiędzy służebnicą i wolną oraz kobietą zamężną i poświęconą Bogu dziewicą pojawia się też w piątej księdze jego *Zgody Starego i Nowego Testamentu*. Zob. Joachim abbas Florentis, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, hrsg. A. Patschovsky, t. 3, MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28, Wiesbaden 2017, 507: „cum videmus aliquam virginem dicatam Deo, et dicimus: «Hec libera est!», videmus coniugatam et dicimus: «Hec ancilla!»”. Na temat roli Hagar i Sary w Joachimowej hermeneutyce zob. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*, s. 85, 87-88, 96, 119, 168 i 175.

„Tak jak u dziewiczego Jana nie ma chęci przywłaszczenia sobie czegokolwiek dla siebie czy sobie podobnych, tak też u Mateusza, niegdyś celnika, nie ma zamiaru pominięcia milczeniem doskonałości świętej kobiety”⁵⁵.

Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae nie została skierowana do żadnego konkretnego adresata. Poza kodeksem z Padywy nie zachował się żaden inny średniowieczny rękopis tekstu. Nie można wykluczyć, że przyczyną tego stanu rzeczy była sława Joachima z Fiore jako myśliciela niekonwencjonalnego i kontrowersyjnego⁵⁶. Dopiero w ostatnich dziesięcioleciach, na fali wzmożonego zainteresowania Joachimową spuścizną, pojawiły się kolejne edycje traktatu, który A. Patschovsky określa mianem „małego arcydzieła” (*ein kleines Kabinettsstück*)⁵⁷. *Quaestio* wpisuje się w ciąg niewielkich objętościowo rozpraw kalabryjskiego opata, osadzonych zwykle w kontekście monastycznym lub związanych z bieżącymi wydarzeniami.

W przeanalizowanym traktacie Joachim z Fiore, bardziej niż apokaliptyczny wizjoner, jawi się jako nauczyciel i wychowawca mnichów, choć zastosowaną przez niego metodę skrypturystyczną znaleźć można również w innych mniejszych dziełach jego autorstwa, a jej oryginalnym rozwinięciem jest Joachimowa „zgodność” (*concordia*) Starego i Nowego Testamentu. Oryginalne spojrzenie na ewangeliczne epizody z udziałem kobiet stanowi jednocześnie średniowieczny przykład dialogu z egzegezą Ojców i ma na celu zwrócenie uwagi na kluczową rolę cnoty pokory w ówczesnej formacji zakonnej. Cnota ta jest dla Joachima nie tylko wymogiem o charakterze indywidualnym, lecz odgrywa także decydującą rolę w zrozumieniu dziejowych procesów. Do tych ostatnich należy widoczny na przestrzeni dziejów rozwój życia kontemplacyjnego (*vita contemplativa*), którego finałem jest nadejście zapowiadane przez kalabryjskiego opata *tertius status*, czyli epoki Ducha Świętego. Jak jednak mieliśmy okazję zauważyć wyżej, sama kontemplacja domaga się pokory, a przykład ich pięknej symbiozy możemy – mając za przewodnika Joachima z Fiore – znaleźć wprost w Ewangelii, która stawia nam przed oczyma piękne, a jednocześnie wymowne postacie kobiet dotkniętych przemieniającą łaską Boga.

⁵⁵ Joachim abbas Florensis, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae* II 3, ed. Patschovsky – Potestà, s. 258-259: „Et illud apud Iohannem, qui virgo fuit, ne sibi velut e simili arrogare aliquid videretur, istud apud Matheum, qui aliquando *publicanus*, ne excellentiam sancte mulieris preterire silentio videretur”, tłum. własne.

⁵⁶ Por. Patschovsky, *Einleitung*, s. 236-237.

⁵⁷ Por. tamże, s. 221.

THE MORAL SIGNIFIANCE OF THE GESTURE OF ANOINTING
JESUS' FEET AND HEAD IN JOACHIM OF FIORE'S *QUAESTIO
DE MARIA MAGDALENA ET MARIA SORORE LAZARI ET MARTHAЕ*

(Summary)

Joachim of Fiore (1135-1202) – a Middle Age exegete and mystic – is the author of an impressive work on the vision of history, whose most renown element is the *tertius status*, i.e. the age of the Holy Spirit which precedes the end of the world and the Final Judgment. As an author, Joachim was also interested in the history of religious life in the Middle Ages and in various exegetical tools which he developed to analyze this subject. In his works, especially the minor ones, he also discusses practical problems related to religious life in the 12th century.

The small tractate, *Questio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthaе*, has been preserved in a single 13th century manuscript and is kept in the Biblioteca Antoniana in Padua. In his exegesis on various Gospel passages which deal with the anointing of Jesus' feet and head in Galilee and Bethany, Joachim of Fiore intends to show that the actions of women who performed this gesture possess a hidden moral significance: the certainty concerning the internal unity that occurs between contemplation and the virtue of humility. An example of this unity is Mary of Bethany who anointed the feet of Jesus and wiped them with her hair (cf. Jn 12:3) as a person who is humble and – at the same time – given to contemplation. Still – according to Joachim – as a righteous person, she had the right to reach for the head of the Savior.

Key words: women in the Gospel, Joachim of Fiore, humility.

Słowa kluczowe: kobiety w Ewangelii, Joachim z Fiore, pokora.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio Evangelii secundum Lucam libris X comprehensa*, PL 15, 1527-1850.

Epistola Clementis III. papae ad Ioachimum abbatem de Curatio, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: Ioachim abbas Florensis, *Scripta breviora*, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 40, Roma 2014, 471-474.

GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, I-III, éd. A. De Vogüé, SCh 260, Paris 1979, tłum. E. Czerny – A. Świderkówna, w: Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ŻM 23, Kraków 2007 – Tyniec, 85-286.

GREGORIUS MAGNUS, *XL homiliarum in Evangelia libri duo*, PL 76, 1075-1312.

IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, hrsg. A. Patschovsky, MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28, t. 2-3, Wiesbaden 2017, tłum. P. Grad: Joachim z Fiore, *Księga zgodności Starego i Nowego Testamentu* (fragmenty), „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 29 (2014) nr 2, 36-41.

- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *De articulis fidei ad fratrem Iohannem. Confessio fidei*, ed. V. De Fraja, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 37, Roma 2012, 1-61.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *De prophetia ignota*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 40, Roma 2014, 55-90; Gioacchino da Fiore, *Commento a una profezia ignota*, a cura di M. Kaup, *Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti* 10, Roma 1999, 151-181.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *De septem sigillis*, w: J.E. Wannenmacher, *Hermeneutik der Heilsgeschichte: De septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore*, Leiden 2005, 336-355, tłum. A. Serafin: Joachim z Fiore, *O siedmiu pieczęciach*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 29 (2014) nr 2, 74-77.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *De ultimis tribulationibus*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 40, Roma 2014, 281-310.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Epistola ad abbatem A. Veldonensis monasterii*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 40, Roma 2014, 325-334, tłum. M. Beściak – D. Budzanowska: Joachim z Fiore, *List do Wielebnego Opatu Valdony*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 29 (2014) nr 2, 78-80.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Epistola testamentaria*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 40, Roma 2014, 385-392.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Epistola Universis Christi fidelibus*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 40, Roma 2014, 353-369, tłum. M. Beściak – D. Budzanowska: Joachim z Fiore, *List do wszystkich wiernych*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 29 (2014) nr 2, 81-85.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Expositio in Apocalypsim*, Venetiis 1527 [reprint: Frankfurt a.M. 1964], tłum. D. Nowakowski: Joachim z Fiore, *Wykład Apokalipsy* (fragmenty), „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 29 (2014) nr 2, 56-60.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Genealogia sanctorum antiquorum patrum*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 40, Roma 2014, 15-28.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Hymnus de regno patriae supernae*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 40, Roma 2014, 453-462.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Intelligentia super calathis ad abbatem Gafridum*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 40, Roma 2014, 183-217.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Praefatio (Apocalypsis liber ultimus, Locuturi aliquid)*, ed. K.-V. Selge, w: Gioacchino da Fiore, *Introduzione all'Apocalisse*, *Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti* 6, Roma 1995, 26-45, tłum. P. Grad: Joachim z Fiore, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 29 (2014) nr 2, 42-55.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Psalterium decem cordarum*, hrsg. K.-V. Selge, MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 20, Hannover 2009, tłum. M. Beściak: Joachim z Fiore, *Psalterium o dziesięciu strunach* (fragmenty), „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 29 (2014) nr 2, 61-73.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae*, w: tenże, *Scripta breviora*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 40, Roma 2014, 243-260.

- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Soliloquium*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 40, Roma 2014, 113-147.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti cum appendice fragmenti (I) de duobus prophetis in novissimis diebus praedicaturis*, ed. A. Patschovsky, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 29, Roma 2008.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Visio admirandae historiae*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, w: tenże, *Scripta breviora*, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 40, Roma 2014, 439-451.
- Vita beati Joachimi abbatis*, ed. S. Oliverio, „Florensia” 16-17 (2002-2003) 220-230.

Opracowania

- FRAJA V. DE, *Un'antologia gioachimita: il manoscritto 322 della Biblioteca Antoniana di Padova*, SM 32 (1991) nr 1, 231-258.
- LEO P. DE, *Gioacchino da Fiore. Aspetti inediti della vita e delle opere*, Soveria Mannelli 1988.
- DENIFLE H., *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, „Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters” 1 (1885) 99-142.
- FONSECA C.D., *Gioacchino da Fiore tra riforma del monachesimo e attesa della fine*, w: *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 16-21 settembre 1999*, a cura di R. Rusconi, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 13, Roma 2001, 13-26.
- GRUNDMANN H., *Ausgewählte Aufsätze*, teil 2: *Joachim von Fiore*, MGH, Schriften 25/2, Stuttgart 1977.
- GRUNDMANN H., *Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 19 (1963) 353-396.
- GRUNDMANN H., *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig – Berlin 1927.
- GRZESZCZAK J., *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*, Poznań 2011.
- GRZESZCZAK J., *Głos teologa w sprawach średniowiecznej polityki. Diagramy Roma i Babilonia oraz ich wymowa doktrynalna i moralna*, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” (2014) nr 2, 122-140.
- GRZESZCZAK J., *Joachim z Fiore i filozofia dziejów*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, 341-358.
- GRZESZCZAK J., *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006.
- GRZESZCZAK J., *Późnośredniowieczne dziedzictwo Joachima z Fiore: Summula seu Breviliquium super Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, w: *Deum et animam scire. Teksty filozoficzne dedykowane księdzu arcybiskupowi profesorowi Markowi Jędraszewskiemu*, red. J. Grzeszczak – K. Stachewicz, Poznań 2015, 353-374.
- GRZESZCZAK J., *Two Diagrams Rome and Babylon and Their Doctrinal and Moral Message*, „Annali di scienze religiose” 5 (2012) 141-170.
- KAUP M., *Introduzione*, w: *Gioacchino da Fiore, Commento a una profezia ignota*, a cura di M. Kaup, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 10, Roma 1999, 7-143.
- MCGINN B., *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985.
- PATSCHOVSKY A., *Quaestio de Maria Magdalena – Einleitung*, w: *Ioachim abbas Florensis, Scripta breviora*, ed. A. Patschovsky – G.L. Potestà, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 40, Roma 2014, 221-242.
- POTESTÀ G.L., *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari 2004.

- REEVES M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Notre Dame – London 1993.
- SARANYANA J.I., *Joaquin de Fiore y Tomas de Aquino. Historia doctrinal de una polemica. Con la colaboracion de: Ignacio Brosa y Francesco Calogero*, Pamplona 1979.
- SZYMIK S., *Maria Magdalena*, EK XI 1319-1320.
- Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium*, ed. H. Lee – M. Reeves – G. Silano, Toronto 1989.
- ZBICIAK J., *Joachim z Fiore*, EK VIII 28-29.

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI*

OKOLICZNOŚCI KOMPOZYCJI HYMNU *AKATYST* KU CZCI NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY

Hymn *Akatyst* (Ἀκάθιστος) należy do utworów powszechnie znanych, szczególnie w Kościołach wschodnich. W Polsce rzadko wykonuje się go w kościele, ale jest dostępny w internecie w różnych wykonaniach i w różnych językach.

Muzyka jest zapewne tak dawna jak ludzie na ziemi. Można ją dzielić na różne typy i rodzaje. W muzyce wokalne wyróżniamy pieśni świeckie, religijne, wojenne, laudacyjne, obrzędowe (ślub, pogrzeb), pieśni funkcyjne, np. rolników, rybaków, kobiet tkających, itp. W muzyce religijnej znane są pieśni obrzędowe (liturgiczne, kultowe), pieśni religijne niezwiązane wprost w kultem, pieśni dziękczynne, błagalne; pieśni wyrażające wiarę, pobożność, pieśni niosące określone treści teologiczne (z założenia lub pośrednio)¹. Liczne były pieśni proste (krótkie), pieśni bardziej rozwinięte (hymny); pieśni śpiewane indywidualnie, pieśni śpiewane chóralnie (zbiorowo). Największy rozkwit chóralnej pieśni przypada na przełom VI i V w. przed Chrystusem². Działali wtedy w Grecji słynni kompozytorzy, jak: Simonides, Bakchilides i Pindar. Są pieśni „budujące”, wzniosłe (świeckie czy religijne); są pieśni ludowe, młodzieżowe; są piosenki nieprzyzwoite (hultajskie). Ślady takich piosenek znajdujemy nawet w Biblii (np. Iz 23, 15-17). Bardzo interesująca jest kwestia melodii, roli instrumentów, rymu, rytmu, tzw. *metrum*, co pozwala dzielić utwory muzyczne na różne grupy i typy, rodzaje, a także sytuować je w czasie czy przestrzeni. Już w Grecji archaicznej posługiwano się wieloma instrumentami, posiadano też różne skale muzyczne (tonacje), np. dorycką, frygijską, lidyjską³.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie polskim czytelnikom słynnego dzieła, jakim jest *Akatyst* (Ἀκάθιστος), który staje się coraz bardziej znany także i w Polsce. Aby lepiej zrozumieć, czym jest to wspaniałe dzieło, dobrze będzie usytuować je w kontekście historycznym, gdyż zanim pojawiło się ono

* Ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW – profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Patrystycznej w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: j.grivalles@gmail.com.

¹ Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1967, 105.

² Por. tamże, s. 106.

³ Por. tamże, s. 103.

w Grecji w VI czy VII w., istniała długa tradycja w zakresie poezji, muzyki i hymnografii, tak w Izraelu, jak i w innych krajach wokół Morza Śródziemnego. W tym sensie *Akatyst*, chociaż jest utworem oryginalnym, wyrasta z tradycji wieków i w pewnym sensie jest jej owocem. Podobnie, zanim Adam Mickiewicz i Juliusz Słowacki zaczęli pisać swe poematy, istniała w Polsce długa tradycja literacka. W tradycję muzyczną, istniejącą od kilku wieków, wpisują się kompozycje Fryderyka Chopina czy Stanisława Moniuszki.

W krajach o tradycji wschodniej istnieją prace na temat hymnu Ἀκάθιστος. Mały zarys bibliografii podaje Andrzej Bober⁴. *Encyklopedia Katolicka* nie podaje żadnych publikacji po polsku na temat *Akatystu*⁵, co zdaje się oznaczać, że w dawniejszych czasach nie prowadzono w Polsce badań naukowych nad tym utworem. Obecnie poszczególni autorzy raczej nawiązują do tego hymnu w pracach na temat śpiewu kościelnego oraz greckich hymnów okresu post-patrystycznego.

Zajmujący się *Akatystem* ma do dyspozycji opracowania w językach zachodnich. Są to: G.G. Meersseman, *Der Hymn Akathistos im Abendland*, Freiburg 1958; E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1949, 1962²; J. Vereecken, *L'hymne Acathiste, Icône chantée et le mystère de l'Incarnation en nombres*, „Byzantion” 63 (1993) 357-387; F. Jeanlin, *Citations et thèmes bibliques dans l'hymn Acathiste (byzantine) à la Mère de Dieu*, w: *La Liturgie interprète de l'Écriture*, red. C. Braga – A. Pistoia, Paris 2002, 89-103. Ważnym opracowaniem współczesnym na temat *Akatystu* jest praca: L.M. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Brill – Leiden – Boston – Köln 2001 (tam jest bibliografia, s. 2017-2030). Jest to, być może, pierwsza próba przedstawienia stanu badań na temat *Akatystu*. Autorka stwierdza, że jak dotąd, brakuje całościowej analizy teologicznej; wcześniejsze zaś prace dotyczą zagadnień wybranych⁶. Ten brak można uznać za uzupełniony przez książkę E.M. Toniolo, *Akathistos. Inno alla Madre di Dio. Edizione metrica. Mistagogia, Commento al testo*, Roma 2017. Obok tekstu greckiego cenny jest tam komentarz do poszczególnych strof hymnu (s. 145-344)⁷.

⁴ Por. AP, s. 513.

⁵ Por. R. Niparko, *Akathistos*, EK I 225.

⁶ Por. L.M. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Brill – Leiden – Boston – Köln 2001, 23: „It is astonishing that that no complete analysis of its content has ever been made”.

⁷ Inne opracowania bezpośrednio lub pośrednio dotyczące *Akatystu* w układzie alfabetycznym: A. Baumstark, *Chairetismos*, RACH II 993-1006; J. Buxakowski, *Najświętsza Panna w Liturgii*, w: *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, 79-128; A. Cameron, *The Theotokos in Sixth Century Constantinople*, JTS 29 (1978) 79-108; K.F. Felmy, *Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche*, OKS 45 (1996) 97-115; J. Grzywaczewski, *Saint Ambrose as a Defender of the Christian Faith in the Greek Hymnography*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 281-289; tenże, *Wstęp*, w: *Wschód Zachodowi. Greckie hymny ku czci łacińskiego biskupa Ambrożego z Mediolanu*, tłum. G. Jaśkiewicz, Lublin 2012, 9-18; J.S. Gajek, *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, w: *Cześć Maryi*, red. W. Beinert, Warszawa 1992, 315-321; A. Klawek, *Biblijne symbole maryjne*, RBL 10 (1956) 216-227; M. Starowiejski, *Mariologia św. Atanazego*, RTK

Akatyst jako hymn chrześcijański w języku greckim wyrasta z kilku tradycji, jak: hymnografia biblijna Starego Testamentu; muzyka i hymnografia antyczna, głównie helleńska; hymnografia chrześcijańska, od hymnów w Nowym Testamencie poczynając; a przede wszystkim mariologia, czyli to, co zostało napisane na temat Maryi w okresie patrystycznym. Podejmujemy próbę usytuowania *Akatystu* jako utworu literackiego o charakterze kultowym (liturgicznym) w szerokim kontekście historycznym, nie podejmujemy natomiast kwestii artystycznych, jak metrum czy melodia. Tego rodzaju ogólna prezentacja może ułatwić czytelnikom zrozumienie hymnu, a może stać się także zachętą do dalszych studiów w tej dziedzinie.

1. Hymnografia Starego Testamentu. Dla naszego zagadnienia cennym zabytkiem hymnograficznym w okresie Starego Testamentu są pieśni biblijne. Ich przykładem może być pieśń dziękczynna, jaką zaśpiewali Izraelici po przejściu przez morze (Morze Czerwone). W Księdze Wyjścia czytamy: „Wtedy Mojżesz i synowie Izraela razem z nim zaśpiewali taką pieśń: Będę śpiewał ku czci Jahwe, który wspaniale są potęgę okazał, gdy konia i jego jeźdźca pograżył w morzu [...]. Wyborowi jego wodzowie zginęli w Morzu Czerwonym” (15, 1 i 4; całość: 1-19)⁸. Po nim następuje pieśń kobiet: „Miriam prorokini, siostra Aarona, wzięła bębenek do ręki, a wszystkie kobiety szły za nią w płasch i uderzały w bębni. A Miriam przyspiewywała im: Śpiewajmy pieśń chwały na cześć Jahwe, bo swą potęgę okazał, gdy konie i jeźdźców ich pograżył w morzu” (Wj 15, 20). Jej śpiew uznano za natchniony⁹.

23 (1976) 165-181; tenże, *Le titre Θεοτόκος avant le Concile d'Ephèse*, StPatr 19 (1987) 236-242; J. Szövérfy, *A Guide to Byzantine Hymnography*, t. 1-2, Brooklyn – Leyden 1978; E.M. Toniolo, *Akathistos. Saggi di critica e di theologia*, Roma 2000; tenże, *L'inno Acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, w: Pontificia Academia Mariana Internationalis, *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. 4, Roma 1972, 1-39; E. Wellesz, *The Akathistos. A Study in Byzantine Hymnography*, DOP 9-10 (1956) 143-174; A. Wilson-Dickson, *Historia muzyki chrześcijańskiej*, tłum. M. Wiśniewska, Warszawa 2007.

⁸ Nie wszyscy historycy i bibliści są zdania, że Izraelici przeszli przez Morze Czerwone. Przypuszcza się, że mogli przejść raczej przez cieśninę Akaba nad Morzem Śródziemnym, a potem szli wzdłuż Morza Czerwonego. Zob. *The Oxford Bible Commentary*, ed. J. Barton – J. Muddiman, Oxford 2001, 76: „They went inland «by way of the wilderness toward the Red Sea». In other places (23:31; Num 21:4; I Kings 9:26) «the Red Sea» (Heb. Sea of reeds, Leeds) refers to the Gulf of Aquaba. It is often thought that the Gulf of Suez is meant here, or one of the lake north of it”. W ten sposób wyznaczają trasę Izraelitów wydawcy *La Bible TOB* (Paris 1994, w aneksie na końcu mapa II). W ten sposób wyznaczają też trasę wydawcy *Catholic Good News Bible* (Collins Bible Society 1994, w aneksie na początku mapa II). W Księdze Wyjścia powiedziane jest, że Izraelici znajdowali się „pod Pi-Hahiroi naprzeciw Baal-Sefon” (Wj 14, 9), a ta miejscowość znajduje się nad Morzem Śródziemnym. Dopiero po kilku dniach przybyli do Elim (Wj 15, 27), a ta miejscowość znajduje się powyżej Morza Czerwonego. Nad to morze przyszli później i szli w dół, po czym skręcili w lewo w głąb lądu w kierunku Synaj. Taką trasę zdaje się potwierdzać opis w Lb 33, 1-49.

⁹ Por. *The Oxford Bible Commentary*, s. 77: „Miriam is called a prophet probably because of this song, which is seen as inspired”.

Są też w Biblii inne pieśni: „Śpiewali wtedy Izraelici pieśń następującą: Tryskaj źródło, opiewajcie je. Studnia, którą kopali książęta i naczelnicy ludu drążyli berłem i swymi łaskami” (Wj 21, 17-18). Tak śpiewali Izraelici przy studni Beer (Lb 21, 16). Śpiewano też po zajęciu kraju Amorytów i Moabitów: „Dlatego śpiewali pieśniarze: Idzie do Cheszbonu. Niech będzie odbudowane miasto Sichona” (Lb 21, 27; całość: 27-30). Godny uwagi jest tzw. Hymn Mojżesza (Pnp 32, 1-44). Zaczyna się od słów: „Uważajcie niebiosa na to, co powiem, słów moich słuchaj, ziemio” (Pnp 21, 1).

Najcenniejszym zabytkiem hymnografii izraelskiej są psalmy. Wyrażają one wiarę, pobożność i duchowość Izraelitów, zawierają liczne elementy doktrynalne. Pochodzą one z różnych okresów¹⁰. Dostrzega się w nich kunszt literacki ich twórców. W niektórych psalmach można zauważyć podobieństwa do pieśni i hymnów innych krajów, szczególnie Egiptu. Na przykład uczeni wskazują na podobieństwa Psalmu 104 do hymnu ku czci boga Atona. Psalm 137 nawiązuje wprost do pobytu Izraelitów w Babilonii: „Nad rzekami Babilonu – tam myśmy siedzieli i płakali, kiedyśmy wspominali Syjon” (Ps 137[136], 1).

Psalmy śpiewano przy różnych okazjach, głównie jednak były to pieśni kultowe. Śpiewano je w świątyni, także podczas liturgii domowej (np. wieczery paschalnej), podobnie jak u katolików śpiewa się kolędy podczas wieczery wigilijnej. Śpiewano psalmy w synagogach i odczytywano odpowiednie fragmenty Pisma Świętego. Śpiewy synagogalne stały się wzorem dla młodych wspólnot chrześcijańskich, szczególnie wśród ludności pochodzenia żydowskiego (judeochrześcijanie). Melodie raczej nie były podobne do naszych, gdyż nie były zbudowane na skali ośmiotonowej (jak to jest obecnie). Wiele jest w Starym Testamencie informacji o śpiewie, śpiewakach i instrumentach¹¹. Skrót wiadomości na tematy muzyczne, głównie na temat instrumentów, stanowi Psalm 150. Czytamy tam: „Chwalcie Boga w Jego świątyni [...]. Chwalcie Go dźwiękiem rogu, chwalcie Go na harfie i cytrze! Chwalcie Go bębniem i tańcem, chwalcie Go na strunach i flecie! Chwalcie Go na cymbałach dźwięcznych, chwalcie Go na cymbałach brzęczących: Wszystko, co żyje, niech chwali Pana!”. Jak widać, grano na rogu, harfie, cytrze, bębnie, cymbałach, na flecie, a także na innych instrumentach, których tu nie wymieniono.

2. Muzyka i śpiew w tradycji helleńskiej. Na śpiew młodego Kościoła miały wpływ antyczne tradycje muzyczne. Muzyka w ogóle, w tym hymnografia, była bardzo rozwinięta w kulturze greckiej od najdawniejszych czasów. Znane są przede wszystkim dwa główne typy hymnów greckich: homeryckie

¹⁰ Por. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. L.F. Cross – E.A. Livingstone, Oxford 1997, 1343: „Most modern scholars believe that that the Psalms come from a variety of authors and are of widely differing dates”.

¹¹ Por. R. Rachuta, *Muzyka w Biblii*, praca doktorska pod kierunkiem K. Ilskiego, miejsce i data nie są podane, pełny tekst: <https://repozytorium.amu.edu.pl.../Praca%doktorska20%Robert%20Rachuta.pdf> (dostęp 10.02.2018).

oraz orfickie. Nie wydaje się, aby autorzy hymnów ku czci Matki Bożej nawiązywali wprost do hymnów antycznych, ale fakt, że żyli i tworzyli w kraju, w którym od kilkunastu wieków komponowano i wykonywano różne hymny, mógł mieć wpływ na kompozytorów i poetów chrześcijańskich, nawet, jeśli nie byli oni tego zupełnie świadomi¹². Hymny greckie są dostępne w języku polskim w odpowiednich wydaniach książkowych oraz w internecie. Zasygnalizujemy szczególnie te, które adresowane są do bóstw helleńskich.

a) Hymny homeryckie. *Hymny do Zeusa i Hery, Hymny do Ateny, Hymny do Apollona i Muz, Hymn do Hermesa, Hymn do Aresa, Hymny do Afrodyty, Hymn do Posejdona, Hymn do Hefajstosa, Hymn do Matki bogów, Hymn do Artemidy, Hymn do Demeter, Hymn do Hestii, Hymn do Heliosa, Hymn do Selene, Hymn do Dionizosa, Hymn do Heraklesa o lwim sercu, Hymn do Asklepiosa, Hymn do Dioskurów*¹³.

b) Hymny orfickie. Zachował się powstały w II lub III w. anonimowy zbiór hymnów religijnych. Przypuszcza się, iż były dziełem jednego autora (Orfeusza). Powstałe prawdopodobnie w Azji Mniejszej utwory zostały przekazane w rękopisach wspólnie z *Hymnami homeryckimi* oraz hymnami Kallimacha i Proklosa. Zbiór obejmuje 87 krótkich pieśni religijnych, poprzedzonych wstępem adresowanym do Muzajosa. Hymny te, mające w większości formę litanii, adresowane są do poszczególnych bóstw greckich. Wymieniamy niektóre z nich: *Orfeusz do Muzajosa, Do Nocy, Do Uranosa, Do Protogonosy, Do Gwiazd, Na Heliosa, Hymn Pana, Hymn Heraklesa, Hymn Kronosa, Hymn Rei, Hymn Zeusa, Hymn Hery, Hymn Posejdona, Do Plutona, Hymn Zeusa pana piorunów, Hymn do Zeusa, Hymn, Morza, Hymn Gai, Hymn Persefony, Hymn Dionizosa*¹⁴, *Hymn Ateny, Hymn do Nike, Hymn Kuretów, Hymn Leto, Hymn Artemidy, Hymn Tytanów, Hymn Korybanta, Hymn Demeter Eleuzyńskiej, Hymn Hor, Hymn Semele, Hymn Nimf, Hymn Hermesa Chthoniosa, Hymn Erosa, Hymn Charyt, Hymn do Nomosu, Hymn Aresa, Hymn Hefajstosa, Hymn Asklepiosa, Hymn Hygiei, Hymn Erynii, Hymn Eumenid, Hymn Okeanosa, Hymn Hestii, Hymn Hypnosa*¹⁵.

Dla naszego tematu na uwagę zasługują także hymny antyczne do bogiń pogańskich. Przytoczymy kilka fragmentów.

¹² Por. E. Wellesz, *History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1962, 96-97: „It is a well-known fact that the revival of Platonism in the second century, the so-called Middle Platonism, facilitated the entry of Christianity into the world of Graeco-Roman civilization. Platonic musical theory could be adapted without difficulty to the teaching of the theologians, as will be shown in the next chapter. The connection between Greek philosophy and Christian ideal of music becomes even closer under the influence of Neoplatonism”.

¹³ Tekst grecki i polski: panteon.pl/Hymny-homeryckie.

¹⁴ Por. Kumaniecki, *Historia kultury*, s. 111: „Dionizos nie był dla orfików jedynie bogiem wina, lecz siłą wypełniającą wszechświat i jego twórcą. System orfików był więc systemem teologicznym. [...] Najwyższy rozwój orfizmu przypada na wiek VI”.

¹⁵ Tekst grecki i polski: pantheon.pl/Hymny-do-Bogow-hellenskich#orfickie. Tytuły hymnów nie są sformułowane w ten sam sposób; podajemy je tak, jak są one napisane na wskazanej stronie internetowej.

Z homeryckiego *Hymnu II do bogini Ateny*:

„Pallas Atene, sławną boginię, zaczynam opiewać [...], miast opiekunkę, czcigodną dziewicę (παρθένον αἰδοίην), Tritogeneję (τριτογενῇ) mężną, którą urodził Dzeus samojeden [...]. Bądź pozdrowiona (χαῖρε), córko ty Zeusa, co dzierży egidę”¹⁶.

Określenie „dziewica” (παρθένος) stosowane jest w odniesieniu do Maryi, tak w Nowym Testamencie¹⁷, jak i w pismach autorów chrześcijańskich. Poszczególne wersety *Akatystu* rozpoczynają się pozdrowieniem χαῖρε, które jest tłumaczone jako „raduj się” oraz „bądź pozdrowiona”.

Z orfickiego *Hymnu Artemidy* (36): „Wysłuchaj mnie, o Królowo (βασίλεια), wieloimienna córo Zeusa”¹⁸. Wiadomo, że w piśmiennictwie chrześcijańskim określa się Maryję jako Królową. Autor określa Artemidę jako wieloimienią (πολυώνυμε); od najdawniejszych czasów chrześcijanie sławią Maryję określając Ją różnymi tytułami (imionami); w *Akatystie* jest 144 określeń Maryi.

Niezależnie od poszczególnych zwrotów i terminów, hymny ku czci bogiń helleńskich mogły stanowić dla poetów chrześcijańskich swego rodzaju model czy wzór od strony czysto formalnej. Przytoczymy jeden z hymnów do bogini Demeter:

„Deo, bogini wierna Matko, wieloimienne bóstwo,
Boska Demeter, wychowująca dzielną młodzież, dawczyni rozkoszy,
Dająca bogactwo bogini, żywicielko kłosów, dająca wszystko,
Ciesząca się pokojem i znojną pracą [w polu],
Opiekunko zasiewów i gleby, dawczyni stogów zboża i zielonych pól,
Która zamieszkujesz święte sześcienne [mury] Eleuzis,
Powabna, ukochana, żywicielko wszystkich śmiertelnych,
Która pierwsza zaprzęgała woły w wędzidło rolnika
I uczyniłaś życie śmiertelnych dostatnim i bardzo szczęśliwym,
Wzmagająca wzrost, współdomowniczko Bromiosa, wspaniale uczczona,
Niosąca pochodnię, nieskalana, ciesząca się letnimi żniwami,
Ty ziemską, ty objawiającą się, tyś życzliwa dla wszystkich.
Ciesząca się dziećmi i kochająca je, boska, wychowująca młodzież dziewico,
Wokół twojego tronu krąży kolistymi ruchami
Wóz zaprzęgnięty w smoki, wykrzykująca [radośnie] «elaj»,
Pojedynczo urodzona, wielodzietna bogini, wielka władczyni śmiertelnych,
Której rozliczne kształty są kwieciste, święcie kwitnące.
Przybądź, błogosławiona, godna czci, obsypująca owocami lata,

¹⁶ Pantheon.pl/node-16.

¹⁷ Łk 1, 26: „W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy (πρὸς παρθένον) poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida, a Dziewicy (τῆς παρθένου) było na imię Maryja. Anioł wszedł do Niej i rzekł: Bądź pozdrowiona (χαῖρε), pełna łaski, Pan z Tobą”.

¹⁸ Pantheon.pl/Orfeusz-Hymn-Artemidy-36.

Sprowadzając pokój i rozkoszną zbożność
I szczęśny dostatek, wraz z królującym zdrowiem”¹⁹.

Powyższy hymn skierowany do Demeter zupełnie odbiega treścią od hymnów i modlitw kierowanych do Maryi, ale jest nieco zbliżony, gdy chodzi o ton liryczny oraz metodę literacką. Zbieżność niektórych określeń i terminów w greckiej poezji klasycznej i chrześcijańskiej nie wynika z zapożyczeń co do treści, lecz raczej z tego, że posługiwano się tym samym greckim językiem. Podobnie, gdy chodzi o formy literackie: ponieważ istniała bogata tradycja w kompozycji hymnów ku czci bogiń helleńskich, ten warsztat można było wykorzystać do tworzenia poematów ku czci Maryi. Wydaje się, że na formację muzyczną chrześcijan mogły mieć wpływ śpiewy wykonywane w teatrze. Eurypides przywrócił muzyce jej pierwotny udział z tą różnicą, że przydzielił aktorom dłuższe partie śpiewane i wielkie arie solowe²⁰. Dodajmy, że różnego rodzaju śpiewy i aklamację wykonywane były podczas uroczystości czy to religijnych czy państwowych. Wychowanie muzyczne stanowiło istotny punkt pracy w szkołach starożytnych²¹.

Można sobie wyobrazić, że chrześcijanie pierwszych wieków wykształceni na literaturze, w tym poezji klasycznej, byli wrażliwi na piękno stylu poezji chrześcijańskiej. Łaciński poeta Sedulius Caelius, żyjący w V w., pisał do przyjaciela Macedoniusza, że podjął się opracować *Poemat Paschalny*, sięgając po klasyczną metodę, ponieważ wiedział, że są tacy, którzy

„gdy, zobaczą to, co osłodzone powabem wierszy, przyjmują z takim pragnieniem serca, że częściej to powtarzając, układają i wdrażają sobie w pamięci. Myślę, że nie należy gardzić przejawem ich usposobienia [...], aby każdego jego własną zdolnością dobrowolnie pozyskać dla Boga”²².

W podobnym środowisku działali zapewne inni twórcy chrześcijańscy, w tym autor *Akatystu*. W tym sensie hymnografia antyczna mogła mieć wpływ na hymnografię chrześcijańską, pomimo że chrześcijanie starali się unikać poezji pogańskiej, a szczególnie utworów na cześć bogów greckich czy rzymskich.

3. Hymny chrześcijańskie. W Nowym Testamencie nie ma wprost informacji o muzyce i śpiewie, ale w tekście Nowego Testamentu są hymny (1Kor

¹⁹ Pantheon.pl/Orfeusz-Hymn-Demeter-Eleuzyjskiej-40.

²⁰ Por. Kumaniecki, *Historia kultury*, s. 177-178: „W pieśniach chóralnych tragicy używali przede wszystkim tonacji doryckiej ze względu na jej majestatyczny charakter oraz spokrewnionej z nią tonacji miksolidyjskiej, czyli hyperdoryckiej o charakterze patetycznym”.

²¹ Por. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. 1: *Le monde grec*, Paris 1948, reprint 2000, 75: „Il reste vrai que l'ancienne éducation plaçait au premier rang, dans cette catégorie, la musique au sens étroit du mot, la musique vocale et instrumentale [...]. Agissant sur l'homme tout entier, l'enseignement du cithariste contribuait lui aussi à former les jeunes à la maîtrise de soi (σωφροσύνη), à les rendre plus civilisés”.

²² Sedulius Caelius, *Epistula ad Macedonium*, w: tenże, *Opera omnia. Dzieła wszystkie*, tłum. H. Wojtowicz, Lublin 1999, 79.

13, 1-12; Ef 1, 1-14; Kol 1, 15-13). Jeden z nich, *Magnificat*, jako śpiew Maryi wyraża Jej samoświadomość: „Wtedy Maryja rzekła: Wielbi dusza moja Pana, i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy. Bo wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej. Oto błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia, gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny” (Lk 1, 46-56). W listach św. Pawła czytamy: „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem: z wszelką mądrością nauczając i napominając się wzajemnie przez psalmy, hymny i pieśni duchowe, z wdzięcznością śpiewając Bogu w waszych sercach” (Kol 3, 16-17; por. Ef 5, 19). Chodzi tu o śpiewy o charakterze dziękczynnym i laudacyjnym.

Andrzej Suski, komentując powyższe wezwanie skierowane przez Apostoła Narodów do chrześcijan, umieszczone w liście do Kolosan i w liście do Efezjan, pisze:

„Samo wyrażenie oraz jego kontekst nie dają podstaw do rozróżnień znaczeniowych pomiędzy psalmem, hymnem i pieśnią, stąd wypada trzem rzeczownikom przypisać znaczenie synonimiczne. Potwierdza to również zastosowanie tychże słów w literaturze judeo-hellenistycznej, gdzie używano je zamiennie. Na uwagę zasługuje fakt, że Ef 5, 19, bardziej niż Kol 3,16, uwidatnia muzyczny aspekt hymnów, ponieważ oprócz imiesłowu *adontes* umieszcza także imiesłów *psallontes*. Prawdopodobnie hymny komponowano z myślą o śpiewie”²³.

Dla naszego tematu ważne jest to, że chrześcijanie już w czasach apostoelskich oddawali Bogu cześć przez śpiew i z myślą o liturgii lub innych formach modlitwy komponowali odpowiednie utwory. A. Suski dodaje, że „hymny stanowiły ważny element kultu sprawowanego we wspólnocie”²⁴.

Do najstarszych zabytków hymnicznych młodego Kościoła należy hymn liturgiczny *Didache* (*Nauka dwunastu Apostołów*) z przełomu I i II w. Rozpoczyna się on od słów dziękczynienia Bogu Ojcu za świętą winorośl Dawida objawioną przez Jezusa²⁵. Ten hymn jest śpiewany obecnie w kościołach, przy czym melodia jest współczesna.

O tym, że chrześcijanie śpiewali podczas zgromadzeń liturgicznych, nawet wtedy, gdy odbywali je po kryjomu, świadczy m.in. list Pliniusza Młodszego, zarządcy Pontu i Bitynii, do cesarza Trajana, w którym autor pisze, że chrześcijanie mieli zwyczaj zbierać się o świcie i śpiewać hymny na cześć Chrystusa jako Boga²⁶. Po łacinie użyty jest tu zwrot *carmen dicere*, co dosłownie mogłoby znaczyć „recytować”, ale już Tertulian interpretował ten zwrot w znaczeniu

²³ A. Suski, *Hymniczne cytaty Nowego Testamentu w świetle „Formgeschichte”*, StPł 15 (1977) 10-11. Por. H. Langkammer, *Chrytologiczne hymny Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.

²⁴ Suski, *Hymniczne cytaty*, s. 11.

²⁵ Por. *Didache* IX 1 - X 7.

²⁶ Por. Plinius Minor, *Epistula ad Traianum*.

„śpiewać”²⁷. A. Suski, podobnie jak inni badacze, uważa, że w liście Pliniusza łacińskie słowo *carmen* jest odpowiednikiem greckiego słowa ὕμνος.

Znawcy muzyki wczesnochrześcijańskiej podkreślają, że najstarsze hymny chrześcijańskie były wzorowane na śpiewach synagogałnych, a w późniejszych hymnach dostrzega się coraz bardziej wpływ hymnografii klasycznej, głównie greckiej²⁸. W miarę upływu czasu, szczególnie na Wschodzie, rozwinęły się różne formy muzyczne (hymniczne)²⁹. Wymienimy niektóre w sposób bardzo ogólny:

Znano formę śpiewu określaną jako troparion³⁰; była to początkowo krótka modlitwa, zwykle jednozwrotkowa, którą śpiewano jako refren pomiędzy wersetami psalmu; wyrażała ona treść obchodzonego święta. Hymny śpiewano głównie w kościołach, gdzie przychodzili ludzie z okolicy; śpiewano je przede wszystkim podczas czuwań modlitewnych przed większymi świętami (*vigiliae*). Mnisi, szczególnie na pustyni, początkowo byli nastawieni niezbyt pozytywnie do hymnów, a może i do śpiewu w ogóle, później jednakże zaczęli śpiewać psalmy, a z czasem i hymny przedostawały się do klasztorów³¹. Później troparia śpiewano przy godzinach kanonicznych, np. Jutrzni czy Nieszporach³². Z czasem troparia rozwinęły się w samodzielne hymny. Śpiewano je solo lub chóralnie³³. Istniały też mniejsze formy hymniczne jak *kathismaty* i *eksposteilaria*; były to krótkie utwory o tematyce dnia, śpiewane z wybranymi wersetami psalmów, które nazywano *stichera*.

Z czasem popularne stały się tryptyki, czyli hymny składające się z trzech części. Układano je na cześć Chrystusa i świętych. Znany jest na przykład hymn ku czci Athenadora († 269), biskupa i męczennika³⁴. Komponowano także tryptyki ku czci Matki Bożej.

²⁷ Por. Tertullianus, *Apologeticum* II 6, *Documenta Catholica Omnia*, 0160-0220 Tertullianus, *Apologeticum*, LT: „Plinius enim Secundus [...] consuluit tunc Traianum imperatorem, adlegans praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo ut Deo”.

²⁸ Por. Wellesz, *History of Byzantine Music*, s. 147: „From the very beginnings of an independent Christian poetry, new hymns were modeled on patterns known from the Jewish service. Later on, when Christians came into closer touch with the surrounding pagan civilization, a new type of hymn was added, modelled on Hellenistic pagan poetry”.

²⁹ Są one przedstawione w ogólnym zarysie w: *Wschód Zachodowi. Greckie hymny ku czci łacińskiego biskupa Ambrożego z Mediolanu*, tłum. G. Jaśkiewicz, Lublin 2012; tamże: Grzywa-czewski, *Wstęp*, s. 9-18. Por. G. Pasini, *Le fonti greche su San'Ambrogio di Milano*, SAEMO 24/1, Milano – Roma 1990, 336-431.

³⁰ Por. *Troparion*, w: B. Nadolski, *Leksykon Liturgii*, Poznań 2006, 1632.

³¹ Por. Wellesz, *History of Byzantine Music*, s. 171: „Monks of the strict rule, anchorites and hermits, rejected [...] every kind of singing”. Tak było na przykład wśród mnichów na pustyniach w Egipcie.

³² Por. tamże, s. 174: „The Troparia had their fixed position in the Canonical Hours”.

³³ Por. tamże, s. 175: „Troparion need not to be performed by a single person, but it could also be sung by a choir”.

³⁴ Por. *Wschód Zachodowi*, s. 58-56.

Kontakiony (kontakia), kontakaria – to jakby śpiewane homilie³⁵; są tam treści dogmatyczne, ale w mniejszym stopniu; takie śpiewy wykonywano często w ramach Jutrzni i Nieszporów. Kontakion jako rodzaj hymnu składa się z mniejszych części³⁶. Kontakia miały określoną budowę: *prooimion* – wstęp ujmujący treść dnia (święta); nazywano tę część utworu także *kukulion*. Często z niego się wyłaniał refren, powtarzany wielokrotnie. Kontakion składał się z wielu, czasem do 30, zwrotek (*ikoi*, niektórzy piszą *oikoi*). Kontakia należały do ważniejszych form śpiewu kościelnego na Wschodzie w okresie bizantyńskim; to określenie jest nieprecyzyjne; niektórzy umieszczają go pomiędzy dojściem do władzy cesarza Justyniana (527) a upadkiem Konstantynopola (1453). Jako bizantyńskie określa się to, co powstało w greckiej strefie językowej, po rozluźnieniu związku Wschodu z Rzymem. Włodzimierz Wołoszuk pisze, że „starożytny kontakion był szczególnie popularny na przełomie V i VI wieku”³⁷. W klasztorach wykonywano kontakion podczas *officium* rannego, po odczytaniu Ewangelii.

Do wybitnych autorów różnych pieśni, w tym kontakiów, należy św. Roman Pieśniarz († 560), na Zachodzie nazywa się go Melodos. Pochodził on z Syrii, możliwe, że był pochodzenia żydowskiego³⁸. Mówi się, że miał szczególny charyzmat do kontakiów. Hans Wilhelm Haussing powtarza pogląd innych historyków jakoby „Romanos miał napisać blisko tysiąc kontakionów”³⁹.

Kontakiony były popularne na Wschodzie jako kunstowne hymny składające się najczęściej z 9 części zwanych odami; każda oda wyrażała nieco inne treści. To określenie pochodzi od słowa *ódos*, które znaczy: droga. Wybitnym autorem kontakionów był św. Andrzej z Krety († 740). Liczne kontakiony przypisuje się św. Janowi Damasceńskiemu (675-749); znany jest też Józef z Sycylii († 886) oraz Teofan († 845) mnich z klasztoru św. Saby w Palestynie. Wiele jest różnych hymnów i pieśni, których autorzy pozostają nieznani. Czasem biskupom uzdolnionym muzycznie przypisywano autorstwo różnych hymnów, dlatego, że popierali ich śpiew w kościele oraz pozostawili je w swoich bibliotekach.

Komponowano i wykonywano także theotokiony (theotokia) – hymny ku czci Boga, a także Maryi – zawierające treści teologiczne; celem ich śpiewa-

³⁵ Por. J. Grosdidier de Matons, *Recherches sur Romanos le Mélode et sur les origines de Kontakion*, Paris 1961, 176: „Le *kontakion* est une homélie, ou, à la différence du canon qui est un poème lyrique, le texte est plus important que la musique. Le chant devrait être simple et peu orne”.

³⁶ Por. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Litteratur im Byzantinischen Reich*, München 1959, 263: „Hymnengeschichtlich könnte man sagen, das Kontakion bestehe aus einer Vielzahl von ungleichzeitigen Troparien. Die Strophen werden denn auch Troparien oder noch *o κ oi* genannt”.

³⁷ W. Wołoszuk, *Kontakion*, EK IX 744.

³⁸ Por. Wellesz, *History of Byzantine Music*, s. 183: „The association of the name of Romanus with the rise of the Kontakion makes it possible to fix the date of its reception into Byzantine liturgy within the first decades of the sixth century. Romanus was a Jew by birth. He was born at Emesa, the Orontes, became a deacon at Berytus, and went to Constantinople in the days of Anastasius I (491-518) to join the clergy of the Theotokos church”.

³⁹ H.W. Haussing, *Historia kultury bizantyńskiej*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1969, 236.

nia był zarówno kult jak też propagowanie określonych treści teologicznych. Przykładem tego rodzaju kompozycji mogą być różnego rodzaju hymny układane w greckiej strefie językowej ku czci św. Ambrożego z Mediolanu; ich polskie tłumaczenie znajduje się w cytowanym powyżej opracowaniu *Wschód Zachodowi*⁴⁰.

Stopniowo rozwijały się, szczególnie na Wschodzie, ale i na Zachodzie, śpiewy, w których diakon wypowiadał modlitwy, a lud powtarzał tę samą aklamację, na przykład *Kyrie eleison*. Wspomina o tym Egeria⁴¹. Tego rodzaju modlitewne wezwania nazywano po grecku *συνάπται*, a po starosłowiańsku *ektienia*. Pojawiły się też litanie: wyliczanie poszczególnych tytułów czy przymiotów Chrystusa, Matki Bożej czy któregoś ze świętych. Istniały też różnego rodzaju *suplikacje* oraz *rogationes*, czyli modlitwy zanoszone w trudnych okolicznościach. Przykładem śpiewu wczesnochrześcijańskiego na Zachodzie może być hymn *Chwała na wysokości Bogu*⁴², który jest śpiewany w Kościele łacińskim w święta. Hymn *Ciebie Boga wychwalamy*, nieznanego autora, pochodzi z okresu późniejszego⁴³.

4. Kult Maryi w młodym chrześcijaństwie. Zapowiedź kultu Maryi widzimy w Nowym Testamencie. Anioł wita Maryję słowami: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą. Błogosławiona jesteś między niewiastami” (Łk 1, 28). Mamy tu i pozdrowienie (χαῖρε) i stwierdzenie pełni łaski (κεχαριτωμένη); to zakłada wolność od grzechu, na tym stwierdzeniu opiera się wiara w niepokalane poczęcie. Jest i stwierdzenie, że Maryja jest osobą wyjątkową, inną niż wszystkie niewiasty. Maryja zaakceptowała to przesłanie. Podczas spotkania z Elżbietą powiedziała: „Błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody, gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny” (Łk 1, 48). Tematyka maryjna pojawia się w najstarszych pismach chrześcijańskich, tak wschodnich, jak i zachodnich.

a) Autorzy wschodni. Św. Justyn (100-167) komentował w odniesieniu do Maryi prorocstwo Izajasza: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna” (Iz 7, 14)⁴⁴. Św. Ireneusz (140-202) prowadził rozważania na bazie: Adam – Chrystus;

⁴⁰ Zob. nota 7.

⁴¹ Por. Egeria, *Itinerarium seu Peregrinatio ad loca sancta* 4.

⁴² Por. N.M. Denis-Boulet, *Analyse des rites et des prières de la messe*, w: *L'Église en prière*, éd. A.G. Martimort, Paris 1961, 335: „Le Gloria fait partie d'une courte série d'hymnes très vénérables remontant à la primitive Eglise, composées à la manière des psaumes et continuant la tradition des hymnes du Nouveau Testament”.

⁴³ Por. M. Wysocki, *Autorstwo „Te Deum” w świetle współczesnych badań*, „E-Patrologos” 1 (2015) z. 4, 51: „Najwcześniejsze źródła nie wspominają w ogóle, kto był autorem *Te Deum*”. Niektórzy przypisywali autorstwo tego hymnu św. Ambrożemu, inni Augustynowi, jeszcze inni św. Nicetasowi z Remezjany. Ponieważ w tekście hymnu da się wyróżnić kilka części, M. Wysocki stwierdza: „Nie podobna mówić o jednym autorze, ale tylko o redaktorze, który znaną już część z II wieku ewentualnie rozszerzył w IV wieku, względnie wszystkie trzy części zestawiał” (tamże, s. 58).

⁴⁴ Por. Iustinus, *Apologia* I 33.

Ewa – Maryja. Stwierdził między innymi, że Dziewica Maryja rozwiązała przez swą wiarę to, co dziewica Ewa związała przez swą niewiarę⁴⁵. Są to fragmenty rozważań raczej teoretycznych (teologicznych). Orygenes (185-254) natomiast napisał, a zapewne i wygłosił, homilię na temat Nawiedzenia Najświętszej Panny oraz na temat hymnu *Magnificat*⁴⁶. Homilia jest częścią liturgii, jest zatem wyrazem kultu już istniejącego.

Ogólnie mówiąc, teologowie i duszpasterze I i II w. byli dyskretni, gdy chodzi o pisanie i mówienie o Maryi oraz o oddawanie Jej publicznego kultu z obawy, by nie budzić skojarzeń z kultem bogiń pogańskich. Szczególnie niebezpieczne było rozważanie nawiedzenia Maryi przez anioła i dziewicze poczęcie (bez udziału ziemskiego ojca), gdyż to przypominało baśnie pogańskie (mitologiczne) o kontaktach cielesnych bogów helleńskich z niektórymi kobietami; z tego rodzaju związków rodzili się (rzekomo) tzw. herosi, czyli ludzie wyjątkowo zdolni, którzy dochodzili do wielkich rzeczy w polityce (jako wybitni wodzowie, królowie czy cesarze), także w dziedzinie sztuki (poeci, śpiewacy) lub w umiejętnościach tajemnych (cudotwórcy czy magowie). O tym, jak głęboko były zakorzenione takie baśnie w świadomości ludzi, świadczy historia opowiedziana przez Józefa Flawiusza⁴⁷.

Jednym z najwcześniejszych i najwybitniejszych autorów pieśni i hymnów jest św. Efreem Syryjczyk († 373). Układał on pieśni ku czci Matki Bożej, na przykład: *Pieśń o Najśw. Maryi Pannie* (I), *Pieśń o Najśw. Maryi Pannie* (II), *Pieśń o Ewie i Maryi*, *Pieśń o Maryi do Boskiego Dziecięcia*, *Pieśń o Maryi i o mędrcach*, *Pieśń o Maryi, Symeonie i Dziecięciu*, *Pieśń ku chwale Bożej Rodzicielki i Dziewicy Maryi*, *Żale Najśw. Maryi Panny nad cierpiącym Jezusem*. Posiadamy je w języku polskim⁴⁸.

O Matce Bożej pisali tacy autorzy, jak: Bazyli Wielki († 379), Jan Chryzostom († 407), Cyryl Aleksandryjski († 444). W jednej z jego mów tego ostatniego znajdują się wyrażenia podobne do tych, które znajdują się w *Akатыście*. Przytaczamy jeden fragment z mowy Cyryla:

„Witaj nam Święta, pełna tajemnic Trójco, Tyś nas wszystkich w tym kościele Bogarodzicy zgromadziła.

Witaj, Bogarodzico (χαῖρε, ó Θεοτόκος), czcigodny świata całego klejnocie, światło, co nie gaśnie, korono dziewictwa, berło prawowiernej nauki, niezniszczalna świątynio, domie Nieogarnionego, Matko Dziewico. Dzięki Tobie w Ewangelii błogosławionym się zwie Ten, który idzie w imię Pańskie (Mt 21, 9).

⁴⁵ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* 3, 22.

⁴⁶ Por. Origenes, *Homiliae in Lucam* 7, ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon, SC 87, Paris 1962, 154-162, tłum. W. Kania: Orygenes, *Homilia na Nawiedzenie Najśw. Panny*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 26-29; tamże 8, SC 87, 164-172, tłum. W. Kania: Orygenes, *Homilia na temat hymnu Magnificat*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, 30-32.

⁴⁷ Por. Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* XVIII 3, 3-4.

⁴⁸ Por. *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, s. 33-75.

Witaj, Tyś Nieskończonego w swym łonie dziewiczym nosiła.
Dzięki Tobie czczona jest Trójca,
Dzięki Tobie w całym świecie hołd odbiera Krzyż drogocenny,
Dzięki Tobie cieszy się niebo, radują się aniołowie i archaniołowie, uciekają demony.
Dzięki Tobie cały świat pogrążony w służbie bałwanom poznaje prawdę, wierni otrzymują chrzest i olej wesela⁴⁹.
Dzięki Tobie na całym okręgu ziemskim powstają kościoły i narody wchodzą na drogę pokuty.
Dzięki Tobie Jednorodzony Syn Boży zajaśniał jako światło wśród tych, co siedzieli w ciemnościach i w cieniu śmierci.
Dzięki Tobie prorocy prorokowali, a apostołowie głosili Dobrą Nowinę.
Dzięki Tobie umarli zmartwychwstają, a rządzący sprawują władzę⁵⁰.

Pozdrowienie „witaj” (χαίρε), które tutaj występuje, wielokrotnie powtarza się w *Akatystcie*. Cyryl, zanim zacznie mówić o Maryi, zwraca się do Trójcy Świętej. Autor *Akatysty* na początku zwraca się do Chrystusa mówiąc:

„Kiedy (archanioł) ujrzał, że na jego bezcielesny głos, bierzesz na siebie ciało, Panie (Κύριε), stanął w zachwycie”⁵¹.

Cyryl wypowiada wiele laudacji pod adresem Maryi mając świadomość, że znajduje się wobec Trójcy Świętej. Autor *Akatysty*, wypowiada wiele laudacji pod adresem Maryi, mając świadomość, że znajduje się w obecności Chrystusa. W jednej z inwokacji Cyryla, skierowanej do Maryi, mianowicie: „Dzięki Tobie czczona jest Trójca” można dostrzec podobieństwo do jednej z inwokacji w *Akatystcie*: „Witaj, oświecająca wyznawców Trójcy (Τριάδος)”⁵². Cyryl Aleksandryjski przedstawia Maryję jako Tę, która sprawia radość aniołom, a demony przyprawia o szok i rozpędza je. Podobna myśl znajduje się w *Akatystcie*: „Witaj, cudzie, o którym brak jest słów aniołom. Witaj, rano

⁴⁹ W Kościele wschodnim po chrzcie (odpuszczenie grzechów i włączenie do Kościoła) następuje namaszczenie olejem (dar Ducha Świętego). Potem nie ma bierzmowania jako oddzielnego sakramentu.

⁵⁰ Cyrillus Alexandrinus, *Homilia IV. De Maria deipara in Nestorium*, PG 77, 992-996, tłum. W. Kania: Cyryl Aleksandryjski, *Mowa soborowa ku czci Bogarodzicy*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, s. 101. W dalszej części tej Mowy Cyryl napiętnował Nestoriusza, który – jak wiadomo – odrzucał tytuł Bogurodzica (*Theotokos*). Mówił między innymi: „Któż ci radził głosić tę zgubną naukę? Któż ci pomagał szerzyć tę nieszczęsną chorobę? [...]. W nadziei zdobycia władzy nad wszystkimi kościołami zapomniałeś o Tym, który cię z gnoju wywiódł do niebiańskiej godności. Patrząc na stworzenie straciłeś z oczu Stwórcę. Bałamuciłeś świat zwodniczymi mowami, bluźniłeś świątyni Bożej, dzieliłeś Tego, który się narodził z Maryi, siałeś błędy i szaleństwo, które trudno będzie wykorzenieć” (tamże, s. 103). Było to za panowania cesarza Teodozjusza I.

⁵¹ *Akatyst ku czci Bogurodzicy, oikos I* (strofa wstępna), tłum. www.cyrylimetody.marianie.pl/akatystbt.html (dostęp 10.02.2018).

⁵² Tamże, *oikos* (strofa) IX, *chairesmos* (pozdrowienie) 4.

zadana demonom⁵³. Po grecku jest to nawet powiedziane do rymu: „Χαῖρε, τὸ τῶν ἀγγελῶν [...] θαῦμα. Χαῖρε, τὸ τῶν δαιμονίων [...] τραῦμα”. W dalszej części hymnu jest powiedziane: „Witaj, która piekło ogołacasz”⁵⁴. Cyryl podkreśla, że „świat pogrążony w służbie bałwanom poznaje prawdę” dzięki Maryi. Autor *Akatystu* śpiewa: „Witaj, ujawniająca ułudę bałwanów (τῶν εἰδώλων)”⁵⁵.

O Matce Bożej pisali także inni autorzy jak Proklos z Konstantynopola († 446), German z Konstantynopola († 737), Jan Damasceński († 749). Wiele pisali o Matce Bożej autorzy późniejsi. Liczne są w tekście *Akatystu* referencje do autorów wczesnochrześcijańskich⁵⁶.

b) Autorzy zachodni⁵⁷. Obszerny komentarz do słów Izajasza „Oto Panna pocznie i porodzi Syna” (Iz 7, 14) znajdujemy u Tertuliana († 220). Pisze on między innymi:

„Panna poczęła i porodziła Emanuela, to jest Boga z nami. Na tym polegają nowe narodziny, że człowiek rodzi się w Bogu, odkąd Bóg narodził się człowieku, przyjąwszy ciało ze starego nasienia bez tego nasienia”⁵⁸.

Hipolit Rzymski († 235) nazywał Maryję Matką Człowieka i Boga i podkreślał, że Chrystus narodził się z Ducha Świętego i Maryi⁵⁹.

O Maryi pisali inni autorzy jak: św. Hilary z Poitiers († 367), św. Ambroży († 397), św. Zenon z Werony († 375), św. Hieronim († 419), św. Maksym z Turynu († 423), św. Augustyn († 430), Jan Kasjan († 435), św. Piotr Chryzolog z Rawenny († 450), św. Leon Wielki († 460), św. Fulgencjusz († 533), św. Grzegorz Wielki († 604), św. Ildefons z Toledo († 667). Podobnie, jak na Wschodzie, pisali o Maryi liczni autorzy późniejsi. Trudno by się dopatrzeć wpływów łacińskich w tekście *Akatystu*, a ewentualne podobieństwa mogą pochodzić z faktu wyznawania tej samej wiary chrześcijańskiej na Wschodzie i Zachodzie, w tym z akceptacji tej samej nauki o Matce Bożej.

Przełomowe znaczenie miała uchwała Soboru w Efezie (431) zwołanego za zgodą papieża Celestyna; na pierwszej sesji soborowej w dniu 22 czerwca 431 roku odczytano drugi list Cyryla biskupa Aleksandrii do Nestoriusza biskupa Konstantynopola⁶⁰. Dotyczył on przede wszystkim natury Chrystusa. Czytamy tam między innymi:

⁵³ Tamże, *oikos* III, *chairesmoi* 7 i 8.

⁵⁴ Tamże, *oikos* VI, *chairesmos* 11.

⁵⁵ Tamże, *oikos* XI, *chairesmos* 4.

⁵⁶ Por. Toniolo, *Akathistos*, s. 145-344.

⁵⁷ Wybór tekstów maryjnych autorów łacińskich posiadamy w języku polskim: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, tłum. W. Eborowicz – W. Kania, Niepokalanów 1981.

⁵⁸ Tertullianus, *De carne Christi* 17, 2-3, ed. J.-P. Mahé, SCH 216, Paris 1975, 280, tłum. W. Eborowicz: Tertulian, *O ciele Chrystusa* 17, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy*, s. 21.

⁵⁹ Por. Hippolytus, *Benedictiones Isaac et Iacob*.

⁶⁰ Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994, 65: „Odczytano wyznanie wiary «Soboru 318 Ojców» (to znaczy nicejskie), następnie drugi list Cyryla do Nestoriusza

„Słowo Boże przyjęło ludzkie ciało i stało się człowiekiem. Nie mówimy, że natura Słowa (τοῦ λόγου φύσις) zmieniła się w ciało ani że zamieniła się w pełnego człowieka, złożonego z ciała i duszy, lecz twierdzimy raczej, że Słowo jednocząc się przez unię hipostatyczną (καθ' ὑπόστασιν) z ciałem ożywionym rozumną duszą, stało się człowiekiem w sposób nie do wypowiedzenia i nie do pojęcia i że zostało nazwane Synem Człowieczym (υἱὸς ἀνθρώπου)”⁶¹.

Dla naszego tematu ważne jest to, że sobór przyznał Maryi tytuł Bogurodzica (Θεοτόκος), którego już wcześniej używali niektórzy autorzy⁶². Na to właśnie powoływał się Cyryl z swoim liście do Nestoriusza:

„Tak samo myśleli święci Ojcowie. Przeto nie wahali się nazwać świętej Dziewicy Bogarodzicą (θεοτόκον εἰπεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον)”⁶³.

Tenże tytuł znajduje się również w trzecim liście Cyryla do Nestoriusza, który także odczytano na soborze. Czytamy w nim:

„Ponieważ święta Dziewica (ἡ ἁγία παρθένος) urodziła cieleśnie Boga zjednoczonego hipostatycznie z ciałem, mówimy, że jest ona Bogarodzicą (θεοτόκον)”⁶⁴.

Dodajmy, że Cyryl Aleksandryjski pozostawał w kontakcie z papieżem Celestynem, gdy chodzi o zwalczanie poglądów Nestoriusza.

Historyk Sokrates Scholastyk nie wchodzi w szczegóły doktrynalne, lecz opisuje burzliwy przebieg obrad soboru w Efezie⁶⁵. Teologowie na ogół są zgodni co do znaczenia tego soboru dla teologii w ogóle oraz dla mariologii⁶⁶. Przyczynił się on do odrzucenia teorii nestoriańskich, a także sprawił, że kult Maryi zaczął się rozwijać w sposób bardziej dynamiczny niż poprzednio, co uwidoczniło się w liturgii, tak na Wschodzie⁶⁷, jak i na Zachodzie⁶⁸. Kallistos Ware, teolog prawosławny, pisze, że „znaczenie słowa *Theotokos* jest tak samo

i po głosowaniu, czy jest on zgodny z wyznaniem wiary, został przez sobór przyjęty. Trzeci list Cyryla i jego anatematyzmy wprawdzie odczytano, ale nie głosowano nad nimi”.

⁶¹ Cyrillus Alexandrinus, *Epistula ad Nestorium* 2, 3, DSP 1, Kraków 2001, 113.

⁶² Por. Starowieyski, *Le titre Θεοτόκος*, s. 236-242.

⁶³ Cyrillus Alexandrinus, *Epistula ad Nestorium* 2, 6, DSP 1, s. 117-119.

⁶⁴ Tenże, *Epistula ad Nestorium* 3, 26, DSP 1, s. 151.

⁶⁵ Por. Socrates Scholasticus, HE VII 34. Zob. A. d'Alès, *Dogme d'Ephèse*, Paris 1931, 116-156.

⁶⁶ Por. *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. C. Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997.

⁶⁷ Por. Denis-Boulet, *Analyse des rites*, s. 395: „Les liturgies orientales ont introduit dans l'anaphore la mémoire de la Vierge après le Concile d'Ephèse. C'est d'ailleurs la seule mention de Marie que fit la messe antique. *Gloriosae, semper virginis, Genetricis Dei* – les trois titres sont les mêmes qu'aux diptyques égyptiennes du VI^e siècle”.

⁶⁸ Por. Dom B. Capelle, *Les fêtes mariales*, w: *L'Église en prière*, s. 747: „Un culte théologique de la Vierge Marie apparaît déjà dans le *Communicantes* de la messe [...]. Le titre *Genetrix Dei* que l'on y donne à la Vierge est à remarquer [...]. Or l'insertion du *Communicantes* dans le canon de la messe est antérieure au pontificat de S. Léon (440-461)”.

ważne dla doktryny o Wcieleniu jak słowo *homoousios* w nauce o Trójcy⁶⁹. Część chrześcijan w Syrii i Mezopotamii nie przyjęła uchwał tego soboru⁷⁰, jednakże w Kościołach wschodnich, szczególnie w Syrii, kult Maryi istniał już wcześniej i rozwijał się nadal. Jerzy Woźniak podkreśla, że „większość monofizytów (w Syrii) poparła stanowisko Soboru Efeskiego i wystąpili oni w obronie *Theotokos*”⁷¹. Na Wschodzie, szczególnie w tradycji judeo-chrześcijańskiej, czczono Maryję jako typ i obraz Kościoła⁷².

5. Okoliczności pojawienia się hymnu *Akatyst*. Słowo ἀκάθιστος znaczy „nie siedzący”, czyli jest to hymn, który należało śpiewać w postawie stojącej. Jest to postawa zasadnicza w Kościele wschodnim. W postawie stojącej należało zanosić modlitwy przede wszystkim w niedzielę i w uroczyste święta. Od strony muzycznej jest to dzieło bizantyńskie wyjątkowej wartości. Wydaje się, że melodia, jaką znamy obecnie, nadająca się do wykonania wielogłosowego, jest późniejsza, bowiem śpiewy greckie, szczególnie kościelne, były zasadniczo jednogłosowe.

Główną treścią *Akatystu* jest tajemnica Wcielenia. Pierwsza część ma charakter bardziej narracyjny, a druga bardziej spekulacyjny i liryczny. Liczne wezwania modlitewne (χαίρεσμοί) skierowane do Maryi ukazują ścisły związek mariologii z chrystologią⁷³. Według najstarszych źródeł wykonano go po raz pierwszy w Konstantynopolu w kościele Blakheranai w nocy 7 sierpnia 626 r. w czasie nocnego czuwania o charakterze dziękczynnym za odparcie ataku wrogów (Persów) na miasto stołeczne⁷⁴. Było to za cesarza Herakliusza i patriarchy był Sergiusza⁷⁵.

⁶⁹ K. Ware, *L'orthodoxie. L'Église des sept Conciles*, transl. F. Lhoest, Paris 2002, 36.

⁷⁰ Por. Dom B. Botte, *Rites et familles liturgiques*, w: *L'Église en prière*, s. 22: „Les Syriens orientaux n'acceptèrent pas les décisions d'Ephèse et devinrent nestoriens”.

⁷¹ J. Woźniak, *Recepcja „Theotokos” u Ojców syryjskich*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, s. 75.

⁷² Por. E. Testa, *The faith of the Mother Church*, transl. P. Rotondi, Jerusalem 1992, 80: „The Judeo-Christian doctrine which has identified Mary with the Church is well known. It is found in Mark the Deacon's semiotic square. It is repeated in the Discourse of St. Barsabbas on Christ and the Churches (par. 21). [...] From the Judeo-Christianity the teaching spread into Syria, so that Ephrem could say that we call the Church by Mary's name. It passed then into Egypt [...] and it seems that the teaching from there went to Ephesus [...]. Under many viewpoints Mary appears as the ideal figure of the Church”.

⁷³ Por. Th. Nikolaou, *Akathistos Hymnos*, w: *Marienlexikon*, opr. R. Bäumer – L. Scheffczyk, Regensburg 1988, 66: „Die vielen mariologischen Aussagen in diesem Teil bilden ein ausgezeichnetes Beispiel für die enge Verbindung der Mariologie mit der Christologie in der orthodoxen Kirche”.

⁷⁴ Armia agresorów liczyła ponad 100 tys. żołnierzy; wiadomo, że samych Awarów było około 80 tys. Grecy mieli tylko 12 tys. żołnierzy w tym czasie i na tym terenie. Dowodził nimi generał Bonus. W tym czasie cesarz Herakliusz z główną armią był w Mezopotamii; tam pokonał dwa oddziały wojsk perskich. Na skutek tego dowódca perski wycofał swą armię spod Konstantynopola bez walki. Ludzie mieli powód do radości i zdumienia. Liczne źródła podają, że patriarcha Sergiusz wezwał ludność do modlitwy, podają też, że panowało powszechne przekonanie, iż to zdumiewające ocalenie Konstantynopola było skutkiem modlitwy.

⁷⁵ Por. C. Morriison, *La continuité de l'Empire Romain en Orient*, w: *Le monde byzantin*, éd.

Skoro hymn Ἀκάθιστος wykonano w 626 r. jako pieśń dziękczynienia, to znaczy, że był on skomponowany wcześniej i znany śpiewakom. Tuż po zwycięstwie nie było czasu na tak kunsztowną kompozycję, ani na to, by się przygotować do jej odśpiewania. Posłużono się hymnem już istniejącym, dodając tylko inwokację: waleczna hetmanko (τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ)⁷⁶. Treść nie wskazuje, by powodem do kompozycji hymnu było zwycięstwo militarne. Ludzie zebrani na modlitwie (lub tylko chórzyści) zaśpiewali hymn Ἀκάθιστος jako dziękczynienie Matce Bożej za odparcie wrogów dlatego, że był to najpiękniejszy hymn ku Jej czci, jaki znali.

Wydaje się, że mógł być on skomponowany z myślą o uroczystości Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie, którą obchodzono 25 marca albo z myślą o Bożym Narodzeniu, które na Wschodzie obchodzi się do dziś łącznie w uroczystością Objawienia Pańskiego (Trzech Króli) w dniu 6 stycznia. Niektórzy przypuszczają, że hymn Ἀκάθιστος mógł zostać skomponowany w latach 530-533, wtedy bowiem cesarz Justynian zatwierdził uroczystość Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie; to oznaczało uznanie tego dnia za święto państwowe.

Z późniejszej historii wiemy, że *Akatyst* wszedł w użycie w Kościele greckim jako modlitwa dziękczynna po zwycięskiej walce, a takich walk było dość dużo, gdyż cesarstwo wschodnie było atakowane przez różne pomniejsze narody, tak od strony wschodniej, jak i zachodniej (w tym przez Słowian), potem przez muzułmanów, ale na ogół wychodziło z tych walk zwycięsko, gdyż jego ogólna sytuacja w tym czasie, tak pod względem gospodarczym, jak i militarnym, była dość dobra. To znaczy, że przez pewien czas (dość długi) *Akatyst* pełnił taką funkcję na Wschodzie, jak hymn *Te Deum laudamus* (Ciebie Boga wyławiamy) w Kościele łacińskim. Potem zaczęto go śpiewać w Wielkim Poście, podobnie jak w Polsce *Gorzkie Żale*.

6. Autorstwo, wydania oryginału, tłumaczenia. Kwestia autorstwa *Akatystu* wydaje się trudna, a zdania badających to zagadnienie są podzielone. W ciągu wieków nie było pewności w tej sprawie. A. Bober napisał: „Mistrzem kontakionów był Romanos, a klasycznym jego kontakionem jest jego *Akathistos*. Ostatnio wydawca krytycznego tekstu *Akathistosa* G. Meersserman wypowiada tylko powszechnie uznaną opinię, kiedy pisze, że *Akathistos* jest najpiękniejszym, najgłębszym i najstarszym hymnem całej chrześcijańskiej

C. Morrison, t. 1: *L'Empire d'Orient*, Paris 2004, 44: „En 626 Héraclius lui-même est pris à revers [...]. Les renforts envoyés par Héraclius arrivent en août et la flotte byzantine brûle les monoxyles slaves qui devaient transporter les troupes perses de Chalcédoine sur la rive européenne. Le patriarche Serge mobilise les énergies en menant l'icône de la Vierge des Blachernes en procession sur les remparts, refuse de rendre la ville et le siège est levé en août, libération miraculeuse célébrée dans le *proëmion* de l'hymne Acatyste en l'honneur de la Vierge, un *kontakion* plus ancien remanié à cette occasion”.

⁷⁶ Por. Nikolaou, *Akathistos Hymnos*, s. 66: „Das ursprüngliche Prooemion (τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ) auf die Ereignisse im Jahre 626 angeht”.

literatury”⁷⁷. A. Bober ma na myśli hymny w sensie ścisłym, a nie pieśni ku czci Matki Bożej, bo takie komponowano i śpiewano wcześniej. Gdy chodzi o autorstwo hymnu, to zdaje się, że pogląd A. Bobera jest trochę uproszczony, gdyż zdanie znawców tego zagadnienia nie jest tak jednoznaczne.

Niektórzy przypisywali autorstwo *Akatystu* św. Germanowi, biskupowi Konstantynopola. Tak podaje Gilles Gerard Meerseman, wydawca tekstu greckiego i łacińskiego. Utwór poprzedzony jest wprowadzeniem: *Hymnus Sancte Dei Genetricis Marie victoriferus atque saluatorius a sancto Germano Constantinopolitano rithmice compositus, per singulas alphabeti litteras inchoans singulos versus*⁷⁸. Meerseman nie podziela tego poglądu i zaznacza, że German wprowadził śpiew tegoż hymnu do liturgii na Wschodzie⁷⁹.

Polski specjalista w dziedzinie hymnografii greckiej P.F. Krypiakiewicz uważał, że autorem *Akatystu* jest Roman Pieśniarz⁸⁰. Egon Wellesz nie był pewien autorstwa hymnu, ale przychylił się ku opinii, że jest to dzieło Romana Pieśniarza⁸¹. Paul Maas i Constantine A. Trypanis także przyjmują lub raczej dopuszczają autorstwo Romana Pieśniarza (Melodosa) jako możliwe⁸², a Jean Grosdidier de Matons zgłosił co do tego wątpliwości⁸³. Wiadomo, że Roman Pieśniarz jest autorem wieku pieśni i hymnów kościelnych; znana jest jego pieśń *Maryja pod krzyżem*⁸⁴. Badacze zauważają podobieństwa pomiędzy hymnami Romana Pieśniarza a *Akatystem*, ale wielu uważa, że nie

⁷⁷ AP, s. 512.

⁷⁸ Tekst grecki i łaciński *Akatystu*, w: Meerseman, *Der Hymnos Akathistos*, t. 1, s. 100-127. Dostrzegamy tu późno-łacińską pisownię: *Sancte Marie* zamiast *Sanctae Mariae*.

⁷⁹ Por. tamże, s. 39: „Vom Kompilator selbst wurde die Behauptung *a sancto Germano patriarcha compositus* in die ursprüngliche Überschrift interpoliert, um den ganzen Hymnus dem hl. Germanus zuzuschreiben, obwohl der 3. Paragraph des Vorberichtes den Patriarchen nicht als Dichter des Liedes bezeichnet, sondern nur als Urheber der jährlichen Feier der Befreiung Konstantinopels durch das Absingen des Hymnus in der Blachernen Kirche und in allen Kirchen Griechenlands am Feste der Verkündigung Mariens”.

⁸⁰ Por. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary*, s. 45: „P.F. Krypiakiewicz, whose article *De Hymni Akathisti Auctore* from the year 1909 has strongly influenced ideas about the theological content of the Akathistos [...]. He believed that Romanos had composed the Akathistos whilst still in Syria”.

⁸¹ Por. Wellesz, *A History of Byzantine Music*, s. 191: „The uncertainty of authorship is particularly embarrassing in the case of the most famous hymn of the Byzantine Church, the Akathistos”. Ibidem, s. 196: „Although, as work progressed, the scales turned more and more, in favour of Romanos’ authorship of the Akathistos”.

⁸² Por. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary*, s. 42: „But Maas supported the authorship of Romanos as did Trypanis”.

⁸³ Por. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Melode et les origines de la poésie de Byzance*, Paris 1977, 36: „The dogmatic teaching on the on the Incarnation in Romanos does not have sufficient originality to enable us to detect his hand in the Akathistos”. Jest to cytat w tłumaczeniu Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary*, s. 45.

⁸⁴ Por. Romanos Melodus, *Hymnus* 35, ed. J. Grosdidier de Matons, SCh 128, Paris 1967, 160-186, tłum. W. Kania: Św. Roman Piewca, *Maryja pod Krzyżem*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, s. 110-116.

są one wystarczające, aby przypisać mu autorstwo jako pewne. Agnostyczne stanowisko w tej kwestii przyjmują wydawcy *The Oxford Dictionary of the Christian Church*⁸⁵. Niemieccy autorzy podręcznika do patrologii pisali w roku 1978: „Za autora (*Akatystu*) uważa się Grzegorza Pisidesa, obydwoh patriarchów Konstantynopola, Sergiusza i Germana, zwłaszcza zaś Romana (Melodosa)”.⁸⁶ Piszący po niemiecku badacz Theodor Nikolaou powstrzymuje się od opinii na temat autorstwa Akatystu⁸⁷. Jeannine Vereecken uważa, że spośród osób wymienianych jako autorzy Akatystu najbardziej na uwagę zasługuje Roman Pieśniarz⁸⁸.

Leena Mari Peltomaa, przytoczywszy opinie kilku teologów na ten temat, stwierdza, że nie ma argumentów za przyjęciem Romana Pieśniarza jako autora *Akatystu*⁸⁹, ale nie podaje racji, aby taką możliwość wykluczyć. Ermanno M. Toniolo, w swej monografii, wydanej w 2017 r., przychyliła się do opinii o autorstwie Romana Pieśniarza⁹⁰, jednakże jest świadomy, że wielu badaczy nie zgadza się z taką opinią.

Tekst *Akatystu* zachował się w całości na manuskryptach od X do XVI w. *Editio princeps* opracował Aldus Manutius, *Poetae christiani veteres*, Venice 1501. Już na przełomie VIII i IX w. Ἀκάθιστος został przetłumaczony na język łaciński; najpierw prawdopodobnie w Wenecji⁹¹, a potem pojawiły się także inne tłumaczenia. Wersja łacińska i grecka znajduje się w PG 92, 1335-1398. Znane jest wydanie: E. Wellesz, *The Akathistos. Monumenta Musicae Byzantinae, Transcripta IX*, Copenhagen 1957. Wydania krytycznego tekstu według współczesnych zasad dokonał C.A. Trypannis: *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Vienna 1968, 17-39. Grecka wersja Akatystu w opracowaniu metrycznym znajduje się w dziele E.M. Toniolo, *Akathistos. Inno alla Madre di Dio. Edizione metrica, Mistagogica, Commento al testo*, Roma 2017, 54-77.

⁸⁵ Por. *Acathestus*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 9: „It may be the work of St. Romanos Melodus, although this attribution is disputed”.

⁸⁶ Altaner, s. 881.

⁸⁷ Por. Nikolaou, *Akathistos Hymnos*, s. 66: „Der Autor und die Zeit der Absaffung des Akathistos sint unbekannt”.

⁸⁸ Por. Vereecken, *L'hymne Acatiste*, s. 360: „Parmi ces noms seul celui de Romanos entre en ligne de compte”.

⁸⁹ Por. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary*, s. 48: „All in all, leaving aside the separate question of the form of the kontakion, it becomes clear that there are no facts to support the authorship of Romanos”.

⁹⁰ Por. Toniolo, *Akathistos*, s. 80: „Ma poiché anche di recente viene riproposto da alcuni come autore probabile o addirittura come autore cert il celebre innografo greco del secolo VI, Romano il Melode”.

⁹¹ Por. Meersseman, *Der Hymn Akathistos*, s. 50: „Weil wir die Entstehung der lateinischen Akathistos-Akoloutie in Vendig zwischen 787 und 813 ansetzen konnten, so ergibt sich von selbst, dass eben Bishop Christophorus I als Verfasser in Betracht kommt”. Inne tłumaczenie miał wykonać opat Hilduin w Saint Denys we Francji ok. 832 roku. Podobno było tam wielu mnichów pochodzenia greckiego (tamże, s. 51).

Obecnie liczne są przekłady tego hymnu na języki współczesne. Najbardziej dostępne, a może i znane w Polsce, jest tłumaczenie opublikowane w Internecie przez Mariański Dom Studiów Świętych Cyryla i Metodego (www.cyrylimetody.marianie.pl/akatystbt.htm; autor nie jest podany). Na tejże stronie jest najstarsze polskie tłumaczenie wykonane przez ks. Tymoteusza Szczurowskiego OSBM, przełożonego klasztoru w Białej Podlaskiej, umieszczone w książce *Misja Bialska Całoroczna*, Supraśl 1792, 164-184. Ks. Roman Piętka MIC, proboszcz w Kostomłotach k. Terespoła dokonał digitalizacji tego tekstu (25.03.2009), zachowując jego staropolską formę. Inne tłumaczenia *Akatysty* znajdują się w następujących wydaniach: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, 516-530; *Ojcowie Kościoła greccy i łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 265-282; M. Bednarz, *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny hymn Maryjny z dodatkiem oficjów towarzyszących*, red. J.S. Gajek – R. Piętka, Rzym 1980; *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, red. W. Klinger, Opole 2017.

Zarysowaliśmy, w sposób ogólny, kontekst, w jakim powstał słynny hymn Ἀκάθιστος ku czci Maryi, Matki Bożej. Zasygnalizowaliśmy tradycję biblijną Starego i Nowego Testamentu, hymnografię helleńską, hymnografię wczesnochrześcijańską oraz pisma patrystyczne na temat Maryi. Powyższe opracowanie może posłużyć jako wprowadzenie do pracy nad treścią *Akatystu*, czyli nad jego teologią, znaczeniem dla kultu Maryi oraz dla duchowości chrześcijańskiej.

THE CIRCUMSTANCES OF THE COMPOSITION OF THE HYMN AKATHISTOS IN HONOUR OF THE BLESSED VIRGIN MARY

(Summary)

The author of this article tries to situate the famous Greek Hymn *Akathistos* in its large context. He presents the Old Testament tradition, especially the Psalms, and the New Testament tradition: Christological hymns and the person of Mary in the Gospel. The Christians of the first centuries used to sing hymns during their meetings of prayer. The old Hellenic tradition in poetry and music could also have influence on the Christian poetry and music, especially on the formal aspect of such compositions. It seems to be obvious that the *Akathistos* was inspired by the theological considerations on Mary as Christ's Mother. This hymn is a great praise of Mary as *Theotokos*; this title was accepted officially in the Church by the Council of Ephesus (431). The exact date of the composition of the hymn is not known; it is only known that this hymn was sung in 626 in Constantinople as thanksgiving to Mary for the expelling of the aggressors (a regiment of the Persian army). The question of

authorship of *Akathistos* is still discussed; most scholars attribute it to Romanos Melodus, but such an opinion is considered as probable. The aim of this article is to introduce the lector into the study on the theology of the *Akathistos* (Christology and Mariology). Surely, such a study can be precious for the Christian spirituality.

Key words: Mary, God's Mother, hymn, *Akathistos*, Theotokos.

Słowa kluczowe: Maryja, Bogurodzica (Bogarodzica), hymn, *Akatyst*, Theotokos.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Akatyst – tekst oryginalny [układ chronologiczny]

Der Hymn Akathistos im Abendland, ed. G.G. Meersseman, Freiburg 1958, 100-127 [tekst grecki i łaciński, wyd. krytyczne].

Fourteen Early Byzantine Cantica, ed. C.A. Trypanis, Wiener Byzantinische Studien 5, Wien 1968, 17-39 [tekst grecki i angielski, wyd. krytyczne].

Akathistos. Inno alla Madre di Dio. Edizione metrica. Mistagogia, Commento al testo, E. Toniolo, Roma 2017, 54-77 [tekst grecki, układ metryczny, wyd. krytyczne].

Akatyst – polskie tłumaczenia [układ chronologiczny]

Akatyst ku czci Bogurodzicy, w: www.cyrylimetody.marianie.pl/akatystbt.htm; autor tłum. nie jest podany.

Akatyst, tłum. T. Szczurowski (OSBM), w: *Misja Bialska Caloroczna*, wyd. Supraśl 1792, 164-184 [w internecie na w/w stronie znajduje się wersja elektroniczna tego tłum. w opr. R. Piętki (25.03.2009)].

Hymnos Atkathistos, tłum. A. Bober, w: *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 516-530.

Hymn Akathistos, tłum. W. Kania, w: *Ojcowie Kościoła greccy i łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 265-282.

Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny hymn Maryjny z dodatkiem oficjów towarzyszących, tłum. M. Bednarz, red. J.S. Gajek – R. Piętka, Rzym 1980.

Akatyst ku czci Bogurodzicy, red. W. Klinger, Opole 2017.

Pisma patrystyczne

CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Nestorium 2*, tekst grecko-łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Baron – H. Pietras – T. Wnetrzak, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, 108-119.

CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Nestorium 3*, tekst grecko-łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Baron – H. Pietras – T. Wnetrzak, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, 132-157.

CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Homilia IV. De Maria deipara in Nestorium*, PG 77, 992-996, tłum. W. Kania: Cyryl Aleksandryjski, *Mowa soborowa ku czci Bogarodzicy*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, opr. W. Kania, Niepokalanów 1981, 101-104.

- Didache*, ed. W. Rordorf – A. Tuilier, SCh 248, Paris 1978, tłum. A. Świderkówna: *Didache (Nauka dwunastu Apostołów)*, w: *Pierwsi Świadkowie*, red. M. Starowieyski, OŻ 8, Kraków, 1998², 39-52.
- EGERIA, *Itinerarium seu Peregrinatio ad loca sancta*, ed. P. Maraval, SCh 296, Paris 1982.
- EPHRAEM SYRUS, *Carmina Sôgyâta* 2, CSCO 186, 199-203, tłum. W. Kania: Efrem Syryjczyk, *Pieśń Maryi do Boskiego Dziecięcia*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 44-48.
- EPHRAEM SYRUS, *Carmina Sôgyâta* 3, CSCO 186, 203-209, tłum. W. Kania: Efrem Syryjczyk, *Pieśń o Maryi, Symeonie i Dziecięciu*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 60-68.
- EPHRAEM SYRUS, *Hymni de Ecclesia* 35, CSCO 198, 87-90, tłum. W. Kania: Efrem Syryjczyk, *Pieśń o Ewie i Maryi*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 40-43.
- HIPPOLYTUS, *Benedictiones Isaac et Iacob*, PO 27, 6, 24, 76-78, tłum. W. Kania: Św. Hipolit Rzymski, *Matka człowieka i Boga (z rozprawy „O błogosławieństwach Patriarchów”)*, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 28-29.
- Hymni graeci in Ambrosium Mediolanensem*, ed. G. Pasini: *Le fonti greche su Sain’Ambrogio di Milano*, SAEMO 24/1, Milano – Roma 1990, tłum. G. Jaśkiewicz: *Wschód Zachodowi. Greckie hymny ku czci łacińskiego biskupa Ambrożego z Mediolanu*, Lublin 2012.
- IRENAEUS, *Adversus haereses*, PG 7, 437-1224, tłum. W. Myszor: *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdementowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie Adversus haereses. Księga I i II*, SACH SN 17, Katowice 2016; tłum. W. Kania: Św. Ireneusz, *Przyczyna naszego zbawienia* (fragment), w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 24-25.
- IUSTINUS, *Apologia 1*, ed. M. Marcovich, PTS 38, 1994, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *1 Apologia*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 43-89; tłum. W. Kania: Św. Justyn, *Oto Panna pocznie* (fragment), w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 23.
- ORIGENES, *Homiliae in Lucam*, ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, tłum. S. Kalinkowski, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986; tłum. W. Kania: Orygenes, *Homilia na Nawiedzenie Najśw. Panny, Homilia na temat hymnu Magnificat*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 26-29, 30-32.
- ROMANUS MELODUS, *Hymnus* 35, ed. J. Grosdidier de Matons, SCh 128, Paris 1967, 160-187, tłum. W. Kania: Roman Piewca, *Maryja pod Krzyżem*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 110-116.
- SEDULIUS CAELIUS, *Epistula ad Macedonium*, w: Sedulius Caelius, *Opera omnia. Dzieła wszystkie. Tekst łacińsko-polski*, tłum. H. Wójtowicz, Lublin 1999, 75-83.
- SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 29-842, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972.
- TERTULLIANUS, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 78-171, *Documenta Catholica Omnia*, 0160-0220 Tertullianus, *Apologeticum*, LT, tłum. J. Sajdak, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.
- TERTULLIANUS, *De carne Christi*, ed. J.-P. Mahé, SCh 216, Paris 1975, 210-309, tłum. W. Eborowicz – W. Kania: Tertulian, *O Ciele Chrystusa* (fragment 1-23), w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, 17-27.

Literatura starożytna

- Hymni Homerici*, panteon.pl/Hymny-homeryckie [tekst grecki i polski].
Hymni orphici, pantheon.pl/Hymny-do-Bogow-hellenskich#orffickie [tekst grecki i polski].
 Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae*, ed. B. Niese, *Flavii Iosephi Opera*, t. 1-4, Berlin 1885-1892, tłum. Z. Kubiak – J. Radożycki: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1979.

Opracowania

- ALÈS A. de., *Dogme d'Ephèse*, Paris 1931, 116-156.
 BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959.
 BOTTE B. DOM, *Rites et familles liturgiques*, w: *L'Église en prière*, éd. A.G. Martimort, Paris 1961, 15-33.
 CAPELLE B. DOM, *Les fêtes mariales*, w: *L'Église en prière*, éd. A.G. Martimort, Paris 1961, 747-765.
 DENIS-BOULET N.M., *Analyse des rites et des prières de la messe*, w: *L'Église en prière*, éd. A.G. Martimort, Paris 1961, 325-343.
 GROSDIDIER DE MATONS J., *Recherches sur Romanos le Mélode et sur les origines de Kon-takion*, Paris 1961.
 HAUSSING H.W., *Historia kultury bizantyńskiej*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1969.
 JEANLIN F., *Citations et thèmes bibliques dans l'hymn Acathiste (byzantine) à la Mère de Dieu*, w: *La Liturgie interprète de l'Écriture*, éd. C. Braga – A. Pistoia, Paris 2002, 89-103.
 KRYPIAKIEWICZ P.F., *De hymni Acathisti auctore*, ByZ 18 (1909) 357-382.
 KUMANIECKI K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1967.
 LANGKAMMER H., *Chrysologiczne hymny Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.
 MARROU H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. 1: *Le monde grec*, Paris 1948, reprint 2000.
Maryja w tajemnicy Chrystusa, red. C. Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997.
 MEERSSEMAN G.G., *Der Hymn Akathistos im Abendland*, Freiburg 1958.
 MORRISON C., *La continuité de l'Empire Romain en Orient*, w: *Le monde byzantin*, éd. C. Morrison, t. 1: *L'Empire d'Orient*, Paris 2004, 3-48.
 NADOLSKI B., *Troparion*, w: *Leksykon Liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, 1632.
 NIKOLAOU Th., *Akathistos Hymnos*, w: *Marienlexikon*, opr. R. Bäumer – L. Scheffczyk, Regensburg 1988, 66-67.
 PELTOMAA L.M., *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Brill – Leiden – Boston – Köln 2001.
 RACHUTA R., *Muzyka w Biblii*, praca doktorska pod kierunkiem K. Ilskiego, miejsce i data nie są podane, pełny tekst pracy w: <https://repozytorium.amu.edu.pl.../Praca%20doktorska20%20Robert%20Rachuta.pdf> (dostęp 10.02.2018).
 STAROWIEYSKI M., *Sobory Kościoła niepodzielnego*, Tarnów 1994.
 SUSKI A., *Hymniczne cytaty Nowego Testamentu w świetle „Formgeschichte”*, StPł 15 (1977) 7-22.
 TESTA E., *The faith of the Mother Church*, transl. P. Rotondi, Jerusalem 1992.
The Oxford Bible Commentary, ed. J. Barton – J. Muddiman, Oxford 2001.
The Oxford Dictionary of the Christian Church, red. L. F. Cross – E.A. Livingstone, Oxford 1997.
 TONIOLO E.M., *Akathistos. Inno alla Madre di Dio. Edizione metrica. Mistagogia, Comento al testo*, Roma 2017.

- VEREECKEN J., *L'hymne Acathiste, Icône chantée et le mystère de l'Incarnation en nombres*, „Byzantion” 63 (1993) 357-387.
- WARE K., *L'orthodoxie. L'Église des sept Conciles*, transl. F. Lhoest, Paris 2002.
- WELLESZ E. *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1949, 1962².
- WOŁOSIUK W., *Kontakion*, EK IX 744.
- WOŹNIAK J., *Recepcja „Theotokos” u Ojców syryjskich*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. C. Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997, 69-77.
- WYSOCKI M., *Autorstwo „Te Deum” w świetle współczesnych badań*, „E-Patrologos” 1 (2015) z. 4, 50-59.

Mariia HUPALO STB*

БОЖЕСТВЕННІ ЕНЕРГІЇ ТА БОГОСЛОВСЬКИЙ МЕТОД У ВЧЕННІ СВ. ГРИГОРІЯ ПАЛАМИ

Вчення святого Григорія Палами про енергії завжди викликало неоднозначну реакцію – як у своїх сучасників, так і в дослідників, які вивчали його та інтерпретували це вчення. Григорій Палама запропонував розрізнення між сутністю та енергіями в Бозі, аби богословськи осмислити та артикулювати містичний досвід монахів-ісихастів, що проявлявся зокрема у баченні надприродного нематеріального світла, яке вони називали Таворським світлом. Григорій Палама розробив це вчення не просто як теорію, яка випливала з його власних міркувань, а передусім як відповідь на нагальну потребу пояснити цей надприродний досвід тим людям, чия світоглядна перспектива не дозволяла їм зрозуміти сенс тих духовних практик, якими відзначилися ісихасти. Звідси бачимо, що досвід є первинним щодо формування цієї теорії, яка слугує скоріше його поясненням, а отже, має виняткову цінність для розуміння, чим, власне кажучи, є богопізнання, які його передумови та яким чином воно відбувається. Саме спілкування з Богом є центральним об'єктом зацікавлення Григорія Палами, і вся його тріадологія, сотеріологія, сакраментологія, теорія пізнання – все обертається навколо питання: як Бог виходить назустріч людині й дає себе пізнати, засмакувати Свого життя. Адже ключова проблема людського існування, центральна ціль людини і всього створіння – це досягнути якомога повнішу єдність з Богом.

Вже є чимало досліджень, присвячених цьому аспекту вчення Григорія Палами. Православний світ знає майже безперервну традицію почитання св. Григорія Палами та поширення ідей та практик ісихазму, зокрема на теренах колишньої Київської Русі¹. Попри те, наукове дослідження

* Mariia Hupalo STB – Assistant at Theology Department, Faculty of Philosophy and Theology, Ukrainian Catholic University (Lviv) [Марія Гупало – асистент кафедри богослов'я Філософсько-богословського факультету Українського Католицького Університету (Львів); e-mail: mhupalo@ucu.edu.ua.

¹ На українських теренах одним із основних центрів ісихастського руху була Києво-Печерська Лавра. Реформи Катерини II справили нищівний вплив на монастирське життя як в Україні, так і в цілій Російській імперії. Старець Паїсій Величковський (1722-1794), який у пошуках автентичного східнохристиянського монашого життя потрапив на Афон, найбільше спричинився до відродження ісихазму в Україні та поширення „старчества” в Росії.

паламізму та феномену ісихазму навіть у православних Церквах було за-недбане аж до XIX століття². Західний науковий світ уперше ознайомився зі спадщиною св. Григорія Палами після століть забуття завдяки піонерській праці афонського монаха Василя Кривошеїна *Аскетичне і богословське вчення св. Григорія Палами* (1938)³. Вагомий здобуток у вивченні богослов'я Григорія Палами належить Йоанові Меєндорфу, який написав авторитетну монографію *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение*. Певні напрацювання на цю тематику належать також російським дослідникам XIX ст. Ф. Успенському, П. Сирку. Особливу увагу заслуговує праця румунського священика Думітру Станілоє⁴, який цитував в оригіналі невидані до того часу праці Палами, а також о. Кипріяна Керна⁵. Серед сучасних дослідників можна назвати Олів'є Клемана, митр. Калліста (Уера), Христоса Яннараса⁶. І, безперечно, визнаними знавцями спадщини Григорія Палами є Володимир Лосський⁷ та Георгій Флоровський⁸, які писали свої праці на дану тематику в 1940-50-х роках минулого століття, осмислюючи спадщину Палами в рамках неопатристичного синтезу.

У цій статті спробуємо розглянути, яким чином Григорій обґрунтовує можливість містичного досвіду за посередництвом божественних енер-

Він першим почав перекладати твори видатних подвижників та містиків й укладати збірку святоотцівських текстів, присвячених практиці Ісусової молитви, яка згодом отримала назву Добротолюбіє (Філокалія). Насправді Філокалія, яку видали Макарій Коринтський та Никодим Святогорець у 1782 році, частково базувалася на тих текстах, які вже попередньо зібрав Паїсій Величковський, див. K. Ware, *The Inner Unity of the Philokalia and its Influence in East and West*, Athens 2004. Пор. C.G. et V. Conticello, *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. 2, Turnhout 2002, 999-1021. Також саме завдяки Паїсію Величковському стала можлива поява таких осередків, як Оптинська пустинь, Саров та інші, а також поширення практики Ісусової молитви не лише в монастирях, але й серед мирян, про що свідчить твір „Щирі розповіді про чанина своєму духовному отцеві”. За свідченням Пентковського, його авторами були не лише маловідомі монахи, але й такі велетні духа, як Теофан Затворник. Див. А.М. Пентковский, *От „Искателя непрестанной молитвы” до „Откровенных рассказов странника”*: (К вопросу об истории текста), „Символ” 27 (1992) 137-166. Детальніше про долю культу св. Григорія Палами в УГКЦ та його пізнішої легітимації див. В. Жуковский, *Святой Григорий Палама и його легітимізація в УГКЦ*, „Наукові записки УКУ. Серія «Богослов'я»” 1 (2009) 145-159.

² Пор. D. Reid, *Energies of the Spirit. Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Atlanta 1997, 20.

³ V. Krivosheine, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, „Eastern Church Review” 3 (1938) 26-33, 71-84, 138-156 та 193-214.

⁴ D. Stăniloae, *Viața și Învățătura Sfântului Grigorie Palama*, București 1993.

⁵ К. Керн, *Антропология св. Григория Паламы*, Москва 1996.

⁶ C. Yannaras, *The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology*, VTQ 19 (1975) 232-245.

⁷ В. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Москва 1991.

⁸ Г. Флоровский, *Святой Григорий Палама и традиция Отцов*, пер. Н. Холмогоровой, „Альфа и Омега” 9/10 (1996) 107-116.

гій. У *Триадах на захист святих ісихастів* Палама не тільки стверджує існування розрізнення між сутністю та енергіями, але й обґрунтовує засади богопізнання через ці енергії, описуючи їх як іпостасний стосунок між Богом і людиною, в якому Бог не тільки відкривається людині, але й підносить її, усиновляє й робить подібною до Себе за благодаттю. Палама різко висловлюється проти розходження знання із практикою, для нього справжнє знання – лише те, яке отримане в єднанні, понадрозумне, невимовне, надприродне. Він визнає лише те знання, яке приходить через особистий досвід спілкування з Богом, містик є найбільшим авторитетом, натомість пізнання через відокремлення ума від об'єкта спостережень він вважає нелегітимним у сфері богопізнання. Але цей досвід неможливий без того, щоб Бог Сам Себе об'явив, а це можливо лише в тому випадку, якщо Його енергії, або само-маніфестації, є не-тварними. Тому наша стаття розпочинається з розгляду проблематики самих енергій та їхньої природи, пізніше переходить до того, яким чином вони виступають середниками містичного досвіду та єднання з Богом. Врешті, в кінці спробуємо заторкнути питання іпостасності божественних енергій.

1. Енергія як невід'ємна маніфестація Бога *ad extra*. Вихідним пунктом паламітського богослов'я було питання, яким чином людина може пізнати Бога і досвідчити Його присутність, якщо Бог у своїй сутності є абсолютно трансцендентним. Його ціллю було пояснити, яким чином досвід божественного світла, який переживали ісихасти, був можливим і легітимним. Отже, необхідно було підкреслити одночасну трансцендентність та іманентність Бога, Його одночасну пізнаваність і непізнаваність, цілісність та відкритість назовні, або ж, більш сучасною мовою, Трійцю іманентну та ікономічну. Для цього Григорій Палама увів розрізнення між сутністю та енергією. Його опонент Варлаам Калабрійський постулював ідею богопізнання як виключно філософської вправи та вдосконалення ума, сотвореного на Божий образ, таким чином звівши християнство до діяльності інтелектуала. Він стверджував, що безпосередній контакт з Богом є неможливий, адже Бог є трансцендентним. Натомість Палама підкреслював, що спілкування з Богом є доступним кожній людині, незалежно від її освіти й здібностей, інакше це суперечить самій суті християнства. Проте він прагнув зберегти в Бозі полярність між тим, що доступне і що недоступне до участі. Тому він провів розрізнення між сутністю, іпостасями та несотвореними енергіями в Бозі, що не сподобалось його опонентам, оскільки вони вважали Бога абсолютно простим. Це розрізнення було необхідним для того, щоб показати, що стан обоження, що набувається людиною через співдію божественній несотвореній благодаті, не є ефемерним, він справді можливий не лише колись в есхатоні, але й вже тут, на землі. На думку Григорія Палами,

якщо розуміти Бога лише як сутність, а енергії вважати сотвореними, то виявиться, що немає жодного посередника, який би подолав прірву між сотвореним і несотвореним і спроби Бога вийти назустріч людині незмінно розбивались би об неї.

Це розрізнення далеко не нове. Термін був введений у вжиток вже Арістотелем, був широко вживаний у неоплатонізмі⁹. У філософії Прокла зустрічаємо градацію між причиною, силою або енергією (δύναμις/ἐνέργεια) та наслідком, де причиною є божественний принцип, а наслідком – певне суще, чи то група сущих. Енергія впливає з причини і ділиться її життям із наслідком, але енергія є за статусом нижчим буттям, ніж її джерело. У свою чергу наслідок (грубо кажучи, створіння) є нижчим за енергію, в якій бере участь¹⁰. Можна прослідкувати значний вплив Прокла на те, яким чином Псевдо-Діонісій Ареопагіт будує свою філософсько-богословську систему світу, а опосередковано – і на Григорія Паламу. Знаковим є використання для божественного єства терміну „понадсутність”, яку Діонісій Ареопагіт запозичує у Прокла, а Григорій Палама у свою чергу – у Діонісія. Під час тріадологічних суперечок Атанасій Олександрійський на противагу Арію ствердив, що енергія, тобто дія назовні, належить не іпостасі Бога-Отця, а всій Трійці, тобто це атрибут божественної сутності. Адже енергія, завдяки якій Бог творить світ та спілкується з ним, створює між Богом як суб’єктом та світом як його наслідком стосунок інакшості, відмінності природ. Тому між Отцем і Сином не може бути енергії, бо Син єдиносущний Отцеві¹¹. Каппадокійці розвинули цю думку в полеміці з Євномієм, коли вперше на розгляд богословів виразно постало питання меж пізнання Бога людиною. Заперечуючи можливість пізнання Бога в Його сутності через термін ὁρμήνυτος, вони використали вже проведене розрізнення між сутністю та енергіями, щоб ствердити, що Бог є пізнаваним остільки, оскільки Він себе об’являє нам. Григорій Нісський та Григорій Богослов використовують образ „плечей Бога” для пояснення, чим є божественні енергії. Трактуючи текст Вих 33, 19-23, Григорій Назіанзин використовує контраст „спина” – „лице”, щоб показати, що Бог у своїй непорушній природі відомий лише самому собі, а пізнаваною є лише та Його природа, що врешті спускається до нас і виражається у славі, коли Бог управляє своїми творіннями¹². Це розрізнення не між Богом і творіннями, а між тим, як Бог знає Себе і як ми Його знаємо.

⁹ Див. D. Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, New York 2004, 1-96.

¹⁰ Поп. Proclus, *Institutio theologia* 56-57, ed. E.R. Dodds: Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford 1933, 54.

¹¹ Поп. Athanasius Alexandrinus, *Epistula 2 ad Serapionem* I 31, PG 26, 600C - 601A; I 19, PG 26, 573B - 576D.

¹² Поп. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28, 3, éd. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978, 104-107.

Корпус Ареопагітиків значною мірою вплинув на епістемологію Палами: божественні *δυνάμεις*, *πρόοδοι*, тобто творчі сили, ісходження, які є причинами існування всіх речей, є також само-об'явленнями Бога до нас¹³. Цілий світ, згідно Псевдо-Діонісія, є теофанією, вираженням Божої любові та турботи про своє створіння. У своєму творі *Про Божественні імена* Псевдо-Діонісій аналізує проблему, як цілком трансцендентний, понадсутнісний Бог може бути пізнаваним і доступним до участі, а також яким чином божественна сутність наділяється в Писанні різноманітними іменами. Він описує Бога як неподільну Одiniцю, числовою силою ми єднаємося в богоподібну монаду, а наші розрізнення трансцендентно зливаються у єдність¹⁴. Тому божественні ісходження назовні (*πρόοδοι*), або сили (*δυνάμεις*) є основою для імен, які приписують Богові¹⁵. Вони не лише виражають те, яким чином Бог виявляється назовні, але й Бога у Його простоті. Бог як Основа і Причина всього є анонімним, перевищує імена¹⁶. Сотворений світ як результат стає символом, образом, у якому бачимо його причину, яка все ж залишається відносно нього трансцендентною¹⁷. Всі імена, що пасують Богові, завжди описуються Писаннями як такі, що стосуються не якоїсь частини, а всієї божественності у всій її цілісності, тому вони водночас відображають Бога і є Богом, однак у той спосіб, у який людина може Його сприйняти¹⁸. Крім того, Діонісій розрізняє між „єдностями” та „відмінностями” (*ἐνότητες καὶ διακρίσεις*). Єдності – це „понадсутнісна сутність”, повністю недоступна, а відмінності – це божественні маніфестації, ісходження, сили, в яких бере участь творіння і через які Бог пізнається в творіннях¹⁹.

Подальшого розвитку енергійне богослов'я зазнало під час суперечки між Максимом Ісповідником та монотелетами, в рамках якої Максим ще раз ствердив взаємозв'язок між природою та енергією, доводячи факт існування двох воľ і двох дій у Христі – божественної та людської. Максим Ісповідник підкреслював нерозривність сутності та енергії, чи діяль-

¹³ Докладніше про рецепцію і трансформацію Діонісія Григорієм Паламою можна знайти у статті A. Louth, *Reception of Dionysius in the Byzantine world: Maximus to Palamas*, „Modern Theology” 24 (2008) 585- 599.

¹⁴ Пор. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 1, 4, PG 3, 589D.

¹⁵ Пор. ibidem.

¹⁶ Пор. ibidem 1, 7, PG 3, 596C-D.

¹⁷ Пор. ibidem 2, 8, PG 3, 645C.

¹⁸ Пор. ibidem 1, 8, PG 3, 597B. Володимир Лоський вважає, що розрізнення між перебуванням Бога у Собі та ісходженнями, яке окреслив Діонісій Ареопагіт, було першим чітким розрізненням між сутністю Бога та Його енергіями, див. A. Papanikolaou, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame 2006, 15.

¹⁹ Пор. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 2, 4, PG 3, 640D - 641A: „Божественною єдністю сокровенні неісходні понадперебування понадневимовної й понаднепізнаваної постійності, розділеннями же – найблагіші ісходження Бога назовні та Його роз'яснення”, переклад мій.

ності, як її природної само-маніфестації, без якої будь-яка природа була б ілюзорною і непізнаваною²⁰. Те ж саме говорить і Григорій Палама, коли пояснює, що сутнісне світло, як він інколи називає енергію, невіддільне від сутності: „навіть якщо ми назвемо цю енергію невіддільною від єдиної сутності, все одно Божя понадсутність не стане складеною, бо тоді взагалі не було б ніякої простої сутності, оскільки природної сутності без енергії не знайти жодної”²¹.

Таким чином Григорій Палама виступає продовжувачем православної доктрини про обоження, ядром якої є вчення про несотворені енергії. Розрізнення між сутністю та енергіями, або діями, закорінене у східнохристиянській традиції, а Григорій Палама лише поглибив його, наголошуючи на тому, що кожна енергія – це сам Бог у дії²². Григорій Палама, слідуючи за Каппадокійцями та іншими грецькими Отцями, творить „мета-онтологію”, проводячи розрізнення між сутністю, енергіями та іпостасями²³. Якби не було розрізнення між сутністю та енергіями, тобто між творенням та породженням/ісходженням, яке є причиною існування іпостасей, то сотворена природа нічим не відрізнялась би від несотвореної і мала б буття, тотожне до буття Сина і Духа²⁴ (це означає пантеїзм). Тому необхідно чітко розділити поміж функціями природи і функціями енергії: якщо першій властиво породжувати іпостасі, єдиносущні одна одній, то енергія відповідає за приведення до існування онтологічно іншого буття. Тому плутанина між цими функціями може призвести до фатальних наслідків для нашого розуміння Бога: ми або виключимо з Нього троїчність, або зробимо сотворені речі учасниками Пресвятої Тройці, зробимо Бога багатоіпостасним. Саме в цьому він часто звинувачує своїх опонентів, які намагалися редукувати Бога до одної лише сутності. Лише фундаментальне розрізнення енергії від сутності та стосунків між іпостасями в ній може показати, яким чином вірний у sacramentalній єдності з Христом

²⁰ Поп. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum*, PG 91, 201A-B, переклад мій: „Неможливо знати божественну чи людську природу, навіть знати, що вона існує чи те, що вона відрізняється від іншої природи, окрім як через її сутнісну енергію (οὐσιώδη ἐνέργεια οὐσιώδη ἐνέργεια). Адже принцип сутнісної сили якоїсь речі є, строго кажучи, визначенням цієї речі – якщо зникає ця сила, суб’єкт її зникає разом із нею”.

²¹ Поп. Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 1, 24, ed. J. Meyendorff: Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, vol. 2, Spicilegium Sacrum Lovaniense 31, Louvain 1959, 603.

²² Поп. D. Staniloae, *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, vol. 1: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, transl. I. Ionita – R. Barringer, Brookline 1998, 125; V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, transl. J.H. Ericson – T.E. Bird, New York 1974, 54.

²³ Поп. N. Tănase, „Crucifixion” of the Logic. *Palamite Theology of the Uncreated Divine Energies as Fundament of an Ontological Epistemology*, „International Journal of Orthodox Theology” 6 (2015) nr 4, 73.

²⁴ Поп. Gregorius Palamas, *Contra Acyndinum* V 11, 1-2, ed. P. Chrestou: Γρηγόριος ο Παλαμάς, Αντιρρητικοί προς Ακύνδυνον, ἐπιμέλεια Π. Χρήστου, Συγγράμματα 3, Θεσσαλονίκη 1970, 235. Див. L.C. Contos, *The Essence-Energies Structure of St Gregory Palamas with a Brief Examination of Its Patristic Foundation*, GOTR 12 (1967) 286.

не стає ще одною іпостассю Божою. За умови такого розрізнення справді Боже сходження до людини є Його суверенним актом волі, так само, як і обоження людини²⁵.

Григорій у згоді з усією християнською традицією стверджує віддаленість божественної сутності від сотвореної реальності, її абсолютної неподібності на будь-що з того, що мало початок. До божественної сутності неможливо застосувати жодні земні категорії, адже Бог, будучи Творцем, безмежно перевершує свої твори. Але якщо в Бозі є лише сутність, яка ніяк не комунікує із зовнішнім світом і до якої ніяк не можна бути причетним, постає питання: як узагалі Бог може бути пізнаваним? Чи можна тоді взагалі будь-що говорити про нього? Саме кенотичність буття Бога у Його спілкуванні з нами спонукало Григорія Паламу якось назвати цей активний, діяльнісний аспект божества, який слугує Його само-об'явленням людині, певною властивістю, яка з одного боку характеризує Його, а з іншого залишається певною мірою нижчою за саму сутність²⁶. Цю здатність Григорій називає благодаттю (χάρις), силою (δύναμις), енергією (ἐνέργεια):

„Всі три [іпостасі] поділяють не лише трансцендентну сутність – яка водночас і безіменна, невиражальна, і несопричасна, оскільки вона є понад усі імена, вираження та участь – але також божественна благодать, сила, енергія, випромінення, царство і нетління, завдяки якому Бог через ласку входить у сопричастя і єдність із святими ангелами та угодниками”²⁷.

Діяльність божественної сутності є безпочатковою і позачасовою. Григорій Палама навіть висловлюється в стилі І Нікейського Собору: „не було часу, коли не було чи чесноти, чи святості, чи безсмертя”²⁸. Доводячи Варлаамові несотвореність божественних енергій, він підходить до опису енергій як божественних атрибутів, що безсумнівно співвічні Йому, однак їх, попри очевидний нерозривний зв'язок із сутністю, не можна ототожнити з нею. Божественна енергія є „сутнісним рухом природи (ή οὐσιώδη τῆς φύσεως κίνησις)”²⁹, виходами Бога назовні, що обдаровує все сотворіння життям, сутністю, а також обожує та дає мудрість. Хоч Палама називає ці божественні вияви благодаттю Божою, вони не є Божим даром людині, не річчю, а безпосереднім виявом самого живого Бога, особиста

²⁵ Поп. Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* I 3, 10, ed. J. Meyendorff: Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, vol. 1, Spicilegium Sacrum Lovaniense 30, Louvain 1959, 129.

²⁶ Поп. ibidem III 1, 23, ed. Meyendorff, vol. 2, с. 601, переклад мій: „Сили самі є сутнісними, але понадсутнісні і, більше того, «понадсутнісні-в-собі» цілісно і сукупно містять у собі ці сили. Отож, це обожуюче світло є сутнісним, однак само не є сутністю Бога”. Див. Contos, *The Essence-Energies Structure of St Gregory Palamas*, p. 294.

²⁷ K. Ware, *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, „Eastern Churches Review” 7 (1975) 130-131, переклад мій.

²⁸ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 2, 7, ed. Meyendorff, vol. 2, с. 655, переклад мій.

²⁹ Idem, *Capita physica, theologica, moralia et practica* 143, PG 150, 1220D.

зустріч між створінням і Творцем. Вона є „надлишковим виходженням єдиної природи”, Божеством, яке себе звіщає тварному буттю³⁰.

Слідом за Псевдо-Діонісієм Григорій Палама говорить про божественну сутність та нетварні енергії у термінах ісходження-повернення, розрізнення-єднання, таким чином підкреслюючи їхню роль у спілкуванні між багатоманітним сотвореним світом і Богом, який у своїй суті є простим, але в різний спосіб об’являється людині: „Єднання володіють над [божественними] розрізненнями і переважають [над ними], не знищуючи їх при цьому і не маючи в них перепони до будь-чого”³¹. В. Лоський роз’яснює: „єднання” – це таємні перебування, які ніяк себе не проявляють, понадсутісна природа, в якій Бог перебуває немовби в абсолютному спокої³². „Розрізнення” – навпаки, – це ісходження (πρόδοι) Божества назовні, ті Його самовиявлення (ἐκφάνσεις), які Діонісій, а за ним і Палама також називають силами (δυνάμεις), у яких бере участь усе, що існує, даючи пізнання Бога у Його творінні. Саме ця антиномія єдностей і розрізньєв дозволяє, на його думку, говорити про позитивне і негативне богослов’я, які так чітко розмежовуються в Діонісія. Божественні імена відповідають енергіям, через які Бог об’являється як той, кому ці якості належать, і через них Він спілкується із сотвореним світом, залишаючись неприступним у Своїй простоті. Таким чином, поділяючись, Він не риває Своєї простоти³³.

Через свої несотворені енергії Бог особисто уприсутнюється всюди. Його світло пронизує створіння, і водночас Бог є незмірно понад цим творінням³⁴. Цілий світ є великою неопалимою купиною, проникнутою чудесними й невимовними божественними енергіями³⁵ Палама говорить:

„лише завдяки Його енергіям можна пізнати, що Бог існує. Отже, той, хто відкидає божественні енергії, обов’язково перебуває в невіданні присутності Божої”³⁶.

Божественні енергії є самим Богом, який сходить до нас особисто та відкриває Себе до зустрічі з нами. Розрізнення між сутністю та енергіями не є витвором людського мислення (κατ’ ἐπίνοιαν), а закорінене в саме буття Бога³⁷, таким чином виражаючи Його повсякчасну готовність обожувати нас і притягувати до Себе. Незважаючи на те, що між сутністю

³⁰ К. Уер, *Православна Церква*, пер. Н. Рогачевської, Київ 2009, 74-75.

³¹ Gregorius Palamas, *Capita physica, theologica, moralia et practica* 81, PG 150, 1177D, переклад мій.

³² Пор. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, с. 56.

³³ Пор. ibidem, с. 57

³⁴ Пор. Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 2, 7, ed. Meyendorff, vol. 2, с. 615.

³⁵ Пор. idem, *Capita physica, theologica, moralia et practica* 78, PG 150, 1176C.

³⁶ Ibidem 141, PG 150, 1220A, переклад мій.

³⁷ Григорій Палама говорить про реальне розрізнення (pragmatik⁴ difkrisij) між сутністю та енергією в Бозі.

та енергіями є реальне розрізнення, не слід розуміти його як *distinctio realis* у латинському богослов'ї, оскільки вона передбачає їх відмінність одне від одного за природою³⁸. Натомість згідно богослов'я Палами божественна енергія мусить бути несотвореною, щоб обоження та реальна присутність Бога у світі була можлива. Сотворена благодать нездатна піднести людину до Бога, нездатна бути середником для трансценденції понад сотворену природу. Якщо людина споглядає сотворені енергії та сотворене Таворське світло, тоді це світло – не більше, як примара, яка не має жодного стосунку до Бога. Але Григорій Палама захищав не просто здатність Бога пізнати, але й з'єднатися із Ним у спосіб онтологічний, тобто ввійти у спілкування, стати учасником Божого життя, набути якостей, які за природою належать Богові, залишаючись при цьому сотвореною особою:

„Адже божественний Максим називав останнє не тільки воіпостасним, але й неродженим; не тільки нетварним, але й необмеженим і понад-часовим, так що ті, хто брав у ньому участь, в ньому стають нетварними, безначальними і безмежними, хоча із природи своєї виникли з нічого”³⁹.

Палама описує це єднання в категоріях участі, виділяючи в Бозі той вимір, який доступний до участі, та той, який недоступний. Хоч він тут використовує мову неоплатонізму, божественне буття Палама трактує зовсім відмінно від неоплатоніків. Містицизм неоплатоніків – безособовий, чисто інтелектуальний рух, у ньому не просто відсутній діалог між Богом і творінням – Єдине не хоче промовляти до тих, які його взивають⁴⁰. Натомість Григорій Палама говорить, що це єднання не обмежується сферою ума, а охоплює цілу особу⁴¹. І якщо неоплатоніки розуміли участь як злиття з божественним на рівні сутності та відновлення первісної єдності всього буття, то наш автор розуміє її як особову участь, тобто стосунок між людською особою та Трійцею через обмін енергіями, і саме в цьому обміні енергіями Бог являється людині. Коли маємо це на увазі, краще розуміємо, чому божественна сутність є від-

³⁸ Поп. S. Tanev, *ΕΝΕΡΓΕΙΑ vs ΣΟΦΙΑ: The Contribution of Fr. Georges Florovsky to the Rediscovery of the Orthodox Teaching on the Distinction between the Divine Essence and Energies*, „International Journal of Orthodox Theology” 2 (2011) nr 1, 18.

³⁹ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* II 3, 31, ed. Meyendorff, vol. 2, с. 443, переклад мій.

⁴⁰ Поп. С. Хоружий, *Общенье и соизецание, исихазм и неоплатонизм: к взаимосвязи проблем*, у: *Общенье-Communion-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения*, Киев 2015, 139, A. Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys*, New York 2007, 42.

⁴¹ Ісихасти говорили про те, що осяяння нетварним світлом відбувається глибоко всередині людської особи, у її найсокровеннішому естві, тобто серці. Вони розуміли серце у той спосіб, що Псевдо-Макарій – не як частину чи орган душі, а як центр життя людини. Пор. Т. Шпідлік, *Духовність християнського Сходу*, пер. з італ. Мар'яна Прокопович, Львів 1999, 95-98.

окремленою, закритою для нас. Палама каже, що вона безмежно перевищує власні само-маніфестації, що між Богом як діячем та енергіями як діями присутній стосунок причиновості, хоч енергії й співвічні Йому⁴². Попри те, що енергія правдиво показує нам Бога і дає істинне знання про Нього, все одно ця діяльність назовні, цей самовияв лише частково показує внутрішнє, приховане життя Бога, яке належить тільки Йому. Крім того, спілкування не може відбуватися на рівні сутності. На рівні природи можливий тільки стосунок єдиносущності або відмінності, природа статична, адже якби вона була мінливою, рухливою, то жодне буття не було б саме собою. Спілкування передбачає наявність іпостасі, яка здатна входити в спільність з іншими іпостасями, і характер пізнання, який походить із цієї спільності, відрізняється від того, який прагне об'єктифікувати того, кого хоче пізнати, прагне бути немовби „ззовні” нього. Бог як абсолютний Інший не надається до такої операції над собою, тому те, як Він постає перед нами, є єдиним джерелом нашого знання про Нього. Але навіть ця Божа слава, яка до нас сходить, настільки перевершує нас, що те, що ми здатні засвоїти, виявляється лише нікчемною часткою божественних маніфестацій.

2. Богопізнання через енергії та богословський метод. Динамізм божественної сутності та несотворених енергій є напругою між тим у Бозі, що є доступним для участі й тим, що недоступне, тобто те, що відкривається нам у досвіді, а що завжди залишається прихованим як для розумового пізнання, так і для досвіду. Вчення про енергії слугує поясненням Божої особової, екзистенційної присутності у нашому тілесному світі, всупереч платонівському дуалізму, який проводить чіткий вододіл між Богом як абсолютним і трансцендентним духом, цілковито іншим від світу та його матеріальної, приземленої, зосередженої в собі реальності, а також тенденціям західного теїзму гостро відокремлювати божественне і сотворене⁴³.

„Адже ж усі ці начала є ніщо інше, як логоси і зразки для всього, що існує, і тому, хоч у них і беруть участь, вони перевершують суще як такі, що перебувають і передіснують в умі Творця, з якого все виникло. Чому ж їм не бути між несопричасним та учасниками? [...] оскільки існує те, що бере участь у Бозі, а понадсутнісної сутності Бога неможливо нікому причаститися, значить, існує між несопричасною сутністю й учасника-

⁴² Поп. Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 1, 9, ed. Meyendorff, vol. 2, с. 603.

⁴³ Поп. J. Cheng, *The Distinction between God's Essence and Energy: Gregory Palamas' Idea of Ultimate Reality and Meaning*, „Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in Philosophy of Understanding” 21 (1998) 101; поп. Lossky, *In the Image and the Likeness of God*, с. 63. Розуміння Бога в схоластичному богослов'ї передовсім як вічної сутності, що не ініціює безпосередній контакт із людиною суперечило цим спробам паламізму показати, яким чином Бог може відкривати себе людині як особове буття в екзистенційному вимірі, у спілкуванні.

ми те, через що вони беруть участь у Бозі. А якщо ти усуваєш те, що між несопричасним та учасниками – який збиток! – ти відриваєш нас від Бога, прибравши середню ланку, поклавши безмежну і нездоланну прірву між цією Основою та творенням й існуванням сотвореного буття. Видно, доведеться нам шукати іншого Бога [...] у якому якимось чином можна брати участь”⁴⁴.

Процес богопізнання через енергії відрізняється від епістемологічного підходу Варлаама Калабрійського, який відображає схоластичний підхід до богословлення, густо забарвлений арістотелівським методом. Перш за все тим, що раціональне пізнання, яке ставив на перший план Варлаам, є лише символічним, зовнішнім (ἐξωθεν) відносно особи, відірваним від її особового буття предметом дослідження (саме такий підхід характеризує наукове пізнання), натомість світло божественних енергій просвічує наше духовне око й інтерналізується, „змішуючись” із нами (ἀνακράθην ἡμῖν). Відтак Бог промовляє до нас не ззовні, а із самого нашого нутра (ἐνδωθεν)⁴⁵. Богопізнання, таким чином, не є діяльністю виключно людського розуму, а охоплює всю істоту людини. Григорій Палама підкреслює антиномічність буття Бога, яке не вписується а арістотелівську логіку, адже попри присутність у Бозі енергій, які є нижчими за саму сутність, Бог ані не применшується, ані не стає складеним. Бог об’являє себе одночасно як сопричасний і несопричасний, пізнаваний і непізнаваний, як понад-сутність та як наблизений до нас. Таке розуміння божества не дає можливість поставити його в рамки раціональної верифікації, базованої на силлогістичному методі арістотелівської логіки⁴⁶, натомість відкриває іншу перспективу, яку можемо осягнути, лише покладаючись на власний містичний досвід або на досвід Бога тих, хто його справді зазнав. Правдиве знання Бога не може бути наслідком абстрактних розумувань, а лише наслідком живого стосунку з Богом. У цьому контексті Палама виділяє три групи людей, які прагнуть цього знання: містиків; тих, хто ще не досвідчив цього стану, але прислухаються до перших; тих, хто не досвідчив, але нікого не слухає і має власну думку⁴⁷. Таким чином, для Палами саме містичний досвід виступає верифікацією наших тверджень про Бога, а найкращий спосіб богословити – це доксологія, яка виражається у лі-

⁴⁴ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 2, 24, ed. Meyendorff, vol. 2, с. 685, переклад мій.

⁴⁵ Пор. Tănase, „Crucifixion” of the Logic, p. 69.

⁴⁶ Це спонукало деяких критично налаштованих до Палами дослідників говорити, що Григорій запровадив „радикально нове богослов’я пізнання” та називати його „жорстким прибічником монашого анти-інтелектуалізму”. Пор. G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, *Byzantinisches Archiv* 15, München 1977, 47, 155.

⁴⁷ Пор. K. Ware, *Tradition and personal experience in later Byzantine theology*, „Eastern Churches Review” 3 (1970) 137.

тургійній прославі всіх діл Господніх, які досвідчуємо через участь. У цьому він також виступає продовжувачем патристичного богословського методу⁴⁸. Таким чином він „ані не пожертвував Об’явленням заради філософії, ані не обмежився сухим повторенням патристичних позицій, але намагався базувати своє богослов’я на вірі та досвіді Церкви. Таким чином, людина має знання про буття Бога через Його енергії, які Він посилає у світ”⁴⁹. Антиномія допомагає уникнути творення „ідола” з Бога, що ризикуємо зробити, якщо намагаємося втиснути Його у наші обмежені, людські концепції та логіку, якій підлягає сотворене буття. Адже проблема богопізнання через філософські спекуляції в тому, що ми творимо Бога на свій образ і подобу, бачачи Бога як певне власне відображення. Натомість Бог є цілковито Іншим, тому може бути пізнаваним, але лише в такий спосіб, в який Він сам Себе об’являє нам, а це можливо лише в досвіді пред-стояння до Нього лицем до лица, у досвіді зустрічі⁵⁰.

У цьому й полягає відмінність апофатичного та катафатичного підходу до богослов’я. Катафатичний підхід безпосередньо пов’язаний із „божественними іменами”. Імена Бога – це певні атрибути, які приписуються Богові в процесі нашого богопізнання⁵¹. Коли людина споглядає сотворений світ, його красу, досконалість, вона вбачає в ньому руку Майстра. Духовний зір людини здатний вловити те, що світ запланований і приведений до буття Богом, і кожна річ має певний принцип, акт волі Бога стосовно неї, який звертає наш погляд до Першопричини. Також Боже провидіння стосовно світу дає нам можливість у катафатичному богослов’ї ствердити певні властивості Бога, надати Йому певних характеристик. Оскільки діяльність Бога назовні є нескінченною і всеосяжною, цих імен

⁴⁸ Див. детальніше P. Miquel, *Grégoire Palamas, Docteur de l’Expérience*, „Irénikon” 37 (1964) 227-237; A.M. Allchin, *The Appeal to Experience in the Triads of St. Gregory Palamas*, *StPatr* 93 (1966) 323-328.

⁴⁹ G.I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York 1984, 106, переклад мій.

⁵⁰ Пор. K. Ware, *The Debate about Palamism*, „Eastern Churches Review” 9 (1977) nr 1-2, 46-47; Дж.П. Мануссакис, *Бог после метафизики: богословская эстетика*, пер. Д. Морозовой, Киев 2014, 38.

⁵¹ Божественні атрибути – це ті характеристики, які випливають із божественних енергій. Діяльність Бога виражає назовні те, чим Бог є, і через участь у цих діях, споглядання цих дій, ми пізнаємо ці сутнісні характеристики, або досконалості, які нероздільно і відвічно співіснують із Богом. Що більше, у кожному атрибуті, у кожному своєму вияві Бог існує цілісно і повністю. Енергія є повнотою Бога, а ні в якому разі не „частинкою”. Бог не поділяється в енергіях, розподіляючись серед створінь, а передається кожній істоті в повноті. У кожній з енергій Бог цілком споглядається як їхня причина. Пор. Staniloae, *The Experience of God*, vol. 1, с. 125. Ярослав Пелікан зазначає, що богослов’я є завжди пошуком рівноваги між „виражальним і невиражальним, пізнаваним і непізнаваним”. Пор. Я. Пеликан, *Христианская традиция: история развития вероучения*, т. 2: *Дух восточного христианства [600-1700]*, пер. П. Кыржелев, Москва 2007, 30.

є безмежна кількість, як і божественних думок стосовно речей. З іншого боку, діяльність божественної сутності – це випромінення Бога, які виявляють певну характеристику Його сутності, яка сама по собі проста, а тому недоступна до іменування, оскільки іменування – це наслідок поняттєтворчості людського розуму. Будь-яке поняття передбачає, що ми схоплюємо суть об'єкта чи явища й описуємо його, будучи немовби „над” ним та встановлюємо наші правила стосунку або поводження з цим об'єктом. Така об'єктивація Бога не може привести до правдивого пізнання, яке досягається лише тоді, коли ми дозволяємо Іншому дивитися на нас, промовляти, так щоб це знання не було відгомом нашого власного голосу. Таким чином, найвищою точкою катафатичного богослов'я повинна бути смиренна мовчанка, яка відображає нездатність нашого розуму вийти поза власні рамки⁵².

Саме із цього визнання безсилля людського розуму перед Іншим і починається правдиве богослов'я. К. Уер зазначає: „На перший погляд може здатися, що такий наголос на незбагненності Бога виключає будь-який безпосередній досвід спілкування з Ним. Але насправді багато хто з тих, хто послуговується апофатичним підходом, вбачають у ньому не стільки філософський спосіб означення вищої трансцендентності Бога, скільки (і багато частіше) засіб для злиття із Богом у молитві”⁵³. Григорій Палама зазначає, що негативний підхід, апофатика сама по собі ще не є сходженням до неприступної Трійці, а лише визнанням того, що Вона перевершує імена, які людина їй надає:

„Заперечний шлях доступний першому зустрічному, який тільки цього побажає; він не переображує душу, даруючи їй ангельську гідність; він звільняє розум від творінь, але не може сам по собі дати йому з'єднатися з неприступним”⁵⁴.

Але, очевидно, він недостатній, оскільки твердження про те, ким Бог не є, ще не відкриває Його суть і не дає жодного знання:

„Одним лише запереченням розум не досягає того, що вище розуму, і саме це сходження є певним розумінням того, що відмінне від Бога, і хоч несе образ цього безвидного споглядання та споглядального сповнення (ἀποπληρώσεως) розуму, але само таким не є”⁵⁵.

Справжнє споглядання досягається через відречення від творінь, але не обмежується ним – воно є „з'єднанням і обоженням, що таїнственно

⁵² Пор. Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 2, 10, ed. Meyendorff, vol. 2, c. 661.

⁵³ Уер, *Православна Церква*, с. 70.

⁵⁴ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* I 3, 21, ed. Meyendorff, vol. 1, c. 153, переклад мій. Григорій Палама відносить катафатичне та апофатичне богослов'я до області природного мислення, пізнання через творіння, адже тут задіяний розум у своєму природному, не переображеному стані.

⁵⁵ Пор. ibidem I 3, 19, ed. Meyendorff, vol. 1, c. 149.

і невимовно здійснюється благодаттю Божою після відречення”⁵⁶. Йоан Меєндорф наголошує, що цей досвід є позитивним, як позитивним є дар, у якому божество нам відкривається, проте він вищий за відречення – це причастя божественного⁵⁷.

Стан обоження виражається через досвід Таворського світла. Це споглядання не є у властивому значенні діяльністю тілесних чуттів чи людського розуму, навпаки, він можливий тільки тоді, коли природні чуття та розум людини не є задіяні, адже тоді в людині вступає в діяльність сама божественна благодать та перемінює її зсередини:

„Споглядач, ум якого говорить йому, що він бачить не чуттям як таким, думає, що бачить умом. Але дослідивши і розібравшись, виявляє, що й ум бездіяльний перед світлом. Саме це ми й називаємо «понадрозумовим розумінням», бажаючи сказати, що бачить той, хто має ум та чуття, але бачить вище за них обох. Водночас, почувши пораду великого Діонісія [...] про «полишення чуттів та розумових енергій та порив до істинно Сущого», не роби висновку, ніби людина тоді не може розуміти або бачити – вона не зазнає втрати цих здатностей, хіба що від шоку, – але зрозумій, що діяльність розуму залишається безкінечно позаду світла, що єднає та світлоносною енергією”⁵⁸.

Таким чином божественне світло виявляється трансцендентним відносно людини, яка його споглядає. Для того, щоб його бачити, необхідне переображення усього єства людини, її духовних чуттів, виходу поза межі власної природи. Це те, що Отці Церкви називали „екстазом”. Однак якщо в Євагрія Понтійського екстаз полягає в тому, щоб ум очистився від будь-яких образів і споглядав Бога у Його простоті⁵⁹, то у Григорія Палами цей стан охоплює всю особу, він є холістичним, адже обожується не лише ум як аспект людини, що найбільш наближений до Бога, а людина в своїй повноті. Ісихасти називали це світло Божої слави Таворським, адже саме переображення Христа стало найбільш яскравим образом того, що відбувається з людиною, коли вона обожується, як змінюється її *τρόπος ὑπάρξεως*. Адже у момент бачення невимовної слави, яку випромінював Христос, була можлива тільки завдяки тому, що самі апостоли зазнали переміни. Отже, для того, щоби бачити Бога, людина повинна стати богоподібною, але це завжди виявляється даром Божим, який не залежить від нашого вольового зусилля чи досягнень, а приходить знена-

⁵⁶ Пор. *ibidem* I 3, 17, ed. Meyendorff, vol. 1, c. 145.

⁵⁷ Пор. *ibidem* I 3, 18, ed. Meyendorff, vol. 1, c. 151. Негативна теологія є лише „піднесенням ума до Бога через заперечення” (*ibidem* II 1, 42, ed. Meyendorff, vol. 1, c. 331). Див. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Cabasilas, Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006, 208.

⁵⁸ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 1, 36, ed. Meyendorff, vol. 2, c. 617, переклад мій.

⁵⁹ Пор. Шпідлік, *Духовність християнського Сходу*, с. 269.

цька (ἐξῆλφνης)⁶⁰. Ініціатором цього досвіду є Бог, а не людина. Іншими словами, переживаючи цей крайній, „переповнений” досвід Божої присутності, людська особа переживає своєрідний пасивний стан, коли не вона споглядає когось, а радше на неї дивляться, бо якщо б вона користувалася лише своїми природними силами, то вона б ніколи не вийшла за межі висловів „немовби”, „якби”, які виражають нашу нездатність вийти за межі власної, сотвореної парадигми. Але якби ми прагнули обмежити Бога до того, що досяжне для людського розуму, ми ризикуємо „створити Бога на свій образ і подобу” і впасти у небезпечний іманентизм⁶¹. Тому Григорій Палама говорить, що єднання з Богом не вписується у парадигму людського розуму і навіть противиться йому, оскільки розум в процесі аналізу розщеплює Бога, який перед ним постає, на різні аспекти, а також „виймає себе з Вищого”⁶², щоб описати Його. В момент єднання неможливо нічого описати, можливо лише досвідчити це, бо „єднання [...] є невимовним і немислимим для самих тих, які споглядають. Врешті [...] світло споглядання споглядається іпостасно і невимовно духовно спілкується із тим, кого обожує”⁶³. Таворське світло є вираженням досягнення найглибшого можливого досвіду богоспілкування, яке є передсмаком есхатону і в онтологічному вимірі проявляється у всиновленні Богом:

„Обожнення – це видиме воіпостасне осяяння, що не має початку в достойних, а лиш прояв, який неможливо помислити; таїнственне єднання з Богом, що перевершує ум та розум, відбувається в нетлінному віці, коли, споглядаючи світло сокровенне та невимовної слави, разом з вишніми силами святі й самі стають сприймачами блаженної чистоти; і призивання великого Бога й Отця, що служить символом іпостасного та дійсного усиновлення за даром і благодаттю Святого Духа, коли в посіщенні благодаті святі стають синами Божими, якими вони всі й далі будуть”⁶⁴.

Таким чином ми плавно переходимо до передумов цього досвіду, а саме – того факту, що енергії є іпостасними і служать єднанню між людською особою та Божими Особами. Це радикально відрізняє містицизм ісихастів від неоплатонічного та інших непесоналістичних містицизмів.

3. Особовий вимір богопізнання. Як ми вже побачили, ядром богослов’я Палами є містичний досвід, який він намагається артикулювати,

⁶⁰ Так, наприклад, Палама описує досвід первомученика Стефана, коли той говорить: „Ось бачу небо відкрите і Сина Чоловічого, що сидить праворуч Отця”, пор. Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* I 3, 31, ed. Meyendorff, vol. 1, с. 129.

⁶¹ Пор. А. де Любак, *Роздуми про Церкву*, пер. С. Желдак, Київ 2010, 183.

⁶² Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* II 3, 35, ed. Meyendorff, vol. 2, с. 449, переклад мій.

⁶³ Ibidem, переклад мій.

⁶⁴ Ibidem III 1, 28, ed. Meyendorff, vol. 2, с. 603, переклад мій.

пояснити та захистити від раціоналістичних редукцій. Доктрина божественних енергій виступає інтелектуальною основою для справжнього християнського містицизму та є глибоко персоналістичною, оскільки має на меті показати, як Бог об'являє Себе як Особу, як Іншого⁶⁵, щоб отримати вільну та повну захоплення відповідь людини. Тому тут розглянемо обоження завдяки енергіям через призму стосунку любові між Богом і людиною.

Як відомо, саме християнське богослов'я спричинилося до створення поняття особи. До того, як у процесі спорів навколо Трійці Каппадокійські Отці не трансформували значення термінів іпостась і просопон, грецька думка ототожнювала *ὑπόστασις* та *οὐσία*, а *πρόσωπον* означало маску, тобто соціальну роль, але не особу в її унікальності⁶⁶. Проте визначення Каппадокійцями іпостасі як поняття, що виражає загальне в конкретному сущому, але з власними характеристиками, не було достатнім під час христологічних суперечок, тому вже Леонтій Візантійський характеризував іпостась як *τὸ κατ' ἑαυτόν*, а Максим Ісповідник остаточно дав визначення іпостасі як *τὸ μερικὸν καὶ ἴδιον*, тобто як буття, яке існує само по собі та володіє своїми власними характеристиками⁶⁷. Слід розрізняти іпостась та індивід: якщо іпостась – це щось, що володіє своїми власними унікальними властивостями, то індивід, або атом, виражає якраз відсутність індивідуальності, присутність загальних характеристик роду і виду в одиничній речі. Крім того, варто уточнити терміни „іпостась” та „просопон”. Для багатьох Отців Церкви, як, наприклад, Максима Ісповідника, ці поняття є тотожними. Проте Г. Капрієв звертає увагу на те, що іпостась позначає більшою мірою конкретну самовизначеність особи, а просопон має стосунок до взаємодії з іншими, співвідношення з іншими особами. Дж. П. Мануссакіс зазначає, що проблема індивідуалізації, тобто окреслення, чим є та чи інша іпостась, є однією із найскладніших у філософії, адже особу неможливо пояснити через загальні категорії, а буття особою означає бути саме цією конкретною особою⁶⁸.

Енергії не мають власної іпостасі, а самі виводяться із іпостасей⁶⁹ та виражають собою божественне існування, тобто дозволяють нам пізнати, що Бог є, незважаючи на те, що Його сутність залишається від нас прихованою. Іпостасність енергій притаманна не лише Богові – енергії людської природи також проявляються через іпостась. Тут важливе зна-

⁶⁵ У цій статті ми вживаємо цей термін у тому значенні, якого йому надавали такі філософи-екзистенціалісти та феноменологи, як Ж.-Л. Маріон, М. Гайдеггер, Е. Левінас, а також православні богослови, як-от Дж.П. Мануссакіс, Й. Зізіулас тощо.

⁶⁶ Пор. Й. Зізіулас, *Буття як спілкування*, пер. В. Верлока – М. Козуб, Київ 2005, 27-50.

⁶⁷ Пор. Г. Капрієв. *Ипостась и энергия*, у: *Современная болгарская патрология*, ред. Г. Капрієв, Київ 2016, 37.

⁶⁸ Пор. Мануссакіс, *Бог после метафизики*, с. 98-99.

⁶⁹ Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 1, 18, ed. Meyendorff, vol. 2, с. 593; III 2, 25, ed. Meyendorff, vol. 2, с. 687-689.

чення має термін „просопон”, який виражає не тільки свободу в вираженні цих енергій назовні, але також фундаментальну властивість особи перебувати у стосунку і в цих відносинах поставати перед іншим. Хоч саме сутність є причиною енергій, вони мають особовий характер (ὁποστατικάι) у тому значенні, що є маніфестаціями божественних іпостасей і спрямовуються Богом в іпостась людини, таким чином обожуючи її. Адже єдиносущність не елімінує особовість у Трійці, а є результатом перихорези, койнонії між Особами. Ця перихореза є природною, цілісною, вічною та нероздільною, але не призводить до змішування чи злиття Осіб⁷⁰, до втрати тотожності, так само як Особи не є „частинами” Трійці⁷¹. Як говорить о. Й. Меєндорф, енергії водночас мають особовий характер, але й іманентні до природи Діяча⁷². Важливе значення у цьому контексті має термін ἐνvolόστατον: людська природа „іпостасувалася” в Особу Сина, Який засвоїв усе, що притаманне людині, крім гріха, і так само благодать обоження може передаватися від божественних Іпостасей до іпостасі людини.

Божественні Іпостасі, на думку Палами, є „вмістилищами” Божого буття, в яких сутність проявляється, а не просто іпостасними відношеннями, що їх можна вирізнити в сутності⁷³. Ці властивості-відношення є радше тим, що характеризує іпостасі⁷⁴, але аж ніяк не творить їх. „Насправді ж Бог існує Сам, і Йому належать і божественна сутність, і божественна енергія”⁷⁵. Цей уривок показує, що існує першенство Іпостасі перед сутністю, бо і сам Господь каже: „Я Сущий”, а не „Я – Сутність”.

Отож обмін енергіями між Богом та людиною, що має за свій наслідок богопізнання, є нічим іншим, як стосунком любові між Божими Особами та людиною. Дж. П. Мануссакіс характеризує його як просопічні відносини, оскільки просопон – це особа, відкрита до погляду Іншого та спрямована до спільнотного способу існування на зразок Пресвятої Трійці. Буття особою означає стояти перед чиймось обличчям, бути у його присутності. Термін „просопон” містить у собі екстатичний вимір, бажання вийти поза межі себе та бути „для” та „до” Іншого⁷⁶. Палама характеризує цю співвіднесеність особи як „буття одним духом із Богом”. Завдяки іпостасному єднанню Слова Божого з людською природою та явлення на Таворі переображеного Христа

⁷⁰ Пор. idem, *Capita physica, theologica, moralia et practica* 112, PG 150, 1197B.

⁷¹ Пор. И. Мейендорф, *Жизнь и труды свт. Григория Паламы*, Санкт-Петербург 1997, 292.

⁷² Пор. ibidem, с. 294; H.U. von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, transl. B.E. Daley, San Francisco 2003, 170-171.

⁷³ До речі, сучасним богословам нерідко закидають, що вони применшують роль сутності як підґрунтя для особи, таким чином зводячи особу до συχέσις. Послідовну критику цього підходу див. Каприев. *Ипостась и энергия*, с. 40.

⁷⁴ Пор. Мейендорф, *Жизнь и труды свт. Григория Паламы*, с. 290.

⁷⁵ Ibidem, с. 291.

⁷⁶ Пор. Мануссакіс, *Бог после метафизики*, с. 60-61.

є можливе єднання людської іпостасі із Трійцею. „Один дух” – це божественна енергія, у якій обожена особа бере участь⁷⁷. Григорій Палама найчастіше описує божественну енергію в пневматологічній термінології:

„Але таке божественне та небесне життя тих, які є достойними учасниками невіддільного життя Духа [...] існує вічно, будучи притаманною за природою Духові, який від віку обожує і якого святі справедливо називають духом і божеством як обожуючий дар, що нітрохи не відділяється від Духа, що його дарує; і воно є світлом, яке відкривається в таїнственному осяянні й відомий лише достойним, іпостасне, але не тому, що у нього власна іпостась, а тому, що Дух посилає це життя «в іпостась іншого», де воно й споглядається. Таким, власне кажучи, є воіпостасне, що споглядається не в собі самому і не в сутності, але в іпостасі”⁷⁸.

Богослов’я Григорія Палами глибоко вкорінене в персоналізм Східних Отців, які абстрагувалися від сутності, зменшивши її вагу й наголошували на ролі Іпостасей у богопізнанні. Як зазначає Томас Анастос, цей персоналізм завжди імпліцитно присутній у розрізненні між пізнаваною, доступною енергією та невимовною, таємничою сутністю. Саме іпостасне буття Бога робить схему цього розрізнення цілісною⁷⁹. Вперше ми помічаємо таку тенденцію в Каппадокійців⁸⁰, а Максим Ісповідник ще менше уваги присвячував божественній сутності, натомість зробив іпостась центром будь-якого досвіду спілкування людини й Бога та всякого богослов’я. Те саме характерно і для Григорія Палами. Він проголошує першість особи над сутністю⁸¹ і говорить, що є різні „типи буття”, якщо можна їх так назвати: сутність, енергія та особа. Через іпостась Сина на нас сходить благодать обоження, усиновлення, „наяву воіпостасне осяяння (τὴν κατ’ εἶδος ἐνυπόστατον ἑλλαμψιν)”⁸². Григорій Палама ще більше „радикалізував” відношення сутність-іпостась-енергія, аби ствердити можливість онтологічного обоження⁸³. Однак термінологічно правильніше говорити не про „сутнісно-іпостасно-енергійне” буття Бога, а Бога як Триособове сутнісно-енергійне буття, щоб це не призвело до розуміння іпостасей як певну середню ланку між сутністю та енергією або відне-

⁷⁷ Поп. Gregorius Palamas, *Capita physica, theologica, moralia et practica* 75, PG 150, 1176A.

⁷⁸ Idem, *Pro sanctis hesychastis* III 1, 9, ed. Meyendorff, vol. 2, c. 603, переклад мій.

⁷⁹ Поп. T.L. Anastos, *Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God*, GOTR 38 (1993) 340.

⁸⁰ Наприклад, Т. Анастос зазначає, що атрибути, такі, як мудрість, благість, велич, силу, вони приписували не божественній сутності, яка „не може бути благом чи мудрою”, а божественним іпостасям, які й виражають ці свої характеристики через само-маніфестацію в енергіях. Див. Anastos, *Gregory Palamas' Radicalization of the Essence*, p. 341.

⁸¹ Поп. Gregorius Palamas, *Pro sanctis hesychastis* III 2, 12, ed. Meyendorff, vol. 2, c. 665.

⁸² Ibidem III 1, 29, ed. Meyendorff, vol. 2, c. 613.

⁸³ Поп. Anastos, *Gregory Palamas' Radicalization of the Essence*, p. 342.

сення їх до непізнаної сутності. Радше іпостасі є трансцендентними у сутності та об'являються, стають іманентними через енергії⁸⁴.

У цій статті ми розглянули, яким чином Григорій Палама артикулює містичний досвід монахів-ісихастів за допомогою свого вчення про розрізнення між сутністю та божественними енергіями. Вчення Григорія Палами має під собою великий пласт досліджень попередників, які також намагались вивести певні закономірності та передумови богопізнання. Це Каппадокійські Отці, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Максим Ісповідник, Йоан Дамаскин (чий вплив на Паламу ми не заторкували) та інші. Григорій Палама говорить про реальне розрізнення між сутністю та енергіями (πραγματικὴ διακρίσις) та описує відношення між сутністю та енергіями за допомогою термінології неоплатонізму – сопричасне, несопричасне, учасники (втім, як ми побачили, за цими термінами стоять зовсім інші речі, аніж в неоплатонізмі). Також він наголошує на необхідності, щоб ці енергії були нетварними, адже в іншому випадку вони ніяк не зможуть об'являти Бога й обожувати людину. Саме досвід обоження є для Григорія Палами засновком для всіх наступних умовиводів.

У своїй теорії пізнання Григорій наголошує на важливості містичного досвіду, який він вважає джерелом знання, яке найбільше гідне довіри. Палама дотримується патристичної методології богопізнання, тобто вважає, що тільки особистий досвід зустрічі з Богом або спілкування з людьми, які мали такий досвід, відкриває нам правдиве знання Бога, натомість знання, почерпнуте з розуму, є фрагментарним, неповним та таким, що об'єктифікує Бога й робить з Нього предмет наукового розгляду замість живого спілкування з Ним. Щоб підкреслити це, Палама говорить про антиномічність буття Бога, яке не надається до раціоналізацій. Справжнє пізнання Бога через енергії відбувається через екстаз – трансценденцію понад людські можливості, коли обожена людина дозволяє Богові себе вознести й переобразити.

Паламів підхід до богослов'я був би неповним і непослідовним, якби в ньому не підкреслювалося, що стосунок між Богом і людиною, а отже, й енергії, є особовими, воіпостасними. Це тісно пов'язано з тайною Воплочення та троїчного буття Бога. Обмін енергіями між Божою та людською іпостасями проявляється у стосунках любові та полишенні будь-якого чуттєвого та розумового сприйняття позаду на час цього досвіду. Таким чином, людина визнає, що справжнє богопізнання завжди перевершує її власну природу.

⁸⁴ Pop. J. Meyendorff – M. Fahey, *Trinitarian Theology East and West: Aquinas and Palamas*, Brookline 1977, 37.

DIVINE ENERGIES AND THEOLOGICAL METHOD IN ST. GREGORY PALAMAS

(Summary)

Gregory Palamas' theory of divine uncreated energies is closely connected with his defence of Hesychastic prayer and mysticism of the Tabor light. His first and immediate goal was to articulate the possibility of theosis and participation in divine life and glory as well as the chance for a man to become God-like, though not in his essence, but by God's grace. Mysticism and doxology, communion with God is for Palamas the only adequate context of God's self-manifestation and man's reception of this self-presenting. This article is aiming at presenting some glimpses at the personalist and existential aspects of St. Gregory Palamas' theology on the essence-energies distinction and Hesychast experience of the uncreated light.

BOSKIE ENERGIE I METODA TEOLOGICZNA W NAUCZANIU ŚW. GRZEGORZA PALAMASA

(Streszczenie)

Teoria Grzegorza Palamasa o niestworzonych energiach Boskich jest ściśle związana z jego obroną modlitwy hezychastycznej i mistyki światła Taborskiego. Jego pierwszym i głównym celem było to, aby wyartykułować możliwość przebóstwienia człowieka i jego uczestnictwa w życiu i chwale Boga, a także szansę upodobnienia do Boga – nie w Jego istocie, ale przez Jego łaskę. Mistycyzm i doksologia, wspólnota z Bogiem jest dla Palamasa wyjątkowo odpowiednim kontekstem dla Boskiego samo-objawienia jak również recepcji Bożego zjawiska przez człowieka. Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie niektórych elementów wymiaru personalistycznego i egzystencjalnego teologii św. Grzegorza Palamasa w aspekcie rozróżnienia między istotą a energiami w Bogu, jak również w aspekcie hezychastycznego doświadczenia niestworzonego światła.

Key words: essence-energies distinction, knowledge of God, antinomy, mysticism, Tabor light, uncreated energies, experience, enupostaton.

Słowa kluczowe: rozróżnienie między istotą a energiami, poznanie Boga, antynomia, mistycyzm, światło Taborskie, niestworzone energie, doświadczenie, enupostaton.

Ключові слова: розрізнення між сутністю та енергіями, богопізнання, антиномія, містицизм, Таворське світло, нетварні енергії, досвід, воіпостасне.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

- ATHANASIIUS ALEXANDRINUS, *Epistulae ad Serapionem*, PG 26, 525-681.
 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, PG 3, 586-997.
 GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes* 27-31, éd. P. Gallay – M. Jourjon, SCh 250, Paris 1978.
 GREGORIUS PALAMAS, *Capita physica, theologica, moralia et practica*, PG 150, 1121-1225.
 GREGORIUS PALAMAS, *Contra Acyndinum*, ed. P. Chrestou: Γρηγόριος ο Παλαμάς, Αντιρρητικοί προς Ακίνδυνον, ἐπιμέλεια Π. Χρήστου, Συγγράμματα 3, Θεσσαλονίκη 1970.
 GREGORIUS PALAMAS, *Pro sanctis hesychastis*, ed. J. Meyendorff: Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff, vol. 1-2, Spicilegium Sacrum Lovaniense 30-31, Louvain 1959.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum*, PG 90, 9-286.
 PROCLUS, *Institutio theologia*, ed. and transl. by E.R. Dodds: Proclus, *The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E.R. Dodds, Oxford 1933.

Література

- ALLCHIN A.M., *The Appeal to Experience in the Triads of St. Gregory Palamas*, StPatr 93 (1966) 323-328.
 ANASTOS T.L., *Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God*, GOTR 38 (1993) 335-349.
 BALTHASAR H.U. von, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, transl. B.E. Daley, San Francisco 2003.
 BRADSHAW D., *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, New York 2004.
 CHENG J., *The Distinction between God's Essence and Energy: Gregory Palamas' Idea of Ultimate Reality and Meaning*, „Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in Philosophy of Understanding” 21 (1998) 109-117.
 CONTICELLO C.G. ET V., *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. 2, Turnhout 2002.
 CONTOS L.C., *The Essence-Energies Structure of St Gregory Palamas with a Brief Examination of Its Patristic Foundation*, GOTR 12 (1967) 283-294.
 KRIVOSHEINE V., *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, „Eastern Church Review” 3 (1938) 26-33, 71-84, 138-156 та 193-214.
 LOSSKY V., *In the Image and Likeness of God*, transl. J.H. Ericson – T.E. Bird, New York 1974.
 LOUTH A., *The Origins of Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys*, New York 2007.
 LOUTH A., *Reception of Dionysius in the Byzantine world: Maximus to Palamas*, „Modern Theology” 24 (2008) 585-599.
 MANTZARIDIS G.I., *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York 1984.
 MEYENDORFF J. – FAHEY M., *Trinitarian Theology East and West: Aquinas and Palamas*, Brookline 1977.
 MIQUEL P., *Grégoire Palamas, Docteur de l'Expérience*, „Irenikon” 37 (1964) 227-237.
 PAPANIKOLAOU A., *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame 2006.

- PODSKALSKY G., *Theologie und Philosophie in Byzanz*, Byzantinisches Archiv 15, München 1977.
- REID D., *Energies of the Spirit. Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Atlanta 1997.
- SPITERIS Y., *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas, Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006.
- STANILOAE D., *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, vol. 1: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, transl. I. Ionita – R. Barringer, Brookline 1998.
- STĂNILOAE D., *Viața și Învățătura Sfântului Grigorie Palama*, București 1993.
- TĂNASE N., „Crucifixion” of the Logic. Palamite Theology of the Uncreated Divine Energies as Fundament of an Ontological Epistemology, „International Journal of Orthodox Theology” 6 (2015) nr 4, 69-106.
- TANEV S., *ΕΝΕΡΓΕΙΑ vs ΣΟΦΙΑ: The Contribution of Fr. Georges Florovsky to the Rediscovery of the Orthodox Teaching on the Distinction between the Divine Essence and Energies*, „International Journal of Orthodox Theology” 2 (2011) nr 1, 15-71.
- WARE K., *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, „Eastern Churches Review” 7 (1975) 130-131.
- WARE K., *The Debate about Palamism*, „Eastern Churches Review” 9 (1977) nr 1-2, 45-63.
- WARE K., *The Inner Unity of the Philokalia and its Influence in East and West*, Athens 2004.
- WARE K., *Tradition and personal experience in later Byzantine theology*, „Eastern Churches Review” 3 (1970) 131-141.
- YANNARAS C., *The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology*, VTQ 19 (1975) 232-245.

- ЖУКОВСЬКИЙ В., *Святий Григорій Палама і його легітимізація в УГКЦ*, „Наукові записки УКУ. Серія «Богослов'я»” 1 (2009) 145-159.
- ЗІЗІУЛАС Й., *Буття як спілкування*, пер. В. Верлока – М. Козуб, Київ 2005.
- КАПРИЕВ Г., *Ипостась и энергия, у: Современная болгарская патрология*, ред. Г. Каприев, Киев 2016.
- КЕРН К., *Антропология св. Григория Паламы*, Москва 1996.
- ЛОССКИЙ В., *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Москва 1991.
- ЛЮБАК А. ДЕ., *Роздуми про Церкву*, пер. С. Желдак, Київ 2010.
- МАНУССАКИС ДЖ.П., *Бог после метафизики: богословская эстетика*, пер. Д. Морозовой, Киев 2014.
- МЕЙЕНДОРФ И., *Жизнь и труды свт. Григория Паламы*, Санкт-Петербург 1997.
- ПЕЛИКАН Я., *Христианская традиция: история развития вероучения*, т. 2: *Дух восточного христианства [600-1700]*, пер. П. Кыржелев, Москва 2007.
- ПЕНТКОВСКИЙ А.М., *От „Искателя непрестанной молитвы” до „Откровенных рассказов странника”*: (К вопросу об истории текста), „Символ” 27 (1992) 137-166.
- УЕР К., *Православна Церква*, пер. Н. Рогачевської, Київ 2009.
- ФЛОРОВСКИЙ Г., *Святой Григорий Палама и традиция Отцов*, пер. Н. Холмогоровой, „Альфа и Омега” 9/10 (1996) 107-116.
- ХОРОУЖИЙ С., *Общение и созерцание, исихазм и неоплатонизм: к взаимосвязи проблем*, у: *Общение-Соттипио-Κοινωνία: истоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения*, Киев 2015.
- ШПІДЛІК Т., *Духовність християнського Сходу*, пер. з італ. Мар'яна Прокопович, Львів 1999.

Ks. Wojciech KAMCZYK*

MĘCZENSTWO I KULT BRACI MACHABEJSKICH W NAUCZANIU ŚW. AUGUSTYNA

W drugiej połowie IV w. w Kościele starożytnym nastąpił silny rozwój kultu męczenników, związany często także z kultem ich relikwii. Dużą popularnością cieszyli się ci, którzy oddali życie w imię Chrystusa, bohaterzy lokalnego Kościoła, jak i postacie otaczane czcią w większości wspólnot chrześcijańskich¹. Kult męczenników stanowił ważny element integracji lokalnej społeczności, a także doskonały impuls do nauczania pasterskiego. Wytrawni duszpasterze potrafili umiejętnie „wykorzystać” go w celu zbudowania wierzących, dawania zachęt czy wskazania ideałów. Gdy „brakowało” lokalnych „idoli”, poszukiwano postaci godnych czci w innych wspólnotach, sięgano do postaci biblijnych, zdarzało się nawet, że były to postacie ze Starego Testamentu.

Święty Augustyn w Hipponie również starał się włączyć kult męczenników w lokalne duszpasterstwo i w swoje nauczanie. W zbiorze jego homilii znajdujemy całe cykle mów poświęconych męczennikom: św. Janowi Chrzcicielowi, św. Wawrzyńcowi, św. Szczepanowi i innym². Na uwagę zasługują także trzy kazania (*Sermones* 300, 301, 301a³) stanowiące świadectwo kultu w Hipponie braci Machabejskich, postaci i męczenników starotestamentalnych. W niniejszym artykule chciałbym postawić pytanie o to, w jaki sposób Augustyn uzasadniał ów kult i obchód uroczystości poświęconej bohaterom Starego Testamentu? Skąd jej obchód w starożytnej Afryce? Jakie duszpasterskie motywy przyświecały obchodom tej uroczystości? Jakie tematy teologiczne i problemy pastoralne wiązał z ich wspomnieniem biskup Hippony? Podstawą niniejszego opracowania są wspomniane wcześniej homilie wygłoszone z okazji tychże obchodów. Pomocą będą służyć także wybrane wzmianki o braciach Machabejskich, znajdujące się w innych dziełach Doktora łaski.

* 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. P. Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, tłum. J. Partyka, Kraków 2007, 1-6.

² Tom 33 serii *Nuova Biblioteca Agostiniana* zawiera zbiór mów św. Augustyna dedykowanych świętym, zwłaszcza męczennikom (NBA 33, Roma 1986).

³ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones* 300-301a, NBA 33, 448-489.

1. Chrześcijański kult braci Machabejskich. W *De civitate Dei*, wypowiadając się na temat *Ksiąg Machabejskich*, autor pisze:

„Żydzi nie uważają ich za kanoniczne, ale Kościół uznaje, a to ze względu na opisy okrutnych i podziwu godnych cierpień pewnych męczenników, którzy jeszcze przed wcieleniem się Chrystusa aż do śmierci walczyli o prawo Boże i znieśli najcięższe i najstraszliwsze katusze”⁴.

Do rozwoju kultu braci Machabejskich jako męczenników w starożytnym Kościele przyczyniła się, jak uważa Michał Wojciechowski, szczególnie *Czwarta Księga Machabejska*, będąca poza zbiorem ksiąg kanonicznych w naszym współczesnym rozumieniu⁵. Sam Augustyn twierdzi, że stało się to dzięki opisom ich męczeństwa, ale trudno ustalić, czy odwoływał się do ksiąg uznawanych obecnie za kanoniczne, uwzględniając znajdujący się w nich tekst, czy też znana mu była i brana przez niego pod uwagę tzw. *Czwarta Księga Machabejska*⁶. To w niej podkreślony zostaje moralny walor męczeńskiego świadectwa wiary braci i ich matki. Nic jednak nie wskazuje na jego chrześcijański charakter, podobnie jak nie można w niej znaleźć żadnych informacji o czci, jaką tychże męczenników otaczano⁷.

Podstawowym miejscem kultu była Antiochia nad Orontesem, gdzie miały znajdować się grób i relikwie wspomnianych męczenników. Narodziny tej szczególnej czci u chrześcijan przypadają prawdopodobnie na IV w., a więc na czas, gdy w całym cesarstwie rozwijał się kult martyrologiczny⁸. Sam Augustyn daje świadectwo o kulcie braci Machabejskich, którego źródła dostrzega właśnie w Antiochii:

„Uważa się, że bazylika świętych Machabejczyków znajduje się w Antiochii, w tym mieście mianowicie, które nazywa się tak od imienia władcy, który ich

⁴ Tenże, *De civitate Dei* XVIII 36, ed. B. Dombard – A. Kalb, CCL 48, Turnholti 1955, 632: „Quos non Iudaei, sed Ecclesia pro canonicis habet propter quorundam martyrum passiones vehementes atque mirabiles, qui, antequam Christus venisset in carne, usque ad mortem pro Dei lege certaverunt et mala gravissima atque horribilia pertulerunt”, tłum. W. Kornatowski: *Święty Augustyn, O Państwie Bożym*, t. 2, Warszawa 1977, 361; por. M. Wojciechowski, *Czwarta Księga Machabejska. Żydowski traktat stoicki o potęgę rozumu udowodnionej przez męczeństwo. Wprowadzenie*, w: M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej. Rozprawy i Studia Biblijne* 8, Warszawa 2001, 109.

⁵ Por. Wojciechowski, *Czwarta Księga Machabejska*, s. 109.

⁶ Por. tamże, s. 109-110.

⁷ Środowiskiem powstania tejże księgi był zapewne judaizm hellenistyczny, samo miejsce akcji pozostaje jednak sporne i nie wiadomo czy była to Jerozolima, czy raczej Antiochia Syryjska, gdzie rozwinął się kult męczenników Machabejskich. Autor okazuje większe zainteresowanie wywodom filozoficznym niż samemu kultowi męczenników. Jej celem wydaje się być raczej próba przedstawienia poglądów żydowskich językiem greckiej filozofii; por. M.-F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2009, 197; Wojciechowski, *Czwarta Księga Machabejska*, s. 99-101.

⁸ Por. M. Ożóg, *Przejęcie przez chrześcijan antiocheńskiego martyrium Machabeuszy*, *PrzRel* 228 (2008) nr 2, 7.

prześladował. Uznano oczywiście, że król Antioch [był] bezbożnym prześladowcą i pamiątkę ich męczeństwa obchodzi się w Antiochii, aby [w ten sposób] wspólnie wybrzmiewało imię prześladowcy i pamięć zwycięzców⁹. Tę bazylikę posiadają chrześcijanie, przez chrześcijan została wybudowana. My zaś świętujemy ich pamiątkę, która [w ten sposób] powinna być obchodzona, my [ją] posiadamy: u nas ich mękę tysiące męczenników po całej ziemi naśladowają¹⁰.

Omawiając źródła i początki czci braci Machabejskich, Augustyn popełnia jednak kilka błędów. Odnosi bowiem miejsce kultu do miasta noszącego nazwę prześladowcy¹¹. Choć zbieżność jest tu widoczna, to mylnie została odczytana przez biskupa Hippony. Antiochię nad Orontesem założył Seleukos I Nikator, jeden z dowódców Aleksandra Wielkiego, w maju 300 r. prz. Chr., nadając jej nazwę od imienia swojego ojca Antiocha. Znane były również i inne wersje dotyczące założenia miasta¹². Z pewnością jednak jego założycielem nie był Antioch IV Epifanes, wymieniany w *Księgach Machabejskich* jako prześladowca Machabeuszy, co miało mieć miejsce ok. 168 r. przed Chrystusem¹³. Skąd Augustyn zaczerpnął swoją wersję – trudno powiedzieć¹⁴.

Drugą wątpliwą informacją, którą wykorzystuje Augustyn, jest fakt wybudowania bazyliki na cześć Machabeuszy przez chrześcijan, zaś zignorowanie ich czci przez Żydów. Wielu badaczy przychyliło się do hipotezy, iż kult braci Machabejskich zapoczątkowali w Antiochii właśnie wyznawcy judaizmu¹⁵. Choć trudno uzasadnić go doktrynalnie, Żydzi bowiem zwykle nie łączyli grobowców z miejscami kultu, to wydaje się wielce prawdopodobne, że w Antiochii tak właśnie było. Znajdowała się tam synagoga, w której gromadzili się Żydzi, a gdzie pielgrzymowało także wielu innych czcicieli, gdyż słynęła ona jako miejsce licznych uzdrowień, których przyczyną miał być grób, faktyczny

⁹ Dosłownie „ukoronowanych”, Augustyn określał w ten sposób śmierć męczenników, podkreślając jej godny chwały charakter.

¹⁰ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 300, 6, NBA 33, 454: „Sanctorum Machabaeorum basilica esse in Antiochia praedicatur: in illa scilicet civitate, quae regis ipsius persecutoris nomine vocatur. Antiochum quippe regem persecutorem impium pertulerunt, et memoria martyrii eorum in Antiochia celebratur; ut simul sonet et nomen persecutoris, et memoria coronatoris. Haec basilica a Christianis tenetur, a Christianis aedificata est. Eorum ergo memoriam celebrandum nos habemus, nos tenemus: apud nos passiones eorum millia per orbem terrarum sanctorum martyrum imitata sunt”, tłum. własne.

¹¹ Por. M. Rampolla, *Martyre et sépulture des Machabées*, trad. T.-P.-H. Lemonnier, „Revue de l'art chrétien” 42 (1899) 296.

¹² Por. Ożóg, *Przejęcie przez chrześcijan antiocheńskiego martyrium Machabeuszy*, s. 5; P. Filipczak, *Antiochia nad Orontesem. Funkcjonowanie miasta i życie jego mieszkańców w IV wieku*, w: *Świat rzymski w IV wieku*, red. P. Filipczak – R. Kosiński, Kraków 2015, 259.

¹³ Por. Ożóg, *Przejęcie przez chrześcijan antiocheńskiego martyrium Machabeuszy*, s. 4.

¹⁴ Por. tamże, s. 10-11.

¹⁵ Por. J. Naumowicz, *Chrześcijański kult męczenników machabejskich w Antiochii*, w: *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Koszko – M.-J. Leszka, Łódź 2007, 431.

baǳ tylko symboliczny, braci Machabejskich i ich matki¹⁶. W 2. poł. IV w. synagoga ta przejęta została przez chrześcijan, a kult mający w niej miejsce zaadaptowany do realiów chrześcijańskich¹⁷.

Faktem jest jednak kult, którym cieszyli się męczennicy Machabejscy nie tylko na Wschodzie, w Antiochii, lecz również na Zachodzie, w tym także w Afryce. Augustyn mówi bowiem o obchodach pamiątki ich męczeństwa, którą posiada Kościół i którą powinien kultywować. Męczeństwo siedmiu braci ma być nie tylko wspomniane i obchodzone, lecz również naśladowane przez chrześcijan, co w szczególny sposób zdaje się uwydatniać w swoim nauczaniu. Wygłoszonych z tej okazji kilka homilii potwierdza fakt, że w Afryce Północnej, podobnie jak w wielu innych regionach Kościoła, oddawano im cześć, wspominając ich męczeństwo 1 sierpnia¹⁸.

2. Elementy polemiki z judaizmem. Ponieważ siedmiu braci Machabejskich oraz ich matka są bohaterami ksiąg Starego Testamentu, Augustyn słusznie stara się zbić zarzuty o przywłaszczenie sobie przez chrześcijan ich kultu. Dlatego w zaimprovizowanym dialogu próbował wykazać, że członkowie narodu wybranego nie doceniają ich własnych męczenników:

„Wystąpił pewien Żyd i mówi do nas: Dlaczego naszych męczenników zaliczacie do waszych? Z jakiego powodu ich pamiątkę obchodzicie? Przeczytajcie ich wyznanie: sprawdźcie, czy są wyznawcami Chrystusa? Odpowiemy mu: ty także jesteś jednym z tych, którzy nie uwierzyli w Chrystusa, i odłamani od drzewa oliwnego, podobni do dzikiej oliwki, pozostają uschli na zewnątrz (por. Rz 11, 17); cokolwiek byś mówił, jesteś także jednym ze zdrajców?”¹⁹.

Augustyn nie przybliży postaci swego rozmówcy, być może dlatego, że nie chodziło mu wcale o konkretną osobę, a sam dialog w całości został przez niego skomponowany na potrzeby homilii. Istotą jednak tego zabiegu było wskazanie na możliwą argumentację ze strony wyznawców judaizmu, podważającą

¹⁶ Por. Ożóg, *Przejęcie przez chrześcijan antiocheńskiego martyrium Machabeuszy*, s. 4-8.

¹⁷ Przyczyny takiego stanu rzeczy mogą być różne. Niektórzy badacze uważają, że stało się tak z powodu szerzącego się kultu braci Machabejskich i licznych uzdrowień, które miały w związku z tym miejsce. Chrześcijańscy władcy i biskupi, nie mogąc sobie poradzić z tym faktem, postanowili przejąć martyrium, nadając mu chrześcijański charakter, gdyż sami bracia Machabejscy i tak cieszyli się dużym poważaniem wśród chrześcijan i uznawani byli za pierwowzór chrześcijańskich męczenników; por. Ożóg, *Przejęcie przez chrześcijan antiocheńskiego martyrium Machabeuszy*, s. 8; Filipczak, *Antiochia nad Orontesem*, s. 279; Naumowicz, *Chrześcijański kult męczenników machabejskich w Antiochii*, s. 441.

¹⁸ Por. Naumowicz, *Chrześcijański kult męczenników machabejskich w Antiochii*, s. 435-438; Rampolla, *Martyre et sépulture des Machabées*, s. 298.

¹⁹ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 300, 3, NBA 33, 450: „Existit aliquis Iudaeus, et dicit nobis: Quomodo istos nostros, vestros martyres computatis? Qua imprudentia eorum memoriam celebratis? Legite confessiones eorum: attendite si confessi sunt Christum. Cui respondemus: Vere quia unus es ex eis qui in Christum non crediderunt, et fracti de oliva, oleastro succedente, foris aridi remanserunt (por. Rz 11, 17); quid dicturus es unus ex perfidis?”, tłum. własne.

sensowność chrześcijańskiego kultu starotestamentalnych postaci, nieznaną Chrystusa i niewyznających wiary w Niego. Podjęcie tego wątku wskazuje na obecność wyznawców religii mojżeszowej w Afryce Północnej, a także na ich wpływ na wyznawców Chrystusa²⁰.

Pierwszy, podstawowy argument, przywoływany przez biskupa Hippony, jest antyjudaistyczny. Deprecjonuje swojego rozmówcę, wskazując na jego przynależność do grona tych, którzy sami odrzucili Chrystusa²¹ i po dziś dzień nie rozumieją wydarzeń Starego Testamentu:

„Zobacz więc niewiernych ojców twoich, Żydów, lecz w złu [zobacz] twoich braci! Zobacz, co o takich mówi Apostoł Paweł: «Aż do czasów obecnych, jak długo czyta się Mojżesza, położona jest na ich sercach zasłona» (2Kor 3, 14)”²².

Idąc za myślą Pawłową, Augustyn uważa, że na umysłach i sercach Żydów położona jest zasłona, niepozwalająca im we właściwy sposób odczytać ich własnego prawa, które przecież zapowiadało nadejście Mesjasza. Brak umiejętności właściwego odczytania i prawa, i proroctw skutkuje także nieumiejętnością odczytania przesłania samych męczenników Machabejskich. Choć przynależą oni do czasów Starego Testamentu, to jako nieliczni potrafili opowiedzieć się za wiernością Bogu i wiernością przepisom prawa. Żydzi jednak odrzucili Tego, który wypełnił Prawo. Ci, choć nigdy Go nie poznali, samą wiernością Prawu złożyli wyznanie wiary. W tym sensie więc można uznać ich za chrześcijan²³.

„Komu służyły języki wyznających, temu posłużyło pióro (dosł. trzcina) prawdę piszących. Jakże będziecie mogli zrozumieć pióro (dosł. trzcinę) Mojżesza wy, którzy na trzcinie ocet przywiązałeś? Nie możecie w końcu pić wina Tego, któremu wtedy bluźnierczo podawaliście ocet do picia”²⁴.

²⁰ Żydzi w Afryce Rzymskiej stanowili społeczność dość zasymilowaną z mieszkańcami kontynentu, jednak mieli spory wpływ na życie społeczne. Zarzucano im często prozelityzm, a także czary i magię. Chrześcijanie nierzadko korzystali z ich usług, zdarzali się i tacy, którzy chcieli żyć według Prawa Mojżeszowego; por. S. Adamiak, *Żydzi w rzymskiej Afryce Północnej*, BPTH 7/1 (2014) 102-103.

²¹ Jest ono bezpośrednim skutkiem grzechu pychy, jaki dotknął Żydów. Ich logika jest „cielesna”, zakorzeniona w tym, co doczesne; por. M. Terka, *Nauczanie św. Augustyna o Żydach w świetle „Enarrationes in Psalmos”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 688-689.

²² Augustinus Hipponensis, *Sermo* 300, 3, NBA 33, 450: „Vide ergo de infidelibus Iudaeis patribus tuis, sed in malo fratribus tuis, vide quid de talibus dicat apostolus Paulus. «Usque nunc quamdiu legitur Moyses, velamen super corda eorum positum est» (2Kor 3, 14)”, tłum. własne.

²³ Por. tamże 300, 6, NBA 33, 454. Za takowych uznawani byli już przez wcześniejszych Ojców Kościoła: Cypriana z Kartaginy, Hipolita Rzymskiego oraz Jana Chryzostoma. Grzegorz z Nazjanzu nie wspomina o ich Antiocheńskim kulcie, ale wzmiankuje o ich chrześcijańskim święcie i stara się uzasadnić ich chrześcijańską cześć; zob. Naumowicz, *Chrześcijański kult męczenników machabejskich w Antiochii*, s. 435-436.

²⁴ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 300, 5, NBA 33, 454: „Cui servierunt linguae confitentium, ei servivit calamus vera scribentium. Vos calamum Moysi quomodo intellegere poteritis, qui in

Augustyn odwoływał się również do oddzielenia Żydów od stołu Pańskiego. Dokonał tego, posługując się porównaniem i grą słów jednocześnie. „Calamus” (dosł. trzcinę) utożsamianą tutaj z piórem służącym do zapisywania, zestawiał z „calamus” – trzciną użytą do podania Chrystusowi wiszącemu na krzyżu octu do picia. W pierwszym wypadku służy ona zapisaniu prawdy o wydarzeniach, które związane były z męczeństwem braci, w drugim do szyderczego podania napoju, który w zamierzeniu oprawców nie miał służyć ugaszeniu pragnienia. I w tym miejscu sam Augustyn nie jest do końca wierny opisom ewangelicznym, gdzie nie ma mowy o tym, że to sami Żydzi podawali Jezusowi ocet. Bardziej prawdopodobne, że byli to żołnierze rzymscy (por. J 19, 29-30)²⁵. Kaznodzieja widzi jednak w tym akcie bluźnierstwo i odrzucenie Chrystusa, a co za tym idzie, odrzucenie wszystkiego, co ma z Nim związek. Fakt odrzucenia kultu Machabeuszy przez Żydów dowodzi większego związku męczenników z Chrystusem i chrześcijanami²⁶.

Jak można zauważyć, polemika Augustyna z wyznawcami judaizmu w kwestii kultu braci Machabejskich opierała się na fakcie odrzucenia przez nich Chrystusa i samej czci braci Machabejskich. Choć wśród samych Żydów w Antiochii mogli cieszyć się dużą popularnością, to w tej kwestii Augustyn zdaje się iść za głównym nurtem współczesnego mu judaizmu, który odrzucał kanoniczność *Ksiąg Machabejskich*, a więc i samą wartość wyznania wiary jej bohaterów. To nadawało według biskupa Hippony wartość samemu męczeństwu i pomagało w adaptacji kultu ich męczeństwa jako pośredniego pomiędzy judaizmem a wyznaniem wiary chrześcijańskiej.

3. Uzasadnienie chrześcijańskiego kultu Machabeuszy. Samo jednakże odrzucenie Machabeuszy przez społeczność żydowską nie wystarczało jako argument za ich kultem wśród chrześcijan. Musiał zdawać sobie z tego sprawę

calamo acetum ligastis? Utinam aliquando vinum eius bibatis, cui adhuc blasphemando acetum propinatis”, tłum. własne.

²⁵ Z grona Ewangelistów o podaniu Jezusowi octu mówi tylko Jan. Natomiast Mateusz i Marek mówią o winie zaprawionym goryczą, zaś Łukasz w ogóle o tym fakcie nie wspomina. Wyrok wykonywali i skazańców pilnowali rzymscy żołnierze, broniąc dostępu do ukrzyżowanych nie tylko zwolennikom, ale i ich przeciwnikom, por. Mt 27, 48; Mk 15, 36; Łk 23, 36; J 19, 28-30.

²⁶ Żydzi odrzucili także same *Księgi Machabejskie*, choć jeszcze w czasach Chrystusa były wysoko cenione i przez wielu uznawane za natchnione. Proces ten nastąpił prawdopodobnie po roku 70., a więc po zburzeniu świątyni w Jerozolimie, kiedy zaczęło zanikać kapłaństwo starozakonne, zaś władzę duchową w judaizmie przejęli faryzeusze. Wykluczyli oni przede wszystkim *Księgi Machabejskie* oraz inne, które albo nie zostały spisane językiem świętym (klasycznym językiem hebrajskim lub aramejskim), nie powstały w ziemi palestyńskiej, albo nie były zgodne z Prawem Mojżeszowym. Powszechnie uważa się, że oficjalne ustalenie kanonu miało miejsce na synodzie w Jabne (Jamnia) ok. 90 r., ale niektórzy uczeni poddają ten fakt w wątpliwość (por. J. Homerski, *Kanon Ksiąg Świętych*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Warszawa 1986, 79-80; R. Rubinkiewicz, *Jabne*, EK VII 638-639; W.-J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1982, 43).

Augustyn, który głosząc swoje homilie, starał się wskazać na wartość ich męczeństwa także z chrześcijańskiego punktu widzenia:

„Sława Machabejczyków sprawia, że ten dzień jest dla nas świąteczny. Kiedy czytano, nie tylko słyszeliśmy o ich niezwykłych cierpieniach, lecz również je widzieliśmy i podziwialiśmy. Te wydarzenia miały miejsce dawniej, przed wcieleniem, przed męką Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa. Należeli do owego pierwszego ludu, do którego należeli też prorocy, którzy obecne rzeczy przepowiedzieli. I niech ktoś nie uważa, że nie istniał żaden lud Boży zanim zaistniał lud chrześcijański. Wręcz przeciwnie, należy tak mówić, aby przedstawić prawdę, a nie zwyczajowe nazwy, bowiem [już] wtedy ów lud był chrześcijański. Nie rozpoczął być ludem Chrystusa dopiero po Jego męce, lecz ów lud został zrodzony z Abrahama. Dał temu świadectwo sam Pan, mówiąc: «Abraham pragnął ujrzeć mój dzień; zobaczył i uradował się» (J 8, 56). A więc z Abrahama zrodzony był ów lud, który służył w Egipcie, i który został wyzwolony potężną ręką przez Mojżesza, sługę Bożego, z domu niewoli, wyprowadzony przez Morze Czerwone dzięki rozstępującym się falom, doświadczany na pustyni, poddany prawu, osiedlony w królestwie. W nim, jak powiedziałem, istnieli prorocy, w nim owi męczennicy zasłynęli. Chociaż jeszcze nie umarł Chrystus, lecz Chrystus, mający dopiero umrzeć, uczynił ich męczennikami»²⁷.

Podstawą kultu braci Machabejskich u chrześcijan jest ich przynależność do ludu Bożego. Taki lud nie powstał równocześnie z pojawieniem się chrześcijaństwa, ale swoimi początkami sięga już osoby Abrahama, z którego został zrodzony. Tenże lud był niewolnikiem w Egipcie i został uwolniony ręką Mojżesza. Z tego ludu wywodzili się również prorocy, którzy wiele rzeczy zapowiedzieli na temat Chrystusa. Do tego ludu należeli więc także sami bracia Machabejscy, gdyż byli wyznawcami i obrońcami Prawa Mojżeszowego. O tym, że jest to także lud Chrystusa, nie powinny przesądzać stosowane nazwy, ale świadectwo Pisma, a to ustami samego Chrystusa podaje, że lud ten bierze początek właśnie od Abrahama. Chrystus nie umarł wtedy, ale jako mający zbawić świat, był obecny w swoim ludzie, a wyznających wiarę uczynił męczennikami.

²⁷ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 300, 1, NBA 33, 448: „Istum diem nobis solemnem gloria Machabaeorum fecit: quorum mirabiles passionēs, cum legerentur, non solum audivimus, sed etiam vidimus et spectavimus. Olim ista gesta sunt, ante incarnationem, ante passionem Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi. In primo populo illo exstiterunt, in quo Prophetæ exstiterunt, qui hæc præsentia prædixerunt. Nec quisquam arbitretur, antequam esset populus Christianus, nullum fuisse populum Deo. Imo vero, ut sic loquar, quemadmodum se veritas habet, non nominum consuetudo, christianus etiam ille tunc populus fuit. Neque enim post passionem suam coepit habere populum Christus: sed illius populus erat ex Abraham genitus, cui perhibens testimonium ipse Dominus ait: «Abraham concupivit videre diem meum; et vidit, et gavisus est» (J 8, 56). Ergo ex Abraham natus est ille populus, qui servivit in Aegypto, et qui manu potenti per Moysen famulum Dei de domo servitutis liberatus, per mare Rubrum fluctibus descendentibus ductus, in eremo exercitatus, legi subditus, in regno collocatur. Unde, sicut dixi, exstiterunt Prophetæ, inde isti martyres floruerunt. Nondum quidem erat mortuus Christus: sed martyres eos fecit moriturus Christus”, tłum. własne.

„Męczennicy wyznali Go [tzn. Chrystusa] jawnie, zaś Machabejczycy wówczas wyznali Go w tajemnicy. Ci zginęli za Chrystusa objawionego w Ewangelii, tamci zginęli w imię Chrystusa ukrytego w prawie. Do Chrystusa należą jedni i drudzy, Chrystus wspierał jednych i drugich, gdy staczali walkę, Chrystus ukoronował jednych i drugich”²⁸.

Kaznodzieja zwracał uwagę na różnicę w wyznaniu wiary w Chrystusa pomiędzy męczennikami chrześcijańskimi czasów po Chrystusie, a męczennikami Machabejskimi. Ci pierwsi, kiedy zadawano im pytania, wyznali wprost swoją wiarę i przywiązanie do Chrystusa. Zнали Go jako objawionego w Ewangelii. Bracia Machabejscy wyznali również Chrystusa, ale uczynili to w tajemnicy. Nie znali Go bezpośrednio, ale oddali życie za prawo, w którym Chrystus był ukryty. Chrześcijanie mają prawo tak sądzić, gdyż prawdy Nowego Testamentu były ukryte w Starym Testamencie, a Nowy Testament jest objawieniem się Testamentu Starego²⁹.

Biskup zatem śmiało mówi, że zarówno męczennicy chrześcijańscy, jak i męczennicy Machabejscy, przynależą do Chrystusa, który wspierał mężną walkę jednych i drugich. Wreszcie to sam Chrystus ukoronował jednych i drugich³⁰. Stanowią oni orszak otaczający Mesjasza jako możnego władcę, gdzie jedni ze sług poprzedzają idącego Pana, drudzy postępują za Nim³¹. Z tego właśnie powodu Augustyn ośmiela się stwierdzać:

„Gdy więc podziwiacie owych męczenników, to najpierw Waszej Miłości zalecam, abyście nie wątpili, że oni byli chrześcijanami. Byli chrześcijanami, lecz antycypowali w nazwie chrześcijan, która później się rozpowszechniła”³².

Wniosek, że męczennicy Machabejscy byli chrześcijanami, nie powinien być poddawany w wątpliwość. Sami wprost nie byli nazywani w ten sposób, bo nazwa ta rozpowszechniła się o wiele później, ale mieli w niej udział przez swoją postawę i wierność prawu Mojżeszowemu, które wypełniło się w Chrystusie³³. Nie byli oni również zmuszani do odrzucenia imienia Chrystusa, jak

²⁸ Tamże 300, 5, NBA 33, 452: „Ipsum martyres in manifesto confessi sunt, quem tunc Machabaei in occulto confessi sunt: mortui sunt isti pro Christo in Evangelio revelato; mortui sunt illi pro Christi nomine in lege velato. Christus habet utrosque, Christus pugnantes adiuvit utrosque, Christus coronavit utrosque”, tłum. własne.

²⁹ Por. tamże 300, 3, NBA 33, 450.

³⁰ Augustyn często mówi o „ukoronowaniu” w odniesieniu do męczenników. Wyraża w ten sposób nagrodę, jaką jest królestwo niebieskie i chwała, którą są otaczani oraz ich udział w życiu samego Boga; por. T. Kaczmarek, „*Seges Ecclesiae*”. *Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, Toruń 2010, 160; W. Kamczyk, *Kult świętego Szczepana w duszpasterstwie biskupa Augustyna z Hippony*, SSHT 49/2 (2016) 314.

³¹ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 300, 5, NBA 33, 452.

³² Tamże 300, 2, NBA 33, 448: „Hoc ergo in primis commendandum est caritati vestrae, ne, cum illos martyres admiramini, putetis non fuisse christianos. Christiani fuerunt: sed nomen Christianorum postea divulgatum factis antecesserunt”, tłum. własne.

³³ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że to właśnie w Antiochii Syryjskiej, gdzie

miało to miejsce w przypadku późniejszych męczenników, ale cierpieli za wierność prawu³⁴. Ich wyznanie było więc okryte tajemnicą zasłony, jak to ma miejsce przy czytaniu Starego Testamentu, a która to zasłona zdjęta zostaje przez Chrystusa, kluczem zaś do niej jest Jego krzyż³⁵. Augustyn powołuje się tu na słowa samego Chrystusa, mówiącego, że wierzący słowom Mojżesza powinni być jednocześnie ufać naukom i dziełom Chrystusa (por. J 5, 46)³⁶.

4. Szczególna wartość postawy matki siedmiu braci. Wydaje się, że szczególne miejsce w całym „męczeńskim” wydarzeniu Augustyn przypisywał matce siedmiu braci. O ile bowiem sami bracia mogli stanowić wzór dla mężczyzn, o tyle matka stanowiła doskonały przykład postawy dla kobiet:

„Niech uczą się kobiety od owej matki takiej cierpliwości, nadzwyczajnej cnoty, którą ona nauczyła się służyć swoim synom. Nauczyła się posiadać to, czego nie bała się utracić. Oni pojedynczo [cierpieli], będąc doświadczani, ona cierpiała, oglądając każdego [z nich]. Matka siedmiu męczenników – siedem razy uczyniona męczennicą; nieoddzielona od synów oglądaniem, z synami złączona umieraniem. Widziała wszystkich, kochała wszystkich. Nosiła w oczach, jak i w ciele wszystkich. I nie tylko nie odstraszała, lecz nawet zachęcała [do męczeństwa]”³⁷.

Wczesnochrześcijańska tradycja widziała w matce siedmiu braci Machabejskich szczególny przykład cnót i męstwa, które okazało się w postawie wspierania decyzji o oddaniu życia własnych synów. Tradycyjnie przypisywano jej imię Aszmunit i uznawano za świętą, wraz z umęczonymi synami oraz starcem Eleazarem³⁸. Augustyn w swych homiliach nie przytacza tego imienia, lecz potwierdza kult, który miał miejsce w Antiochii³⁹.

Kaznodzieja podkreśla heroizm, jaki dostrzec można w postawie matki. Wynika on z faktu pokonania własnych matczynych odruchów, które skłaniałyby ją do ocalenia za wszelką cenę życia własnych dzieci. Tak postąpiłoby wielu ludzi i nie byłoby to niczym złym. Matka braci Machabejskich skłonna

szerzył się chrześcijański kult braci Machabejskich, po raz pierwszy nazwano uczniów Chrystusa chrześcijanami (por. Dz 11, 26).

³⁴ Por. tamże, NBA 33, 448-450.

³⁵ Por. tamże 300, 3, NBA 33, 450.

³⁶ Por. tamże 300, 5, NBA 33, 452-454.

³⁷ Tamże 300, 6, NBA 33, 454: „Discant feminae, de matris illius tanta patientia, ineffabili virtute; quae noverat servare filios suos. Habere noverat, quae perdere non timebat. Isti in se singuli sentiendo, illa videndo in omnibus passa est. Facta mater septem Martyrum, septies martyr: a filiis non separata spectando, et filiis addita moriendo. Videbat omnes, amabat omnes. Ferebat in oculis, quod in carne omnes; nec solum non terrebatur, sed etiam exhortabatur”, tłum. własne.

³⁸ Por. Ożóg, *Przejęcie przez chrześcijan antiocheńskiego martyrium Machabeuszy*, s. 10.

³⁹ Budynek, w którym miały znajdować się relikwie braci Machabejskich, nazywano kościołem św. Aszmunit, choć pierwotnie miała to być synagoga; por. Ożóg, *Przejęcie przez chrześcijan antiocheńskiego martyrium Machabeuszy*, s. 8.

jednak była do postawy niezrozumiałej, ale heroicznej, zachęcała własnych synów do wierności Bogu, widząc w męczeńskiej śmierci ogromną wartość⁴⁰. Prawdziwe życie oznaczało oddanie życia i do takiej postawy miała zachęcać bohaterska kobieta⁴¹.

„Bogatsza dzięki cnotom niż dzięki wydaniu na świat potomków. Widząc walczących, sama w nich wszystkich walczyła i we wszystkich odnoszących zwycięstwo sama zwyciężała”⁴².

Męstwo matki ocenione zostaje bardzo wysoko. Walka jej synów, wierność i cnota stają się zaletami przypisywanymi jej samej. W odważnej postawie zachęcania i umacniania w męstwie mówca dostrzegał ogromną wartość i zaletę. Jej zwycięstwo było o wiele większe niż zwycięstwo odnoszone przez jej synów. O jej bogactwie stanowiła nie liczba potomków, ale cnoty, jakimi się odznaczała, a które ujawniły się w momencie próby.

Ta postawa Aszmunit porównana zostaje do Matki Kościoła:

„Jedna kobieta, jedna matka, podobnie jak i nam przed oczami staje jedna święta Matka Kościół, zachęcająca wszędzie swoich synów, aby oddawali życie w to imię, z którego ich poczęła i porodziła. W ten sposób na wypełniony krwią męczenników świat przez rozrzucone ziarno rozkrzewił się zasiew Kościoła”⁴³.

Dla kaznodziei matka braci Machabejskich staje się typem Kościoła, matki wielu wierzących i męczenników. Kościół również zachęca do odważnego świadectwa i męczeństwa swoje dzieci, które sam zrodził w momencie chrztu. Świat zostaje wypełniony krwią męczenników. Krew ta zaś staje się jak ziarno rzucone w ziemię prawdziwym, rozkrzewiającym się zasiewem Kościoła⁴⁴. Zabici męczennicy są podobni do duchowych nasion rzuconych w glebę świata, użyźniających ją, pozwalających wzrastać plonom. Ich owocem są rozsiani po całym świecie chrześcijanie⁴⁵.

⁴⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 301, 1, 1, NBA 33, 458.

⁴¹ Por. tenże, *Sermo* 300, 7, NBA 33, 454-456; *Sermo* 301, 1, 1, NBA 33, 458.

⁴² Tenże, *Sermo* 301, 1, 1, NBA 33, 458: „Fecundior virtutibus, quam fetibus: videns certantes, in quibus omnibus ipsa certabat; et in omnibus vincentibus ipsa vincebat”, tłum. własne.

⁴³ Tamże: „Una mulier, una mater, quomodo nobis ante oculos posuit unam matrem sanctam Ecclesiam, ubique exhortantem filios suos pro illius nomine mori, de quo eos concepit et peperit? Sic sanguine martyrum impletus orbis praeiactatis seminibus seges Ecclesiae pullulavit”, tłum. własne.

⁴⁴ Myśl tę, w której krew męczenników porównana zostaje do zasiewu, rozpropagował w chrześcijaństwie Tertulian: „Semen est sanguis Christianorum! (Nasieniem jest krew chrześcijan)” (Tertulianus, *Apologeticum* 50, 13, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, 171, tłum. J. Sajdak: Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947, 202).

⁴⁵ Myśl ta, charakterystyczna dla augustyńskiej teologii męczeństwa, pojawia się wielokrotnie w nauczaniu biskupa Hippony (por. *Enarrationes in Ps.* 58, 1, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 39, Turnhout 1956, 730; tamże 70(2), 4, CCL 39, 963; tamże 69, 1, CCL 39, 930; tenże, *Sermo* 280, 6, NBA 33, 104; tenże, *Sermo* 286, 4, 3, NBA 33, 146; por. Kaczmarek, „*Segetes Ecclesiae*”, s. 206.

5. Sens męczeństwa braci Machabejskich. Wskazując na znaczenie męczeńskiej śmierci braci Machabejskich, Augustyn przywołuje inne starotestamentalne wydarzenie – wrzucenie trzech młodzieńców do ognistego pieca⁴⁶. Analizując oba wydarzenia, kaznodzieja rozważa:

„Dlaczego tamci zostali wybawieni od ognia, a ci przez ogień zostali strawieni? Czyżby tamtych Bóg wspomógł, a tych opuścił? Ależ nie: a nawet jednych i drugich wspierał; tamtych otwarci, tych zaś skrycie. Tamci widzialnie zostali wyzwoleni, ci niewidzialnie zostali ukoronowani. Tamci, chociaż zostali wybawieni od śmierci, to jednak pozostali poddani pokusom tego życia. Od ognia wybawieni, [pozostawali] narażeni na [inne] niebezpieczeństwa. Zwyciężywszy jednego tyrana, teraz mający walczyć z diabłem. Bracia moi, rozumujcie jako chrześcijanie. Machabejczycy lepiej i skuteczniej zostali wyzwoleni. W odróżnieniu od owych trzech mężów, którzy pod każdym innym względem pozostawali [wystawieni na pokusy], [spośród Machabejczyków] ona jedna na kuszenie została wystawiona. Następnie z boskiego wyroku, z dala od ukrytych wątpliwości, lecz jednak przez sprawiedliwość, Nabuchodonozor zasłużył na nawrócenie, Antioch zasłużył na zatwardziałość. Ten pierwszy znalazł miłosierdzie, drugi pomnożył zuchwałość”⁴⁷.

Według Augustyna, Bóg działał swoją zbawczą mocą w przypadku jednych, jak i drugich. Trzej młodzieńcy zostali wprawdzie wyzwoleni od płomieni, nie pozwoliło im to jednak ustrzec się pokus w dalszym życiu. Chociaż zwyciężają jednego tyrana, ich prześladowcę, wystawieni zostają na prześladowanie ze strony diabła. Bóg ocalił ich tutaj jawnie, co przyczyniło się ostatecznie do nawrócenia ich niedoszłego zabójcy – Nabuchodonozora. W przypadku siedmiu braci nie miało miejsca widzialne, zewnętrzne ocalenie, dokonało się jednak ich ukoronowanie, uwolnienie od wszelkich pokus i obdarowanie życiem wiecznym. To drugie wyzwolenie jest, według kaznodziei, lepsze i skuteczniejsze. Jedynie matka braci Machabejskich została wystawiona na pokusy, ale i ona potrafiła się im oprzeć. W tej sytuacji oprawca nie dostępuje miłosierdzia, lecz pomnaża swoją zuchwałość. Utwierdza się w złu i skazuje na potępienie.

Według biskupa Hippony, męczeństwo braci Machabejskich ma ukazać wartość życia wiecznego i szczęście, jakie wierzący mogą znaleźć w królestwie niebieskim. Choć chrześcijanie doświadczają w tym życiu wielu

⁴⁶ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 301, 1, 2, NBA 33, 458.

⁴⁷ Tamże 301, 3, 2, NBA 33, 460: „Quare illi ab ignibus liberantur, isti ab ignibus consumuntur? Ergo illis Deus aderat, hos deseruerat? Absit: imo utrisque adfuit; illis in aperto, istis in occulto. Illos visibiliter liberabat: istos invisibiliter coronabat. Illi quidem de morte liberati sunt; sed in huius vitae tentatione manserunt: ab igne liberati, ad pericula reservati; uno tyranno victo, adhuc certaturi cum diabolo. Fratres mei, sicut christiani intellegite. Machabaei melius et tutius liberati sunt. Ab illis tribus viris, caeteris remanentibus, illa una tentatio superata est: ab istis ista vita finita, quae tota tentatio est. Deinde divino iudicio, occulto procul dubio, sed tamen iusto, Nabuchodonosor meruit converti, Antiochus meruit obdurari. Ille invenit misericordiam, iste auxit superbiam”, tłum. własne.

prześladowań, nieszczęść i upadków, to jednak mogą spodziewać się radości nieba. Niewierzący, grzesznicy, parający się złem, magią czy wróżbiarstwem tylko pozornie cieszą się obecnym życiem. Bóg złudnie pozwala im zażywać rozkoszy doczesnych, dlatego że nie liczą na wieczne⁴⁸. Antioch jest przykładem prześladowcy i grzesznika, którego Bóg pozostawia na tym świecie dla podkreślenia znaczenia tych, którzy są Jemu wierni. Podobny jest w tym do malarza, który potrafi odpowiednio użyć także szkaradnej, czarnej farby, by podkreślić walory pozostałych kolorów. Przypomina także złotnika, który odważa złoto, ocenia jego wartość, odpowiednio dawkuje, by podnieść jego wartość. Bóg posługuje się ludźmi złymi i grzesznikami, by docenić swoje stworzenie i tych, którzy są Jemu wierni⁴⁹.

6. Męczeństwo braci Machabejskich jako chrześcijańskie widowisko.

Warty zauważenia jest fakt łączenia obchodu męczeństwa braci Machabeuszy z innym duszpasterskim zagadnieniem. Ujawnia je Augustyn w każdym z kazań przeznaczonych na ich święto już w samym sposobie wspominania ich męczeństwa:

„Sława Machabejczyków sprawia, że ten dzień jest dla nas świąteczny. Kiedy czytano, nie tylko słyszeliśmy o ich niezwykłych cierpieniach, lecz również je widzieliśmy i podziwialiśmy”⁵⁰.

I w innym miejscu, jeszcze jaśniej ujawnia swoje skojarzenia:

„Wielkie widowisko zostało przedstawione oczom naszej wiary. Uszami słyszeliśmy, sercem widzieliśmy matkę spodziewającą się końca tego życia swoich synów. Dalekie jest to od odmiennych prośb zwyczajną ludzkiego”⁵¹.

Augustyn, nawiązując do sceny męczeństwa braci Machabejskich, stara się ukazać ich bohaterstwo i męczeństwo jako swego rodzaju widowisko. Czynił tak w odniesieniu do wielu innych męczenników i opisów ich męczeństwa. Lektura biblijnego tekstu, choć pozwalająca jedynie zmysłem słuchu wejść w przytaczane zdarzenia, dla słuchaczy ma stać się widowiskiem godnym podziwiania i naśladowania. Zdolne zobaczyć je są oczy wiary⁵². Ten sposób mówienia o wewnątrz-

⁴⁸ Por. tamże 301, 4, 3, NBA 33, 460-462.

⁴⁹ Por. tamże 301, 5, 4, NBA 33, 462-464.

⁵⁰ Tenże, *Sermo* 300, 1, NBA 33, 448: „Istum diem nobis solemnem gloria Machabaeorum fecit: quorum mirabiles passionibus, cum legerentur, non solum audivimus, sed etiam vidimus et spectavimus”, tłum. własne.

⁵¹ Tenże, *Sermo* 301, 1, 1, NBA 33, 458: „Magnum spectaculum positum est ante oculos fidei nostrae. Aure audivimus, corde vidimus optantem matrem ante se finire istam vitam filios suos: longe contrariis votis consuetudini humanae”, tłum. własne.

⁵² Szerzej na temat duchowych zmysłów i duchowego postrzegania w nauczaniu Ojców Kościoła zob. P. Szczur, *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, *VoxP* 34 (2014) t. 61, 297-310; tenże, *Rola postrzegania duchowego w nauczaniu katechetycznym Jana Chryzostoma*, *VoxP* 34 (2014) t. 62, 493-504.

nych zmysłach wiary nie jest obcy biskupowi Hippony. Odwołuje się w nim do wewnętrznych przeżyć słuchaczy, zachęcając do zaangażowania całej osoby.

Zamierzenie Augustyna wydaje się w tym miejscu być jasne, chce stworzyć przeciwwagę dla widowisk o charakterze pogańskim, na które jemu współcześni nierzadko uczęszczali⁵³. Widowiska teatralne, mimy i pantomimy⁵⁴, walki gladiatorów⁵⁵, polowania, widowiska cyrkowe i wyścigi rydwanów⁵⁶ potępiane były przez wielu chrześcijańskich pisarzy⁵⁷, Augustyn nie należał więc tu do wyjątków, próbując, jak wielu jego poprzedników, nie ograniczać się jedynie do pouczeń, zakazów i gróźb, ale proponować w zamian przeżywanie niektórych elementów liturgii, wspominanych wydarzeń biblijnych i innych, jako swego rodzaju chrześcijańskie odpowiedniki przeżyć i widowisk o podłożu pogańskim⁵⁸. Stąd też pojawia się w jego homiliach terminologia, nawiązująca do oglądania i przeżywania zabaw i uciech właściwych niewierzącym:

„Porównajcie z tym świętym widowiskiem pożądliwości i uciechy teatralne. Tam oczy się kalają, tu serca oczyszczają. Tu widz jest godny pochwały, jeśli stanie się naśladowcą. Tam zaś i widz jest ohydny i naśladowca godny potępienia”⁵⁹.

W porównaniu z uciechami teatralnymi, widowiska chrześcijańskie wypadają niezwykle korzystnie. Sam oglądający staje się nie tylko godnym pochwały, ale również odnosi z samego oglądania wymierną korzyść, którą jest oczyszczenie serca. Dodatkowo, jeśli samo widowisko wywrze na nim tak wielkie wrażenie, to może zapalić do działania i naśladowania niezłomnej postawy jego bohaterów. Największym bowiem widowiskiem będzie dla chrześcijan możliwość oglądania niebieskiego Jeruzalem⁶⁰.

⁵³ Por. tenże, *Sermo* 301a, 7, NBA 33, 482-484; A. van den Hoek, *Execution as Entertainment: The Roman Context of Martyrdom*, StPatr 60 (2013) 79.

⁵⁴ Teatr w okresie Ojców Kościoła niewiele miał wspólnego z instytucją klasyczną. Rzadko wystawiano w nim antyczne dramaty. Program teatralny wypełniały pantomimy na temat przygód miłosnych antycznych bogów, nie brakowało także scen niemoralnych i seksualnych. Augustyn widział ścisły związek teatru z pogaństwem i jego specyficzne oddziaływanie moralne; por. J. Śrutwa, *Widowiska epoki klasycznej w ocenie Kościoła afrykańskiego II-V wieku*, RTK 27 (1980) z. 4, 48-49.

⁵⁵ Por. D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków – Warszawa 2010, 288-293.

⁵⁶ Cyrk rozumiany jest tutaj raczej jako arena różnego rodzaju widowisk, przeznaczony był głównie na wyścigi rydwanów; widzów najbardziej emocjonowało igranie woźniców ze śmiercią, gdyż wypadki i śmierć na torze wyścigowym nierzadko towarzyszyły zawodom; por. Śrutwa, *Widowiska epoki klasycznej*, s. 47-48; Słapek, *Sport i widowiska*, s. 219.

⁵⁷ Obszerną bibliografię poświęconą tej tematyce zamieszcza w swoim artykule S. Longosz (*Chrześcijańskie widowiska zastępcze w propozycji Ojców Kościoła*, VoxP 37:2017, t. 67, 303-304), wskazując, że widowiska te w ocenie Ojców Kościoła miały charakter niemoralny i idolatryczny.

⁵⁸ Por. tamże, s. 305; Słapek, *Sport i widowiska*, s. 190.

⁵⁹ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 301a, 7, NBA 33, 482: „Compare huic sancto spectaculo voluptates et delicias theatrorum. Ibi oculi inquinantur, hic corda mundantur; hic laudabilis est spectator, si fuerit imitator; ibi autem et spectator turpis est, et imitator infamis”, tłum. własne.

⁶⁰ Por. Śrutwa, *Widowiska epoki klasycznej*, s. 53.

Istotna w myśli kaznodziei jest kwestia naśladownictwa: każdy staje się tym, co sam podziwia. Podziwiając mimów, aktorów teatralnych, walczących gladiatorów, łowców, woźniców rydwanów, widzowie stają się im podobni: zajmują się kultem i zachwytem własnego ciała, oddają się rozpuście i wyuzdaniu, poddają się namiętnościom, igrają ze śmiercią, oddają cześć bożkom, skłaniają się ku bałwochwalstwu i idolatrii. Ci, którzy zwracają się ku męczennikom, stają się ich naśladowcami w wierności, wytrwałości, męstwie, odwadze i zapatrzeniu w wieczną szczęśliwość⁶¹.

Tok rozumowania Augustyna wynikał z jego osobistych doświadczeń i przeżyć. Jego zdaniem, dusza człowieka i jej wieczny los zasługują na daleko większą uwagę niż doczesne doświadczenia i przyjemności związane z ciałem. Zmysły, instynkty, odruchy, potrzeby cielesne, piękno i siła ciała, tak eksponowane w czasie widowisk, prowadzą w ślepy zaułek i należy je przewartościować. W konsekwencji zatem, Augustyn proponował zastępowanie uciech doczesnych spektaklami duchowymi, których przykładem były walki toczone przez męczenników, wśród których znaleźli się również bracia Machabejscy⁶².

Trudno powiedzieć, na jaką skalę w czasach Augustyna borykano się jeszcze z problemem gorszących widowisk. W kazaniu wygłoszonym w Bulla Regia wskazywał na problem w tymże mieście, ale jednocześnie podawał Hipponę jako przykład miasta, gdzie praktyki te prawie zupełnie ustały. Usprawiedliwiał Kartaginę, której mieszkańcy odznaczałi się dużą różnorodnością religijną, ale potępiał miasteczko na wskroś chrześcijańskie, jako dające gorszący przykład przybyszom⁶³.

Kult braci Machabejskich i ich matki rozwinął się w IV w. w Antiochii nad Orontesem i został przejęty w tym mieście przez chrześcijan od wyznawców judaizmu. Dość szybko stał się popularny także na Zachodzie, o czym świadczą zachowane homilie św. Augustyna. Trudno jednak ustalić na ich podstawie, a także innych dzieł biskupa Hippony, w jaki sposób kult ten dotarł w te rejony. Wspomnienie męczenników obchodzone było 1 sierpnia i z tej okazji głoszono tradycyjne homilie. Augustyn, uzasadniając chrześcijańską cześć oddawaną postaciom Starego Testamentu, podkreślał brak zainteresowania nimi przez wyznawców judaizmu, a także ich przynależność do ludu Bożego, który – choć pośrednio – to jednak był ludem samego Chrystusa. Męczennicy Machabejscy wyznali swą wiarę w sposób nie bezpośredni, ale jak najbardziej prawowierny, gdyż oddali swe życie za prawo, które Chrystus wypełnił.

⁶¹ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 301a, 7, NBA 33, 482-484. Zob. E. Stanula, *Widowiska w ocenie Ojców Kościoła*, SaeCh 2 (1995), nr 1, 13.

⁶² Por. Słapek, *Sport i widowiska*, s. 190.

⁶³ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 301a, 7, NBA 33, 484. Zob. Śrutwa, *Widowiska epoki klasycznej*, s. 54.

Kaznodzieja szczególnie doceniał postawę matki siedmiu braci, która nie tylko musiała oglądać śmierć swoich synów, ale także wspierała ich w powziętym postanowieniu i sama oddała życie. W ten sposób, dla Augustyna, stała się symbolem Kościoła, który nie tylko w chrzcie rodzi swe dzieci, ale także towarzyszy im nieraz w męczeńskim świadectwie wiary. Męczeńska śmierć braci i ich matki przedstawiana jest przez duszpasterza jako swego rodzaju chrześcijańskie widowisko, w opozycji do rozrywek pogańskich, godne nie tylko udziału, ale i naśladowania. Kult braci Machabejskich stanowił dla biskupa zatem okazję do piętnowania niegodnych chrześcijanina postaw, zachętę do pogłębienia chrześcijańskiej duchowości i motywacji wierności Chrystusowi, wzywał do szczerego świadectwa wiary. Choć obecnie kult ten praktycznie zanikł, warto odwoływać się do tych starotestamentalnych postaci i sięgać do teologii ich męczeństwa wypracowanej przez Ojców.

THE MARTYRDOM AND WORSHIP OF THE MACCABEAN BROTHERS IN THE TEACHING OF ST. AUGUSTINE

(Summary)

The article presents the place of martyrdom of both the seven Maccabean brothers and their mother, and the adoration of them according to the Bishop Augustine of Hippo. The worship developed in the 4th century and it also reached Africa. However, it demanded justification, due to the Old Testament character of the revered people. The Bishop provided an opportunity to present the essence of Christian martyrdom and loyalty to Christ and His people, to emphasize the value of the testimony and its authenticity. He also encouraged to polemics with Judaism and some of the pagan practices which were sometimes taken also by the Christians.

Key words: martyrdom, Augustine of Hippo, Antioch on the Orontes, Maccabean brothers, pastoral ministry, Church.

Słowa kluczowe: męczeństwo, Augustyn z Hippony, Antiochia nad Orontesem, bracia Machabejscy, duszpasterstwo, Kościół.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, ed. B. Dombard – A. Kalb, CCL 47-48, Turnholti 1955, tłum. W. Kornatowski: Święty Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 1-2, Warszawa 1977.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnholti 1956, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1987.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermones*, NBA 29-35, Roma 1979-2002.

TERTULLIANUS, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, 77-171, tłum. J. Sajdak: Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.

Opracowania

- ADAMIAK S., *Żydzi w rzymskiej Afryce Północnej*, BPTH 7/1 (2014) 97-113.
- BASLEZ M.-F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tłum. E. Łukaszczyk, Kraków 2009.
- BROWN P., *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, tłum. J. Partyka, Kraków 2007.
- FILIPCZAK P., *Antiochia nad Orontesem. Funkcjonowanie miasta i życie jego mieszkańców w IV wieku*, w: *Świat rzymski w IV wieku*, red. P. Filipczak – R. Kosiński, Kraków 2015, 253-306.
- HARRINGTON W.J., *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1982.
- HOEK A. VAN DEN, *Execution as Entertainment: The Roman Context of Martyrdom*, StPatr 60 (2013) 73-100.
- HOMERSKI J., *Kanon Ksiąg Świętych*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Warszawa 1986, 69-97.
- KACZMAREK T., „*Seges Ecclesiae*”. Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna, Toruń 2010.
- KAMCZYK W., *Kult świętego Szczepana w duszpasterstwie biskupa Augustyna z Hippony*, SSHT 49/2 (2016) 311-331.
- LONGOSZ S., *Chrześcijańskie widowiska zastępcze w propozycji Ojców Kościoła*, VoxP 37 (2017) t. 67, 303-360.
- NAUMOWICZ J., *Chrześcijański kult męczenników machabejskich w Antiochii*, w: *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.-J. Leszka, Łódź 2007, 431-447.
- OZÓG M., *Przejęcie przez chrześcijan antiocheńskiego martyrium Machabeusza*, PrzRel 228 (2008) nr 2, 3-11.
- RAMPOLLA M., *Martyre et sépulture des Machabées*, trad. T.P.H. Lemonnier, „Revue de l'art chrétien” 42 (1899) 290-305, 377-392, 457-465.
- RUBINKIEWICZ R., *Jabne*, EK VII 638-639.
- SŁAPEK D., *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków – Warszawa 2010.
- STANULA E., *Widowiska w ocenie Ojców Kościoła*, SaeCh 2 (1995) nr 1, 7-16.
- SZCZUR P., *Rola „zmysłów wiary” w rozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 297-310.
- SZCZUR P., *Rola postrzegania duchowego w nauczaniu katechetycznym Jana Chryzostoma*, VoxP 34 (2014) t. 62, 493-504.
- ŚRUTWA J., *Widowiska epoki klasycznej w ocenie Kościoła afrykańskiego II-V wieku*, RTK 27 (1980) z. 4, 43-56.
- TERKA M., *Nauczanie św. Augustyna o Żydach w świetle „Enarrationes in Psalmos”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 677-698.
- WOJCIECHOWSKI M., *Czwarta Księga Machabejska. Żydowski traktat stoicki o potęgę rozumu udowodnionej przez męczeństwo. Wprowadzenie*, w: M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Warszawa 2001, 97-115.

Oleksandr KASHCHUK*

THE PROMOTION OF MIAENERGISM AS A CHALLENGE TO IDENTITY OF NON-CHALCEDONIAN CHRISTIANITY

The late Roman Empire of the sixth and seventh centuries had become thoroughly Christian. However, in course of time disagreement concerning Christian belief became the force on the basis of which the Empire was internally divided into different branches. By the sixth century the most significant religious groups were known as Chalcedonians and non-Chalcedonians – predominantly Miaphysites and Nestorians¹. Each group developed its own sense of self-consciousness depending on Christological doctrine: on the one hand, the Chalcedonians confessed the two natures of Christ united in one person of God the Logos, on the other hand the Miaphysites believed in one nature of Christ and Nestorians proclaimed the two natures in Christ to be separated. It led to different senses of identity. Such situation did not favor the political unification of the inhabitants of the Empire, which was in an ardent need of harmony, especially in the seventh century, while in the face of external danger of invasions from the Avars, Slavs, Persians and the Arabs².

* 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 The process of development of divisions in the Byzantine Church was well described by Sławomir Bralewski. Cf. S. Bralewski, *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim. Historyczno-teologiczne aspekty podziałów w kościołach wschodnich*, in: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 177-229.

² Cf. A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, vol. 1: 602-634, transl. M. Ogilvie-Grant, Amsterdam 1968, 107-123 and 284-286; idem, *Byzantium in the Seventh Century*, vol. 2: 634-641, transl. H.T. Hionides, Amsterdam 1972, 40-116; W.E. Kaegi, *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, 58-99 and 263; J.F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1997, 42-47 and 54-55; P. Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Oxford 2013, 285-286; G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek – początek VIII wieku)*, in: *Historia chrześcijaństwa. Religia – kultura – polityka*, vol. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, ed. J.M. Mayer – Ch.I.L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, Polish edition – ed. J. Kłoczowski, Warszawa 1999, 18-29 and 30-32; G. Morgan, *Byzantium*, Aylesbury 2007, 70-71; A. Sharf, *Heraclius and Mahomet*, "Past & Present" 9 (1956) 1-2.

Emperor Heraclius (610-641), like his predecessors, was forced to search a compromise with non-Chalcedonians in order to maintain the loyalty of the pro-Miaphysite provinces that were still under his influence, such as Egypt, Syria and Armenia. The acceptance of a common theological doctrine was planned as an expected result of the compromise³. The imperial promotion of Miaenergism as a doctrine which declares that Christ performed both human and divine deeds through one divine-human operation was hence initiated.

The goal of the paper is to show that the promotion of Miaenergism in reality became a challenge to a sense of identity of non-Chalcedonian Christians. The first part of the paper will argue that non-Chalcedonian sense of self-consciousness was strongly built on the Christological notions. The second part will be dedicated to the activity of Emperor Heraclius and Patriarch Sergius (610-638) tending to impose Miaenergism on non-Chalcedonian Christians. The third part will present the influence of Mianergist campaign on crystallization of non-Chalcedonian identity.

1. Outlines of the process of formation of non-Chalcedonian identity.

The earliest non-Chalcedonian party was comprised of pre-Ephesian Christians, namely Nestorians, which became the Church of the East. These Christians established their Church in Eastern Syria and Persia. The Church was favored by the Persian government⁴. The Christology of some councils and some of the individual writers of the Church of the East from the sixth and the early seventh century is close in tenor to the Chalcedonian definition, except for the term *qnoma* (used to translate as *hypostasis* and carried the meaning of the individual manifestation of nature) which is understood in a significantly different sense from that of hypostasis in the Chalcedonian definition⁵. The East Syrian identity thus by the early seventh century was defined by Christology of the two natures and two hypostaseis in Christ⁶. The Church of the East was the least negative in its self-definition because it was being developed more independently and less reacted against decisions of the Chalcedonian Church⁷.

After the Council of Chalcedon (451) many eastern Christians, mainly in the eastern Patriarchates of Alexandria, Antioch and Jerusalem, which were loyal to the teachings of Cyril of Alexandria (378-444), did not accept Chalcedon's decrees. They were called the Miaphysites. The only symbol of faith recognized by them as unchangeable was that of Nicaea (325) supplemented

³ Cf. Stratos, *Byzantium*, vol. 1, p. 299; Kaegi, *Heraclius*, p. 210.

⁴ Cf. J.M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford – New York 2010, 14.

⁵ Cf. S. Brock, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries*, in: *Aksum-Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios*, ed. G. Dragas, London 1985, 126-131 and 135-142.

⁶ Cf. G.J. Reinink, *Tradition and the Formation of the 'Nestorian' Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq*, "Church History and Religious Culture" 89 (2009) fasc. 1-3, 217-250.

⁷ Cf. R. Price, *The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451-553)*, "Church History and Religious Culture" 89 (2009) fasc. 1-3, 307, footnote 1.

by Constantinople (381) and confirmed by Ephesus (431)⁸. They considered the Chalcedon as a victory of Nestorius and a novelty in respect to Nicaea⁹.

The eastern Church which shaped its theological tradition in accord with the See of Rome was regarded as the Church of Empire. This Church by the sixth century has formed a clear conviction that the four ecumenical councils, especially Chalcedon, should be regarded as the criteria of Orthodoxy. Chalcedon was a constituent element of the imperial Church's identity¹⁰. The Miaphysites were regarded by Chalcedonians as schismatics.

Accordingly, one of the major tasks of Emperors after Chalcedon was to appease the Miaphysites and integrate them into one Church, acknowledged by the Empire. The Patriarchate of Constantinople was engaged into the Emperors' activity in this field. Bishops of Constantinople tried to take a position as mediators between Rome in the West and the Patriarchates of Antioch and Alexandria in the East. However, after some time, Constantinople began to incline towards a Miaphysite Christology. The Church of Rome remained loyal to Leo's Christology, while the East – both Chalcedonians as well as non-Chalcedonians – defended Cyril's understanding of Christ¹¹.

The *Henotikon* (482) issued by emperor Zeno (474-491) was an unsuccessful attempt to appease the Chalcedonians and Miaphysites without approval of the Bishop of Rome. The Nicene Creed was posed as the most important theological position. The *Henotikon* affirmed the *Twelve Chapters* of Cyril of Alexandria and asserted that Son of God is consubstantial with the Father in divinity and consubstantial with human beings in humanity. Nestorius and Eutyches were condemned. Although Chalcedon was not refuted, it was not granted with respect¹². *Henotikon* did not reconcile the Miaphysites but, contrary, in 484 it caused a separation between Rome and Constantinople, called the Acacian schism. The Patriarchs of Constantinople continued to adhere to Chalcedon although they had not been acknowledged by Rome¹³.

After years of negotiations, in 519 the Church of Constantinople was reunited with the Roman Church in 519 on the basis of its confession of faith formulated by Hormisdas, pope of Rome (514-523). This document reaffirmed

⁸ Cf. J. Meyendorff, *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*, DOP 47 (1993) 69; W.H.C. Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, in: W.H.C. Frend, *Religion Popular and Unpopular in Early Christian Centuries*, London 1976 = "Studies in Church History" 26 (1975) fasc. 3, 54-55; K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London 1965, 196-200, 203-204 and 212; Th. M. van Lint, *The Formation of Armenian Identity in the First Millenium*, "Church History and Religious Culture" 89 (2009) fasc. 1-3, 274-275.

⁹ Cf. Meyendorff, *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*, p. 71-72.

¹⁰ Cf. Price, *The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451-553)*, p. 311-324.

¹¹ Cf. V.L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008, 7.

¹² Cf. Evagrius Scholasticus, HE III 14, ed. J. Bidez – L. Parmentier, London 1898, 111-114. See Bralewski, *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim*, p. 218-219.

¹³ Cf. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, p. 15-16 and 31; Price, *The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451-553)*, p. 309-310.

the doctrine of Leo the Great and stressed the primacy of Rome in the matter of doctrine. Anathema to Nestorius and Eutyches was declared, as well as to the Miaphysite bishops of Alexandria and Antioch, and to Acacius of Constantinople. The names of all the bishops regarded by Rome as heretical should be erased from the diptychs. This set a process of ultimate separation between Chalcedonians and Miaphysites which culminated in the making of the local orthodox Churches¹⁴. Separate Miaphysite Churches with their own hierarchy were being intensively formed. The full establishment of an episcopal hierarchy was completed by the second half of the sixth century¹⁵.

Miaphysitism had become the faith of geographically defined areas of the Christian world. By the middle of the sixth century, the Miaphysites were dominant in territories embracing much of Syria, Egypt, Armenia, Nubia, Ethiopia and Arab peninsula. They were territorially more extensive than Byzantine and Latin Christianity combined¹⁶. It should be noted that the provinces of Syria Secunda and Phoenicia Maritima were predominantly Chalcedonian, while other areas including Isauria, Cilicia Secunda, Syria Prima, Phoenicia Libanensia, and Osrhoene, were loyal to Miaphysitism¹⁷.

Together, with development of the separate Miaphysite Churches, the process of formation of local identity has been set. From the latter half of the fifth century, Chalcedonians and Miaphysites began to emerge as separate self-defining parties standing in opposition to each other¹⁸. The Miaphysites were not only unwilling to accept Chalcedon but also felt animosity to those who embraced it. For example in Palestine people who did not accept Chalcedon rebelled against Juvenal, bishop of Jerusalem (c. 422-458)¹⁹. In Egypt Timothy Aelurus (454-477) was elected and consecrated as non-Chalcedonian Patriarch

¹⁴ Cf. Hormisdas Papa, *Epistula* 51, PL 63, 460. See Bralewski, *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim*, p. 219-223; Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, p. 7-8, 32, 73 and 105.

¹⁵ Cf. W.H.C. Frend, *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy*, OCA 195, Roma 1973, 261-275; idem, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, p. 52; D.G.K. Taylor, *The Psalm Commentary of Daniel of Salah and the Formation of Sixth-Century Syrian Orthodox Identity*, "Church History and Religious Culture" 89 (2009) fasc. 1-3, 67-68; T. Wolińska, *Opór, bierność czy kolaboracja? Chrześcijaństwo w Syrii i Egipcie wobec podboju arabskiego*, in: *Bizancjum i Arabowie*, p. 364; Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, p. 8-9 and 59-60.

¹⁶ Cf. Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, p. 49 and 53; J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314-631*, New York 1996, 193; V.L. Bantu, *Egyptian Ethnic Identity Development in Anti-Chalcedonian Coptic Literature*, Washington 2015 (diss.), 15.

¹⁷ Cf. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, p. 193-194; Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, p. 45.

¹⁸ Cf. Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore – London 1997, 317; Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, p. 10-11 and 105.

¹⁹ Cf. E. Honigsmann, *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5 (1950) 247-257; Bralewski, *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim*, p. 214-215.

of Alexandria. Proterius, who had been installed by Emperor Marcian (450-457) as Chalcedonian Patriarch of Alexandria, was murdered by a soldier²⁰.

Accordingly, in Egypt the one-nature Christology had become a defining feature of Egyptian identity immediately after Chalcedon. In this way, Egyptian Miaphysitism saw itself as the guardian of faith as well as the theological and moral center of Empire. Alexandria was acknowledged as the center of the Miaphysite movement. In this way, Egyptian Miaphysitism was an ethno-specific Christianity. However, it was not ethno-centric, because it was not confined only to Egyptians. For example Severus of Antioch was highly venerated in the Egyptian community. Accordingly, the late antique Egyptian Christians were loyal neither to Egypt nor to Byzantium but to the Church. Any national, ethnic or other social identity was subordinate to their religious identity²¹.

Likewise in Syria the Miaphysite Church became a distinctive structure with its own identity²². The Church was formed predominantly of Syrian believers, but also often of members from other Miaphysite areas because it was open to receiving anyone sharing its faith²³. The Syrian identity thus, like that of Egyptians, was defined more by the common faith and less by an ethnical element.

The Miaphysite Church in Armenia was also well established. The rejection of Chalcedon was a process which passed through different stages and came to a definite conclusion towards the beginning of the sixth century (informally) and the beginning of the seventh century (formally). The Armenian Church is loyal to Cyril's Christological teaching as expressed in the *Twelve Chapters* and confirmed by Zeno's *Henotikon*. It is thus anti-dyophysite and anti-Nestorian Church, asserting clear anti-Eutychian statements²⁴.

Both the non-Chalcedonians and Chalcedonians of the sixth century used the past as a point of reference to form a sense of identity. For example John of Ephesus (c. 507 - c. 588) established a counter-identity for the Miaphysites against the Chalcedonians. He indicated that it was very important to remember the previous generations of bishops who suffered persecutions after the Emperor had enforced Chalcedon, but nevertheless they preserved their orthodox faith²⁵.

²⁰ Cf. Evagrius Scholasticus, HE II 8, ed. Bidez – Parmentier, p. 55-56; Theophanes Confessor, *Chronographia* 5950, English transl. and comm. C. Mango – R. Scott: *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Oxford 1997, 170; Bralewski, *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim*, p. 214; Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, p. 317-318.

²¹ Cf. Bantu, *Egyptian Ethnic Identity Development*, p. 11, 54, 75-95, 85-86, 120, 133 and 139-140.

²² Cf. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, p. 276.

²³ Cf. D. Weltecke, *Michael the Syrian and Syriac Orthodox Identity*, "Church History and Religious Culture" 89 (2009) fasc. 1-3, 117-118.

²⁴ Cf. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, p. 196-200, 203-204 and 210-212; Van Lint, *The Formation of Armenian Identity in the First Millenium*, p. 274-275.

²⁵ Cf. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, p. 6, 64-66, 81-82, 101-104, 194-195 and 229.

Biblical commentaries were of great importance in the formation of a distinctive and independent Miaphysite identity in the sixth century²⁶.

The Miaphysites defined themselves as the apostolic Church in opposition to the Chalcedonians, which they viewed as the imperial Church. Accordingly, the polarization between Byzantine and Miaphysite identity was completed with the political element²⁷. Owing to this during Persian occupation, Miaphysites of Syria and Egypt enjoyed the support of Persian power, while Chalcedon's followers were persecuted because of their connection to Byzantine imperial power. At this time, the Miaphysite Christians had grown in numbers and strength²⁸.

On the grounds that the independent Miaphysite hierarchy was predominantly established in clearly defined areas filled with a distinct ethnical element Miaphysitism was considered as an expression of local ethnic aspirations against the Byzantine Emperor, who held the Chalcedonian faith²⁹. The adoption of a native language as the language of Miaphysitism and the alleged welcome given to Persian and Arab invaders was underlined as an evidence of the afore-mentioned hypothesis³⁰.

This interpretation was criticized. Arnold Hugh Martin Jones (1904-1970) was one of the first scholars who rejected the hypothesis that Church of Egypt expressed a nationalistic version of Christianity. Furthermore, A.H.M. Jones argues that the motives of Egyptian solidarity were rooted in people's religiosity loyal to the doctrines of Patriarchs of Alexandria and their predecessors. The supremacy of the Patriarch and not any ethnical element produced the solidarity of the Egyptian Church. The refusal to accept any compromise was probably due to Dioscorus' (444-454) condemnation at Chalcedon. Also the Council's recognition of the primacy of Constantinople have contributed to a resistance to Chalcedon. According to A.H.M. Jones the anti-imperial movement and the rejection of the Greek language were not actuated in Egypt and Syria at that time, but only after the Arab invasion. Only in the case of Armenia is there a difference where the division between Chalcedonians and Miaphysites corresponded with a national division³¹.

²⁶ Cf. Taylor, *The Psalm Commentary of Daniel of Salah*, p. 65-92. Other factors which influenced the formation of identity are mentioned in B. Ter Haar Romeny – N. Atto – J.J. van Ginkel – M. Immerzeel – B. Snelders, *The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project*, "Church History and Religious Culture" 89 (2009) fasc. 1-3, 11-39.

²⁷ Cf. Bantu, *Egyptian Ethnic Identity Development*, p. 146-147 and 276.

²⁸ Cf. Morgan, *Byzantium*, p. 73.

²⁹ Cf. Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, p. 49.

³⁰ Cf. E.L. Woodward, *Christianity and nationalism in the later Roman Empire*, London 1916, passim. See Bantu, *Egyptian Ethnic Identity Development*, p. 45; E.R. Hardy, *Christian Egypt. Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York 1952, 181-182.

³¹ Cf. A.H.M. Jones, *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, JTS

William Hugh Clifford Frend (1916-2005) pointed to the fact that the conflict between the parties in Egypt in the context of Miaphysitism divided families but not ethnical communities. Egyptian Christians thus viewed their ethnicity as secondary to their Christian identity. Between religion and nationality the religious issue was primary³². Similar conclusions concern Syrian Miaphysites: they viewed themselves first of all as Christians³³. Therefore W.H.C. Frend stated: "It has been said not untruly that the real history of man is the history of religion"³⁴. Such ideas were supported also by John Meyendorff (1926-1992). He claimed that to explain the Christological controversies as an expression of national and cultural opposition of non-Greeks to Byzantium is oversimplified. The opponents of Chalcedon were neither anti-Greek nor disloyal to the Empire³⁵.

Moreover, Miaphysite leaders asserted their loyalty to the Emperor. For many Miaphysites the one nature of Christ implied even the unity of the Roman Empire under one ruler who was God's representative on earth³⁶. However, on the other side, many Miaphysites supported opinions which were at variance with those of the Constantinopolitan political ideology. They treated Empire as a simply historical reality and proclaimed statements against the Emperor. The claim of the Emperors to rule the Empire by divine right was rejected³⁷. According to Miaphysites, the loyalty to orthodox faith was the guarantee of holding imperial power: the Chalcedonians were deprived of the power because they deviated from the orthodox faith³⁸. Nevertheless, even during persecutions

10 (1959) 287-293. As to the language it should be noted that Egypt before 641 was a bilingual country, inhabited by Christian Egyptians who used either Greek or Coptic. Likewise in Syria, the Miaphysite movement was bilingual. The Syriac language was of great importance in the making of the Miaphysite tradition, but there was no rejection of the Greek as the language of the imperial power before the Arab conquest. Cf. J. van der Vliet, *The Copts: 'Modern Sons of the Pharaohs'?*, "Church History and Religious Culture" 89 (2009) fasc. 1-3, 287. See Ter Haar Romeny – Atto – van Ginkel – Immerzeel – Snelders, *The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians*, p. 48; F. Millar, *The Evolution of the Syrian Orthodox Church in the Pre-Islamic Period. From Greek to Syriac?*, in: *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens (Collected Studies, 2004-2014)*, ed. F. Millar, Leuven – Paris – Bristol 2015, 631-678. In respect to the claim that the Miaphysites welcomed invaders it should be noted that this claim is unproven. Contrary, apart from a few exceptions of collaboration, we are informed even of anti-Arabian statements. Cf. Wolińska, *Opór, bierność czy kolaboracja?*, p. 371-374 and 377-384; van der Vliet, *The Copts*, p. 287-289; Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, p. 194.

³² Cf. Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, p. 51 and 55; Bantu, *Egyptian Ethnic Identity Development*, p. 54.

³³ Cf. Ter Haar Romeny – Atto – van Ginkel – Immerzeel – Snelders, *The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians*, p. 47.

³⁴ Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, p. 56.

³⁵ Cf. Meyendorff, *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*, p. 71.

³⁶ Cf. Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, p. 51-52.

³⁷ Cf. Taylor, *The Psalm Commentary of Daniel of Salah*, p. 79-84.

³⁸ Cf. Ioannes Nikiensis, *Chronographia* CXX 60, English transl. R.H. Charles: *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London – Oxford 1916, 198.

Miaphysites did not rebel against the Empire³⁹. Therefore, the Miaphysite's loyalty to the Emperor should be seen as their allegiance to the Empire as an institution – but not to the Emperors themselves who held the wrong opinions in doctrinal matters. Accordingly, there was a clear hope that the Empire would become Miaphysite⁴⁰. Until the seventh century there was dominant conviction that Chalcedon should be annulled by no other person than the Emperor⁴¹.

Although the Miaphysite movement did not evolve from ethnical and political aspirations, yet it is not possible to separate completely the religious aspect from the secular. Non-theological aspects of divisions in the Church also had significant influence. The Miaphysite Churches, as was stated, were being developed in clearly defined areas having their own specific ethnical feature. Accordingly, it was not possible to avoid the secular element⁴².

We may conclude that Chalcedonian and Miaphysite Christians rooted their identity in the orthodox faith as viewed by them, respectively. This means that Christianity became the force forming a sense of self-consciousness which projected to social and political situations of the Empire. The lack of harmony between some groups of Christian inhabitants of the Byzantine Empire and the imperial government implied their different senses of identity. This prompted Byzantine officials to search the feature which would provide the common sense of identity.

2. Miaenenergism as a feature common to non-Chalcedonian and Chalcedonian identities. The majority of Miaphysites were ready to come to union with Chalcedonians. For example this position was supported by the important champion of the Miaphysitism – Severus, Patriarch of Antioch (512-518)⁴³. He represented orthodoxy alternative to that of Chalcedon⁴⁴. Severus confessed one divine-human nature and hypostasis and one incarnate nature of the God the Logos⁴⁵. Severus strictly denied the supposition that he devalued

³⁹ Cf. Taylor, *The Psalm Commentary of Daniel of Salah*, p. 89-91.

⁴⁰ Cf. Ter Haar Romeny – Atto – van Ginkel – Immerzeel – Snelders, *The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians*, p. 47.

⁴¹ Cf. Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, p. 51-52.

⁴² Cf. ibidem, p. 39 and 48; Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, p. 196.

⁴³ 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, 201, 206, 208, 213 and 318-319; A. Grillmeier – Th. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, part 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, transl. into English P. Allen – J. Cawte, London 1995, 20; A. Harnack, *History of Dogma*, transl. into English N. Buchanan, vol. 4, Boston 1898, 235-236.

⁴⁴ Cf. Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2/2, p. 152-173; P.T.R. Gray, *Introduction*, in: *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*, ed. and transl. P.T.R. Gray, Oxford 2006, 32; S. Rees, *Leontius of Byzantium and His Defence of the Council of Chalcedon*, HTR 24 (1931) fasc. 2, 113.

⁴⁵ Cf. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. F. Diekamp, Münster 1907, 309, 24-25: “μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν, ὥσπερ καὶ τὴν μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ

the fullness of the human nature of Christ⁴⁶. Moreover, he was opposed to the Eutychians and the Apollinarians⁴⁷.

Emperor Heraclius was careful to find a balance between doctrine and politico-social reality in the Empire, especially in its eastern parts. The Emperor resolved to insist on integration than to continue to study difference. In cooperation with the Patriarch Sergius the Emperor was searching for a basis on which reconciliation between Chalcedonians and non-Chalcedonians might have been possible⁴⁸. Patriarch Sergius was well-disposed to Miaphysites because he was a Syrian by birth and probably of Miaphysite parentage⁴⁹. In the late 610s and early 620s as a compromise for reconciliation the Emperor and Patriarch advanced the doctrine of Miaenergism elaborated in the previous centuries in the circles of Logos-centric theologians⁵⁰. The doctrine might have been perceived as having the same importance as the military operations of Heraclius in Asia Minor and Armenia⁵¹. According to the Miaenergist formula Christ is out of two natures but his activity is performed by one divine-human operation. The doctrine seemed to be acceptable for both non-Chalcedonians and Chalcedonians⁵². Therefore, Heraclius and Sergius had favorable grounds for dialogue. Negotiations were conducted with great efforts through correspondence, personal meetings and representatives.

a) Sergius' correspondence. Patriarch Sergius was active supporter of Miaenergism predominantly by writing letters. In 618, he presented the Miaenergist doctrine in a letter to the Miaphysite monk George Arsas of Alexandria. Sergius asked George to supply him with texts supporting the doctrine⁵³. We know also

λόγου σεσαρκωμένην". In Severus' Christology the words φύσις, ὑπόστασις and πρόσωπον have a common meaning, namely "nature" Cf. P. Allen – C.T.R. Hayward, *Severus of Antioch*, London – New York 2004, 34; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 209.

⁴⁶ Cf. Harnack, *History of Dogma*, vol. 4, p. 237.

⁴⁷ Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 205-206.

⁴⁸ On relations between Emperor Heraclius and patriarch Sergius see Kaegi, *Heraclius*, p. 60. On Sergius' and Heraclius' search for reconciliation see F.-X. Murphy – P. Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, Paris 1974, 139-143.

⁴⁹ Cf. Theophanes Confessor, *Chronographia* 6121, transl. Mango – Scott, p. 461.

⁵⁰ Cf. Ph. Booth, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2014, 196; M. Jankowiak, *The Invention of Dyothelitism*, *StPatr* 63 (2013) 336-337; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 344-345.

⁵¹ Cf. Hardy, *Christian Egypt*, p. 184.

⁵² Cf. C. Hovorun, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden – Boston 2008, 60; J. Tannous, *In Search of Monotheletism*, *DOP* 68 (2014) 30-31 and 49-60.

⁵³ 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, 214 (further – Grumel, *Regestes*) – the letter is not preserved. See Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 332C - 333A. Cf. Murphy – Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, p. 140-141; *Introduction*, in: *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, ed. and transl. P. Allen – B. Neil, New York 2002, 8.

about Sergius' letter written before 622 to bishop Theodore of Pharan, in which Sergius cited a forged letter of Patriarch Menas of Constantinople (536-552) to Pope Vigilius (537-555). Sergius asked Theodore to express his views on the single will and operation⁵⁴. Theodore responded approving this teaching⁵⁵.

A letter from Sergius to Paul One-eyed was written in 622 in order that Paul might return to the official Church through Miaenergism⁵⁶. Paul was a leader of Miaphysites in Cyprus and he one of Heraclius' interlocutors. Paul has met with the Emperor in Armenia (622-623) in Theodosiopolis (Erzurum). The subject of discussion was the question of one operation in Christ⁵⁷. It concluded in some uncertain agreement, because as a result Heraclius still tried to convict Paul. Emperor sent a letter to Patriarch Sergius asking him to provide theological arguments in favor of Miaenergism. Sergius sent aforementioned letter to Paul One-eyed with the letter of Menas and the opinion of Theodore of Pharan concerning the single operation. Paul rejected the Miaenergist compromise. As a result he was sent to archbishop Arcadius in Cyprus to whom Emperor dispatched a special decree. The document forbade all discussions concerning the two operations of Christ⁵⁸.

At this stage of the campaign the most fervent supporter of Miaenergism became Cyrus of Phasis, in Lazica (bishop of Phasis 620-630; Patriarch of Alexandria 631-643). Cyrus was contacted during Heraclius' campaign against Persia in Hierapolis in 626 when he discussed with Athanasius, Patriarch of the Jacobites (593-631). Cyrus was called there by person and Sergius was consulted by letters⁵⁹. Cyrus received from Heraclius a commission to examine the Emperor's decree composed for Arcadius of Cyprus against Paul⁶⁰. Cyrus appeared to be confused. He stated that he did not know which of the phrases is correct – either *one operation* or *two operations* of Christ. At first he refrained

⁵⁴ Cf. Grumel, *Regestes* 281, p. 215 – the letter is not preserved. See Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 332B-C.

⁵⁵ Cf. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 332B-C. The *Chronicle of Seert* affirms that Sergius imitated the doctrine of Theodore. See *Historia Nestoriana*, ed. and French transl. A. Scher – R. Griveua: *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)* II, PO 13, 528. See Murphy – Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, p. 141.

⁵⁶ Cf. Grumel, *Regestes* 282, p. 215 – the letter is not preserved. See Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 332C - 333A.

⁵⁷ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 534, 23 - 536, 14. See Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 345; Murphy – Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, p. 142.

⁵⁸ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Cyrum*, ACO II/2,2, 528, 4-10; Cyrus, *Epistula ad Sergium*, ACO II/2,2, 588, 14 - 590, 17; Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 534, 11 - 536, 14.

⁵⁹ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 536, 15 - 538, 7; *Vita ac Certamen Sancti Maximi Confessoris*, PG 90, 76C - 77A.

⁶⁰ We are informed about a letter from Cyrus to Sergius written in 623 which is the replica of the imperial order against Paul One-eyed. Cf. Grumel, *Regestes* 283, p. 215-216 – text not preserved. See Murphy – Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, p. 142.

from this trying to refer to the Tome of Leo in which the Pope maintains two operations of Christ⁶¹. On the order of the Emperor he wrote to Sergius of Constantinople⁶² to ask him whether he should apply the phrase *two operations* or *one operation* in Christ⁶³. It leads to the conclusion that Cyrus hesitated and became conscious of the risks posed by the expression *one operation*. It testifies that the phrase *single operation* was not easily acceptable in Chalcedonian Christology and it seemed to be a challenge for Chalcedonian doctrine.

Sergius of Constantinople in the letter to Cyrus of 626⁶⁴ is trying to explain why it is correctly to use the phrase *single operation*. *Synodicon Vetus* reports that before dispatching his reply, appointed to Heraclius (probably because of Heraclius' direct contacts with Cyrus), Sergius convoked a synod which confirmed his position that there is one will and operation in Christ⁶⁵. Sergius states that he refers to the Fathers of the Church and, accordingly, he added nothing from himself⁶⁶. He teaches that none of the Fathers taught of the two operations of Christ⁶⁷. The Patriarch refers also to the universal councils and claims that none of the councils neither discussed this question nor promulgated the definition in this aspect. Instead, some of the Fathers, especially Cyril of Alexandria, taught of the single life-giving operation (μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν) of Christ. He also mentioned the letter allegedly written by Menas of Constantinople to Pope Vigilius, which supports the conviction about the single will and the single operation of Christ⁶⁸. As to the Tome of Leo, in which operations of Christ's natures were mentioned, Sergius affirms that none of the doctors of the Catholic Church, who defended the Tome against the Miaphysites, stated that Pope Leo taught on the two operations of Christ. Sergius refers especially to a book of Eulogius of Alexandria (581-608)⁶⁹ who wrote in defense of the Tome of Leo. In the end, Sergius is convinced that it is necessary to follow the dogmas of the Fathers not only according to their idea (ἐννοίαν) but also according to phrases (φωναίς)⁷⁰.

⁶¹ Cf. Cyrus, *Epistula ad Sergium*, ACO II/2,2, 588, 18 - 590, 5.

⁶² Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 534, 23 - 536, 6; *Synodicon Vetus*, ed. and English transl. J. Duffy - J. Parker, CFHB 15, Washington 1979, 106-108.

⁶³ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Cyrum*, ACO II/2,2, 528, 4-10.

⁶⁴ Cf. Grumel, *Regestes* 285, p. 216-217. Text - ACO II/2,2, 528, 1 - 530, 24. See Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 333A.

⁶⁵ Cf. *Synodicon Vetus* 128, CFHB 15, 106-108. We are also informed (*Synodicon Vetus* 129, CFHB 15, 108) that after Heraclius had returned to Constantinople, Sergius held a synod in which he proclaimed the doctrine of one will and operation in Jesus Christ.

⁶⁶ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 534, 23 - 536, 14.

⁶⁷ Cf. idem, *Epistula ad Cyrum*, ACO II/2,2, 530, 12-24.

⁶⁸ Cf. ibidem, ACO II/2,2, 528, 10-19.

⁶⁹ Eulogius made a strong emphasis on the mia-physis formula, asserting statements on the two natures of Christ. Cf. A. Grillmeier - Th. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, part 4: *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, transl. into English O.C. Dean, Louisville 1996, 65-71.

⁷⁰ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Cyrum*, ACO II/2,2, 528, 24 - 530, 20.

Cyrus was ordered to take into consideration the advice of Sergius of Constantinople. Cyrus accepted the advice of Sergius⁷¹. The idea of Miaenergism thus was being gradually confirmed and propagated in Chalcedonian circle as the teaching congruent with Cyril's theology and the Council of Chalcedon.

b) Heraclius' meetings. As to negotiations led by Emperor Heraclius in person the sources give some different information concerning details, and interestingly, they are harmonious in portraying the Emperor as the protagonist of Miaenergism. Heraclius conducted several negotiations in Syria, Mesopotamia, Armenia and even with pre-Ephesian Christians. The results of the negotiations are presented below.

As to Syria, the well documented is a meeting between the Emperor and non-Chalcedonian Patriarch Athanasius (593-631) in Hierapolis in the winter of 629/630. Michael the Syrian (1126-1199) informs that Heraclius confessed to the Syrian Miaphysites (namely Patriarch Athanasius) two natures of Christ which are united in one operation. Emperor assured that he followed the teachings of Cyril on one incarnate nature of the God-Logos⁷². However, the Patriarch Athanasius rejected Chalcedon⁷³. Michael the Syrian details that the Emperor debated with the Miaphysite bishops during twelve days and demanded the confession of faith. When he received it he praised their faith but asked them to give him communion and to accept the doctrine of two natures and one will and operation. Emperor convinced that this doctrine was preached by Cyril. When Syrians saw that this confession was in accordance with Nestorius and Leo, they refused to accept it. Then the Emperor got angered and attempted to enforce Chalcedon throughout Syria. Hence the persecutions of Miaphysites in Syria were initiated. Several monastic communities accepted Chalcedon⁷⁴. The similar information give other sources⁷⁵. Animosity to Chalcedon thus is viewed as a constituent element of Syriac identity.

⁷¹ Cf. Cyrus, *Epistula ad Sergium*, ACO II/2,2, 590, 5-17.

⁷² Cf. Michael Syrus, *Chronicon* XI 1, ed. and French transl. J.-B. Chabot: Michel le Syrien, *Chronique*, II, Paris 1901, 401-403.

⁷³ Cf. *ibidem* XI 2, ed. and French transl. Chabot, p. 405-408.

⁷⁴ Cf. *ibidem*, XI 3, ed. and French transl. Chabot, p. 412.

⁷⁵ Barhebraeus informs that when Chosroe was killed by his son in 628, Heraclius retained again Syria. People, priests and monks went forth to him. When Emperor went in to Mabbug (Hierapolis), to him came patriarch Mar Athanasius and with him twelve bishops. Emperor requested from them the confession of the faith. He praised them when they had made their confession but he insisted on acceptance of Chalcedon. When they refuted he was angered. The Emperor said: if somebody does not accept the synod, his nose and ears will be cut and his home will be devastated. Then many were forced into the union by violence. Some communities, including monastic ones, condoned the Emperor's faith. Cf. Gregorius Barhebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. and Latin transl. J.B. Abbeloos – Th.J. Lamy, I, Lovanii 1872, 269-274. See Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 65; Booth, *Crisis of Empire*, p. 202-203. About the meeting of Athanasius, patriarch of Jacobites, with Heraclius at Mabbug refers also *Chronicle of Seert*. We are informed that Emperor and Patriarch had a conflict concerning the Communion because of the difference concerning Chalcedon. See *Historia Nestoriana* II 98, PO 13, 544-545.

Theophanes the Confessor (758-817) presents a different account. He informs that Athanasius pretended to accept Chalcedon in order to become the official Patriarch of Antioch. He inquired the Emperor about the operations and the wills in Christ. The Emperor, as we are informed, was disconcerted by this novel language and wrote to Sergius and Cyrus to seek their opinion and found them in agreement with Athanasius over the operation in Christ⁷⁶. Athanasius knew that if only one operation was recognized, one nature would thereby be acknowledged⁷⁷. John of Rome did not accept their compromise⁷⁸. The similar information was given by Anastasius of Sinai (630-701), before Theophanes wrote his Chronicle⁷⁹.

Accordingly, the author of the *Vita Maximi* for the Miathelite controversy blames Patriarch Athanasius, claiming that he persuaded Heraclius that he would accept Chalcedon, if the Emperor agreed to the doctrine of Miaenergism⁸⁰. Here animosity against Chalcedon is not represented as a substantial element of Syriac Christian identity. The identity is viewed as rooted in openness to a new interpretation of Orthodoxy.

The meeting had significant results since perturbation among the people and monastic communities appeared⁸¹. A number of the major monasteries in Syria accepted Miaenergism, and these represented both Miaphysite and Chalcedonian definition of faith. After the death of Athanasius (631) the union failed⁸². The decisions were never formally implemented, although some communities, including monastic groups, accepted the Emperor's viewpoints. The communities which accepted Miaenergism retained the doctrine even after it was rejected in Byzantium. They later became known as Maronites⁸³.

In respect to Mesopotamia, Jack Tannous suggests that it is very possible that the Miaenergist Chalcedonian communities were there in times of Heraclius⁸⁴. While residing in Edessa sometime between 630 and 633, Heraclius wrote a letter to Sergius asking him for the patristic passages supporting belief

⁷⁶ Cf. Theophanes Confessor, *Chronographia* 6121, transl. Mango – Scott, p. 460-461. See Booth, *Crisis of Empire*, p. 202.

⁷⁷ Cf. Theophanes Confessor, *Chronographia* 6121, transl. Mango – Scott, p. 461. See Murphy – Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, p. 148-149.

⁷⁸ Cf. Theophanes Confessor, *Chronographia* 6121, transl. Mango – Scott, p. 461.

⁷⁹ Anastasius reports that Emperor Heraclius talked with patriarch Athanasius of Antioch. Emperor promised him that if he accepts Chalcedon, he will be appointed as an official patriarch. Athanasius confessed the two natures. He also asked the Emperor about activities and wills in Christ. Cf. Anastasius Sinaita, *Sermo adversus Monotheletas qui communiter dicitur. Homilia tertia de creatione hominis* 1, CCG 12, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout 1985, 58, 63-65.

⁸⁰ Cf. *Vita ac Certamen Sancti Maximi Confessoris*, PG 90, 76C - 77B.

⁸¹ Cf. Antiochus Monachus, *Homilia* 130, PG 89, 1844.

⁸² Cf. Michael Syrus, *Chronicon* XI 3, ed. and French transl. Chabot, p. 412-413. See Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 347.

⁸³ Cf. Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 65-66; Booth, *Crisis of Empire*, p. 202-203.

⁸⁴ Cf. Tannous, *In Search of Monotheletism*, p. 54.

in one operation and will expressed in Mena's letter to Pope Vigilius⁸⁵. Sojourning in Edessa Heraclius said that such a glorious people should not remain alienated from the Byzantine Christians. He attempted to attract them to Chalcedonian faith. Emperor wished to accept the Holy Sacrament. But Isaias the metropolitan of Edessa prohibited him from the participation in the sacraments saying: *If you do not anathematize the Chalcedonian synod and the Tome of Leo you will not be allowed to accept communion*. Then Heraclius expelled Isaias from the Church and gave it to Chalcedonians⁸⁶. The Miaenergist compromise thus won an insignificant success in the churches of Mesopotamia. This insignificance of success shows that they also had a well-crystallized sense of identity based on opposition to Chalcedon and anti-dyophysitism.

Heraclius made further efforts to realize his plans in Armenia. The Catholicos Esdras (630-641) was informed that if he did not accept the Sacrament with Emperor Heraclius, he would be replaced by someone who would. The Catholicos requested a statement of faith from the Emperor. The Emperor cursed Nestorius and all heretics, but he did not curse the Council of Chalcedon. Esdras went to the country of Asorestan, met the Emperor and communed after his fashion⁸⁷.

Esdras' acceptance of union was confirmed by a synod at Theodosiopolis (Erzurum) in 633, at which meeting Heraclius may have been present personally. The synod studied the question of the two natures in Christ⁸⁸. The debate lasted for thirty days. The Armenians were persuaded on the basis of Scripture and they bound themselves with an oath and signs not to oppose Chalcedon. Catholicos Esdras accepted union with the Byzantine Church and, accordingly, a formula on one operation was adopted. A strong opposition to union, charged by an Armenian theologian John Mayragomec'i, arose. At the beginning he had allies – bishops Stephan of Kartmana and Mathousala of Syne and others – which were not present at the synod. Nevertheless, after some time Stephan and Mathousala had agreed with the Catholicos. Esdras defended his views before John on the basis of the Scriptures and the Fathers and stated that he did not yield to the Emperor but to the truth. However, John and his allies

⁸⁵ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula ad Honorium*, ACO II/2,2, 546, 1-6. See Grumel, *Regestes* 286, p. 217-218.

⁸⁶ Cf. Gregorius Barhebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum* I 50, ed. and Latin transl. Abbeloos – Lamy, I, p. 271. Cf. *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* I 102, ed. and Latin transl. I.-B. Chabot, CSCO 109, *Scriptores Syri* 56, Louvain 1952, 185; Michael Syrus, *Chronicon* XI 3, ed. and French transl. Chabot, p. 411-412.

⁸⁷ Cf. Sebeos, *Historia Armeniae* I 41, transl. R.W. Thomson: *The Armenian History attributed to Sebeos*, Liverpool 1999, 91-92. See Ch. Maranci, *Byzantium Through Armenian Eyes. Cultural Appropriation and the Church of Zwart'noc*, "Gesta" 40 (2001) fasc. 2, 108.

⁸⁸ Cf. *Narratio de rebus Armeniae* 121, ed. et comm. G. Garitte: *La narration de rebus Armeniae*, CSCO 132, *Subsidia* 4, Louvain 1952, 43. See Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 345-346; W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 2000, 181.

were not persuaded stating that Nestorians applied the same arguments⁸⁹. After the death of Esdras his successor Nerses III the Builder (641-661) was in community with the Byzantine Emperor⁹⁰.

However, Heraclius' ecclesiastical policies later continued by his descendants aroused considerable domestic resistance from many Armenian clerics and monks⁹¹. Nerses III retained Chalcedonianism until the council of Dvin rejected it in 648-9⁹². Nerses was ejected from the seat of the Catholicos⁹³. The union thus was not strongly held by the people and hierarchs because animosity to Chalcedon was a substantial element of Armenian identity. Miaenergism was not strong force to unite Miaphysite Christians. There is hypothesis that it is likely that Armenian opposition to Chalcedon arose not so much from doctrinal dissent as from hostility towards the subordination of Armenia to the ecclesiastical jurisdiction of Constantinople⁹⁴.

Emperor Heraclius wished to approach not only the Miaphysites but also the pre-Ephesian Christians in Persia. The Sasanian queen Boran (629-631) desired a closer religious union between the two Empires. Catholicos Ishoyahb II (628-645) and his bishops were dispatched to guarantee the peace. His profession of faith was the same as that of the Fathers of Nicaea. He also exposed to the Emperor the profession of Nestorius. The Emperor asked Ishoyahb to celebrate Mass in his presence in order that the Emperor might participate in communion; the Catholicos complied. Then Heraclius asked him to celebrate Mass for the second time in order that communion was participated by the Catholicos, all his Patriarchs and bishops, all of his court and all the assistants. He granted his request under condition that diptychs which contain the names of Patriarchs and Fathers, apart from the name of Cyril of Alexandria, would be read; the Emperor accepted the condition. The Mass thus was celebrated and Emperor's demand was fulfilled. Then Ishoyahb wrote a *libellus* of confession of the faith and presented it to the Emperor. In this profession of faith the Catholicos stated that pre-Ephesians prefer to call the Mary Mother of Christ, not of God, because talking of Mary as only Mother of God suppressed the humanity of Christ who is God and man at the same time. When Ishoyahb returned to Persia, he was reprimanded by his own bishops because of celebrating the Mass on the altar of Greeks without having made mention of the three lights of Syrian Church: Diodore, Theodore and Nestorius. The Catholicos was accused

⁸⁹ Cf. *Narratio de rebus Armeniae* 122-134, CSCO 132, 43-45.

⁹⁰ Cf. *ibidem* 138, CSCO 132, 45-46.

⁹¹ Cf. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, p. 181-182; Booth, *Crisis of Empire*, p. 200.

⁹² Cf. Sebeos, *Historia Armeniae* I 45-46, transl. Thomson, p. 113-132. See Hovorum, *Will, Action and Freedom*, p. 65-66.

⁹³ Cf. *Narratio de rebus Armeniae* 139-141, CSCO 132, 46.

⁹⁴ Cf. Murphy – Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, p. 148; Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, p. 15.

of treason of faith and the preference of the Emperor's presents over the faith. Ishoyahb's mission did not lead to any reconciliation⁹⁵.

It should be noted that Ishoyahb's profession of faith was in agreement with that of Sergius regarding the recognition of a single will and operation. Miaenergism was acceptable to Nestorians because Nestorius himself confessed one will in Christ⁹⁶. It is possible that Miaenergist confession was not in fact a constituent element of the agreement. But it was a component of Constantinopolitan attempts at doctrinal union⁹⁷. Also, among the Nestorian Christians, it was difficult to conclude a treaty on the basis of common confession of faith. The memory of the Fathers venerated by them was a component of their identity.

c) Activity through representatives. At the focus of Heraclius' campaign were the Miaphysites of Egypt. In 631 Heraclius appointed Cyrus⁹⁸ to combine the offices of Patriarch and governor of Egypt⁹⁹. By the order of the Emperor, the new Patriarch attempted to make unity with Coptic Church. Patriarch Benjamin (623-662) fled at his coming¹⁰⁰. After Cyrus had been sent to Alexandria, he consulted with Theodore of Pharan¹⁰¹. This shows that he was still hesitated and needed further support.

The unionist document known as *Nine Chapters*, which should have led to reconciliation between Egyptian Miaphysites and Chalcedonians on the grounds of the unionist doctrine, was promulgated in Alexandria in 633. The formula on a single combined operation emanating from the Incarnate God the Logos and on Christ's divine and human natures was accepted¹⁰².

⁹⁵ Cf. *Historia Nestoriana* II 93, PO 13, 557-561. See Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 63-64.

⁹⁶ Cf. Nestorius, *Fragmenta*, in: *Nestoriana: Die Fragmente Des Nestorius*, ed. F. Loofs, Halle 1905, 224, 12-15: "Οὐκ ἄλλος ἦν ὁ θεὸς λόγος καὶ ἄλλος ὁ ἐν ᾧ γέγονεν ἄνθρωπος. ἐν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον ἀξία καὶ τιμῇ, προσκυνοῦμενον παρὰ πάσης τῆς κτίσεως, μηδενὶ τρόπῳ ἢ χρόνῳ ἐτερότητι βουλῆς καὶ θελήματος διαροῦμενον".

⁹⁷ Cf. Booth, *Crisis of Empire*, p. 200-202.

⁹⁸ Cf. Theophanes Confessor, *Chronographia* 6121, transl. Mango – Scott, p. 461; *Synodicon Vetus* 130, CFHB 15, 108.

⁹⁹ Cf. *Historia Patriarcharum* CII 14, ed. and English transl. B. Evetts: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, II: *Peter I to Benjamin I (661)*, PO 1, 495-498; CII 14, PO 1, 489; *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinet* I 118, CSCO 109, 197.

¹⁰⁰ *Historia Patriarcharum* CII 14, PO 1, 490. See Stratos, *Byzantium*, vol. 1, p. 286-298; Kaegi, *Heraclius*, p. 213-214 and 216; Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, p. 16.

¹⁰¹ Cf. *Vita ac Certamen Sancti Maximi Confessoris*, PG 90, 77C-D; Theophanes Confessor, *Chronographia* 6121, transl. Mango – Scott, p. 461; Anastasius Sinaita, *Sermo adversus Monotheletas qui communiter dicitur* III 1, CCG 12, 58, 54-57.

¹⁰² Cf. *Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum*, ACO II/2,2, 594, 17 - 600, 20; ibidem, ACO II/2,2, 598, 20-22: "τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα «μιᾷ θεανδικῇ ἐνεργείᾳ» κατὰ τὸν ἐν ἁγίος Διονύσιον"; *Synodicon Vetus* 130, CFHB 15, 108. See Murphy – Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, p. 149-151; Ch. Lange, *Miaenergetism – A New Term for the History of Dogma?*, StPatr 63 (2013) 331.

After the promulgation of the Pact, Cyrus wrote a letter to Sergius in which he informed his addressee about the peace concluded between him and the Miaphysites called Theodosians. The Tome of Union of 633 and various books of Theodore of Pharan were also added to this letter¹⁰³. The Act of Union was apparently confirmed by a local synod of the Alexandrian church¹⁰⁴.

The Pact of Union expresses Chalcedonian teaching combined with Cyrillic interpretation of Christology. One Christ, which is out of two natures, is one incarnate nature of the Logos of God at the same time; that is he is one hypostasis¹⁰⁵. In this view, Christ is united with flesh in natural union and according to hypostasis, as one person, without confusion and division. Christ has a flesh consubstantial with humankind animated by soul which possesses reason and mind¹⁰⁶. Accordingly, Christ is perfect in both divinity and humanity. The lack of confusion of the natures in the union on the one hand, and the lack of separation and division on the other hand, was stressed. Christ suffered in the flesh as human being, but as God he remained impassible¹⁰⁷. All the heretics including Apollinarius, Nestorius and Eutyches, and those writers who opposed to the *Chapters* of Cyril, were anathematized¹⁰⁸.

In this light, the unity of Christ expressed itself in the unity of his activity. The passions and the miracles belong to one and the same Lord Jesus Christ¹⁰⁹. The one and the same Christ and Son operated divine and human deeds by one divine-human (θεανδρική) operation, according to St. Dionysius. The elements of which the unity in Christ came about may be differed only in theory¹¹⁰.

The document introduced a new phrase *divine-human* (θεανδρική) operation in Christ into the official terminology of the Byzantine Church. It seems that the one divine-human operation of Christ is perceived here as an activity that flows from the single agent but this activity results in the various kinds of action. The single operation is viewed from the point of view of the single subject. Activity thus is an attribute of the person rather than of nature. Accordingly, the single operation was stressed in order to appease the Miaphysites. Chalcedon was not mentioned.

Andrew Louth (1944-) maintains that Cyrus' pact of union was very carefully phrased. The crucial terms were ambiguous, for example ἐνέργεια, but such terms then did not bear the weight of theological reflection¹¹¹. Marek

¹⁰³ Cf. ACO II/2,2, 584, 21 - 586, 4; Cyrus, *Epistula II ad Sergium*, ACO II/2,2, 592, 6 - 594, 15.

¹⁰⁴ Cf. *Synodicon Vetus* 130, CFHB 15, 108.

¹⁰⁵ Cf. *Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum*, ACO II/2,2, 598, 4-9.

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 596, 16-21.

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 598, 15-20.

¹⁰⁸ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 600, 7-12.

¹⁰⁹ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 596, 12-14.

¹¹⁰ Cf. *ibidem*, ACO II/2,2, 598, 19-22.

¹¹¹ Cf. A. Louth, *St. Maximus the Confessor Between East and West*, *StPatr* 32 (1997) 341.

Jankowiak, on the contrary, argues that the concept of one operation was not central to this document. He perceives the document as an effort to phrase Chalcedonian dogma in terms familiar and acceptable to the Miaphysites, avoiding any reference to the controversial council of Chalcedon¹¹². Likewise Francis X. Murphy (1914-2002) and Polycarp Sherwood (1912-1969) assert that the goal of document was to reconcile the Miaphysites with the doctrine of two natures. The focus was laid on unity of Christ as the only agent of the entire work of salvation. Only one divine-human operation corresponded to this one agent of salvation. However, these scholars claimed that the seventh chapter of the Pact as a doctrinal formulation won an insignificant success¹¹³.

Sources prove that for the Egyptians the document had a theological weight and the notion of the single operation was crucial. The Union, without explicitly denouncing Chalcedon, was accepted among Egyptians since it was seen by them that one activity involved one nature¹¹⁴. The weight of the document is indicated by the reaction of the Jacobites of Syria and the Theodosians of Alexandria, as they claimed: *It is not we who have come into communion with Chalcedon but rather Chalcedon with us*¹¹⁵. The Miaphysites were content with the union but after Emperor had issued *Ekthesis* they did not understand why he did it¹¹⁶. For many Egyptian Miaphysites, the Miaenergism seemed to provide a possible reconciliation¹¹⁷.

The theological meaning of the document acknowledged also the letter written by Sergius of Constantinople to Cyrus after the synod in Alexandria (633). The letter proves the weight of the single operation of Christ and praises Cyrus for Pact of Unity¹¹⁸. Sergius supports and deepens the view that one and the same Christ operates things befitting God and humankind by one operation, because the whole divine and human operation proceeds from one and the same incarnate God the Logos¹¹⁹. The term *proceeds* here seems to confirm the conclusion that point is to stress the unity of the Logos as the single agent

¹¹² Cf. Jankowiak, *The Invention of Dyothelitism*, p. 337.

¹¹³ Cf. Murphy – Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, p. 150-151.

¹¹⁴ Cf. Theophanes Confessor, *Chronographia* 6121, transl. Mango – Scott, p. 461.

¹¹⁵ Anastasius Sinaita, *Sermo adversus Monotheletas qui communiter dicitur* III 1, CCG 12, 58, 63-65: “Οὐχ ἡμεῖς τῇ Χαλκηδόνι, ἀλλ’ ἡ Χαλκηδὼν μάλλον ἡμῖν ἐκοινώνησε, διὰ τῆς μιᾶς ἐνεργείας μίαν ὁμολογήσασα φύσιν Χριστοῦ”. See Theophanes Confessor, *Chronographia* 6121, transl. Mango – Scott, p. 461.

¹¹⁶ Cf. Anastasius Sinaita, *Sermo adversus Monotheletas qui communiter dicitur* III 1, CCG 12, 58, 68-77; Theophanes Confessor, *Chronographia* 6121, transl. Mango – Scott, p. 461.

¹¹⁷ Cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, p. 350; Hovorun, *Will, Action and Freedom*, p. 117.

¹¹⁸ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula II ad Cyrum*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berolini 1984, 134, 31 - 139, 35. See Grumel, *Regestes* 290, p. 219.

¹¹⁹ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula II ad Cyrum*, ACO II/1, 136, 36-38: “καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν ἐνεργεῖν τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα, μιᾶ ἐνεργείᾳ. πᾶσα γὰρ θεῖα τε καὶ ἀνθρωπίνη ἐνέργεια ἐξ ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου λόγου προήρχετο”.

and the source from which activity emanates¹²⁰. However, the operation has distinct manifestations. Such a meaning of *operation* is close to that of the pre-existing concept of Miaenergism¹²¹.

Sources confirm the success of Cyrus in providing the reconciliation between Miaphysites and the Byzantine Church. But the means through which he achieved his plans were not worthy. Cyrus is portrayed as a tyrannical man who did much evil to the Miaphysites through the force which he received from Emperor Heraclius. Cyrus initiated a great persecution in Alexandria in order that Miaphysites might enter into the Chalcedonian faith. Mennas, the brother of Miaphysite Patriarch Benjamin, was tortured and then drowned in the sea¹²². A countless number of the Miaphysites went astray not only because persecution, but also because of bribes and honors as well as by persuasion and deceit. Many bishops denied the faith¹²³. Except one monastery, all the churches and monasteries had been defiled by Heraclius, when he forced them to accept the faith of Chalcedon¹²⁴. Edward R. Hardy (c. 1863-1951) confines Cyrus' success to a minority comprised predominantly of former Chalcedonians, officials and aristocratic population of Alexandria willing to accept imperial favor. People from outside of Alexandria rejected the new compromise regarded as imposed by the Byzantine government¹²⁵.

Although sources point to the success of the new campaign in Egypt, the persecution and non-worthy methods imply a significant domestic resistance and non-sincere acceptance of union, respectively. Anastasius testifies to the confusion of the Emperor himself before the Pact¹²⁶. The Miaenergist union thus was perceived as a threat for Egyptian faith and, accordingly, for their identity.

On the basis of the aforesaid, we may assert that the Miaphysites built their identity not only on loyalty to one-nature theology but also, and primarily, on their refutation of Chalcedon. The latter element seems to be stronger. The Byzantine government searched for common feature of identity not only rallying to Miaenergism but also to the acceptance of Chalcedon in its Cyrilian interpretation which carried notions close to those of Miaphysites. Accordingly, the standpoint towards Chalcedon was the stumbling-block to finding

¹²⁰ Προέρχομαι – go out, come forth, come into being, appear, Lampe, p. 1147.

¹²¹ Cf. Sergius Constantinopolitanus, *Epistula II ad Cyrum*, ACO II/1, 136, 38 - 138, 12.

¹²² Cf. *Historia Patriarcharum* CII 14, PO 1, 491-492; Ioannes Nikiensis, *Chronographia* CXVI 14, transl. Charles, p. 186; ibidem CXX 68, transl. Charles, p. 199; *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* I 118, CSCO 109, 197; Michael Syrus, *Chronicon* XI 3, ed. and French transl. Chabot, p. 411. See Hardy, *Christian Egypt*, p. 185-186.

¹²³ Cf. *Historia Patriarcharum* CII 14, PO 1, 491-492. See Hardy, *Christian Egypt*, p. 186.

¹²⁴ Cf. *Historia Patriarcharum* CII 14, PO 1, 498. See J.J. van Ginkel, *Heraclius and the Saints. The 'Popular' Image of an Emperor*, in: *The Reign of Heraclius (610-641). Crisis and Confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris – Dudley 2002, 235-236.

¹²⁵ Cf. Hardy, *Christian Egypt*, p. 185.

¹²⁶ Cf. Anastasius Sinaita, *Sermo adversus Monotheletas qui communiter dicitur* III 1, CCG 12, 56, 34 - 57, 53.

the compromise doctrine which would become common for the both parties. Miaphysite Christians were ready to compromise on the condition of erasing the differences, namely the approach to Chalcedon. On the contrary, the Emperor was looking for a common sense of self-consciousness on the basis of Miaenergism. This prompted both parties to crystallize their sense of identity.

3. The Miaenergist campaign and the crystallization of identity. The main elements of a purely Byzantine identity were defined by the sixth centuries. In the age of Justinian, there was a clear recognition that to be a Byzantine meant to be both at the same time a Greek in a cultural aspect and a Roman in a political aspect¹²⁷. The other substantial element of Byzantine identity was Christianity centered in doctrine of Chalcedon combined with Cyrillian interpretation of Christology. Chalcedonianism deprived of Cyrillian Christology was not a major component in the development of Byzantine self-consciousness. Richard Price came to the conclusion that the rejection of Chalcedon had more importance for Miaphysite Syria and Egypt than the affirmation of Chalcedon for Byzantium¹²⁸.

The seventh century witnessed a well-crystallized Byzantine identity as sensed by imperial government and the Church of Constantinople. Heraclius was the first Emperor who in the year 629 formally assumed the title βασιλεύς with a descriptive phrase πιστὸς ἐν Χριστῷ¹²⁹. The complete formula contained four constituents – the Roman, the Hellenistic, the Christian, and the military cognomina¹³⁰.

The fact that Christianity was treated by Heraclius as a force capable of providing common identity throughout Empire is well-evidenced by his approach to the Jews. They regarded the Persian invasion as their liberation from Byzantine rule. The large Jewish communities supported the Persians. However, the Persians saw the insignificance of their Jewish supporters and, as a result, all Jews were deported from Jerusalem. After Heraclius had returned to Jerusalem, he ordered that all the Jews and Samaritans should be baptized¹³¹.

Although the Byzantine sense of identity was crystallized in the official Constantinopolitan circles, in reality it was confused among the people. According

¹²⁷ Cf. S. Dmitriev, *John Lydus and His Contemporaries on Identities and Cultures of Sixth-Century Byzantium*, DOP 64 (2010) 27-42.

¹²⁸ Price, *The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451-553)*, p. 311-325.

¹²⁹ For the use of these phrases see: J. Konidaris, *Die Novellen des Kaisers Herakleios*, Fontes Minores 5, Band 8, Frankfurt am Main 1982, 62, 72, 80 and 84.

¹³⁰ Cf. I. Shahid, *The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius*, DOP 26 (1972) 295-296 and 302-303.

¹³¹ Cf. Michael Syrus, *Chronicon* XI 4, ed. and French transl. Chabot, p. 413-417; *Historia Patriarcharum* CII 14, PO 1, 492. See Kaegi, Heraclius, p. 216; W.J. van Bakkum, *Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius*, in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, p. 103 and 108; J.W. Drijvers, *Heraclius and the "Restitutio Crucis"*. *Notes on Symbolism and Ideology*, in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, p. 188-200.

to A. Louth the disasters of the seventh century raised questions of identity with their full force for the inhabitants of the Roman and Byzantine Empire. The confused sense of identity needed to be defined afresh¹³². Averil M. Cameron (1940-) points to the effects of the significant events on the Christian population of the Empire: government of the tyrant Phocas, the Sassanian invasion, the siege of Constantinople by the Avars and the Persians, the aftermath of the Persian invasion. These events made profound changes in society and aroused a sense of confusion not only concerning the religious beliefs but also the cultural and social identity. As a result an abundance of theological texts appeared which may be understood as an expression of searching for identity¹³³.

When no formula could be found to unite Cyril and Chalcedonian definition, the Miaphysite Churches consolidated into national and regional areas¹³⁴. The essence of non-Chalcedonian identity transformed from a predominantly theological aspect towards theologico-political aspect. To be an Orthodox was to be also a member of an ethnic community – Egyptian, Syrian or Armenian etc. It is well documented in the *History of Patriarchs*. We are told that Heraclius could not incline towards him the hearts of only one monastery's inmates, so they did not accept Chalcedon. This monastery was strong in its Miaphysite faith because the power of its monks was connected to their being Egyptians by race, without a stranger among them¹³⁵. This passage shows that the basis of Miaphysite self-consciousness was transformed from religious level to religio-ethnical.

Accordingly, between Chalcedonians loyal to the Emperor and Miaphysites disloyal to him appeared a strong opposition also in political aspect¹³⁶. For John of Nikiu (fl 680-690) to be a Chalcedonian meant to be a Roman. Heraclius was the Emperor of Chalcedonians. They rejected the orthodox faith confessed by the Miaphysites¹³⁷. Also to Miaphysite Syrians imperial rule was the rule of the Romans¹³⁸. The strong opposition existed also between the orthodox Armenians and Romans who confess two natures¹³⁹.

¹³² Cf. Louth, *St. Maximus the Confessor between East and West*, p. 332-345; A. Cameron, *The Eastern Provinces in the 7th Century A.D. Hellenism and The Emergence of Islam*, in: ἙΛΛΗΝΙΣΜΟΣ: *Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, ed. S. Said, Leiden – New York – København – Köln 1991, 295-296.

¹³³ Cf. Cameron, *The Eastern Provinces in the 7th Century A.D.*, p. 288-289 and 291-292; van Ginkel, *Heraclius and the Saints*, p. 228.

¹³⁴ Cf. Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, p. 56; Bantu, *Egyptian Ethnic Identity Development*, p. 54.

¹³⁵ Cf. *Historia Patriarcharum* CII 14, PO 1, 498. See van Ginkel, *Heraclius and the Saints*, p. 235-236; Hardy, *Christian Egypt*, p. 185-186.

¹³⁶ Cf. Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, p. 51.

¹³⁷ Cf. Ioannes Nikiensis, *Chronographia* CXX 56 and 60, transl. Charles, p. 198; CXXI 1-2, transl. Charles, p. 200.

¹³⁸ Cf. Michael Syrus, *Chronicon* XI 4, ed. and French transl. Chabot, p. 413-417.

¹³⁹ Cf. *Narratio de rebus Armeniae* 125-134, CSCO 132, 44-45; 144-150, CSCO 132, 46-47.

The national and anti-imperial element among Miaphysites became strongly predominant only after the Arab conquest¹⁴⁰. John of Nikiu stated that the Moslem saw the hostility of the people of the Egypt to Emperor Heraclius because of persecution¹⁴¹. E.R. Hardy claims that the promotion of Miaenergism had produced the state of general dissatisfaction that facilitated the Moslem conquest of Syria and Egypt¹⁴². The Miaphysites were ready to come to terms with their new Muslim masters¹⁴³. We are informed that Benjamin promised to give over the Egypt to the Saracens. They in return obliged to give him all the churches and to kill Chalcedonians. Benjamin encouraged people to rebel against the Romans and give the region to the Saracens in order to liberate themselves from the bitter oppression of the Romans which persecuted them because of their faith. The commander Amrus invaded and killed the Romans¹⁴⁴. When Amrus took full possession of Alexandria Benjamin returned to the city and he had good relations with the commander¹⁴⁵.

It should be noted that although both elements were significant in defining a sense of identity in the seventh century – ethnicity and religion – the latter seems to be more substantial. John of Nikiu notes that many Egyptians who had been false Christians refuted the holy orthodox faith (Miaphysitism) and life-giving baptism. They embraced the religion of the Moslem and persecuted Christians, that is, the Miaphysite people¹⁴⁶. Accordingly, ethnicity deprived of the orthodox faith did not constitute a true Egyptian. The identity was based on true religion, which was more important than ethnicity.

In conclusion, we may assert that Heraclius' Miaenergist campaign was viewed as an appeal to non-Chalcedonian identity which was primarily built against Chalcedon and secondary on the basis of one-nature Christology. By the seventh century, non-Chalcedonian identity was so deeply rooted that further negotiations and plans without denouncing Chalcedon were doomed to failure. Chalcedon became a stumbling-block in finding a common feature which would create a Byzantine identity. R. Price asserts that Chalcedonianism

¹⁴⁰ Such inclination is seen in the literature written after the Arab conquest. Cf. *Chronicom ad annum Christi 1234 pertinens* I 102, CSCO 109, 185-186; I 117, CSCO 109, 196-197; Cf. Michael Syrus, *Chronicon* XI 3, ed. and French transl. Chabot, p. 412-413; XI 4, ed. and French transl. Chabot, p. 413-417; *Historia Patriarcharum* CII 14, PO 1, 469-471; Gregorius Barhebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum* I 50, ed. and Latin transl. Abbeloos – Lamy, I, p. 273. See J. W. Watt, *The Portrayal of Heraclius in Syriac Historical Sources*, in: *The Reign of Heraclius (610-641)*, p. 75-76; Meyendorff, *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*, p. 71; Hardy, *Christian Egypt*, p. 153-154, 178-179 and 187-188; van Ginkel, *Heraclius and the Saints*, p. 236.

¹⁴¹ Cf. Ioannes Nikiensis, *Chronographia* CXV 9, transl. Charles, p. 184; CXVIII 1-10, transl. Charles, p. 187-188.

¹⁴² Cf. Hardy, *Christian Egypt*, p. 186.

¹⁴³ Cf. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, p. 18.

¹⁴⁴ Cf. *Chronicom ad annum Christi 1234 pertinens* I 118, CSCO 109, 197-198.

¹⁴⁵ Cf. *Historia Patriarcharum* CII 14, PO 1, 495-498.

¹⁴⁶ Cf. Ioannes Nikiensis, *Chronographia* CXXI 10-11, transl. Charles, p. 201.

was in no position to help in the definition of Byzantine identity until the loss of the non-Chalcedonian regions in the seventh century¹⁴⁷. From the point of view of non-Chalcedonians, Mianergist campaign must have been viewed as a challenge which prompted them to rethink and crystallize their sense of self-consciousness. As a result, it was transformed from predominantly religious to political, and yet, fully religious at the same time.

The promotion of Miaenergism was a challenge which crystallized also the Chalcedonian sense of identity. Heraclius' attempts aroused significant disquiet within Chalcedonian Christians, because the Mianergism was perceived as a threat for Orthodoxy and, accordingly, it did not correspond to their identity. The defeat to the Mianergist reconciliation came not from non-Chalcedonians but from Chalcedonian monks, Sophronius of Jeruslaem and Maximus the Confessor; they regarded the recent union as the doctrinal compromise. Accordingly, Miaenergism led to the further bitter division¹⁴⁸.

(Summary)

The article discusses the question of interrelation between the promotion of Miaenergism and its influence on the sense of religious identity of non-Chalcedonian Christians. The purpose of the article is to point that the promotion of Miaenergism was perceived by Miaphysites as a challenge for their religious identity formed in the period after the Council of Chalcedon (451) on the basis of refutation of Chalcedon, absolute loyalty to the teachings of their Patriarchs, especially to Christological notions of Cyril of Alexandria. The promotion of Miaenergism became the stimulus that caused the crystallization of a sense of religious identity of the Miaphysites. The promotion of Miaenergism strongly influenced a sense of the Miaphysite political identity, opposite to Byzantine government.

PROPAGOWANIE MONOENERGIZMU JAKO WYZWANIE DLA TOŻSAMOŚCI NIECHALCEDOŃSKIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

(Streszczenie)

Artykuł omawia kwestię zależności między propagowaniem przez cesarza Herakliusza (610-641) chrystologicznej doktryny monoenergizmu a jej wpływem na poczucie religijnej tożsamości chrześcijan niechalcedońskich. Celem artykułu jest ukazanie, że propagowanie monoenergizmu zostało odebrane przez chrześcijan-monofizytów jako wyzwanie dla ich religijnej tożsamości ukształtowanej

¹⁴⁷ Cf. Price, *The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451-553)*, p. 311-312 and 325.

¹⁴⁸ Cf. Booth, *Crisis of Empire*, p. 203-208, 212, and 219-221; Cameron, *The Eastern Provinces in the 7th Century A.D.*, p. 292.

w okresie po Soborze Chalcedońskim (451) na podstawie odrzucenia Chalcedonu, bezwzględnej wierności nauce swoich Patriarchów oraz trzymania się terminologii chryzologicznej Cyryla z Aleksandrii. Propagowanie monenergizmu stało się bodźcem do krystalizacji poczucia tożsamości religijnej u chrześcijan-monofizytów, które silnie rzutowało na poczucie tożsamości politycznej, wrogiej wobec rządu bizantyńskiego.

Key words: Miaenergism, Miaphysitism, Chalcedon, Church, identity, Christianity.

Słowa kluczowe: monoenergizm, monofizytyzm, Chalcedon, Kościół, tożsamość, chrześcijaństwo.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- ANASTASIUS SINAITA, *Sermo adversus Monotheletas qui communiter dicitur. Homilia tertia de creatione hominis*, ed. K.-H. Uthemann, CCG 12, Turnhout 1985, 53-83.
- ANTIOCHUS MONACHUS, *Homilia* 130, PG 89, 1841-1849.
- Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, ed. and Latin transl. I.-B. Chabot, CSCO 109, Scriptores Syri 56, Louvain 1952.
- Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berolini 1984.
- Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium (680-681)*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,1: *Actiones I-XI*, Berolini 1990; ACO II/2,2: *Actiones XII-XVIII. Epistulae. Indices*, Berolini 1992.
- CYRUS, *Epistula ad Sergium*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 588, 7 - 592, 4.
- CYRUS, *Epistula II ad Sergium*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 592, 6 - 594, 15.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. F. Diekamp, Münster 1907.
- EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez – L. Parmentier, London 1898.
- GREGORIUS BARHEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. and Latin transl. J.B. Abbeloos – Th.J. Lamy, I, Lovanii 1872.
- HERACLIUS, *Novellae*, ed. J. Konidaris: *Die Novellen des Kaisers Herakleios*, Fontes Minores 5, Band 8, Frankfurt am Main 1982, 33-106.
- Historia Nestoriana*, ed. and French transl. A. Scher – R. Griveua: *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)* II, PO 13, 435-639.
- Historia Patriarcharum*, ed. and English transl. B. Evetts: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, II: *Peter I to Benjamin I (661)*, PO 1, 381-518.
- HORMISDAS PAPA, *Epistula* 51, PL 63, 459-460.
- IOANNES NIKIENSIS, *Chronographia*, English transl. R.H. Charles: *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London – Oxford 1916.
- 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.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 288-353.
- MICHAEL SYRUS, *Chronicon*, ed. and French transl. J.-B. Chabot: *Michel le Syrien, Chronique*, II, Paris 1901.
- Narratio de rebus Armeniae*, ed. et comm. G. Garitte: *La narration de rebus Armeniae*, CSCO 132, Subsidia 4, Louvain 1952.

- NESTORIUS, *Fragmenta*, ed. F. Loofs, in: *Nestoriana: Die Fragmente Des Nestorius*, Halle 1905.
- Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 594, 17 - 600, 20.
- SEBEOS, *Historia Armeniae*, transl. R.W. Thomson: *The Armenian History attributed to Sebeos*, Liverpool 1999.
- SERGIUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Epistula ad Cyrum*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 528, 1 - 530, 24.
- SERGIUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Epistula II ad Cyrum*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berolini 1984, 134, 31 - 138, 37.
- SERGIUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Epistula ad Honorium*, ed. R. Riedinger, ACO II/2,2, Berolini 1992, 534, 1- 546, 25.
- Synodicon Vetus*, ed. and English transl. J. Duffy – J. Parker, CFHB 15, Washington 1979.
- THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia*, ed. C. de Boor, vol. 1, Leipzig 1883 = CSHB, t. 28; English transl. and comm. C. Mango – R. Scott: *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Oxford 1997.
- Vita ac certamen Sancti Maximi Confessoris*, PG 90, 68A - 109B.

Literature

- ALLEN P. – HAYWARD C.T.R., *Severus of Antioch*, London – New York 2004.
- BANTU V.L., *Egyptian Ethnic Identity Development in Anti-Chalcedonian Coptic Literature*, Washington 2015 (diss.).
- BEKKUM W.J. VAN, *Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius*, in: *The Reign of Heraclius (610-641). Crisis and Confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris – Dudley 2002, 95-112.
- 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 2014.
- BRALEWSKI S., *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim. Historyczne-teologiczne aspekty podziałów w kościołach wschodnich*, in: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 177-229.
- BROCK S., *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries*, in: *Aksum-Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios*, ed. G. Dragas, London 1985, 125-142.
- BROWN P., *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Oxford 2013.
- 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.
- DAGRON G., *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek – początek VIII wieku)*, in: *Historia chrześcijaństwa. Religia – kultura – polityka*, vol. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. J.M. Mayer – Ch.I.L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, ed. of Polish edition J. Kłoczowski, Warszawa 1999, 17-85.
- DMITRIEV S., *John Lydus and His Contemporaries on Identities and Cultures of Sixth-Century Byzantium*, DOP 64 (2010) 27-42.

- DRIJVERS J.W., *Heraclius and the "Restitutio Crucis". Notes on Symbolism and Ideology*, in: *The Reign of Heraclius (610-641). Crisis and Confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris – Dudley 2002, 175-190.
- FREND W.H.C., *Heresy and Schism as Social and National Movements*, in: W.H.C. Frend, *Religion Popular and Unpopular in Early Christian Centuries*, London 1976 = "Studies in Church History" 26 (1975) fasc. 3, 37-56.
- FREND W.H.C., *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy*, OCA 195, Roma 1973, 261-275.
- 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.
- GINKEL J.J. VAN, *Heraclius and the Saints. The 'Popular' Image of an Emperor*, in: *The Reign of Heraclius (610-641). Crisis and Confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris – Dudley 2002, 227-240.
- GRAY P.T.R., *Introduction*, in: *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*, ed. and transl. P.T.R. Gray, Oxford 2006, 1-43.
- GRILLMEIER A. – HAINTHALER TH., *Christ in Christian Tradition*, vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, part 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, transl. into English P. Allen – J. Cawte, London 1995.
- GRILLMEIER A. – HAINTHALER TH., *Christ in Christian Tradition*, vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, part 4: *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, transl. into English O. Dean, Louisville 1996.
- HAAS CH., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore – London 1997.
- HALDON J.F., *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1997.
- HARDY E.R., *Christian Egypt. Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York 1952.
- HARNACK A., *History of Dogma*, transl. into English N. Buchanan, vol. 4, Boston 1898.
- HONIGMANN E., *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5 (1950) 209-279.
- HOVORUN C., *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden – Boston 2008.
- HUSSEY J.M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford – New York 2010.
- Introduction*, in: *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, ed. and transl. P. Allen – B. Neil, New York 2002, 1-46.
- JANKOWIAK M., *The Invention of Dyothelitism*, StPatr 63 (2013) 335-342.
- JONES A.H.M., *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, JTS 10 (1959) 280-298.
- KAEGI W.E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 2000.
- KAEGI W.E., *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.
- LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- LANGE CH., *Miaenergetism – A New Term for the History of Dogma?*, StPatr 63 (2013) 327-333.
- LINT TH. M. VAN, *The Formation of Armenian Identity in the First Millenium*, "Church History and Religious Culture" 89 (2009) fasc. 1-3, 251-278.
- LOUTH A., *St. Maximus the Confessor Between East and West*, StPatr 32 (1997) 332-345.
- MARANCI CH., *Byzantium Through Armenian Eyes. Cultural Appropriation and the Church of Zuart'noc*, "Gesta" 40 (2001) fasc. 2, 105-124.
- MENZE V.L., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008.

- MEYENDORFF J., *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*, DOP 47 (1993) 69-81.
- MILLAR F., *The Evolution of the Syrian Orthodox Church in the Pre-Islamic Period. From Greek to Syriac?*, in: *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens (Collected Studies, 2004-2014)*, ed. F. Millar, Leuven – Paris – Bristol 2015, 631-678.
- MORGAN G., *Byzantium*, Aylesbury 2007.
- MURPHY F.-X. – SHERWOOD P., *Constantinople II et Constantinople III*, Paris 1974.
- PRICE R., *The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451-553)*, “Church History and Religious Culture” 89 (2009) fasc. 1-3, 307-325.
- REES S., *Leontius of Byzantium and His Defence of the Council of Chalcedon*, HTR 24 (1931) fasc. 2, 111-119.
- REININK G.J., *Tradition and the Formation of the ‘Nestorian’ Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq*, “Church History and Religious Culture” 89 (2009) fasc. 1-3, 217-250.
- SARKISSIAN K., *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London 1965.
- SHAHĪD I., *The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius*, DOP 26 (1972) 293-320.
- SHARF A., *Heraclius and Mahomet*, “Past & Present” 9 (1956) 1-16.
- STRATOS A.N., *Byzantium in the Seventh Century*, vol. 1: 602-634, transl. M. Ogilvie-Grant, Amsterdam 1968; vol. 2: 634-641, transl. H.T. Hionides, Amsterdam 1972.
- TANNOUS J., *In Search of Monotheletism*, DOP 68 (2014) 29-67.
- TAYLOR D.G.K., *The Psalm Commentary of Daniel of Salah and the Formation of Sixth-Century Syrian Orthodox Identity*, “Church History and Religious Culture” 89 (2009) fasc. 1-3, 65-92.
- TER HAAR ROMENY B. – ATTO N. – VAN GINKEL J.J. – IMMERZEEL M. – SNELDERS B., *The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project*, “Church History and Religious Culture” 89 (2009) fasc. 1-3, 1-52.
- VLIET J. VAN DER, *The Copts: ‘Modern Sons of the Pharaohs’?*, “Church History and Religious Culture” 89 (2009) fasc. 1-3, 279-290.
- WATT J. W., *The Portrayal of Heraclius in Syriac Historical Sources*, in: *The Reign of Heraclius (610-641). Crisis and Confrontation*, ed. G.J. Reinink – B.H. Stolte, Leuven – Paris – Dudley 2002, 63-79.
- WELTECKE D., *Michael the Syrian and Syriac Orthodox Identity*, “Church History and Religious Culture” 89 (2009) fasc. 1-3, 115-125.
- WOLIŃSKA T., *Opór, bierność czy kolaboracja? Chrześcijaństwo w Syrii i Egipcie wobec podboju arabskiego*, in: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, ed. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 362-387.
- WOODWARD E.L., *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London 1916.

Piotr KOCHANEK*

WPŁYW STAROŻYTNEJ SCHEMATYZACJI MNEMOTECHNICZNEJ NA KARTOGRAFIĘ ŚREDNIOWIECZNĄ I WCZESNONOWOŻYTNĄ

Kwestia związków antycznej techniki zapamiętywania z geografiami starożytną oraz ze średniowieczną i wczesnonowożytną kartografią jest zagadnieniem, które funkcjonuje jako swego rodzaju produkt uboczny badań historycznych w zakresie geo- i kartografii. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że pamięć i zapamiętywanie są integralną częścią nie tylko dociekań historycznych, lecz także geografii i kartografii jako takich. Ostatecznie ich produkt finalny czyli mapa jest przecież obrazem świata, a obraz często wpisuje się w ludzką pamięć łatwiej niż słowo. W kontekście rozważań nad rolą mnemotechniki w historii geografii i kartografii z konieczności trzeba przywołać, choćby marginalnie, kilka wątków pobocznych a w tym kontekście ważnych, ponieważ stanowią one istotne dopełnienie przedmiotowych analiz. Rozważana tutaj mnemotechnika ma swoją makro- i mikroskalę. Zapamiętuje się bowiem z jednej strony obraz Ziemi jako całości, z drugiej zaś określone „detale terytorialne”. Zarówno makro- jak i mikroelementy cechuje pewna powtarzalność, która ułatwia ich zapamiętanie. Towarzyszy jej niekiedy podobieństwo do elementów ze sfery często bardzo odległej od geo- i kartografii. Ta konwencjonalność i analogiczność makro- i mikroelementów stwarza coś, co można określić mianem „mnemotechnicznego klimatu”. To istnienie tego właśnie klimatu skłania do podjęcia powyższych analiz. Trzeba jednak raz jeszcze uczciwie zastrzec, że jest to wątek poboczny z punktu widzenia historii rzeczonych dyscyplin. Prologiem do tego zagadnienia będzie kilka zamieszczonych niżej uwag.

*

Za ojca mnemotechniki antycznej uważa się tradycyjnie poetę Symonidesa z Keos (ok. 556 - ok. 468 p.n.e.)¹. Jednak pierwsze wzmianki źródłowe,

* Dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Starożytnej i Bizantyńskiej w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: lu2005harn@yahoo.de.

¹ Nawiązanie to owego „ojcostwa” Symonidesa wybrzmiało ostatnio w czasie obrad ogólnopolskiej konferencji starożytnej pt. „Meministi? Pamięć i niepamięć w świecie starożytnym, świat starożytny w pamięci i niepamięci” (Poznań, „Collegium Historicum”, 20-22 IX 2017) przynajmniej w dwóch wystąpieniach: dr hab. Krzysztofa Nareckiego (prof. KUL) i mgr Aleksandry Szokalskiej (UWr).

które przypisują mu owo ojcostwo znajdują się dopiero w zachowanych źródła z III w. p.n.e., a mianowicie na „Marmor Parium” (ok. 264/263 p.n.e.)² oraz u Kallimacha z Cyreny (ok. 310 - ok. 240 p.n.e.)³. Są to zatem wzmianki bardzo późne i trudno uznać je za bezspornie wiarygodne. Teza ta została jednak przejęta bez zastrzeżeń przez autorów rzymskich tej miary co Cicerona (106-43 p.n.e.)⁴, Pliniusza Starszego (23-79 n.e.)⁵ i Kwintyliana (ok. 35 - ok. 96 n.e.)⁶, i to ich autorytet uczynił ostatecznie Symonidesa ojcem starożytnej sztuki zapamiętywania. Zagadnienie to powraca co pewien czas w literaturze fachowej, często wraz ze wspomnianą przez Kallimacha opowieścią o uczcie, wydanej na cześć zwycięskiego zapaśnika, w czasie której zawalić miał się dach sali biesiadnej. Symonides ocalał, ponieważ na chwilę opuścił towarzystwo. Reszta uczestników bankietu zginęła, a ich ciała były tak zmasakrowane, że nie można było zidentyfikować zwłok. Symonides był jednak w stanie odtworzyć z pamięci rozmieszczenie biesiadników przy stole i na tej podstawie zidentyfikowano ciała ofiar⁷. Z punktu widzenia niniejszych analiz nie jest

² *Das Marmor Parium*, hrsg. und erklärt von F. Jacoby, Berlin 1904, s. 16 (A 70(54), 126) i s. 114 (komentarz).

³ Callimachus, *Aetius* fr. 64, 9-14, ed. C.A. Trypanis: Callimachus, *Aetia. Iambi. Lyric poems. Hecale. Minor epic and elegiac poems. Fragments of epigrams. Fragments of uncertain location*, text, translation and notes, Cambridge (Mass.) – London 1958, 46.

⁴ Cicero, *De oratore* II 86, 352-353, ed. K. Kumaniecki: Cicero, *Scripta quae supersunt omnia*, fasc. III: *De oratore*, Leipzig 1969, 254, 1-19.

⁵ Plinius Maior, *Naturalis historia* VII (24) 89, ed. C. Mayhoff: Plinius Secundus, *Naturalis historia*, vol. 2: *Libri VII-XV*, Lipsiae 1909, 31, 18-19.

⁶ Quintilianus, *Institutio oratoria* XI 2, 11-13, ed. L. Radermacher: Quintilianus, *Institutio oratoria*, vol. 2, Lipsiae 1965, 316, 4-22.

⁷ Por. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin 1913, 142; L. Volkmann, *Ars Memorativa*, „Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien” N.F. 3 (1929) 114; L.A. Post, *Ancient Memory Systems*, „The Classical Weekly” 25 (1932) nr 14, 106-107; H. Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters*, Budapest 1936, 14-15; W. Schmidt-Dengler, *Die „aula memoriae” in den Konfessionen des heiligen Augustin*, REAug 14 (1968) nr 1-2, 83-84; H. Blum, *Die antike Mnemotechnik*, Spudasmata 15, Hildesheim 1969, 41-46; W.J. Slater, *Simonides' House*, „Phoenix” 26 (1972) nr 3, 232-240; M. Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.-C.* *Psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris 1982, 181-183; S. Goldmann, *Statt Totenklage Gedächtnis. Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos*, „Poetica” 21 (1989) 64; F.A. Yates, *Gedächtnis und Erinnern. Mnemotechnik von Aristoteles bis Shakespeare*, übers. von A. Schweikhart, Weinheim 1990, 35; M. Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie*, 2. Bd.: *Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühen Christentum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/80, Tübingen 1997, 100; J.P. Small, *Wax tablets of the mind. Cognitive studies of memory and literacy in classical antiquity*, London 1997, 82-86; H. Weinrich, *Lethé. Kunst und Kritik des Vergessens*, 2. Aufl., München 1997, 21-23; A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, 35-38; A. Gormans, *Geometria et ars memorativa. Studien zur Bedeutung von Kreis und Quadrat als Bestandteile mittelalterlicher Mnemonik und ihrer Wirkungsgeschichte an ausgewählten Beispielen*, Doktorarbeit. Philosophische Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen, 1999 (praca

ważne, czy Symonides z Keos jest twórcą mnemotechniki, czy też zaszczyt ten został mu tylko przypisany przez potomnych. Ważne jest, że geneza antycznej mnemotechniki jest wiązana z zamkniętą przestrzenią sali biesiadnej. Jest to bowiem przestrzeń mierzalna, dokładnie zdeterminowana, z jasno określonymi punktami odniesienia. To w tej przestrzeni operuje sztuka zapamiętywania, ponieważ jest to przestrzeń na tzw. ludzką miarę. Człowiek potrafi ją ogarnąć wzrokiem i zachować w pamięci znajdujące się w niej szczegóły.

Z drugiej strony należy wziąć po uwagę pozornie tylko różny od powyższego zestaw pojęć. Chodzi mianowicie o pojęcie opisu Ziemi, czyli geografii (γεωγραφία), oraz o pojęcie pomiaru Ziemi, czyli geometrii (γεωμετρία). Oba te terminy odnoszą się do badania powierzchni Ziemi (γῆ), jednak pierwsze z nich akcentuje aspekt opisowy tych dociekań (γράφω – *opisuję, przedstawiam, piszę*), drugie natomiast aspekt matematyczny, odwołując się do pomiarów (μετρέω – *mierzę*)⁸. Tymczasem w kontekście opisanej wyżej genezy mnemotechniki owe dwa pojęcia, czyli „geografia” i „geometria”, nie odbiegają w swym etymologicznym sensie od idei ujęcia przestrzeni w ramy tzw. ludzkiej miary. W obu jednak wypadkach geometria, a ściślej geometryzacja przestrzeni, jest ważniejsza od geografii. Z kolei obok tych dwóch pojęć należy postawić jeszcze inny, równie ważny w aspekcie etymologicznym termin, a mianowicie οἰκουμένη, czyli pojęcie ekumeny – Ziemi rozumianej jako swoisty dom ludzkości, które odnosi się do tej części naszej planety, która nadaje się do zamieszkania przez ludzi. W tym sensie sala biesiadna domu i Ziemia-Dom stają się terminami bliskimi. Kluczem do ich „pokrewieństwa” jest oczywiście geometria, tworząca z nich przestrzeń, którą ludzki umysł jest w stanie racjonalnie usystematyzować i przyswoić sobie dzięki pamięci.

Ponieważ zaś Grecy z racji położenia swego kraju byli zawsze w bliskim kontakcie z morzem, zatem rodzaj symbiozy między nie nadającym się na dom morzem, żywiołem groźnym i potężnym, a ekumeną był dla nich czymś oczywistym. U Strabona (ok. 63 p.n.e. - ok. 24 n.e.) zachowała się reminiscencja tej właśnie najprawdopodobniej prastarej, panhelleńskiej idei. Stwierdza on

ta jest w całości dostępna w internecie pod adresem: http://darwin.bth.rwth-aachen.de/opus3/volltexte/2003/551/pdf/03_081pdf [data dostępu: 10 IX 2017], 20, 92-95 i 288-289; *Gedächtnislehren und Gedächtniskünste in Antike und Frühmittelalter (5. Jahrhundert v. Chr. bis 9. Jahrhundert n. Chr.). Dokumentensammlung mit Übersetzung, Kommentar und Nachwort*, hrsg. von J.J. Berns, unter Mitarbeit von R.G. Czapla – S. Arend, Tübingen 2003, 526-530; J.S. Bruss, *Lessons from Ceos. Written and spoken word of Callimachus*, w: *Callimachus II*, ed. by M.A. Harder – R.F. Regtuit – G.C. Walker, *Hellenistica Groningiana* 7, Leuven 2004, 64; G.K. Sprigath, *Das Dictum des Simonides*, „Poetica” 36 (2004) 265-266; P. Kochanek, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej w kontekście klasycznych schematów zamieszkałej Ziemi*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 310-311; T. Majewski, *Mnemotechnika*, w: *Modi memoranda. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska – R. Traba – J. Kalicka, Warszawa 2017, 240-246.

⁸ Por. P. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych jako baza mnemotechnicznej portolany w starożytności*, w: *Tworzenie iluzji społecznej – wiedza w sferze publicznej*, red. J. Szymczyk – M. Zemla – A. Jabłoński, *Studia nad Wiedzą* 5, Lublin 2012, 73.

bowiem, że to morze opisuje ziemię i nadaje jej kształt (ἡ θάλασσα γεωγραφεῖ καὶ σχηματίζει τὴν γῆν), a pomagają mu w tym rzeki i góry⁹. W ten sposób Strabon zestawiał dwie rodziny pojęć: γεωγραφέω – γεωγραφία i σχηματίζω – σχῆμα – σχηματισμός – σχηματογραφία. Istotne rozszerzenie wprowadza ten ostatni termin oraz związana z nim grupa wyrazów pokrewnych. W konsekwencji geografia i schematyzacja są tu przedstawione jako dwa bardzo bliskie sobie pojęcia. Jednak równie dobrze obok terminu γεωγραφέω można by postawić termin γεωμετρέω, ponieważ, jak już wspomniano, pojęcia te są sobie etymologicznie bardzo bliskie i odnoszą się do tej samej rzeczywistości. Łatwo także dostrzec związek pośredni między schematyzacją a mnemotechniką, i to zarówno w aspekcie geograficznym, jak i geometrycznym.

*

Powyższe uwagi wstępne ukazują istnienie pewnego systemu podstawowych pojęć, tworzących klarowne ramy dla dalszych rozważań nad mnemotechniką. Jednak chcąc rozpatrywać wpływ geografii antycznej na kartografię średniowieczną i wczesnonowożytną w aspekcie zapamiętywania i pamięciowego odtwarzania obrazów, należy zająć się tylko tymi zagadnieniami, które zostały *de facto* przejęte przez kartografię średniowieczną¹⁰. Podstawowym zaś przejęciem był schemat kuli i koła. Geneza tych schematów sięga źródłowo udokumentowanych greckich dociekań nad kształtem Ziemi jako takiej. Łączy się z nią zwykle imiona „Pitagorasa (ok. 580- ok. 510 prz. Chr.) i Parmenidesa (ok. 540 - ok. 470 prz. Chr.). Zatem przynajmniej od VI w. prz. Chr. charakteryzowano Ziemię przymiotnikiem σφαιροειδής”¹¹. Natomiast pierwszy poświadczony w źródłach model kulistej Ziemi skonstruował, jak wiadomo, Krates z Mallos (ok. 214 - ok. 150 prz. Chr.). Miał on symetrycznie podzielić Ziemię na cztery równe części za pomocą tzw. „pasów oceanicznych”¹². Bodajże najlepszej pod względem technicznym rekonstrukcji tego

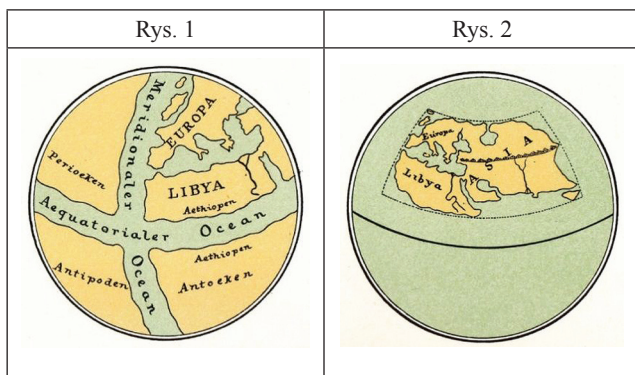
⁹ Strabo, *Geographica* II 5, 17. C. 120, ed. A. Meineke: Strabo, *Geographica*, vol. 1, Lipsiae 1895, 161, 19-22. Por. Kochanek, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 309-310; tenże, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 74. W polskiej literaturze fachowej do powyższej tezy Strabona odwoływali się już wcześniej tacy badacze jak: B. Biliński, *De Graeciae in Pliniana descriptio* (N.H. IV 1-32) *sinibus quaestiones*, „Eos” 41 (1940-1946) fasc. 1, 123; J. Staszewski, *Środowisko geograficzne w nauce antycznej*, „Zeszyty Geograficzne Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Gdańsku” 2 (1960) 37. W tym kontekście warto przytoczyć opinię Tadeusza Zielińskiego (14 IX 1859 - 8 V 1944), wydobytą z dzieł Homera (VIII w.): „Za sprawcę wszystkich wstrząsów ziemi uważano w Grecji Posejdona, którego już Homer mianuje «ziemiodzierzcą» i «wstrząsaczem lądów»: [...]” – T. Zieliński, *Grecja niepodległa*, Warszawa 1958, 178.

¹⁰ Greckie schematy ekumeny zostały przeanalizowane na bazie źródeł (w ujęciu diachronicznym) w: Kochanek, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 313-326.

¹¹ Tamże, s. 315 i przyp. 33. Por. Parmenides, F 18 A 1, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von H. Diels und W. Kranz, 6. Aufl., Berlin 1951, Bd. I, 138, 10-11; tenże, F 18 A 44, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, s. 145, 16-18.

¹² Jeśli chodzi o zestawienie źródeł odnoszących się do globusa Kratesa oraz do jego idei „pasów oceanicznych” por. P. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Veröffentlichungen des Instituts für

globusa (rys. 1) w nowożytnej nauce dokonał w roku 1892 Konrad Kretschmer (28 VII 1864 - 11 XI 1945)¹³. Badacz ten zilustrował także redukcjonistyczną koncepcję geograficzną Strabona, który uważał, że należy się ograniczyć do dociekań nad tzw. naszą ekumeną, jasno zdefiniowaną na globusie Kratesa, a nie odwoływać się do spekulacji nad jego schematem Ziemi jako takiej, i z tą myślą Strabon propagował tzw. parallelogram, czyli równoległobok, jako schemat ekumeny (rys. 2).



Rys. 1: Globus Krates z Mallos¹⁴; rys. 2: Ekumena Strabona K. Kretschmera¹⁵.

Koncepcja Kratesa z Mallos była dobrze znana średniowiecznym uczonym m.in. dlatego, że o „pasach oceanicznych” wspominali poczytni w tym okresie

Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 205, Mainz 2004, 390-393; tenże, *Rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos w dwóch polskich podręcznikach historii geografii*, „Acta Mediaevalia” 20 (2007) 139-142; tenże, *Współczesne rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos*, w: *Archiva temporum testes. Źródła historyczne jako podstawa pracy badacza dziejów*, Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Stanisławowi Olczakowi, red. G. Bujak – T. Nowicki – P. Siwicki, TN KUL Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego 143, Lublin 2008, 247-250; tenże, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 315, przyp. 35-36; tenże, „*Roześlanie Apostołów*” na mapie Beatusa z Burgo de Osma, w: *Fructus Spiritus est Caritas, Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 711-713.

¹³ Na temat współczesnych rekonstrukcji globusa Kratesa z Mallos (wraz z materiałem ilustracyjnym) por. Kochanek, *Współczesne rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos*, s. 250-260. Por. też tenże, *Rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos w dwóch polskich podręcznikach historii geografii*, s. 142-151.

¹⁴ K. Kretschmer, *Die Entdeckung Amerika's in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Weltbildes. Atlas der Festschrift des Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin zur vierhundertjährigen Feier der Entdeckung Amerika's*, Berlin-Leipzig 1892 tab. I, rys. 5 (= *Die Historischen Karten zur Entdeckung Amerikas. Atlas nach Konrad Kretschmer, Überarbeitete Reprint-Ausgabe des Originals von 1892* hrsg. vom Institut für Iberoamerika-Kunde, Hamburg, in Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, Frankfurt am Main 1991 tab. I, rys. 5).

¹⁵ Kretschmer, *Die Entdeckung Amerika's*, tab. I, rys. 1 (= *Die Historischen Karten zur Entdeckung Amerikas*, tab. I, rys. 1).

autorzy: Cicero, Makrobiusz (1 poł. V w.) i Marcjanus Kapella (2 poł. V w.)¹⁶. Szczególnie dobrze znani byli dwaj ostatni, o czym świadczy liczba zachowanych kopii ich traktatów: 244 kopie traktatu Marcjanusa Kapelli, które jednak nie zostały opatrzone mapami, i około stu odpisów dzieła Makrobiusza, które zawierają tzw. mapy strefowe¹⁷. Namacalnym dowodem na znajomość idei Kratesa w średniowieczu jest również wywód Wilhelma z Conches (ok. 1080 - ok. 1154) z początków XII w. na temat czterech ekumen¹⁸. Schemat kuli ziemskiej przeciętej „pasami oceanicznymi” i zorientowany w kierunku północnym mógł być wówczas ważny również dlatego, że pasy te tworzą krzyż równoramienny, zwany też krzyżem greckim (rys. 6). Tymczasem odkrywanie różnych naturalnych schematów krzyża w świecie stworzonym było niemal od zarania chrześcijaństwa dowodem, potwierdzającym niejako autentyczność Boskiego dzieła stworzenia i uchodzącym za rodzaj „Bożej pieczęci” odciśniętej na tym dziele¹⁹. Walory mnemotechniczne schematu opartego z jednej strony na podstawowym symbolu wiary chrześcijańskiej, z drugiej zaś na jednoznacznej geometryzacji przestrzeni są oczywiste. W ten sposób ów, chciałoby się powiedzieć, globalny makro-schemat łączący krzyż i ideą kulistości Ziemi wszedł do naukowego krwioobiegu średniowiecza. Jego mutacją były „mapy strefowe” Makrobiusza²⁰. Warto też zauważyć, że krzyż równoramienny wpisuje się niemal naturalnie w geometryczne figury „doskonałe”,

¹⁶ Dokładne dane źródłowe znajdują się w publikacjach podanych (wraz z odpowiednimi stromami) w przyp. 12.

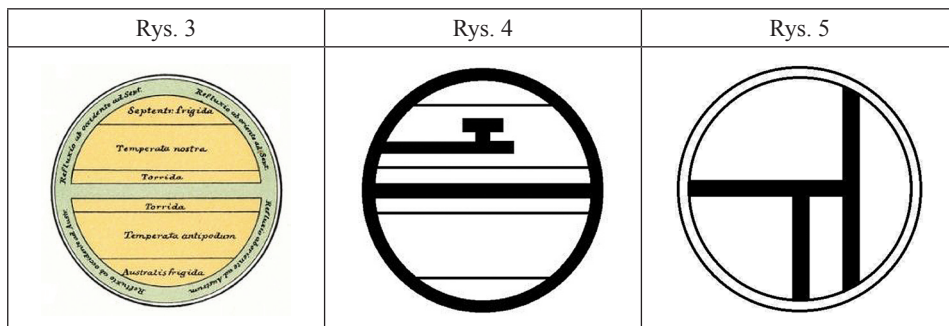
¹⁷ A.-D. von den Brincken, *Der vierte Erdteil in der Kartographie des Hochmittelalters*, w: *Reisen in reale und mythische Ferne. Reisenliteratur in Mittelalter und Renaissance*, hrsg. von P. Wunderli, *Studia Humaniora* 22, Düsseldorf 1993, 17-18 = też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 229, Göttingen 2008, 433. Por. M. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500. Catalogue préparé par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, *Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi I*, Amsterdam 1964, 43-45 (Sections 18-21) – *Macrobius*; 85-95 (Sections 36-38) – *Macrobius* [po raz drugi]; 96-109 (Sections 39-42) – *Guillaume de Conches*. Por. też Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 391; tenże, *Rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos*, s. 141; tenże, *Współczesne rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos*, s. 249.

¹⁸ Willelmus de Conches, *De philosophia mundi* IV 3, PL 172, 85C-86D (= PL 90, 1167C-1168D). Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 391; tenże, *Rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos*, s. 141; tenże, *Współczesne rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos*, s. 249.

¹⁹ Jeśli chodzi o zestaw źródeł patrystycznych i średniowiecznych oraz o bibliografię przedmiotu por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 215-216, przyp. 193; tenże, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 328-329, przyp. 81. Por. też D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 2001, 15; S. Kobieltus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Tyniec 2011², 113-156.

²⁰ Por. Kochanek, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 328-329; tenże, *Cesarstwo Bizantyńskie w kartografii Zachodu około roku 1000*, „Teka Komisji Historycznej PAN” 12 (2015) 26-33.

czyli w okrąg i w kwadrat²¹. W kontekście „mapy strefowej” Makrobiusza i jej mutacji należy zwrócić uwagę na zastosowaną w nich prostą i sugestywną geometryzację przestrzeni, która tworzy klarowny i użyteczny schemat mnemotechniczny (rys. 3-5).



Rys. 3: Schemat „mapy strefowej” Makrobiusza²²; rys. 4: Uszczegółowiony schemat mapy Makrobiusza; rys. 5: Schemat map Beatusa z Liébana²³.

Obok owego globalnego schematu funkcjonował również w średniowieczu, jak wiadomo, schemat „ekumeniczny”, czyli tzw. mapy O-T. Z mnemotechnicznego punktu widzenie ciekawie wypada zestawienie logiki schematu Kratesowych „pasów oceanicznych” ze schematem O-T. Oto bowiem schemat O-T po raz kolejny opowiedział się po stronie geometryzacji przestrzeni, eksponując przy tym znak Krzyża, który tym razem przybrał formę *Tau* (rys. 7)²⁴ i został wpisany w ekumenę. Ta forma krzyża „ekumenicznego” zawdzięcza swą pozycję w kartografii chrześcijańskiej autorytetowi Augustyna (13 XI 354 - 28 VIII 430), który definiując wzajemne proporcje między Afryką, Azją i Europą w ramach naszej ekumeny stwierdził, że obszar Azji jest równy terytorium dwóch pozostałych kontynentów²⁵. Ponieważ zaś schemat ten był zorientowany na wschód, zatem trójpodział ów narzucał wręcz geometryzację obszaru ekumeny w formie *Tau*. W ten sposób po raz kolejny ujawnił się zakodowany w stworzeniu znak jego Stwórcy. Wprowadzając krzyż jako podstawowy element schematu ekumeny, chrześcijaństwo niejako w sposób naturalny weszło w antyczną geo- i kartografię, czy wręcz ją „schryścianizowało” nie ingerując przy tym w żadne ważne dla jej istoty zagadnienie. Spojrzenie chrześcijańskie odślaniało natomiast (na własny niejako użytek) swego rodza-

²¹ Por. Kochanek, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 330.

²² Schemat ten pochodzi z: Kretschmer, *Die Entdeckung Amerika's*, tab. I, rys. 4 (= *Die Historischen Karten zur Entdeckung Amerikas*, tab. I, rys. 4).

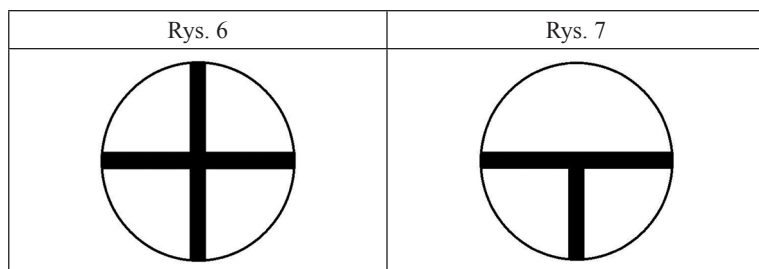
²³ Schemat ten to *de facto* podwójny krzyż *Tau*, który można uznać za chrześcijańską „reinterpretację” tzw. „map strefowych” Makrobiusza.

²⁴ Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 13-14 i 30-31; Kobielski, *Krzyż Chrystusa*, s. 176.

²⁵ Augustinus, *De civitate Dei* XVI 17, ed. E. Hoffmann: Augustinus, *De civitate Dei*, CSEL 40/2, Wien 1900, 159, 7-12 (= CCL 48, 521, 12-17 = PL 41, 497).

ju drugie dno tej dziedziny wiedzy. Schemat Augustyna przejęli inni uznani pisarze kościelni chrześcijańskiego Zachodu i to ich autorytet zadecydował o jego rozpropagowaniu²⁶.

Przypadek „krzyża globalnego”²⁷ i „krzyża ekumenicznego” odczytane w kontekście niniejszych analiz pokazują dobrze związek pomiędzy schematyzacją, geometryzacją i mnemotechniką. Z drugiej zaś strony ponad tym zestawieniem stoi prosty i głęboko chrześcijański podtekst, który sugeruje jednoznacznie, że Krzyż jest jedynym punktem odniesienia, wykraczającym poza reguły schematyzacji, geometryzacji i mnemotechniki. On jest po prostu wpisany zarówno w naturę świata, jak i w ludzką myśl. Nie ma źródeł, które pozwoliłyby na zweryfikowanie lub sfalsyfikowanie tej tezy, jednak wiadomo, że tzw. Ojcowie Kościoła mieli głównie na uwadze kwestie wiary a nie „nauk świeckich”, stąd wyeksponowanie Krzyża, czyli swoisty staurocentryzm, suponujący chrystocentryzm, zdaje się wskazywać na jednoznaczne intencje Augustyna i jego w tym względzie kontynuatorów²⁸.



Rys. 6: Krzyż równoramienny (Ziemia podzielona pasami oceanicznymi Kratesa); rys. 7: Krzyż *Tau* (Ekumena podzielona na trzy kontynenty)²⁹.

Powyższą tezę wzmacnia jeszcze inny przykład geometrycznej schematyzacji ekumeny. Schematem tym jest tzw. akrostych imienia Adam. Geneza i źródła, w których schemat ten się pojawia, były już przedmiotem dociekań niżej podpisanego³⁰, zatem tutaj należy przejść od razu do istoty rzeczy. Akro-

²⁶ Wykaz tych źródeł oraz opracowań na ten temat: Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 170, przyp. 23 i 24; tenże, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 336, przyp. 100.

²⁷ Por. Kochanek, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 329. Tam zostały użyte terminy: „krzyż wszechziemi” i „krzyż ekumeniczny”.

²⁸ Por. Kochanek, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 338.

²⁹ Rysunki nr 4-7 zostały wykonane przez autora niniejszego artykułu.

³⁰ Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 164-218; tenże, *Anatole-Dysis-Arktos-Mesembria*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 471-488; tenże, *Boska prawica a euro-pocentryzm*, w: *Wiedza między słowem a obrazem*, redakcja: M. Zemła – A. Jabłoński – J. Szymczyk, Studia nad Wiedzą 3, Lublin 2010, 160-164 i 170-171; tenże, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 321-328. Por. też tenże, *Etnomedycyna hippokratejska a geopolityczna myśl grecka w V w. p.n.e.*, w: *Kontrowersje dyskursywne. Między wiedzą specjalistyczną a praktyką społeczną*, redakcja: A. Jabłoński – J. Szymczyk – M. Zemła, Studia nad Wiedzą 4, Lublin 2012, 27-56

stych powstał na bazie greckich nazwy czterech stron świata. Pierwsze litery tych nazw, zestawione w odpowiedniej kolejności: Ἀνατολή (Wschód), Δύσις (Zachód), Ἀρκτος (Północ), Μεσημβρία (Południe), tworzą właśnie akrostych imienia Adam (rys. 8). *Explicite* schemat ten widnieje na dwóch mapach średniowiecznych: na tzw. mapie Oksfordzkiej (rys. 9 = A¹/14)³¹ i na mapie z Kompendium Wiedeńskiego (rys. 12 = A¹/65)³². Mapy te posiadają bowiem wśród wpisanych w nie legend greckie nazwy kierunków kardynalnych. Natomiast *implicite*, a dokładnie w formie graficznej (obraz ekumeny wpisanej w ciało Chrystusa), schemat ten przedstawiono na mapie z Ebstorf (rys. 10 = A¹/54)³³ i na mapie z Lambeth Palace Library (rys. 11 = A¹/56)³⁴.

(szczeg. s. 30-40); tenże, *Kartografia antropomorficzna a europejska ideologia hierarchii narodów*, w: *Kreowanie społeczeństwa niewiedzy*, redakcja: A. Jabłoński – J. Szymczyk – M. Zemła, Studia nad Wiedzą 7, Lublin 2015, 101-159, spec. s. 102-108.

³¹ Źródło oryginału: Oksford, St. John's College, Ms 17, fol. 6^r (średnica oryginału: 170 mm; data powstania: 1110). Por. M. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 48 (25,8); 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, XIX (29) i 66-67; L.S. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, Terrarum Orbis 4, Turnhout 2006, 64-65 (III.2.2.). • Tekst legend mapy: K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft: *Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart 1895, 118-119; A.-D. von den Brincken, *Gyrus und Spera – Relikte griechischer Geographie im Weltbild der Früh-scholastik (Aufgezeigt an fünf lateinischen Weltkarten des beginnenden 12. Jahrhunderts)*, „Sudhoffs Archiv” 73 (1989) Heft 2, 141-144 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 361-365); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 65-66 (III.2.2.).

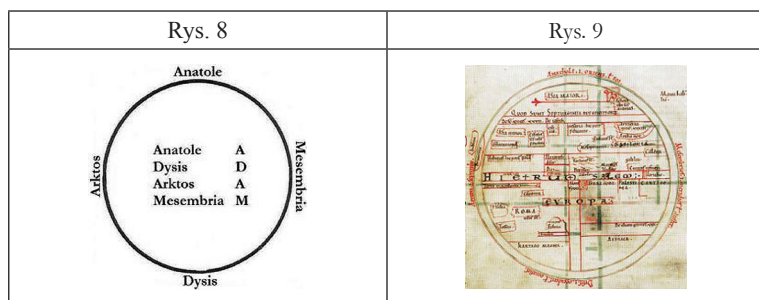
³² Źródło oryginału: Wiedeń, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vind. 505, fol. 1^r (średnica oryginału: 160 mm; data powstania: XIV w.). Por. M. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 178 (50,21); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXIV (69) i s. 135-136. • Tekst legend mapy: Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 178-179 (50,21).

³³ Źródło oryginału: Mapa spłonęła w czasie bombardowania *Hauptstaatsarchiv* w Hanowerze w nocy z 8 na 9 października 1943 (wielkość oryginału: 3580 x 3560 mm; data powstania: ok. 1300). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 194-197 (52,2); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXIII (59) i s. 91-93; J. Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, I: *Textband*, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 39, Bielefeld 2001, 11-12 i przyp. 14; B. Englisch, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi der frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002, 468-472 i 653; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 146-151 (X.11.). • Tekst legend mapy: E. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: *Text*], Hannover 1891; K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft: *Die Ebstorfer-karte*, Stuttgart 1896; *Die Ebstorfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden*. Bd. I: *Atlas*; Bd. II: *Untersuchungen und Kommentar*, hrsg. von H. Kugler, unter Mitarbeit von S. Glauch – A. Willing, Berlin 2007. • Fragmenty tekstu legend mapy: I. Hallberg, *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 (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym); *Средневековые въ его памятникахъ: сборникъ переводовъ*, подъ редакціей Д.Н. Егорова, Москва 1913, 276-289 (rosyjski przekład wybranych legend, bazujący na powyższym wydaniu K. Millera); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 151-161 (X.11.).

³⁴ Źródło oryginału: Londyn, Lambeth Palace Library, Ms 371, fol. 9^v (średnica oryginału: 66 mm; data powstania: ok. 1300). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartogra-*

W kartografii średniowiecznej akrostych ten, jak wiadomo, nie jest li tylko grą słów, lecz odnosi się do typologii Adam-Chrystus, której podstawowa teza biblijna brzmi: „Jak w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1Kor 15, 22; por. Rz 5, 12-21)³⁵. Chrystus zatem to Nowy Adam, który dokonał dzieła odrodzenia pochodzącej od praojca Adama i upadłej skutkiem tzw. grzechu pierworodnego ludzkość.

Te cztery zachowane mapy *de facto* łączą akrostych imienia Adam z ideą równoramiennego krzyża, co pogłębia ich teologiczne przesłanie. Zapamiętanie choćby tych podstawowych schematów wprowadzało zatem widza-czytelnika mapy w tzw. historię zbawienia w jej geograficznym i teologicznym aspekcie. Taka struktura mapy była niewątpliwie czymś więcej niż graficzną „Biblią dla maluczkich” (którą w tym sensie można określić mianem „Biblia pauperum”). Była raczej użyteczną pomocą dydaktyczną, stanowiącą pretekst do głębszej refleksji teologicznej, której poziom zależał w gruncie rzeczy od inwencji i erudycji wykładowcy, czy też komentatora danej mapy oraz od stopnia przygotowania słuchaczy.



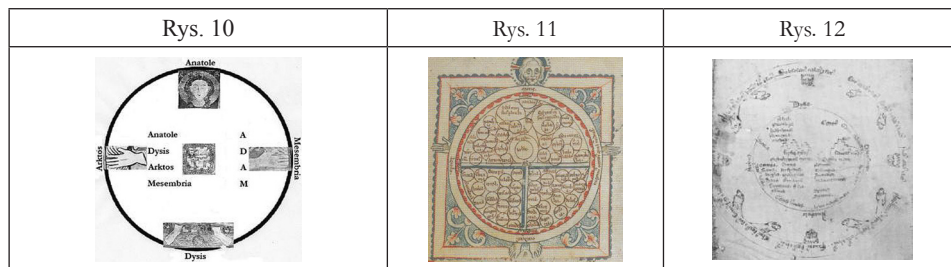
Rys. 8: Kartograficzny akrostych „ADAM”³⁶; rys. 9: Mapa Oksfordzka³⁷

phy, s. 72 (III.2.8.). • Tekst legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 72-73 (III.2.8.).

³⁵ Cytat za przekładem *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 2, Poznań – Warszawa 1971.

³⁶ Schemat kartograficznego akrostychu imienia Adam, którego autorem jest niżej podpisany, był już kilka razy reprodukowany: Kochanek, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, s. 471; tenże, *Boska prawica a europocentryzm*, s. 165, rys. 1B; tamże, s. 171, rys. 4; tenże, *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej*, s. 330, rys. 3A.

³⁷ Źródło kopii: E. Edson – E. Savage-Smith, *Medieval Views of the Cosmos. Picturing the Universe in the Christian and Islamic Middle Ages*, with a foreword by T. Jones, Oxford 2004, 68, rys. 34. Por. (inne kolorowe reprodukcje tejże mapy): E. Edson – E. Savage-Smith – A.-D. von den Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamischen Welt*, Aus dem Englischen von T. Ganschow, 2. Aufl., Darmstadt 2011, 56, rys. 39; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 365 (III.2.2.); R. Galichian, *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan*, London 2007, 61, rys. 25; F. Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, Darmstadt 2013, 33, rys. 3.



Rys. 10: Schemat akrostychu na mapie z Ebstorf³⁸; rys. 11: Mapa z Lambeth Palace Library (ok. 1300)³⁹; rys. 12: Mapa z Kompendium Wiedeńskiego (XIV w.)⁴⁰.

Obok powyższych map istnieje jeszcze wiele średniowiecznych przykładów graficznego odwoływania się do akrostychu imienia Adam. Robiono to najczęściej bez użycia nazw greckich czterech stron świata. Jednak niniejsze rozważania ograniczają się wyłącznie do map, a zatem nie ma tutaj miejsca na rozszerzenie zakresu analizowanego materiału źródłowego⁴¹. Mnemotechnika

³⁸ Również schemat akrostychu na mapie z Ebstorf jest autorstwa niżej podpisanego. Por. B. Wolf, *Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt. Die Metaphern „Umbilicus mundi” und „Caput mundi” in den Weltbildern der Antike und des Abendlands bis in die Zeit der Ebstorfer Weltkarte*, Bern 2010, 31, rys. 5.

³⁹ Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 371 (III.2.8.). Por. M. Kupfer, *Reflections in the Ebstorf Map. Cartography, Theology and dilectio speculationis*, w: *Mapping Medieval Geographies. Geographical Encounters in the Latin West and Beyond, 300-1600*, ed. by K.D. Lilley, Cambridge 2013, 107, rys. 5.2. Por. też S.D. Westrem, *Geography and Travel*, w: *A Companion to Chaucer*, ed. by P. Brown, Blackwell Companions to Literature and Culture [6], Oxford 2000, rys. 12.1; A. Scafi, *Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*, Chicago 2006, 131; Ch. Van Duzer – S. Sáenz-López Pérez, *Tres filii Noe diviserunt orbem post diluvium: The World Map in British Library Add. Ms. 37049*, „Word and Image” 26 (2010) nr 1, 30; T. Lester, *Da Vinci’s Ghost: Genius, Obsession, and How Leonardo Created the World of His Own Image*, New York 2012, XVII, rys. 1; B. Schöller, *Transfer of Knowledge: Mappa Mundi Between Texts and Images*, „Peregrinations” 4 (2013) nr 1, 44, rys. 1 oraz 50, rys. 4.

⁴⁰ Źródło kopii: Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tablica XVb (P). Por. tamże, s. 178 (50,21): „Les noms des points cardinaux sont adapté du grec: *Dysis*, *Menserum*, *Anathole* (à l’Ouest!) et *Arthos* (à l’Est!)”. Por. A. Külzer, *Die Weltkarte des „Wiener Kompendium”*. *Der Codex Vindobonensis 505 saec. XIV und seine Karte des byzantinischen Reiches*, „Biblos” 45 (1996), 227 (reprodukcja mapy) i 230: „Die Beschreibung der Karte ist, [...], von einiger Originalität: die Himmelsrichtungen sind nämlich mit den lateinischen Buchstaben gehaltenen griechischen Termini angegeben, doch unterlief dem Zeichner dabei eine Verwechslung, er stellte nämlich *Dysis* in den Osten, *Anathole* in den Westen, bezeichnete den Osten als *Arthos* (= *Arctos*), den Süden als *Menseuion* (= *Mensebrion*)”.

⁴¹ Por. H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Studien der Bibliothek Warburg 16, Leipzig – Berlin 1930 [reprint: Darmstadt 1964], 86-107; B. Bronder, *Das Bild der Schöpfung und Neuschöpfung der Welt als orbis quadratus*, „Frühmittelalterliche Studien” 6 (1972) 188-210; A. Wolf, *Ikonomie der Ebstorfer Weltkarte und politische Situation des Jahres 1239. Zum Weltbild des Gervasius von Tilbury am welfischen Hofe*, w: *Ein Weltbild vor Columbus. Die Ebstorfer Weltkarte. Interdisziplinäres Colloquium 1988*, hrsg. von H. Kugler – E. Michael, Acta Humaniora, Weinheim 1991, 101, rys. 2; B. Hahn-Woernle, *Die Ebstorfer Weltkarte und*

oparta o geometryczną schematyzację przestrzeni występuje jednak na mapach średniowiecznych nie tylko w makroskali, czyli, etymologicznie rzecz ujmując, w skali geograficznej i geometrycznej.

*

Drugim polem zastosowania mnemotechniki jest „choroskala”. Ten pozornie neologizm opiera się na dwóch pojęciach, znanych z antycznych źródeł greckich. Są nimi terminy *χωρογραφία*⁴² i *χωρομετρία*⁴³, czyli odpowiednio opis i pomiar danego regionu ekumeny. W przypadku chorografii i chorometrii można na zasadzie analogii odwołać się do przedstawionej wyżej tezy Strabona i stwierdzić, że istnieją czynniki takie jak morze, rzeki, czy też góry, które opisują (*χωρογραφέω*) i nadają kształt (*σχηματίζω*) danemu regionowi ekumeny. Podobnie jak w przypadku geografii i geometrii, bliski związek między chorografią, chorometrią, schematyzacją i mnemotechniką jest oczywisty. Mnemotechnika, bazując na zapamiętanym, charakterystycznym schemacie fragmentu mapy, pozwala łatwo odnaleźć poszczególne obszary lub konkretne miejsca ekumeny⁴⁴.

Trzecim wreszcie aspektem zastosowania mnemotechniki w kartografii średniowiecznej i wczesnonowożytnej jest topografia (*τοπογραφία*)⁴⁵, czyli opis danego miejsca. Warto przy tym zauważyć, że zachowane antyczne źródła greckie nie znają terminu topometria (*τοπομετρία*). Przez analogię do powyższej tezy Strabona można by powiedzieć, że istnieją pewne podstawy, na bazie których są opisywane dane miejsce (*τοπογραφέω*)⁴⁶, a opis ten odnosi się także do ich kształtu (*σχηματίζω*). W przypadku analizowanych tutaj map podstawą tą na poziomie topografii była zwykle ludzka wyobraźnia, której silnego wsparcia udzielała przekazywana z pokolenia na pokolenie tradycja.

Fortuna Rotis-Vorstellungen, w: *Ein Weltbild vor Columbus*, s. 185-201; K. Clausberg, *Scheibe, Rad, Zifferblatt. Grenzübergänge zwischen Weltkarten und Weltbildern*, w: *Ein Weltbild vor Columbus*, s. 279, rys. 10; s. 303-310; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 205-208; Wolf, *Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt*, s. 340, rys. 9.4; s. 357, rys. 9.21; s. 359, rys. 9.23; s. 362, rys. 9.25; s. 363, rys. 9.27; s. 369, rys. 9.33.

⁴² Por. Polybius, *Historiae* XXXIV 1, 5, ed. Th. Büttner-Wobst: Polybius, *Historiae*, vol. 4, Lipsiae 1904, 402, 11; Strabo, *Geographica* VIII 3, 17, C. 346, ed. Meineke, vol. 2, s. 492, 20; Ptolemaeus Claudius, *Geographia* Prologus α, ed. C.F.A. Nobbe: Ptolemaeus Claudius, *Geographia*, t. 1, Lipsiae 1843 [reprint: Hildesheim 1990], 1; tamże, I 1, 1-9, ed. Nobbe, t. 1, s. 3, 1 - 5, 13.

⁴³ Por. Strabo, *Geographica* XVI 2, 24, C. 757, ed. Meineke, vol. 3, s. 1056, 20-21.

⁴⁴ Bardzo duży zbiór schematów chorograficznych i topograficznych występujących w źródłach antycznych zebrał o przeanalizował niżej podpisany w artykule: *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 75-126. W literaturze polskiej funkcjonują również dwa krótkie zestawienia antycznych schematów choro- i topograficznych: B. Gustawicz, *Zarys historyczny sposobów kreślenia kart geograficznych*, w: *Sprawozdanie dyrektora C. K. gimnazjum nowodworskiego św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1882*, Kraków 1882, 5 i 7 [Odbitka: Kraków 1882, s. 5 i 7]; J. Staszewski, *Środowisko geograficzne w nauce antycznej*, s. 37.

⁴⁵ Por. Strabo, *Geographica* VIII 1, 3, C. 334, ed. Meineke, vol. 2, s. 475, 19; Ptolemaeus Claudius, *Geographia* I 1, 6, ed. Nobbe, t. 1, s. 4, 21.

⁴⁶ Por. Strabo, *Geographica* XIII 1, 5, C. 583, ed. Meineke, vol. 3, s. 817, 23.

Źródłem zaś inspiracji dla wyobraźni było najczęściej ukształtowanie danego terenu lub też, jako element wtórny, zastane nazewnictwo.

W poniższych analizach choro- i topograficznych zostaną wykorzystane trzy narzędzia pomocnicze. Pierwszym i podstawowym jest artykuł niżej podpisanego, opublikowany w roku 2012, który analizuje zebrane w źródłach antycznych i średniowiecznych schematy choro- i topograficzne⁴⁷. Drugie narzędzie to „Aneks I”, będący chronologicznym zastawieniem „metryk” map średniowiecznych i wczesnonowożytnych, wykorzystanych jako źródła graficzne w niniejszym artykule. Trzecim instrumentem, którego znaczenie należy jednak uznać za marginalne, jest tablica („Aneks II”) wizualizująca najbardziej znane geo- i chorograficzne schematy starożytne. Wspomniany wyżej artykuł będzie wykorzystywany systematycznie w przypisach, natomiast dwa pozostałe elementy, szczególnie „Aneks I”, mają stanowić dla czytelnika instruktywne punkty odniesienia. Numery poszczególnych map zawartych w rzeczonym aneksie nr I będą towarzyszyć ich przywołaniom w tekście artykułu (w postaci odpowiednich cyfr umieszczonych zwykle w nawiasach kwadratowych od „A¹/I” do „A¹/75”).

*

Mnemotechnika chorograficzna antyku zaaplikowana do objętych tytułem niniejszego artykułu map jest najłatwiej uchwytna na przykładzie oceanu otaczającego ekumenę. Starożytni, jak wiadomo, stosowali w odniesieniu do niego schemat okręgu⁴⁸. Ich następcy, przynajmniej od czasów Orosjusza (ok. 380 - ok. 420), określali go dość często mianem *limbus*, widząc w rzeczonym oceanie swego rodzaju „lamówkę” ekumeny⁴⁹. Najprawdopodobniej konsekwencją takiego postawienia sprawy jest charakterystyczny, regularny pasek oceaniczny, stanowiący obwódkę wielu map średniowiecznych. Ma on zwykle kolor błękitny lub zielony (z wyjątkiem Morza Czerwonego)⁵⁰, a na tym tle

⁴⁷ Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 75-122.

⁴⁸ W kwestii zestawienia źródeł por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 76 i przyp. 6.

⁴⁹ Orosius, *Historia adversus paganos* I 2, 1, ed. K. Zangemeister: Orosius, *Historia adversus paganos. Liber apologeticus*, CSEL 5, Wien 1882 [reprint: Hildesheim 1967], 9, 1 (= PL 31, 672B = *Geographi Latini Minores*, rec. A. Riese, Heilbronn 1878 [reprint: Hildesheim 1964], 56, 1). Por. *Cosmographia* I 1a, w: *Geographi Latini Minores*, s. 71, 4; tamże II 1, w: *Geographi Latini Minores*, s. 90, 61; *Situs orbis terre vel regionum*, V 1, ed. P. Gautier Dalché: *Situs orbis terre vel regionum: Un traité de géographie inédit du haut Moyen Âge* (Paris, B. N. Latin 4841), „Revue d'Histoire des Textes” 12-13 (1982-1983) 164, 17-18; Dudo Decanus, *De moribus et actis primorum Northmanniae ducum*, PL 141, 619A; Willhelmus Calculus, *Historiae Northmannorum*, PL 149, 871C; Honorius Augustodunensis, *Imago mundi* I 39, ed. V.I.J. Flint: Honorius Augustodunensis, *Imago mundi*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” 57 (1982) 68 (= PL 172, 133D); Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 13, ed. S.E. Banks – J.W. Binns: Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, Oxford Medieval Texts, Oxford 2002, 346. Por. też Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 76, przyp. 7.

⁵⁰ Por. A.-D. von den Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen und Farbgebungen in der Universalkartographie des Mittelalters*, „Archiv für Diplomatik. Schriftgeschichte, Siegel- und

widnieją zwykle wyspy o kształcie podłużnym (owalnym), prostokątnym lub okrągłym. Niekiedy w toni oceanu umieszczano ryby lub łodzie. Te pierwsze pojawiają się głównie na tzw. mapach Beatusa z Liébana, a ściślej na: 1. mapie z „The Morgan Beatus” (940-945) [A¹/3], 2. mapie Beatusa z Valladolid (970) [A¹/6], 3. mapie Beatusa z Gerony (975) [A¹/7], 4. mapie z „Facundus Beatus” (1047) [A¹/17], 5. mapie Beatusa z Saint-Séver (1047-1072) [A¹/18], 6. mapie Beatusa z Burgo de Osma (1086) [A¹/20], 7. mapie Beatusa z Silos (1109) [A¹/29], 8. mapie z „The Ryland Beatus” (ok. 1175) [A¹/40], 9. mapie Beatusa z Lorrão (ok. 1189) [A¹/41], 10. mapie Beatusa z Nawarry (koniec XII w.) [A¹/42], 11. mapie Beatusa z Las Huelgas (1220) [A¹/46] oraz 12. mapie Beatusa z Arroyo (poł. XIII w.) [A¹/48]. Poza tym niektóre mapy Beatusa mają ową lamówkę ozdobioną nie tylko rybami, lecz również, jak już wspomniano, miniaturowymi statkami lub łodziami rybackimi. Do tej grupy należy: 1. mapa Beatusa z Valladolid (970) [A¹/6], 2. mapa Beatusa z Gerony (975) [A¹/7], 3. mapa z „The Ryland Beatus” (ok. 1175) [A¹/40], 4. mapa Beatusa z Las Huelgas (1220) [A¹/46], 5. mapa Beatusa z Arroyo (poł. XIII w.) [A¹/48]. W ten sposób powstała barwna i „żywa” lamówka mapy zgodnie z przekazem hiszpańskiego autorytetu tej epoki, jakim był Orozjusz, a schemat ten wprowadził do kartografii średniowiecznej zapewne sam Beatus z Liébana (ok. 730 - 798), hiszpański benedyktyn, rysując go na zaginionym dziś oryginale mapy. W ten sposób ocean stał się interesującym graficznie elementem miniatury, wzbogacającym jej kolorystykę, co wraz z innymi miniaturami podnosiło znacznie cenę „rynkową” manuskryptu jako takiego.

Z morzem są także związane dwa inne schematy stosowane na analizowanych tutaj mapach. Odnoszą się one do zespołu akwenów morskich jaki tworzy Morze Czarne, Morze Marmara i Morze Egejskie. Kształt tego pierwszego zestawiano często z kształtem napiętego łuku scytyjskiego⁵¹. Natomiast co do Morza Marmara, czyli starożytnej Propontydy, to u Ammianus Marcellinus (ok. 330 - ok. 395) zachowała się wzmianka o tym, że jej schematem były grecka litera Φ⁵². Idąc tym tropem i analizując schematy Morza Czarnego na mapach średniowiecznych można dostrzec przynajmniej w trzech przypadkach echo tej antycznej koncepcji (por. tab. I)⁵³. Jednak kształt litery Φ przeszedł wyraźnie z Morza Marmara na Morze Czarne, natomiast obraz „łuku scytyjskiego” uległ całkowitemu zatarciu. Sugeruje to, że średniowieczni

Wappenkunde” 16 (1970), tablica między s. 336 a 337 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 124).

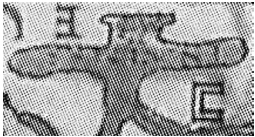
⁵¹ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 100 i przyp. 124. W przypisie tym zestawiono w porządku chronologicznym źródła wzmiankujące ten właśnie schemat Morza Czarnego. Por. też Aneks II.

⁵² Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 8, 4, rec. V. Gardthausen: Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, vol. 1, Lipsiae 1874, 275, 16. Por. tamże, XXII 8, 6, rec. Gardthausen, vol. 1, s. 276, 1. Por. też Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 97 i przyp. 110.

⁵³ Por. П. Коханек, *Генезис схематического образа побережья Чёрного моря на картах XV века*, „Bulgarian Historical Review” 41 (2013) nr 3-4, 17, rys. 9A-C.

kartografowie podchodzili bardzo elastyczności do dawnych schematów, wykorzystując je raczej jako źródło inspiracji niż jako konkretną wytyczną w sferze schematyzacji danych akwenów wodnych. Poza tym schemat litery Φ w odniesieniu do Propontydy był użyteczny w kontekście chorograficznym, który obejmował Dardanele (antyczny Hellespont), Propontydę i Bosfor. Należy również zwrócić uwagę na fakt, iż małych rozmiarów mapy średniowieczne nie dostrzegały, rzec by można, tego rodzaju „mikroelementów”, które nie mieściły się w ich skali. W konsekwencji, chcąc posłużyć się danym schematem, rysownik mapy był za każdym razem zmuszony niejako dopasować go do skali tworzonej przez siebie mapy. W ten sposób schemat Φ objął ów zespół akwenów wodnych, natomiast schemat „łuku scytyjskiego” został skazany przez kartografów na zapomnienie. Można również w zastosowaniu tego schematu dopatrywać się świadomej archaizacji danej mapy, celem nadania jej swego rodzaju „czcigodności”, bazującej na szacownej tradycji antycznej. Warto zauważyć, że wśród map, na których widnieje rzeczony schemat, jest ponownie jedna z tzw. map Beatus z Liébana, a dokładnie mapa Beatusa z Saint-Séver (1047-1072) [A¹/18], co także może świadczyć o pewnej ciągłości tradycji kartograficznej na terenie średniowiecznej Hiszpanii.

Tab. I: Schemat Morza Marmara, Morza Czarnego i Morza Egejskiego w formie litery Φ .

		
1. „Berlińska” mapa Makrobiusza (X/XI w.) [A¹/9]	2. Mapa Beatusa z Saint-Séver (1047-1072) [A¹/18]	3. Mapa Gwidona z Pizy (1118) [A¹/35]

Wśród zachowanych map znajdują się także trzy przykłady, ilustrujące szczególnie dobrze starożytną ideę, w myśl której rzeki są rogami mórz⁵⁴. Przykłady te odnoszą się konkretnie do Dunaju (*Ister*) i Donu (*Tanais*), a zatem pojawiają się znowu w kontekście Morza Czarnego⁵⁵. Teoretycznie tezę tę można by rozszerzyć na bardzo wiele lub nawet wszystkie średniowieczne *mappaemundi* oraz na liczne mapy wczesnonowożytne, jednak *de facto* tylko wspomniane trzy z nich posiadają tak precyzyjnie wykonaną strukturę graficzną, że przypomina ona faktycznie głowę zwierzęcia, z której „wyrastają” owe rzeko-rogi. Jest to łatwo dostrzegalne przede wszystkim w odniesieniu do dwóch pierwszych przykładów, pochodzących znowu z map świata zamieszczonych w kopiach *Komentarza do Apokalipsy* (*Commentarius in Apo-*

⁵⁴ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 113 i przyp. 200.

⁵⁵ Por. tenże, *Генезис схематического образа побережья Чёрного моря*, s. 23, rys. 16A-C.

calypsin), pióra Beatusa z Liébana (chodzi tym razem o mapę Beatusa z Burgo de Osma (1086) [A¹/20] i o powstałą w końcu XII w. mapę Beatusa z Oña [A¹/43] – tab. II), które jawią się jako autentyczne średniowieczne echo tej antycznej tradycji lub też jako przykład świadomej archaizacji mapy. W literackich źródłach średniowiecznych nie spotyka się wyrażonej *expressis verbis* tezy, że rzeki to rogi morza. Jest jednak w „Eneidzie” Wergiliusza (15 X 70 - 21 IX 19 p.n.e.), autora niezwykle cenionego, jak wiadomo, w średniowieczu, kreślenie „Rhenus bicornis”⁵⁶. Chodzi tutaj o dwa ujścia tej dobrze znanej rzymskiej starożytności rzeki. Jest możliwe, że obraz ten był inspiracją dla benedyktyńskich iluminatorów-kartografów, rysujących „Pontus bicornis”, tym bardziej, że to właśnie do tego morza wpadały dwie najbardziej znane rzeki Europy, czyli starożytny Ister i Tanais. Dla głębszego zrozumienia tego zabiegu hiszpańskich benedyktynów należy przyrzeć się szczególnie uważnie pierwszej mapie, czyli mapie Beatusa z Burgo de Osma [A¹/20], która powstała w roku 1086. Na mapie tej u wejścia na zwieńczone „rogami” Morze Czarne umieszczono naprzeciw siebie zapewne nieprzypadkowo winiety Konstantynopola i Troi. Winieta Konstantynopola w formie otwartej bramy twierdzy jest przy tym pozbawiona niemal całkowicie symboliki chrześcijańskiej. Jediną reminiscencją tej symboliki jest tzw. krzyż św. Andrzeja Apostoła, zwany też *crux decussata*, w kształcie litery X, czyli pierwszej litery słowa Χριστός, której cztery kopie rozmieszczono symetrycznie na murze przedmiotowej bramy po obu stronach otworu bramnego. Ta forma krzyża nawiązuje oczywiście do relikwii św. Andrzeja, spoczywających wówczas w konstantynopolitańskiej Bazylice Apostołów. Z drugiej zaś strony rysunek krzyża na murze bramy sprawia wrażenie, że jest to zaledwie cień krzyża. Natomiast winieta Troi, legendarnej kolebki Rzymu, to również otwarta brama – symbol zdobytego miasta. Bramę tę jednak zdobią trzy identyczne kopuły zwieńczone trzema identycznymi krzyżami – symbol Boga w Trójcy Jedynej, a zatem symbol chrześcijańskiej prawowierności. Warto podkreślić, że w tym przypadku krzyże funkcjonują jako samodzielny element architektoniczny, pełniący rolę zwieńczenia, a zatem najwyższego punktu bramy. W ten sposób „górujące nad” krzyże trojański stoją w wyraźnej opozycji do „narysowanych na” i wtopionych w ściany bramy krzyży św. Andrzeja. Wymowa tego obrazu, który powstał ponad 30 lat po tzw. wielkiej schizmie wschodniej z roku 1054, wydaje się być dość jednoznaczna: „Bez miasta Eneasza nie byłoby [...] Rzymu, a bez Rzymu nie byłoby np. spełnienia proroctw, zawartych w Księdze Daniela. Bez następstwa imperiów [zaś] nie do pomyślenia była pełnia czasu, wiązana z narodzinami Mesjasza. Troja zatem stoi u początku pewnej sekwencji zdarzeń [...]”⁵⁷, stanowiąc integralną część historii zbawienia ludzkości.

⁵⁶ Vergilius, *Aeneis* VIII 727, rec. O. Ribbeck: Vergilius, *Opera*, Lipsiae 1920, 296. Por. L. Weeda – M. van der Poel, *Vergil and the Batavians (Aeneid 8.727)*, „Mnemosyne” 67 (2014) 588-612.

⁵⁷ Kochanek, „Rozesłanie Apostołów” na mapie Beatusa z Burgo de Osma, s. 724.

Na dodatek Konstantynopol leży po lewej stronie wejścia na Morze Gościnne, podczas gdy Troja zajmuje miejsce po uprzywilejowanej na kartach Biblii prawicy⁵⁸. W tym kontekście schemat morza zwieńczonego dwoma rogami i nieprawowierny Konstantynopol po jego lewej stronie, nabierają wieloznacznej wymowy i ta właśnie wieloznaczność jest siłą tego głęboko symbolicznego schematu, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę czas jego powstania oraz to, że jego twórcami byli najprawdopodobniej benedyktyni z klasztoru Sahagún w Leonie. Jego zaś „opatem od roku 1080 był Bernard de Sédillac (ok. 1050 - 1125), mnich z Cluny, wyniesiony w roku 1086 do godności arcybiskupa Toledo”⁵⁹. Natomiast podobny schemat rzek-rogów na mapie Beatusa z Oña [A¹/43], która powstała w końcu XII w. nie ma już, jak widać (tab. II/2), tej symbolicznej siły ekspresji. Zdaje się to świadczyć o tym, że jego autorzy byli już raczej dalecy od owego ducha polemiki religijnej, albo też starali się go z jakiś przyczyn nie eksponować. Znali jednak zapewne kodeks z Sahagún, o czym świadczy chociażby bardzo podobna wewnętrzna logika mapy opatrzonej tzw. „główkami” Apostołów, tym bardziej że klasztor w Sahagún dzieliło od klasztoru w Oña tylko około 140 km. W tym kontekście tzw. mapa Borgia (ok. 1460) jawi się raczej jako rodzaj przypadkowego i być może nieświadomego nawiązania jej autora do antycznej idei, która określała rzeki mianem rogów morza. Jeśli natomiast przyjąć jego świadome działanie, to wypada wskazać na ewidentną chęć archaizacji mapy, jako na motyw działania jej grawera.

Tab. II: Schemat Dunaju i Donu jako „rogów” Morza Czarnego

1. Mapa Beatusa z Burgo de Osma (1086) [A ¹ /20]	2. Mapa Beatusa z Oña (koniec XII w.) [A ¹ /43]	3. Mapa Borgia (ok. 1460) [A ¹ /73]

Specyficznym rodzajem schematu jest natomiast obszar wypełniony konkretnym kolorem. Na mapach średniowiecznych takim elementem ekumeny było Morze Czerwone, które bardzo długo było zaznaczane barwą, korespondującą z jego nazwą, podczas gdy inne akweny wodne na tej samej mapie posiadały zupełnie inny kolor. Odnosi się to zarówno do większości średniowiecznych map świata, jak i do map morskich, które powstawały już w okresie

⁵⁸ Por. O. Nussbaum, *Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie*, JbAC 5 (1962) 159 i 161-162.

⁵⁹ Kochanek, „Rozesłanie Apostołów” na mapie Beatusa z Burgo de Osma, s. 714.

wczesnonowożytnym⁶⁰. Ponadto użycie kolorów w kartografii średniowiecznej można uznać także za rodzaj narzędzia mnemotechnicznego, które nawet lepiej niż schemat graficzny wyróżniało dany element mapy i pozwalało na jego szybkie odnalezienie, czyli na łatwą identyfikację.

Pozostając w kręgu schematyzacji związanej z morzem należy zauważyć, że wiele ciekawego materiału dostarcza w tym względzie analiza kształtów wysp.

Do najpopularniejszych w kartografii średniowiecznej schematów należał trójkąt wyobrażający Sycylię. Schemat ten koresponduje z rzeczywistym kształtem wyspy i można przyjąć, że był on znany żeglarzom od niepamiętnych czasów⁶¹. Ideę tę przejęli poczytni w średniowieczu autorzy rzymscy m.in. Pliniusz⁶² i Marcejanus Kapella⁶³, a następnie wielkie autorytety (m.in. geo- i kartograficzne) średniowiecza: Orozjusz⁶⁴, Izydor z Sewilli (ok. 560 - 4 IV 636)⁶⁵, Raban Maur (ok. 780 - 4 II 856)⁶⁶, Honoriusz z Autun (ok. 1080 - ok. 1150)⁶⁷ i Gerwazy z Tilbury (ok. 1150 - ok. 1235)⁶⁸. W ten sposób określenie „Trinacria” zostało utrwalone nie tylko na kartach kodeksów, lecz także na mapach. Poniższa tabela (tab. III) zawiera *de facto* schematy Sycylii widniejące na trzech typach map średniowiecznych. Najważniejsze z punktu widzenia tematu niniejszego artykułu są tzw. mapy świata (*mappaemundi*). W tym przypadku zestawienie poniższe ujmuje trójkątne schematy Sycylii na wszystkich zachowanych mapach średniowiecznych, należących do tej kategorii (tab. III, rys. 1-2, 4, 6 i 8-12). Drugim typem są tzw. mapy Makrobiusza, zwane też mapami strefowymi. Jednak mapy te są zwykle bardzo małe, a ich reprodukcje słabo czytelne. Z tego powodu wybrano tylko kilka przykładowych trójkątnych schematów Sycylii, widniejących na rzeczonych mapach (tab. III, rys. 3, 5 i 7). Trzecią grupą map reprezentowanych w niniejszej tabeli są wczesnonowożytne mapy świata (tab. III, rys. 13-16).

⁶⁰ Por. Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen und Farbgebungen*, tablica między s. 336 a 337 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 124).

⁶¹ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 80-82 i przyp. 28-35. Tutaj zostały przeanalizowane liczne źródła antyczne i średniowieczne dotyczące tej kwestii. Por. G.F. Chia, *Il nome della Sardegna e della Sicilia sulle rote dei Fenici e dei Greci in età arcaica. Analisi di una tradizione storico-letteraria*, „Rivista di Studi Fenici” 30 (2002) nr 2, 134-135, 142 i 145-146. Należy pamiętać, że w przypadku włoskiej literatury przedmiotu, która w Polsce jest raczej trudno dostępna, nawiązania do tego schematu wyspy są bardzo często, ponieważ jest to integralna część ich dziedzictwa kulturowego.

⁶² Plinius, *Naturalis historia* III 86, rec. Mayhoff, vol. 1, s. 265, 13.

⁶³ Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* VI 585, ed. J. Willis: Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Leipzig 1983, 205, 21; tamże, VI 646, ed. Willis, s. 225, 13 i 16-17.

⁶⁴ Orozjusz, *Historia adversus paganos* I 2, 99, CSEL 5, s. 37, 3 (= PL 31, 695A).

⁶⁵ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XIV 6, 32, PL 82, 517C-518A.

⁶⁶ Rabanus Maurus, *De universo* XII 5, PL 111, 357A.

⁶⁷ Honorius Augustodunensis, *Imago mundi* I 34, ed. Flint, s. 65 (= PL 172, 132A).

⁶⁸ Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 12, ed. Banks – Binns, s. 332. Na gruncie polskim najbardziej znaną i ważną pracę poświęconą Gerwazemu jest monografia pióra Jerzego Strzelczyka (*Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław – Warszawa 1970).

Również tutaj dokonano selekcji zachowanych map, dzieląc je jednocześnie na dwie podgrupy. Pierwsza podgrupa składa się z tzw. mapy Genueskiej (tab. III, rys. 13 = A¹/71) i mapy Fra Mauro (tab. III, rys. 14 = A¹/72). Mapy te są przykładami przedstawiania Sycylii w jej niemal dziś znanym kształcie, ponieważ ich autorzy oparli się na współczesnych im mapach morskich, które nie posługiwały się schematami, lecz dążyły do oddanie realnej formy wyspy⁶⁹. Ten nurt funkcjonował w kartografii przynajmniej od końca XIII w., a wpierały go również mapy oparte na zasadach kartografii ptolemejskiej⁷⁰. Drugą podgrupę reprezentuje mapa Borgia (tab. III, rys. 15 = A¹/73) i mapa z Zeitz (tab. III, rys. 16 = A¹/74). Są to przykłady wczesnowożytnych mapy świata, które mimo zaawansowanej już wówczas wiedzy na temat m.in. Sycylii, kultywowały nadal dawne formy schematyzacji. Mapy te cechuje zatem świadoma archaizacja.

Jak łatwo dostrzec, na zachowanych średniowiecznych mapach świata (tab. III, rys. 1-2, 4, 6 i 8-12) nie zawsze Sycylia ma schemat trójkąta. Wyjątek w tym względzie stanowi bowiem mapa z Albi (tab. III, rys. 2 = A¹/2), który przedstawia rzeczoną wyspę w formie rombu (a zatem w formie dwóch trójkątów o wspólnej podstawie?). Natomiast mapa z Ebstorf (tab. III, rys. 11 = A¹/54) stylizuje sycylijski trójkąt, nadając mu *de facto* realny kształt serca. Generalnie jednak można powiedzieć, że mapy wyróżnionego wyżej pierwszego typu pozostawały wierne „zaleceniom” wspomnianych już autorytetów w kwestii schematyzacji Sycylii. Podobnie zresztą *grosso modo* zachowywali się autorzy map strefowych, choć zwykle na ich małych kartogramach nie było miejsca na graficzne przedstawienie jakiegokolwiek wyspy. Ten prosty schemat trójkątnej Sycylii był łatwy do zapamiętania. Z tego powodu wyspa ta była prawdopodobnie najlepiej znaną (wyedukowanej części społeczeństwa Europy) wyspą Morza Śródziemnego. Warto również zauważyć, że tego schematu nie posiada żadna z zachowanych map Beatusa, choć znajduje się on w dziełach Orozjusza i Izidora z Sewilli. Należy także zatrzymać się chwilę nad trójkątnym schematem Sycylii znajdującym się na tzw. Cottonianie (tab. III, rys. 4 = A¹/15) i na mapie z Psalterza Londyńskiego (tab. III, rys. 10 = A¹/52). Widoczne tam bowiem kształty wyspy wyróżniają się spośród innych mocno „falistą” linią brzegową. Linia ta zdaje się sugerować dużą liczbę zatok, a co za tym idzie dużą liczbę dogodnych dla żeglarzy przystani. W ten sposób Sycylia jest niejako „reklamowana” jako wyspa przyjazna ludziom morza, która niemal w geograficznym środku Morza Śródziemnego może zapewnić im wytchnienie. Z kolei inne średniowieczne *mappae*

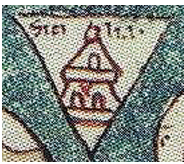
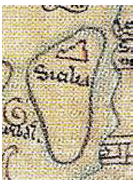
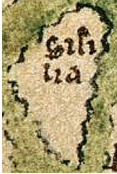
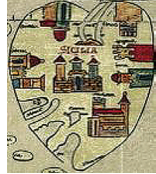
⁶⁹ Już mapy Pietro Vesconte (floruit: 1310-1330) nie schematyzują ani Sycylii ani Sardynii, lecz starają się zarysować ich realne kształty, por. Pietro Vesconte, *Seekarten*, Mit einem Geleitwort von O. Mazal. Einführung von L. Pagani, Würzburg 1978, mapa nr 7. Chodzi tutaj o przykładową mapę, która znajduje się w jednym z jego zachowanych atlasów: Wiedeń, Österreichische Nationalbibliothek, Codex 594, Tafel VI (wielkość oryginału rzeczonoj mapy: 195 x 185 mm; data powstania: 1318). Ten właśnie atlas został wydany przez Otto Mazala (26 II 1932 - 23 VI 2008) i Lelio Paganiego (1943 - 22 I 2006).

⁷⁰ Por. P. Gautier Dalché, *La Géographie de Ptolémée en Occident (IV^e-XVI^e siècle)*, Terrarum Orbis 9, Turnhout 2009, *passim*.

mundi, takie jak Wiktoryńska mapa ekumeny (tab. III, rys. 6 = A¹/25), mapa z Ebstorf (tab. III, rys. 11 = A¹/54), mapa z Hereford (tab. III, rys. 12 = A¹/55) oraz znacznie od nich późniejsza mapa Fra Mauro (tab. III, rys. 14 = A¹/72), zapelniają wyspę winietami miast, co zapewne ma podkreślać wysoki stopień jej zurbanizowania, a co za tym idzie dobre przygotowanie do obrony. Poza tym obecność miast na wyspie może wskazywać na jej walory kulturowe oraz na znaczenie Sycylii w tranzytowym handlu śródziemnomorskim. W tym sensie winiety te należy traktować jako swego rodzaju kod kartograficzny.

Trzeba też zauważyć, że mieszkańcy Sycylii są bardzo przywiązani do owego antycznego schematu trójkąta, jako niemal naturalnego symbolu wyspy, i to do tego stopnia, że tzw. „Triscele di Sicilia” stało się w roku 2000 integralną częścią flagi tej wyspy⁷¹.

Tab. III: Trójkątny kształt Sycylii.

			
1. Watykańska mapa Izydora (ok. 775) [A ¹ /1]	2. Mapa z Albi (IX w.) [A ¹ /2]	3. „Berlińska” mapa Makrobiusza (X/XI w.) [A ¹ /9]	4. Cottoniana (ok. 1030) [A ¹ /15]
			
5. Mapa Makrobiusza z Fryzyngi (XI w.) [A ¹ /21]	6. Wiktoryńska mapa ekumeny (XI/XII w.) [A ¹ /25]	7. „Paryska” mapa Makrobiusza II [A ¹ /26]	8. Mapa z Sawley (1110/1180) [A ¹ /32]
			
9. Mapa Europy Zachodniej Geralda z Walii (ok. 1200) [A ¹ /45]	10. Mapa z Psalterza Londyńskiego (ok. 1260) [A ¹ /52]	11. Mapa z Ebstorf (ok. 1300) [A ¹ /54]	12. Mapa z Hereford (1276/1305) [A ¹ /55]

⁷¹ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 89.

			
13. Mapa Genueńska (1457) [A ¹ /71]	14. Mapa Fra Mauro (1459) [A ¹ /72]	15. Mapa Borgia (ok. 1460) [A ¹ /73]	16. Mapa z Zeitz (1470) [A ¹ /74]

Z kolei Sycylia w greckich źródłach antycznych jest porównywana do ludzkiej stopy⁷². Schemat ten przejęła literatura rzymska, m.in. Pliniusz⁷³ i Marcjanus Kapella⁷⁴, a przekazali zachodniemu średniowieczu Izydor z Sewilli⁷⁵ i Raban Maur⁷⁶. Warto jednak wczytać się głębiej w terminologię łacińską, stosowaną przez wymienionych autorów. Wówczas zaś okaże się, że kwestia schematu wyspy jest nieco bardziej zniuansowana. I tak Pliniusz określa kształt Sycylii mianem „effigies soleae”, a zatem jako „odcisk sandała”. Z kolei Marcjanus Kapella użył pojęcia „planta humana” – „ludzka stopa”. Natomiast w tekście Izydora z Sewilli i Rabana Maura widnieje zwrot „vestigium humanum” – „ślad ludzkiej stopy”. Kartografowie średniowieczni, chcąc podążyć za tymi wskazówkami musieli doświadczać pewnej rozterki, co pokazuje poniższa tabela (tab. IV). Idąc bowiem za tymi rozbieżnymi w sferze detali autorytetami, przenieśli powyższy kształt na swoje mapy w sposób, który świadczy o uważnej lekturze wspomnianych wyżej autorów. Za autorytetem Pliniusza poszli wyrażnie twórcy mapy z Sawley (tab. IV, rys. 2 = A¹/32) i mapy z Hereford (tab. IV, rys. 5 = A¹/55) oraz dokonujący prawdopodobnie świadomej archaizacji swego dzieła autor tzw. mapy Borgia (tab. IV, rys. 6 = A¹/73), nadając Sycylii kształt „odcisku sandała”. Odcisk ten został nawet w dwóch pierwszych przypadkach precyzyjnie określony: na mapie z Sawley [A¹/32] chodzi o odcisk prawego sandała, podczas gdy na mapie z Hereford [A¹/55] jest to sandał wkładany na lewą stopę. Z kolei za autorytetem Marcjanusa Kapelli, Izydora z Sewilli i Rabana Maura poszedł średniowieczny kopista *Tabu-*

⁷² Zestawienie źródeł zarówno greckich jak i łacińskich znajduje się w: Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 110, przyp. 186. Por. Chiaï, *Il nome della Sardegna e della Sicilia*, s. 138-139 i 142-143; P. Bernardini, *Gli eroi e le fonti*, w: ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΣΑΡΔΟΥΣ. *Le fonti classiche e la Sardegna*, Atti del Convegno di Studi – Lanusei, 29 dicembre 1998, a cura di R. Zucca, Roma 2004, 41-42, 52 i 55; C. Milani, *Sardinia in testi latini medievali*, „Il Nome nel Testo” 11 (2009) 67-69, 70 i 71-72. Podobnie jak w przypadku Sycylii we włoskiej literaturze fachowej również często powraca motyw antycznych schematów Sycylii, por. przyp. 61.

⁷³ Plinius, *Naturalis historia* III 85, rec. Mayhoff, vol. 1, s. 265, 6: *effigies soleae, Ichnusa, Sandalioes*.

⁷⁴ Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* VI 645, ed. Willis, s. 225, 3-4: *humana planta, Ichnusa, Sandalioes*.

⁷⁵ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XIV 6, 39, PL 82, 519A: *vestigium humanum*.

⁷⁶ Rabanus Maurus, *De universo* XII 5, PL 111, 357D-358A: *Ichnos, vestigium humanum*.

la Peutingeriana (tab. IV, rys. 3 = $A^1/44$) i twórcy mapy z Ebstorf (tab. IV, rys. 4 = $A^1/54$). Również i w tym przypadku autorzy poszli o krok dalej precyzując jasno, o którą stopę chodzi: kopista *Tabula Peutingeriana* narysował więc lewą stopę, gdy tymczasem mapa z Ebstorf przedstawia stopę prawą. Osobną sprawą jest schemat Sardynii widniejący na tzw. Watykańskiej mapie Izydora (tab. IV, rys. 1 = $A^1/1$), która powstała około roku 775. Wyspa ta nie przypomina bowiem tutaj w niczym ludzkiej stopy. Przywodzi raczej na myśl uzbrojoną w cztery pazury łapę wilka lub łapę lwa, która jest zorientowana na Wschód. Richard Uhden (1 IV 1900 - 1 VIII 1939) stwierdził po prostu: „[...] der Fusssohlengestalt Sardiniens entspricht ganz der Ausdrucksweise des Plinius (III 85-86)”⁷⁷. Badacz ten nie porównał jednak tego schematu z kształtem Sardynii na innych zachowanych średniowiecznych mapach świata. Gdyby to uczynił najprawdopodobniej nie rozstrzygnąłby tej kwestii tak jednoznacznie, lecz pozostawił ją otwartą, ponieważ porównawczy materiał ikonograficzny nie pozwala na takie uproszczenie. Być może autor mapy oparł się na jakimś nieznanym dziś wzorze, który wiązał symbolicznie Sardinie ze Wschodem. Można by sugerować, że owym lwem sardyńskim był Lucyferiusz z Cagliari (zm. ok. 370), nieprzejdany w walce z arianizmem, czyli herezją powstałą we wschodniej części cesarstwa, który jednak później sam stał się heterodoksem i został potępiony, a zatem uznany za wilka w kościelnej owczarni. Poszukiwanie tego typu wyjaśnienia usprawiedliwia do pewnego stopnia wewnętrzną logikę tzw. Watykańskiej mapy Izydora, która ma głęboko chrześcijański charakter. Jednak „drapieżność” tego schematu można wytłumaczyć również w inny sposób. Otóż wiadomo, że wyspa w latach 703/704-1014 była częstym obiektem ataków muzułmańskich⁷⁸. Zatem autor mapy, która powstała w około roku 775, mógł świadomie zamienić kształt ludzkiej stopy na schemat łapy drapieżnika, chcąc w ten sposób sugestywnie oddać ducha walki chrześcijańskich mieszkańców Sardynii.

Jednak, jak wynika z poniższej tabeli, schemat ten nie zdominował map tego okresu, jak to miało miejsce w przypadku sycylijskiego trójkąta. Ze względu na podnoszoną już wcześniej wielkość zachowanych map, tylko na trzech z nich Sardinia została zaopatrzona w obszerniejsze legendy lub winiety. *Tabula Peutingeriana* podaje siedem toponimów, do których dołącza jedną winietę. Z kolei mapa z Ebstorf, prócz pięciu winiet miast, posiada nad schematem ludzkiej stopy częściowo już zatartą legendę w prostokątnej ramce, która brzmi: „*Sardinia Sandaliotes dicta quod in modum humani vestigii sit* [...]”⁷⁹. Natomiast na mapie z Hereford wyspa została zaopatrzona w cztery winiety miast oraz

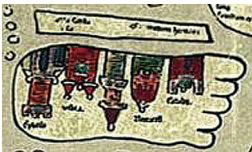
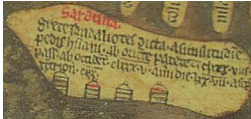
⁷⁷ R. Uhden, *Die Weltkarte des Isidorus von Sevilla*, „Mnemosyne” series III, 3 (1936) 21.

⁷⁸ Por. *Die Ebstorfer Weltkarte. Kommentierte Neuauflage in zwei Bänden*. Band II: *Untersuchungen und Kommentar*, s. 266 (47/32).

⁷⁹ Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 122 (47 B1/32). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 63, 36; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 30. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 266 (47/32).

w następującą legendę, wpisaną w „odcisk sandała”: „Sardinia: Grece ‘Sandaliotes’ dicta a similitudine pedis humani. Ab oriente [patet] centum octoginta octo [milia] passuum, ab occidente centum octoginta quinque milia, a meridie septuaginta septem milia, a septentrione centum viginti milia”⁸⁰. Legendy te potwierdzają wpływ wymienionych wyżej autorytetów na twórców schematu Sardynii, jednak, jak widać, każdy z nich wybrał inny aspekt: bosą stopę i stopę ubraną w trzewik, którego krój koresponduje bez wątpienia z gustami epoki.

Tab. IV: Stopa ludzka – schemat Sardynii

		
1. Watykańska mapa Izydora (ok. 775) [A ¹ /1]	2. Mapa z Sawley (1110/1180) [A ¹ /32]	3. Tabula Peutingeriana (IV w.; kopia: XII/XIII w.) [A ¹ /44]
		
4. Mapa z Ebstorf (ok. 1300) [A ¹ /54]	5. Mapa z Hereford (1276/1305) [A ¹ /55]	6. Mapa Borgia (ok. 1460) [A ¹ /73]

Inny schemat antyczny odnoszący się do wysp, który był niekiedy powielany przez kartografów średniowiecznych, zawierało w swej etymologii pojęcie „Cyklady”. Termin ten to niemal „naturalna” nazwa, którą zapewne od niepamiętnych czasów żeglarze greccy określali grupę wysp Morza Egejskiego, tworzących swego rodzaju pierścień (gr. κύκλος) wokół Delos – świętej wyspy Apollina⁸¹. W zachowanej rzymskiej spuściźnie literackiej aspekt ten podkreślał Pliniusz⁸², a po nim Solinus (III w.)⁸³ i Marcanus

⁸⁰ Tekst legendy za: S.D. Westrem, *The Hereford Map. A Transcription and Translation of the Legends with Commentary*, Terrarum Orbis 1, Turnhout 2001, 421 (nr 1075). Por. W.L. Bevan – H.W. Phillott, *Mediaeval Geography: An Essays in Illustration of the Hereford Mappa Mundi*, London 1873 [reprint: Amsterdam 1969], 118; K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft: *Die Herefordkarte*, Stuttgart 1896, 21. Komentarz: Westrem, *The Hereford Map*, s. 420 (nr 1075).

⁸¹ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 77. Zestawienie źródeł antycznych na temat schematu Cyklad, tamże, s. 78, przyp. 11. Por. też tamże, s. 120-121 i przyp. 230.

⁸² Plinius, *Naturalis historia* IV 65, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 327, 15 - 328, 2: „[...] multae [...] circa Delum in orbem sitae, unde et nomen traxere, Cyclades”.

⁸³ Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 11, 17, rec. T. Mommsen: Solinus, *Collectanea*

Kapella⁸⁴. Przejęli zaś i rozpropagowali ten schemat Izydor z Sewilli⁸⁵, Raban Maur⁸⁶, Honoriusz z Autun⁸⁷ i Gerwazy z Tilbury⁸⁸. Jednakże w kartografii średniowiecznej schemat ów był stosowany bardzo rzadko nawet na mapach, których wielkość pozwalała na jego użycie (tab. V). Pojawia się on prawdopodobnie na Cottonianie (tab. V, rys. 1 = A¹/15), choć brak tam jakiegokolwiek legendy, a ponadto wyspy te nie tworzą na tej mapie charakterystycznego schematu pierścienia. Natomiast mapa z Sawley (tab. V, rys. 2 = A¹/32) nie pozostawia już wątpliwości o jakie wyspy chodzi, ponieważ schemat ten przedstawiono zarówno graficznie, jak i opatrzone legendą: „Cyclades insule”⁸⁹. Ponadto kartograf uczynił z tych wysp punkt centralny swej mapy, czyli *umbilicus mundi*. Z kolei mapa z Hereford (tab. V, rys. 4 = A¹/55) nie wyeksponowała aż tak bardzo Cyklad, jednak jej twórca pozostał wierny wielkim autorytetom, opatrując swój schemat tych wysp następującą legendą: „Delos insula in medio Cicladum situs [sic!]. Sunt autem Ciclades quinquaginta tres. A septemtrione in meridiem septingenti – ab orient[e] in occasum ducenti – miliaria habent”⁹⁰. Zatem mimo „popularności” powyższego schematu w źródłach pisanych, kartografia średniowieczna nie podzielała tego entuzjazmu. *De facto* bowiem tylko mapa z Hereford przejęła sakramentalną niemal formułę literacką: „Delos insula in medio Cicladum sita”. Osobny przypadek to mapa z Ebstorf (tab. V, rys. 3 = A¹/54). Mapa ta nie posiada graficznego przedstawienia Cyklad, natomiast w prostokątnej ramce zawiera dwie legendy, które niejako skrypturystycznie schematyzują te wyspy: 1. „Hic Cyclades insule [in] Hellesponto Mirtooque mari circumdantur. Metropolis earum

rerum memorabilium, ed. 2, Berolini 1958, 83, 8-11: „Cyclades [...] in orbem [...] circa Delum sitae sunt, et orbem cyclon Graii loquuntur”.

⁸⁴ Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* VI 660, ed. Willis, s. 233, 10-11: „In Myrtoo autem mari Cyclades, quarum notiores Delos et Antandros, quae nomina a circulata ordinatione sortitae”.

⁸⁵ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XIV 6, 19, PL 82, 516A: „Cyclades insulae [...] in orbem [...] circa Delum sitae sint. Nam orbem κύκλον Graii loquuntur”. Tamże, XIV 6, 21, PL 82, 516A: „Delos insula in medio Cycladum sita”.

⁸⁶ Rabanus Maurus, *De universo* XII 5, PL 111, 356A: „Cyclades insulae [...] in orbem [...] circa Delum sitae sint. Nam orbem cyclon Graeci loquuntur. [...] Delos insula in medio Cycladum sita”.

⁸⁷ Honorius Augustodunensis, *Imago mundi* I 33, ed. Flint, s. 64 (= PL 172, 131C-D): „Ciclades dicuntur quod in rotundo sint posite, cyclon enim orbis dicitur. [...] Delos in medio Cicladum est sita”.

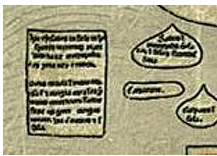
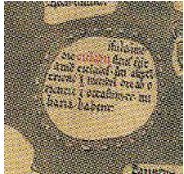
⁸⁸ Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 12, ed. Banks – Binns, s. 328: „Ciclades insule dicuntur quod in rotundo sunt posite: *cyclon* enim Grece ‘orbis’ Latine”; tamże, II 12, ed. Banks – Binns, s. 330: „Delos in medio Cicladum est sita [...]”.

⁸⁹ Tekst legendy za: D. Lecoq, *La mappemonde d’Henri de Mayence ou l’image du monde au XII^e siècle*, w: *Iconographie médiévale. Image, texte, contexte*, sous la dir. de G. Duchet-Suchaux, Paris 1990, 162 (nr 203). Por. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 27.

⁹⁰ Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 399 (nr 1013). Por. Bevan – Phillott, *Mediaeval Geography*, s. 113-114; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, s. 22. Komentarz: Westrem, *The Hereford Map*, s. 398 (nr 1013).

*pene...Rodus*⁹¹; 2. „Delos insula in medio earum. Ipsa est *et* Ortigia, quia in ea primitus coturnices *invis* sunt, quos Greci ortigas vocant. Ipsa est civitas et insula”⁹². Ponadto do nich nawiązuje także legenda wpisany w „kroplokształtny” zarys wyspy Rodos, znajdujący się po prawej stronie owej prostokątnej ramki: „Rodos est metropolis Cycladarum insularum fecundissima”⁹³. Można zatem powiedzieć, że obraz został tu zastąpiony słowem, które dochowało wierności schematyzacji antycznej.

Tab. V: Schemat Cyklad

			
1. Cottoniana (ok. 1030) [A ¹ /15]	2. Mapa z Sawley (1110/1180) [A ¹ /32]	3. Mapa z Ebstorf (ok. 1300) [A ¹ /54]	4. Mapa z Hereford (1276/1305) [A ¹ /55]

Z kolei *Orcades* (tab. VI) to w tradycji literackiej zwykle 33 lub 34 wyspy położone w sąsiedztwie Brytanii, a zatem wyspy, które flankowały ekumenę od północnego-zachodu. Pojawiają się one niemal we wszystkich źródłach geograficznych antyku i średniowiecza. Jednak mimo tak długiej i bogatej tradycji Orkady nie doczekały się żadnego schematu. Tymczasem w kartografii średniowiecznej stały się swego rodzaju *alter ego* Cyklad. Widać to w sposób szczególny na trzech przykładach: na Cottonianie (tab. VI, rys. 5 = A¹/15), na mapie z Sawley (tab. VI, rys. 10 = A¹/32) oraz na mapie z Hereford (tab. VI, rys. 18 = A¹/55). W przypadku tych map łatwo dostrzec symetryczne rozmieszczenie Orkad i Cyklad względem Europy. Cyklady bowiem zostały tu zlokalizowane po południowo-wschodniej stronie kontynentu, natomiast Orkady po jego stronie północno-zachodniej. Jednak na Cottonianie Orkady, w przeciwieństwie do wspomnianych wyżej Cyklad, posiadają legendę: „*Orcades insule*”⁹⁴, której pojedyncze litery zostały wpisane w poszczególne wysepki. W ten prosty spo-

⁹¹ Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 108 (40 A1/1). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 61, 28-29; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 28. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 219 (40/1).

⁹² Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 108 (40 A1/4). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 61, 29-31; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 28. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 219-220 (40/4).

⁹³ Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 108 (40 A2/14). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 62, 1; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 28. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 221 (40/14).

⁹⁴ Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 32. Por. E. Cortambert, *Quelques-uns des plus anciens monuments géographiques du Moyen Âge conservés à la Bibliothèque Nationale*, „Bulletin de la Société de Géographie” 6 Ser., 14 (1877) 356.

sób autor mapy poradził sobie z problem braku miejsca. Natomiast ich podobieństwo do domniemanych Cyklad zasadza się na analogicznym braku charakterystycznego schematu pierścienia. Inaczej ma się rzecz na mapie z Sawley, gdzie obok owego charakterystycznego schematu pierścienia widnieje legenda „Orcades”⁹⁵, nie pozostawiając żadnej wątpliwości o jakie wyspy chodzi, podobnie jak w przypadku Cyklad. Bardzo podobnie przedstawia się ta sprawa także na mapie z Hereford, która posiada nie tylko ów pierścień wysepek wokół centralnie położonej głównej, choć anonimowej wyspy archipelagu, lecz także legendę: „Orcades insulee trigintaquatuor [sic!]”⁹⁶. Poza tymi trzema przykładami wspomnianego wyżej symetrycznego rozmieszczenia Cyklad i Orkad względem Europy idea ta nie pojawia się w formie graficznej na pozostałych zachowanych mapach. Natomiast mapa z Ebstorf, jak pokazano wyżej, symetrię graficzną zastąpiła zespołem legend. Z kolei schemat Orkad (ale bez Cyklad) podobny do tego z Cottoniany widnieje na mapie Europy Zachodniej Geralda z Walii (tab. VI, rys. 14 = A¹/45). Natomiast schemat Orkad przypominający ten z mapy z Sawley i mapy z Hereford jest obecny na mapie z Ebstorf (tab. VI, rys. 17 = A¹/54) oraz na mapie Brytanii Mateusza Paris (tab. VI, rys. 16 = A¹/51). Na tej pierwszej towarzyszy mu następująca legenda: „Orcades insule XXXIII qu-arum XX deserte sunt”⁹⁷. Z kolei mapa Brytanii określa te wyspy krótko: „Insule Orkadum [sic!]”⁹⁸.

Zupełnie innym problem związany z tymi wyspami pojawia się ma tzw. mapach Makrobisza (tab. VI, rys. 1-4, 6-9, 11-13 i 15). Z dużej liczby zachowanych map tego typu zostały tutaj wybrane tylko te, które najlepiej ilustrują poniższe zagadnienie. Jak wiadomo mapy makrobiańskie ze względu na mały format przedstawiają zwykle Morze Śródziemne w formie wąskiego paska, na którym widnieje niekiedy małeńka Sycylia lub Kreta, jednak nie ma tam możliwości narysowania innych wysp tego akwenu. Natomiast na oceanicznej „lamówce” tych map, na jej najdalszych zachodnich kresach przedstawiano niekiedy właśnie Orkady w formie okręgu-pierścienia, opatrując go dobrze widoczną legendą – „Orcades”. Maniera ta jest uchwytana przynajmniej od przełomu X/XI w., czyniąc z nich symbol, który można by określić mianem *alter orbis*.

Całość powyższych zestawień stara się pokazać, że kartografowie średniowieczni widzieli związek pomiędzy Orkadami a Cykladami. Te pierwsze niemal na wzór Księżyca świecą odbitym blaskiem tych drugim. W ten sposób do

⁹⁵ Tekst legendy za: Lecoq, *La mappemonde d'Henri de Mayence*, s. 162 (nr 187). Por. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 27.

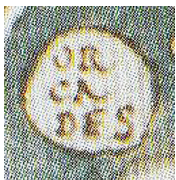
⁹⁶ Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 195 (nr 462). Por. Bevan – Phillott, *Medieval Geography*, s. 161; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, s. 20; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164, fragm. 18 (X.12.). Komentarz: Westrem, *The Hereford Map*, s. 194 (nr 462).

⁹⁷ Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 128 (50 B2/24). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 56, 6; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 27. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 282 (50/24).

⁹⁸ Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 75 i 76.

północno-zachodniej krainy mroku trafił jasny promień z południowego-wschodu. Być może jest to graficzna aluzja do monastyzmu i kultury Iroszkotów, starająca się zasugerować przynajmniej niektórym, lepiej wykształconym czytelnikom map, że to oni właśnie „schrystianizowali” delijskiego Apollina i otaczające go kręgiem muzy, przenosząc dorobek antyku na kresy Północy, uważane przecież przez długie wieki za symbol skrajnego barbarzyństwa i umysłowej tępoty⁹⁹. Tymczasem ów marginalizowany *alter orbis* stał się ważnym ogniwem, żeby nie powiedzieć kamieniem węgielnym kultury europejskiej. Można również widzieć w powyższej paraleli mglistą aluzję do mitu o Hyperborejczykach, których związki z Delos były oczywiste, zaś literacki topos hyperborejski był dobrze znany autorom średniowiecznym¹⁰⁰. Pojawia się on również *explicite* na kilku mapach z tego okresu¹⁰¹. Można przyjąć, że rzeczona graficzna paralela sugeruje obie przedstawione wyżej możliwości interpretacji, ponieważ do pewnego stopnia są one komplementarne. Byłby to zatem ciekawy przykład połączenia kulturowej misji Iroszkotów z „apollinizmem” i toposem hyperborejskim, implikujący milczącą pochwałę Irlandii i Brytanii.

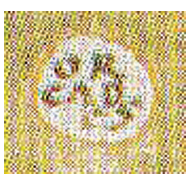
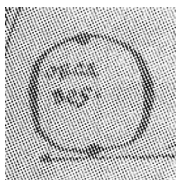
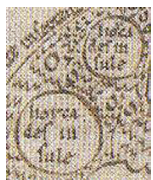
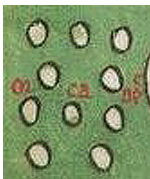
Tab. VI: Schemat Orkad

			
1. „Bamberska” mapa Makrobisza (X/XI w.) [A ¹ /10]	2. „Oksfordzka” mapa Makrobisza I (X/XI w.) [A ¹ /11]	3. „Petersburska” mapa Makrobisza (X/XI w.) [A ¹ /12]	4. Mapa Makrobisza z Troyes (X/XI w.) [A ¹ /13]

⁹⁹ Antyczne i średniowieczne źródła odnoszące się do tej kwestii zostały zebrane w: Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 226-227, przyp. 234 oraz s. 336, przyp. 43; tenże, *Etnomedycyna hippokratejska a geopolityczna myśl grecka*, s. 36-38, przyp. 34-35.

¹⁰⁰ Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 384-385, przyp. 296-298, gdzie zebrano źródła średniowieczne dotyczące tego właśnie toposu literackiego.

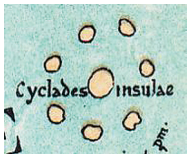
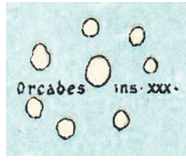
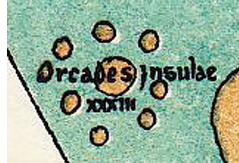
¹⁰¹ Kraina zamieszkała przez Hyperborejczyków wraz towarzyszącą jej legendą widnieje na mapie z Sawley [A¹/32], na mapie z Hereford [A¹/55] i na tzw. mapie Genueskiej [A¹/71], por. P. Kochanek, *Klucz do północno-wschodniej Azji na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VoxP 36 (2016) t. 65, 234-235 i rys. 29A-B (mapa z Sawley), 266-267 i rys. 38C (mapa z Hereford), 274 i 276, rys. 41E (mapa Genueska). Należy również dodać, że mapy te oddzielają jednoznacznie krainę hyperborejską od Orkad, a jednocześnie dwie pierwsze mocno akcentują graficznie paralelę między Cykladami i Orkadami, por. tab. V/2 i tab. VI/10 – mapa z Sawley; tab. V/4 i tab. VI/18 – mapa z Hereford. Może to oznaczać, że ich autorzy pragnęli podkreślić symbolikę apollinijską, którą można było stosunkowo łatwo utożsamić z wysoką kulturą literacką. Natomiast motyw hyperborejskiej „świętości” łączony z samobójstwem u kresu życia potraktowano jako całkowicie sprzeczny z ideałami chrześcijańskimi.

			
5. Cottoniana (ok. 1030) [A ¹ /15]	6. „Paryska” mapa Makrobiusza I (XI w.) [A ¹ /22]	7. „Watykańska” mapa Makrobiusza (XI w.) [A ¹ /24]	8. „Florencka” mapa Makrobiusza I (XI/XII w.) [A ¹ /27]
			
9. „Brukselska” mapa Makrobiusza (XI/XII w.) [A ¹ /28]	10. Mapa z Sawley (1110/1180) [A ¹ /32]	11. „Londyńska” mapa Makrobiusza (XII w.) [A ¹ /36]	12. „Oksfordzka” mapa Makrobiusza II (XII w.) [A ¹ /37]
			
13. Mapa Makrobiusza z Baltimore (XII w.) [A ¹ /38]	14. Mapa Europy Zachodniej Geralda z Walii (ok. 1200) [A ¹ /45]	15. „Florencka” mapa Makrobiusza II (XIII w.) [A ¹ /47]	16. Mapa Brytanii Mateusza Paris, (1250-1259) [A ¹ /51]
			
17. Mapa z Ebstorf (ok. 1300) [A ¹ /54]	18. Mapa z Hereford (1276/1305) [A ¹ /55]		

W charakterze uzupełnienia powyższych wywodów źródłowych warto przypomnieć sobie o mapach rekonstrukcyjnych przedstawionych swego czasu przez Konrada Millera (21 XI 1844 - 25 VII 1933). Dorobek tego badacz jest dziś często postponowany i marginalizowany. Tymczasem analiza wielu prac, również tzw. krytycznych edycji źródeł kartograficznych, pokazuje, że współcześni historycy kartografii średniowiecznej czerpią pełnymi garściami właśnie z jego dorobku, zapominając jednak często zacytować w przypisach

prac tego autora. Tymczasem w kontekście rozważań nad miejscem Cyklad i Orkad na dawnych mapach warto przywołać jego dokonania w zakresie rekonstrukcji map, ponieważ K. Miller oparł się w nich na źródłach oraz na kilkudziesięcioletnich praktycznych doświadczeniach związanych z ich analizą (tab. VII). W swych rekonstrukcjach nawiązał on wyraźnie do schematów zastanych na mapie z Sawley i mapie z Hereford, przenosząc je na obraz świata Pomponiusza Meli (1 poł. I w. po Chr.), Orozjusza¹⁰², Juliusza Honoriusza¹⁰³, Izydora z Sewilli¹⁰⁴ i tzw. „Geografa Raweńskiego”¹⁰⁵. Można by zatem powiedzieć, że jest to obraz Cyklad i Orkad u rzeczonych autorów, jaki czytelnik średniowieczny (i współczesny) miałby po uprzednim zapoznaniu się z mapami typu „Sawley” lub „Hereford”. W ten sposób siła sugestii obrazu została by skorelowana z mnemotechniką. Natomiast jak sami ci autorzy (na)rysowali(by) swoje mapy pozostaje sprawą otwartą.

Tab. VII: Cyklady i Orkady na zrekonstruowanych mapach K. Millera (1898)¹⁰⁶

			
1. Pomponius Mela (1 poł. I w. n.e.)	2. Orozjusz (początek V w.)		

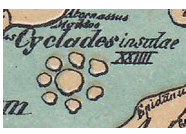
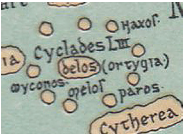
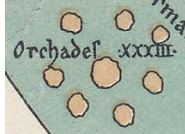
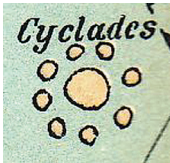
¹⁰² Wydanie krytyczne: Orosius, *Historia adversus paganos*, CSEL 5, 1-564 (= PL 31, 663B-1174B). Tutaj chodzi o jego opis ekumeny, który znajduje się w: Orosius, *Historia adversus paganos* I 2, CSEL 5, s. 9, 1 - 40, 9 (= PL 31, 672B-697B = *Geographi Latini Minores*, s. 56-70).

¹⁰³ Wydanie krytyczne: *Excerpta eius sphaerae vel continentia* (Iulius Honorius), w: *Geographi Latini Minores*, s. 24-55. Por. Prolegomena, w: *Geographi Latini Minores*, s. XIX-XXVI. Por. też C. Nicolet – P. Gautier Dalché, *Les „quatre sages” de Jules César et la „mesure du monde” selon Julius Honorius: réalité antique et tradition médiévale*, „Journal des Savants” 1986, 157-218; M. Spallone, *La „Cosmographia” di Iulius Honorius e Cassiodoro*, „Segno e Testo” 1 (2003) 129-181; S. Monda, *La „Cosmographia” di Giulio Onorio. Un excerptum scolastico tardo-antico*, Roma 2008.

¹⁰⁴ Wydanie krytyczne: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae sive Origines*, ed. W.M. Lindsay, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1911 (= PL 82, 73C-728C). Edycja Wallace’a M. Lindsaya (12 II 1858 - 21 II 1937) jest niestety niedostępna dla autora niniejszego artykułu.

¹⁰⁵ Wydanie krytyczne: Ravennas Anonymus, *Cosmographia*, ed. J. Schnetz, w: *Itineraria Romana*, vol. 2: *Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica*, ed. J. Schnetz, indicem composuit et adiecit M. Zumschlinge, Itineraria Romana 2, Stuttgartiae 1990. Por. Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 162-167. Obszerną starszą bibliografię na ten temat zebrał Jerzy Strzelczyk (*Gerwazy z Tilbury*, s. 84-85, przyp. 35).

¹⁰⁶ K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, VI. Heft: *Rekonstruierte Karten*, Stuttgart 1898: *Orbis Habitabilis ad mentem Pomponii Melae* = Tafel 7; *P. Orosii Mappamundi* = Tafel 3; *Isidori Hispalensis Mappamundi* = Tafel 2; *Sphaera Julii Honorii* = Tafel 4; *Weltkarte des Ravennaten* = Tafel 1. Tablice te znajdują się w osobnej zakładce umieszczonej po wewnętrznej stronie tylnej okładki.

			
3. Juliusz Honoriusz (V w.)		4. Izydor z Sewilli (VI/VII w.)	
			
5. Geograf Raweński (ok. 700)			

Przedstawione wyżej wyspy nie wyczerpują jednak tego tematu na mapach średniowiecznych. Najbardziej bowiem znaną wyspą zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego była i nadal pozostaje Brytania. W zachowanej spuściźnie grecko-rzymskiej ma ona wiele schematów. W tradycji greckiej uważano ją m.in. za trójkąt¹⁰⁷. Jednakże w kontekście kartografii średniowiecznej najważniejszy jest kształt wyspy, przechowany w źródłach rzymskich, a ściślej u Tacyty (ok. 55 - ok. 120 po Chr.), który twierdził, że Brytania przypomina swym kształtem podłużną tarczę lub półmisek (*oblonga scutula*), albo też obosieczną siekierę (*bipennis*)¹⁰⁸. Zważywszy zaś, że Tacyt był zięciem Juliusza Agrykoli (40-93), namiestnika Brytanii w latach 77-84, należy uznać, iż przekazał on pewne powszechne wśród Rzymian przekonanie co do schematu tej wyspy. Należy przy tym zwrócić uwagę na fakt, że wszystkie trzy wymienione wyżej przedmioty, mają *de facto* podłużny (*oblongus*) kształt, jak to ilustruje aneks nr II. Warto również podkreślić, że w źródłach greckich wyspy dość często są charakteryzowane jako ἐπιμήκης, ἑτερομήκης, παραμήκης, προμήκης, czyli jako skrawki lądu o kształcie wydłużonym, czy też podługowatym¹⁰⁹. Z kolei te terminy geograficzne są bardzo bliskie pojęciom geometrycznym, takim jak τετράπλευρον i παραλληλόγραμον, czyli czworobok i równoległobok¹¹⁰. Takie zaś określanie wysp w literaturze fachowej koresponduje dobrze z ich obrazem na mapach średniowiecznych, gdzie przybierają one kształt podłużny

¹⁰⁷ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 75, 83 i 97.

¹⁰⁸ Tacitus, *Agricola* 10, 3, ed. E. Koestermann: Tacitus, *Libri qui supersunt*, t. 2, fasc. 2: *Germania. Agricola. Dialogus de oratoribus*, Lipsiae 1964, 39, 26-28: „Formam totius Britanniae Livius veterum, Fabius Rusticus recentium eloquentissimi auctores oblongae scutulae vel bipenni adsimulavere”. Por. G. Ferrara, *La forma della Britannia secondo la testimonianza di Tacito: nota*, Milano 1904; tenże, *Della voce „Scutula”. Nota di semantica latina*, Milano 1905.

¹⁰⁹ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 106-107.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 107.

lub kształt prostokąta w różnych jego wariantach. Ponieważ zaś prawie każda mapa dostarcza tego typu przykładów, nie ma zatem potrzeby ilustrowania tego schematu. Nie trzeba też dodawać, że ten prosty schemat był łatwy do zapamiętania, co niewątpliwie podnosiło jego wartość dydaktyczną, zwiększając tym samym częstotliwość jego użycia.

Do trójkąta porównywano także Italię. Istnienie takiego schematu Półwyspu Apenińskiego jest uchwytne już u Polibiusza (ok. 200 - ok. 118 p.n.e.)¹¹¹. Strabon, który raczej nie podzielał opinii swego rodaka, był jednak zdania, że Italia bardziej przypomina τετράπλευρον niż trójkąt¹¹². W kontekście powyższych figur geometrycznych należy zwrócić uwagę na tezę Pliniusza, dla którego Italia „est [...] folio maxime querno adsimilata, multo proceritate amplior quam latitudine [...]”¹¹³. Pogląd ten przytoczył również Solinus¹¹⁴ i Rutilius Namatianus (1 poł. V w.)¹¹⁵. Powyższa opinia Pliniusza zdaje się sugerować, że jego liść dębu przypomina w pewnym stopniu Polibiuszowy trójkąt. Jednak o ile Polibiusz do schematyzacji Italii zaaplikował terminologię geometryczną, o tyle Pliniusz określił kształt jej terytorium za pomocą nomenklatury wziętej niejako z życia, stosując w tym sensie schemat geograficzny. Reminiscencje tej schematyzacji można prawdopodobnie dostrzec na kilku mapach średniowiecznych, co ilustruje tablica nr VIII.

Tab. VIII: Trójkąt – schemat Italii

1. Watykańska mapa Izydora (ok. 775) [A'/1]	2. Mapa z Ripoll (ok. 1055) [A'/19]	3. Mapa z Sawley (1110/1180) [A'/32]	12. „Oksfordzka” mapa Makrobisza II (XII w.) [A'/37]

Z kolei tablica IX prezentuje kształt Italii, będące być może dalekim echem opinii Strabona, czyli tezy, która za jej schemat uznawała czworobok. W tym

¹¹¹ Polybius, *Historiae* II 14, 4, ed. Büttner-Wobst, vol. 1, s. 139, 12-13. Por. Strabo, *Geographica* V 1, 2, C. 210, ed. Meineke, vol. 1, s. 287, 22. Por. też J.-M. Bertrand, *Sur quelques descriptions antiques de la péninsule italienne*, „Mappemonde” 2 (1986) 26-30; tenże, *De l'emploi des métaphores descriptives par les géographes de l'Antiquité*, „Dialogues d'Histoire Ancienne” 15 (1989) 64; Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 86, przyp. 51.

¹¹² Strabo, *Geographica* V 1, 2, C. 210, ed. Meineke, vol. 1, s. 288, 15.

¹¹³ Plinius, *Naturalis historia* III 43, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 249, 4-5.

¹¹⁴ Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 2, 20, rec. T. Mommsen, s. 39, 13: „(Italia) similis querno folio, scilicet proceritate amplior quam latitudine”.

¹¹⁵ Rutilius Namatianus, *De reditu suo* II 19, ed. P. van de Woestijne: Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, Antwerpen – Paris 1936, 63: „[...] quernae similem [...] frondi [...]”.

przypadku brak jednak zachowanych w źródłach ogniw pośrednich, które łączyłyby Strabona z kartografią średniowieczną. Jednak mimo to, jak wynika z poniższych schematów, istniało w pewnych kręgach kartografów średniowiecznych przekonanie, że kształt Półwyspu Apenińskiego jest zbliżony do czworoboku, a ściślej do prostokąta.

Tab. IX: Czworobok – schemat Italii

1. Mapa Europy Lamberta z Saint-Omer (1112/1115) [A¹/31]	2. Mapa świata (I) Mateusza Paris (ok. 1250) [A¹/49]	3. Mapa świata (II) Mateusza Paris (ok. 1250) [A¹/50]	4. Mapa z Psalterza Londyńskiego (ok. 1260) [A¹/52]

W ścisłym związku ze schematyzacją Italii pozostaje kwestia tzw. buta włoskiego. Tego kształtu Półwyspu Apenińskiego nie ma w źródłach antycznych. Jest tam natomiast porównanie południowej części półwyspu do rogów, które tworzy Półwysep Saletyński i Półwysep Kalabryjski. Wspomina o nich Pomponiusz Mela¹¹⁶, Pliniusz¹¹⁷ i Solinus¹¹⁸. Geneza tego schematu sięga jednak czasów o wiele dawniejszych niż początki cesarstwa. Ich echem jest zachowany u Dionizjusza z Halikarnasu (ok. 60 p.n.e. - ok. 7 n.e.) fragment dzieła Hellanikosa z Lesbos (ok. 480 - ok. 400 p.n.e.)¹¹⁹. Hellanikos opowiada w nim o Heraklesie, który pędził woły Geriona do Argos. W czasie tej drogi, już na terenie półwyspu zwanego dziś apenińskim od stada miało się odłączyć cielę. Herakles udał się na jego poszukiwanie. Przeszedł wówczas półwysep i dotarł na Sycylię, gdzie rozpytywał mieszkańców o „zbiega”, używając lokalnego terminu na określenie cielęcia – *outoulos*. Konsekwencją tego wydarzenia było to, że mieszkańcy Sycylii zaczęli nazywać półwysek, a przynajmniej jego

¹¹⁶ Pomponius Mela, *Chorographia* II 58, rec. C. Frick: Pomponius Mela, *Chorographia*, Stuttgartiae 1968, 41, 20-22: „(Italia) in duo cornua finditur, respicitque altero Siculum pelagus, altero Ionium”; tamże, II 67, rec. Frick, s. 43, 11-12: „Frons eius in duo quidem se cornua, sicut supra diximus, scindit”.

¹¹⁷ Plinius, *Naturalis historia* III 43, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 249, 5-8: „[...] in laevam se flectens cacumine et Amazonicae figura desinens parmae, ubi a medio excursu Cocynthos vocatur, per sinus lunatos duo cornua emittens, Leucopatram dextra, Lacinium sinistra”.

¹¹⁸ Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 2, 21, rec. Mommsen, s. 39, 14-16: „Ubi longius abiit, in cornua duo scinditur, quorum alterum Ionium respectat aequor, alterum Siculum”.

¹¹⁹ Hellanicus Lesbios I A/4, F 111, 2-3, hrsg. von F. Jacoby, w: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Teil I: *Genealogie und Mythographie*, A: *Vorrede. Text. Addenda. Konkordanz*, Leiden 1957, 134, 28 - 135, 6 (= Dionysus Halicarnasensis, *Antiquitates romanae*, I 35, 2-3, ed. C. Jacoby: Dionysus Halicarnasensis, *Antiquitates romanae*, vol. 1, Lipsiae 1885, 55, 14 - 56, 9).

południową część, *Ouitoulia*.¹²⁰ W ten sposób pojawia się w etymologii Italii delikatnie, rzec by można, naszkicowany motyw rogów. Subtelności te pominął Timajos z Tauromenion (ok. 350 - ok. 260 p.n.e.), a przynajmniej Warron (116-27 p.n.e.), który powołując się na tego sycylijskiego historyka stwierdził: „Graecia enim antiqua, ut scribit Timaeus, tauros vocabat italos”¹²¹. W grę jednak wchodzi tutaj już nie cieleńta, lecz byki. Schemat rogatego południa Włoch nabiera w ten sposób znaczenia symbolicznego, ukazując dziką i nieokiełznaną potęgę imperium, które jako wcielenia byka panuje nad Śródziemnomorzem, leżąc w jego geograficznym centrum. Ten tak sugestywny schemat nie zrobił jednak prawie żadnej kariery w kartografii średniowiecznej. Można co prawda starać się go dostrzec na mapie Paulina Minoryty (tab. X, rys. 1-2 = A¹/58-59), ale interpretacja kształtu południowej Italii nie jest tutaj jednoznaczna, ponieważ mapy te opierają się na ówczesnych portolanach. W konsekwencji mapy Paulina są więc mapami, które starają się po prostu oddać rzeczywisty obraz linii brzegowej Italii, idąc za współczesnymi sobie mapami żeglarskimi. Inaczej przedstawia się sprawa na słynnych szkicach Opicinus de Canistris (1296-1350). Wśród wielu podobnych rysunków tego autora przedstawiających tzw. but włoski, najbardziej znany jest ten, który przedstawia Europę jako Nierządnicę (Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. Lat. 6435, fol. 77r)¹²². Jednak i tutaj schemat buta rozpoczyna się *grosso modo* na południe od Neapolu (tab. X, rys. 3 = A¹/62). Dopiero kopia traktatu Riccobalda z Ferrary (ok. 1246 - ok. 1318), pochodząca z 1 poł. XV w., zawiera rysunek przedstawiający Italię jako „Stivale” (tab. X, rys. 4 = A¹/67). Czy schemat ten znajdował się już w oryginale jego kroniki, pozostaje kwestią otwartą¹²³. Generalnie można by uznać, że antyczny schemat rogów (byka) wieńczących południowe kresy Półwyspu Apenińskiego był tak sugestywny i mocno zakorzeniony, że na wiele wieków skutecznie blokował każdą inną formę schematyzacji Italii.

¹²⁰ Por. G. De Sensis Sestito, *Italo, Italia, Italioti: alle origini di una nozione*, w: *Unità multiple. Centocinquant'anni? Unità? Italia?*, a cura di G. De Sensis Sestito e M. Petrusiewicz, Saggi 347, Soveria Mannelli 2014, 62-65. Por. F. Prontera, *Imagines Italiae. Sulle più antiche visualizzazioni e rappresentazioni geografiche dell'Italia*, „Athenaeum” 64 (1986) 295-320.

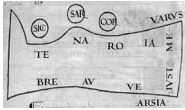
¹²¹ Timaeus Tauromenitanus, III B/566, F 42b, ed. F. Jacoby, w: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Teil III: *Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie)*, B: Autoren ueber einzelne Staedte (Laender), Leiden 1964, 614, 8-12 (= Varro, *Res rusticae*, II 5, 3, ed. G. Goetz: Varro, *Res rusticae*, Lipsiae 1912, 91, 12-15). Por. Timaeus Tauromenitanus, III B/566, F 42a, ed. F. Jacoby, s. 614, 3-8 (= Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XI 1, 1, ed. C. Hosius: Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, vol. 2, Lipsiae 1903, 1, 6-13).

¹²² Dzieło Opicinus de Canistris zachowało się w dwóch kodeksach, które znajdują się w Bibliotece Watykańskiej: 1) Cod. Pal. Lat. 1993 – wydany przez Richarda Salomona (22 IV 1884 - 3 II 1966), por. R. Salomon, *Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*, 1. Bd.: *Textband*, 2. Bd.: *Tafelband*, Studies of the Warburg Institute I A-B, London 1936; 2) Cod. Vat. Lat. 6435 – wydany przez Muriel Laharie (1947 - 2 IV 2015), por. M. Laharie, *Le journal singulier d'Opicinus de Canistris (1337 - vers 1341): Vaticanus Latinus 6435*, t. 1-2, ST 447-448, Città del Vaticano 2008.

¹²³ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 87.

Podkreślał on bowiem nie tylko siłę narodu rzymskiego, lecz także siłę ludów, które przejęły jego italskie dziedzictwo, co stanowiło słuszny powód do dumy. Tymczasem schemat buta, szczególnie w kontekście graficznym przekazanym przez Opicinusa de Canistris, był ewidentną obelgą dla „Italików”, których ziemię ojczystą zdegradowano do roli prawego obuwia nierządnicy, co implikowało również jak najgorszą opinię o nich samych.

Tab. X: „Rogi” i „Stivale” – schematy Italii

			
1. Paulinus Minorita: Mapa (I) Italii (ok. 1320) [A ¹ /58]	2. Paulinus Minorita: Mapa (II) Italii (ok. 1320) [A ¹ /59]	3. Opicinus de Canistris: „Europa - Nierządnica” (1337-1341) [A ¹ /62]	4. Mapa Italii z Aix-en-Provence (1 poł. XV w.) [A ¹ /67]

Natomiast jednym z klasycznych, geometrycznych schematów Hiszpanii, czy też szerzej Półwyspu Iberyjskiego, jest kształt trójkąta. Wspomina o nim Orozjusz¹²⁴, zaś w dobie rozkwitu zachodniego średniowiecza przywołuje go Hugo od św. Wiktora (1096-1141)¹²⁵, Gerwazy z Tilbury¹²⁶ oraz inne przekazy łacińskie¹²⁷. Schemat ten pojawia się również na bardzo wielu mapach średniowiecznych (tab. XI). Najwcześniejsze z nich znajdują się bądź w rękopisach zawierających odpisy dzieł autorów pochodzących z Hiszpanii, bądź w manuskryptach, które powstały na terenie Półwyspu Iberyjskiego (tab. XI, rys. 1, 3-4 i 8), głównie zaś na tzw. mapach Beatusa z Liébana (tab. XI, rys. 2, 5-6, 9-11, 14-15 i 20). Na Watykańskiej mapie Izydora (tab. XI, rys. 1 = A¹/1) Hiszpania ma kształt trójkąta, który został przez jej rysownika podzielony na dwa mniejsze. W pole lewego wpisano nazwę „Ispania ulterior”, natomiast prawy to „Ispania inferior”¹²⁸. Na innych mapach trójkąt jest mniej lub bardziej regularny. Duża liczba map przedstawiających Hiszpanię w formie tej figury geo-

¹²⁴ Orozsius, *Historia adversus paganos* I 2, 69, CSEL 5, s. 26, 10 (= PL 31, 688B = *Geographi Latini Minores*, s. 64, 21).

¹²⁵ Hugo de Sancto Victore, *Descriptio mappae mundi* XXIII 622, éd. par P. Gautier Dalché: *La „Descriptio mappae mundi” de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire*, Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes [20], Paris 1988, 156.

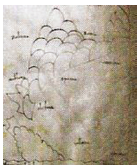
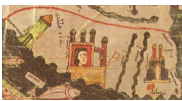
¹²⁶ Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 10, ed. Banks – Binns, s. 302.

¹²⁷ Wykaz tych źródeł znajduje się w: Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 88, przyp. 61.

¹²⁸ Tekst legend za: Uhden, *Die Weltkarte des Isidorus von Sevilla*, s. 26 i 28. Por. F. Glorie, *Mappa mundi (e codice Vatic. Lat. 6018)*, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965, s. 461 i 465.

metrycznej świadczy z jednej strony o popularności tego schematu, z drugiej zaś o znaczącej roli Orozjusza i Beatusa, benedyktyńskiego mnicha z Liébana, w jego rozpowszechnieniu na łańskim Zachodzie. Jeśli chodzi o częstotliwość występowania, to „trójkąt hiszpański” ustępuje w kartografii omawianego tutaj okresu tylko „trójkątowi sycylijskiemu”. Warto również podkreślić widoczną dominację geometrycznego schematu trójkąta w kartografii średniowiecznej jako takiej. Odnosi się on bowiem, jak wskazano wyżej, do Sycylii, Italii i Hiszpanii, a zatem do bardzo ważnych elementów średniowiecznej mapy.

Tab. XI: Trójkąt – schemat Hiszpanii

			
1. Watykańska mapa Izydora (ok. 775) [A ¹ /1]	2. Mapa z „The Morgan Beatus” (940-945) [A ¹ /3]	3. Mapa z San Millán de la Cogolla (946) [A ¹ /4]	4. Mapa z Cardeña (X w.) [A ¹ /5]
			
5. Cottoniana (ok. 1030) [A ¹ /15]	6. „Paryska” mapa Makrobisza I (XI w.) [A ¹ /22]	7. „Watykańska” mapa Makrobisza (XI w.) [A ¹ /24]	8. „Florencka” mapa Makrobisza I (XI/XII w.) [A ¹ /27]
			
9. Mapa z „Facundus Beatus” (1047) [A ¹ /17]	10. Mapa Beatusa z Saint Séver (1047-1072) [A ¹ /18]	11. Mapa Beatusa z Burgo de Osma (1086) [A ¹ /20]	12. Mapa Makrobisza z Dijon (XI w.) [A ¹ /23]
			
13. Wiktoryńska mapa ekumeny (XI/XII w.) [A ¹ /25]	14. Mapa Beatusa z Silos (1109) [A ¹ /29]	15. Mapa Beatusa z Turynu (pocz. XII w.) [A ¹ /30]	16. Mapa z Sawley (1110/1180) [A ¹ /32]

			
17. Mapa hemisferyczna Lamberta z Saint-Omer (1115/1180) [Wolfenb.] [A¹/33]	18. Mapa hemisferyczna Lamberta z Saint-Omer (1115/1300) [Leiden] [A¹/34]	19. Mapa Gwidona z Pizy (1118) [A¹/35]	20. Mapa Beatusa z Oña (koniec XII w.) [A¹/43]
			
21. Mapa z Hereford (1276/1305) [A¹/55]			

Dobrze widoczny na analizowanych mapach jest także schemat Alp¹²⁹. Strabon twierdził, że podgórze alpejskie jest koliste i przypomina morską zatokę¹³⁰. Pliniusz z kolei podkreślał ich księżycowatą formę – *lunata iuga*¹³¹, co powtarza Dicuil (ok. 755 - ok. 825)¹³². Natomiast Solinus ogranicza niejako to porównanie, używając pojęcia *iuga Alpium*¹³³. Z kolei u Orozjusza¹³⁴, w anonimowym traktacie „Cosmographia”¹³⁵ oraz u Gerwazego z Tilbury¹³⁶ widnieje porównanie Alp do zapór, grobli lub wałów – *obices*, a stąd już tylko krok do określenia tych gór mianem murów obronnych. Tak też postąpił, inspirowany zapewne przez swego rodaka Orozjusza, Izydor z Sewilli, pisząc: „Hae (Alpes) sunt enim

¹²⁹ Na temat graficznego przedstawiania gór na mapach średniowiecznych por. J. Röger, *Die Bergzeichnung auf den älteren Karten. Ihr Verhältnis zur darstellenden Kunst*, München 1910. Por. też C. Delano-Smith, *Signs on Printed Topographical Maps, ca. 1470 – ca. 1640*, w: *The History of Cartography*, vol. 3, part 1: *Cartography in the European Renaissance*, ed. D. Woodward, Chicago 2007, 528-590.

¹³⁰ Strabo, *Geographica* V 1, 3, C. 210, ed. Meineke, vol. 1, s. 288, 20-21.

¹³¹ Plinius, *Naturalis historia* III 38, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 247, 14.

¹³² Dicuilus, *Liber de mensura orbis terrae* 1, 9, ed. G. Parthey: Dicuilus, *Liber de mensura orbis terrae*, Berlin 1870 [reprint: Graz 1969], 8, 13.

¹³³ Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 2, 19, rec. Mommsen, s. 39, 8; tamże, 2, 25, ed. Mommsen, s. 41, 4. Por. Anonymus Leidensis, *De situ orbis* I 4, 14, ed. R. Quadri: Anonymus Leidensis, *De situ orbis*, Thesaurus Mundi 13, Padua 1974, 10, 27; tamże II 3, 11, ed. Quadri, s. 53, 10.

¹³⁴ Orozsius, *Historia adversus paganos* I 2, 61, CSEL 5, s. 24, 12 - 25, 1 (= PL 31, 687B = *Geographi Latini Minores*, s. 63, 23).

¹³⁵ *Cosmographia* II 28, w: *Geographi Latini Minores*, s. 97, 3: „[...] ubi Alpium obicibus cingitur (Italia) [...]”.

¹³⁶ Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 8, ed. Banks – Binns, s. 254.

quae Italiae murorum exhibent vicem”¹³⁷. Tę samą logikę, która każe widzieć w Alpach τείχη Italii, można spotkać także w źródłach greckich¹³⁸. Natomiast Rutilius Namatianus, używając w tym kontekście terminu *claustra*, czyli „zaporę” lub „tama”, pisze, że Rzymu strzegą podwójne *claustra* – Alpy i Apeniny¹³⁹. Podobnie postrzegał tę rzecz Gwido z Pizy (XII w.), pisząc o *claustra Alpium*¹⁴⁰. W kontekście powyższej wizji Alp warto zwrócić uwagę na fakt, że porównanie gór do murów obronnych lub zapór trzeba uznać za swego rodzaju skojarzenie „naturalne”, tzn. takie, które przychodzi na myśl każdemu człowiekowi, który patrzy na potężną barierę górską. W tym sensie opinie autorów cytowanych wyżej źródeł należy traktować nie tyle jako wyszukane idee w zakresie schematyzacji, lecz jako efekt naturalnych, zdroworozsądkowych skojarzeń, właściwych ludziom jako takich, bez względu na czas i miejsce.

Można zatem przyjąć, że kartografowie średniowieczni mogli z jednej strony iść za owymi literackimi autorytetami, z drugiej zaś kierować się doświadczeniem i zwykłym, naturalnym skojarzeniem, traktując góry jako wręcz opatrnościową barierę obronną¹⁴¹. Idea ta jest szczególnie dobrze widoczna w przypadku Alp rozumianych jako swego rodzaju mury obronne Italii (tab. XII). W ten sposób podkreślono organiczny związek pomiędzy naturalnymi, czyli stworzonymi przez Boga granicami a walorami obronnymi danego terytorium, rozumianymi jako konsekwencja Jego woli. Jak widać na poniższych wycinkach map, kartografowie średniowieczni, idąc *grosso modo* za tradycją, której echem są wersy Rutiliusa Namatianusa, brali pod uwagę nie tylko Alpy, lecz także Apeniny (tab. XII, rys. 2, 4-5 i 7), tworzące *de facto* swoisty podwójny mur obronny, za rozbudowany system naturalnych fortyfikacji, którego zadaniem było zabezpieczenie nie tyle Italii jako takiej, co Rzymu przed atakiem od strony lądu. Warto zauważyć, że wierzchołki gór, imitujące blanki murów, są zawsze zwrócone do zewnątrz, podkreślając ich defensywny charakter w stosunku do obszaru po drugiej stronie. Należy również zauważyć, że schemat ten utrzymał się w kartografii średniowiecznej przez całe średniowiecze (tab. XII, rys. 1 i 8). Nie była to zatem idea efemeryczna, lecz niemalże swego rodzaju geo-kartograficzny dogmat epoki. Owe linie obronne można również traktować, jak już wspomniano wyżej, jako opatrnościowe, czyli

¹³⁷ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XIV 8, 19, PL 82, 523A.

¹³⁸ *Chrestomathia Straboniana* VI 43, w: *Geographi Graeci Minores* II, s. 566. Jeśli chodzi o schematyzację Alp oraz innych pasm górskich, por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 104.

¹³⁹ Rutilius Namatianus, *De reditu suo* II 33-36, ed. Woestijne, s. 64. Por. K. Winckler, *Die Alpen im Frühmittelalter: Die Geschichte eines Raumes in den Jahren 500 bis 800*, Wien 2012, 66-68.

¹⁴⁰ Guido, *Geographica* 11, ed. J. Schnetz: *Itineraria romana*, vol. 2: *Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica*, Stuttgartiae 1990, 115, 53.

¹⁴¹ Por. Kochanek, *Klucz do północno-wschodniej Azji*, s. 211-344. Por. też W. Iwańczak, *Borders and Borderlines in Medieval Cartography*, w: *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies, Jyväskylä, 10-14 June 2003*, ed. by O. Merisalo – P. Pahta, *Textes et Études du Moyen Âges* 35, Louvain-la-Neuve 2006, 661-672.

jako naturalny system defensywny dany Rzymowi z woli Bożej Opatrzności, a zatem eksponowana rola tego miasta były już niejako zapisana w planie Boga w momencie stwarzania świata. W ten sposób starano się być może podkreślić ideę prymatu Rzymu wśród metropolii Pentarchii¹⁴².

Tab. XII: Schemat(y) Alp

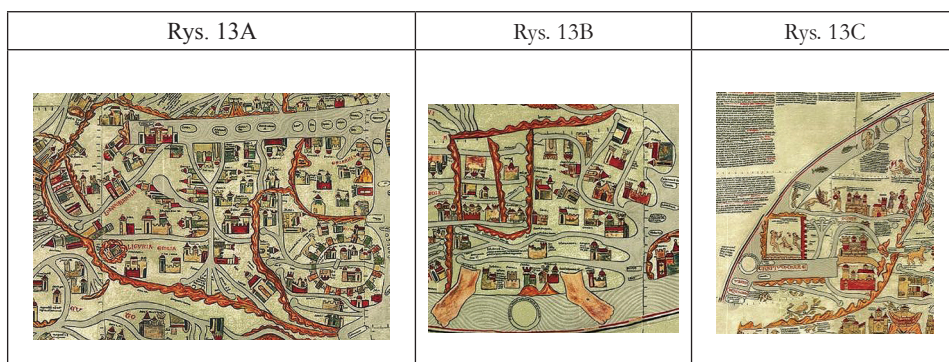
			
1. Watykańska mapa Izydora (ok. 775) [A ¹ /1]	2. Cottoniana (ok. 1030) [A ¹ /15]	3. Mapa z Sawley (1110/1180) [A ¹ /32]	4. Mapa świata (I) Mateusza Paris (ok. 1250) [A ¹ /49]
			
5. Mapa świata (II) Mateusza Paris (ok. 1250) [A ¹ /50]	6. Mapa z Psalterza Londyńskiego (ok. 1260) [A ¹ /52]	7. Mapa z Ebstorf (ok. 1300) [A ¹ /54]	7. Mapa Pietro Vesconte (ok. 1300) [A ¹ /57]

Dla lepszego zilustrowania tego zagadnienia warto przyjrzeć się bliżej trzem potężnym systemom obronnym opartym na powyższej logice, które znajdują się na mapie z Ebstorf (rys. 13A-C = A¹/54). Pierwszy z nich (rys. 13A = tab. XII, rys. 7) to właśnie obraz przedstawionych wyżej naturalnych fortyfikacji Półwyspu Apenińskiego. Drugi system obronny (rys. 13B) dotyczy Półwyspu Iberyjskiego, czyli Hiszpanii. Trzeci zaś to klauzura północno-wschodniej Azji, czyli obszar zamieszkały przez tzw. ludy zamknięte (*inclusae nationes*), które to zagadnienie było już szczegółowo analizowane przez niżej podpisanego¹⁴³. Biorąc pod uwagę zorientowanie wierzchołków gór, można tutaj określić funkcję owych systemów naturalnych barier. Jak już wskazano wcześniej w przypadku Italii wierzchołki te są zorientowane *ad extra*, podkreślając tym samym, że stanowią one wały obronne Półwyspu Apenińskiego i Rzymu. W przypadku Hiszpanii, gdzie niektóre pasma górskie znajdują się we wnętrzu owego naturalnego pierścienia obronnego, można wnioskować, że Półwysep Iberyjski, zdaniem rysowników mapy z Ebstorf, posiada także silne wewnętrzne podziały na wrogie względem siebie terytoria. W ten sposób twórcy rzeczony mapy mogli starać

¹⁴² Por. tenże, *Winiety metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VoxP 34 (2014) t. 62, 213-296.

¹⁴³ Por. przyp. 141.

się zasygnalizowali chociażby arabską okupację półwyspu. Wreszcie klauzura północno-wschodniej Azji jest otoczona barierą górską, której wierzchołki są skierowane *ad intra*, co oznacza, że ów system obronny ma za zadanie blokować ludy zamknięte w jego obrębie i chronić te, które znajdują się poza nim. W ten sposób z kolei mapa z Ebstorf sygnalizuje jasno zagrożenie jakie niosą dla reszty ekumeny tzw. ludy zamknięte. Te trzy systemy sugerują współczesnemu analitykowi mapy geopolityczne i militarne widzenie obszarów euro-azjatyckich przez średniowiecznych kartografów. Można by wręcz powiedzieć, że systemy obronne ówczesnej Europy uważali oni za słabe, ponieważ *inclusae nationes* po przejściu blokującej je bariery górskiej nie natrafiały na podobne przeszkody naturalne wcześniej niż na wysokości Italii i Hiszpanii. Europa stała zatem otworem przed ówczesnym azjatyckim barbarzyństwem, broniona tylko przez fortyfikacje wzniesione ręką ludzką. Ręka Boska tymczasem zatroszczyła się o regiony Europy, będące źródłem i depozytariuszem wiary, czyli o italski Rzym i hiszpańską Kompostellę. Logika kartograficzna koresponduje tutaj również z ideą największych europejskich miejsc pielgrzymkowych. Jest to w rzeczywistości ta sama logika, którą zawierają tzw. mapy Beatusa. Nie jest to przypadek, ponieważ wszystkie te *mappaemundi* powstały w benedyktyńskim środowisku zakonnym.



Rys. 13A-C: Idea trzech naturalnych twierdz, zbudowanych na bazie gór

Z kolei wspomniany wyżej schemat Propontydy w kształcie litery Φ ¹⁴⁴ wchodzi w skład swego rodzaju rodziny schematów, które można określić mianem „literowych”¹⁴⁵. Do niej należy również ujście Nilu, którego kształt już Grecy epoki klasycznej charakteryzowali za pomocą czwartej litery swego alfabetu, czyli widzieli w nim trójkątny schemat delty (Δ)¹⁴⁶. Z punktu widzenia niniejszych analiz ważne jest podkreślenie, że w źródłach łacińskich schemat

¹⁴⁴ Por. przyp. 52.

¹⁴⁵ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 96-97.

¹⁴⁶ Wykaz źródeł greckich i łacińskich w tej materii, poczynając od Ajschylosa (525/524-456 p.n.e.), znajduje się w: Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 84-85 i przyp. 43-46.

ten pojawia się m.in. u Pliniusza¹⁴⁷, Ammiana Marcellina¹⁴⁸, Solinusa¹⁴⁹, Marcjanusa Kapelli¹⁵⁰, Dicuila¹⁵¹, Anonima z Leidy¹⁵², Honoriusza z Autun¹⁵³ i Gerwazego z Tilbury¹⁵⁴. W zachowanej spuściźnie kartograficznej średniowiecza spotyka się go relatywnie często (tab. XIII, rys. 1-17). Pierwsze ślady użycia tego schematu są uchwytne na mapach Beatusa z Liébana (tab. XIII, rys. 1, 3, 5, 9-10 i 13). Również wybrane przykłady map z okresu wczesnonowoczesnego przywołują ten właśnie kształt ujścia Nilu (tab. XIII, rys. 18-28). Należy także podkreślić, że starożytni starali się w miarę precyzyjnie określić liczbę ramion, którymi Nil uchodził do morza. Herodot (ok. 485 - ok. 425) pisał w tym kontekście o trzech głównych i dwóch mniej znanych odnogach rzeki tworzących jej ujście, czyli w sumie wskazywał na pięcioramienną deltę Nilu, dodając przy tym, że istnieją jeszcze dwa inne ramiona Nilu, lecz, jego zdaniem, te nie były dziełem natury, lecz człowieka¹⁵⁵. Ostatecznie zatem Herodot mówił o siedmiu ujściach delty Nilu, uważając przy tym dwa z nich za nienaturalne. Strabon¹⁵⁶ wspomina także trzy ujścia główne, dodając do nich jeszcze cztery inne. Natomiast Pliniusz¹⁵⁷ wymienia po prostu siedem ujść tej rzeki. Ta sama cyfra pojawia się u Ptolemeusza¹⁵⁸. Jeśli pod kątem tych danych analizować poniższy graficzny przekaz na temat delty Nilu, wówczas wypada dostrzec silne zróżnicowanie rzeczonych schematów. Są bowiem mapy, które posiadają tylko prosty schemat ujścia Nilu w formie trójkąta (tab. XIII, rys. 4, 10-11, 16, 19, 21-22, 26 i 28). Kilka map ma natomiast wyraźnie zaznaczone trzy główne ramiona, tworzące deltę (tab. XIII, rys. 1-2, 7-9, 13, 18, 20, 23-25 i 27). Na niektórych zaś mapach w pozornie „jednolite” ujściu Nilu wstawiono kilka dość słabo widocznych dziś linii, które zdają się sugerować istnienie większej liczby ramion delty (tab. XIII, rys. 5-6, 15 i 17). Są wreszcie mapy,

¹⁴⁷ Plinius, *Naturalis historia* III 121, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 281, 11; tamże V 48, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 380, 7-8; tamże V 50, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 381, 8; tamże VI 165, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 499, 2.

¹⁴⁸ Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 15, 12, rec. Gardthausen, vol. 1, s. 298, 17-19.

¹⁴⁹ Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 32, 1, rec. Mommsen, s. 154, 18-20.

¹⁵⁰ Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* VI 675, ed. Willis, s. 239, 20; tamże, V 676, ed. Willis, s. 240, 3 i 7.

¹⁵¹ Dicuilus, *Liber de mensura orbis terrae* 6, 2, ed. Parthey, s. 21, 7; tamże 6, 6, ed. Parthey, s. 23, 11.

¹⁵² Anonymus Leidensis, *De situ orbis* II 5, 1, ed. Quadri, s. 69, 18; tamże II 5, 2, ed. Quadri, s. 69, 23; tamże II 5, 3, ed. Quadri, s. 70, 5; tamże II 5, 10, ed. Quadri, s. 72, 22.

¹⁵³ Honorius Augustodunensis, *Imago mundi* I 17, ed. Flint, s. 57 (= PL 172, 126D).

¹⁵⁴ Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 3, ed. Banks & Binns, s. 182.

¹⁵⁵ Herodotus, *Historia* II 17, ed. H. Kallenberg: Herodotus, *Historia*, editio altera, vol. 1, Lipsiae 1921, 133, 18 - 134, 2.

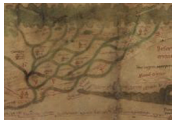
¹⁵⁶ Strabo, *Geographica* XVII 1, 18, C. 801, ed. Meineke, vol. 3I, s. 1117, 17-27.

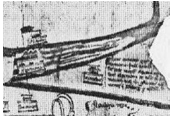
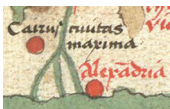
¹⁵⁷ Plinius, *Naturalis historia* V 64, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 387, 11-17.

¹⁵⁸ Ptolemaeus Claudius, *Geographia* IV 5, 10, ed. Nobbes, t. 1, s. 251, 18-28. Por. tamże IV 5, 38-42, ed. Nobbes, t. 1, s. 257, 26 - 258, 13. W tym ostatnim fragmencie kilkakrotnie pojawia się termin delta.

na których nakreślono jasno i wyraźnie wieloramienne ujście Nilu: w jednym przypadku jest ono sześcioramienne (tab. XIII, rys. 3), a w dwóch innych rzeka ma ujście siedmioramienne (tab. XIII, rys. 12 i 14). Schemat delty Nilu w kartografii średniowiecznej nie jest więc obrazem statycznym. Delta kartografów tego okresu posiada bowiem kilka wariantów, poczynając od prostego kształtu greckiej litery Δ po siedem odnóg rzeki, znanych zapewne nie tylko z lektury autorów antycznych, lecz być może także z ówczesnej tradycji ustnej, opartej na autopsji żeglarzy i kupców. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że wielkość delty nie koresponduje z rozmiarami danej mapy. Za dowód może posłużyć mapa z Psalterza Londyńskiego (tab. XIII, rys. 14 = A¹/52), która pomimo średnicy 90 mm przedstawia siedmioramienne ujście Nilu. W grę wchodziła raczej indywidualna opcja konkretnego twórcy mapy oraz jego przygotowanie erudycyjne.

Tab. XIII: Delta Nilu – schemat

			
1. Mapa Beatusa z Gerony (975) [A ¹ /7]	2. Cottoniana (ok. 1030) [A ¹ /15]	3. Mapa Beatusa z Saint Séver (1047-1072) [A ¹ /18]	4. Wiktoryńska mapa ekuumeny (XI/XII w.) [A ¹ /25]
			
5. Mapa Beatusa z Turyny (pocz. XII w.) [A ¹ /30]	6. Mapa z Sawley (1110/1180) [A ¹ /32]	7. Mapa hemisferyczna Lamberta z Saint-Omer (1115/1180) [Wolfenb.] [A ¹ /33]	8. Mapa hemisferyczna Lamberta z Saint-Omer (1115/1300) [Leiden] [A ¹ /34]
			
9. Mapa z „The Ryland Beatus” (ok. 1175) [A ¹ /40]	10. Mapa O-T z Paryża (XII w.) [A ¹ /39]	11. Mapa Beatusa z Burgo de Osma (1086) [A ¹ /20]	12. Tabula Peutingeriana (IV w. / kopia: XII/XIII w.) [A ¹ /44]

			
13. Mapa Beatusa z Las Huelgas (1220) [A'/46]	14. Mapa z Psalterza Londyńskiego (ok. 1260) [A'/52]	15. Rotulus z Vercelli (ok. 1270) [A'/53]	16. Mapa z Ebstorf (ok. 1300) [A'/54]
			
17. Mapa z Hereford (1276/1305) [A'/55]	18. Mapa Pietro Vesconte (ok. 1320) [A'/57]	19. Paulinus Minorita, Mapa świata (ok. 1320) [A'/60]	20. Paulinus Minorita, Mapa Bliskiego Wschodu (ok. 1320) [A'/61]
			
21. Atlas Katoński (1375-1380) [A'/64]	22. Mapa Giovanniego Leardo (1442) [A'/68]	23. Mapa Andreasa Walspergera (1448) [A'/69]	24. Mapa z Modeny (1450-1460) [A'/70]
			
25. Mapa Fra Mauro (1459) [A'/72]	26. Mapa Borgia (ok. 1460) [A'/73]	27. Mapa z Zeitz (1470) [A'/74]	28. Mapa Salustiusza z Genewy (XV w.) [A'/75]

Nieco wyżej zostało już przywołane Wergiliuszowe pojęcie „Rhenus bicornis”¹⁵⁹. Określenie to stosowano zapewne, jak sugeruje Serwiusz (IV/V w.), do wielu rzek posiadających dwa ujścia¹⁶⁰, jednak ze szczególną predylekcją odnoszono je do Renu¹⁶¹. O jego znajomości w średniowieczu świadczą poniższe

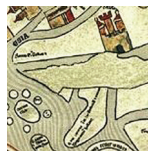
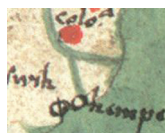
¹⁵⁹ Por. przyp. 56. Por. też Ovidius, *Tristia* IV 2, 41-42, ed. R. Merkel: Ovidius, [*Opera omnia*], vol. 3, Lipsiae 1914, 65.

¹⁶⁰ Servius Grammaticus, *In Vergilii carmina commentarii* VIII 727, rec. G. Thilo: Servius Grammaticus, *In Vergilii carmina commentarii*, vol. 2: *Aeneidos librorum VI-XII commentarii*, Lipsiae 1884, 305: „Rhenus fluvius Galliae [...]. ‚bicornis’ autem aut commune est omnibus fluviis, aut propria de Rheno, quia per duos alveos fluit: [...]”.

¹⁶¹ Por. A. Riese, *Rhenus bicornis*, „Römisch-germanisches Korrespondenzblatt” 9 (1916) 77-78; R. Dion, *Rhenus bicornis*, „Revue des Études Latines” 42 (1964) 469-499; F. Gorissen, *Rhe-*

mapy (tab. XIV), tym bardziej że „dwurożność” kojarzyła się nieodparcie z ujściem deltowatym. Jednak, jak widać (tab. XIV, rys. 2-3, 5 i 7), nie wszyscy kartografowie epoki rozumieli ów schemat jako trójkąt zarysowany wyłącznie przez dwie odnogi Renu. Wszyscy natomiast odwoływali się do schematu litery delta.

Tab. XIV: Delta Renu

			
1. Mapa Beatusa z Saint Séver (1047-1072) [A ¹ /18]	2. Mapa hemisferyczna Lamberta z Saint-Omer (1115/1180) [Wolfenb.] [A ¹ /33]	3. Mapa hemisferyczna Lamberta z Saint-Omer (1115/1300) [Leiden] [A ¹ /34]	4. Mapa z Ebstorf (ok. 1300) [A ¹ /54]
			
5. Mapa z Hereford (1276/1305) [A ¹ /55]	6. Mapa Ranulfa Higdena (ok. 1342) [A ¹ /63]	7. Wczesnoptolemejska mapa Europy (1427) [A ¹ /66]	8. Mapa z Zeitz (1470) [A ¹ /74]

Drugą rzeką Europy, której ujściu mapy średniowieczne, zgodnie zresztą ze stanem faktycznym, nadawały formę delty był Dunaj (tab. XV). Już Herodot pisał, że Ἰστρος jest πεντάστομος¹⁶². Tezę tę powtórzył m.in. Arrian (ok. 86 - ok. 160)¹⁶³. Plinius natomiast wspomina o sześciu ujściach Dunaju¹⁶⁴. Starszy od niego Pomponiusz Mela zauważa z kolei, że Dunaj ma taką samą liczbę odnóg delty co Nil, a zatem siedem¹⁶⁵. Ptolemeusz (ok. 100 - ok. 170) także przekazał schemat siedmiu ramion delty tej największej rzeki Europy¹⁶⁶ i ta cyfra weszła niejako do literackiej tradycji zachodnioeuropejskiej. Powtarza ją bowiem Am-

nus bicornis, w: *Brückenschlag am Niederrhein: Land und Mensch am Niederrhein. Eine kultur-geographische Festschrift zur Einweihung der Rheinbrücke Kleve-Emmerich am 3.9.1965*, hrsg. von J. Ruland, *Niederrheinisches Jahrbuch* 9, Düsseldorf 1965, 79-164; I. Östberg, *Staging the World. Spoils, Captives, and Representations in Roman Triumphal Procession*, Oxford Studies in Ancient Culture, Oxford – New York 2009, 237-238; F. Cadiou, *Géographie et „pompa triumphalis” à Rome*, „Geographia Antiqua” 19 (2010) 146.

¹⁶² Herodotus, *Historia* IV 47, ed. Kallenberg, vol. 1, s. 341, 18.

¹⁶³ Arrianus, *Alexandri anabasis* V 4, 1, ed. A.G. Roos: Arrianus, *Quae exstant omnia*, vol. 1: *Alexandri anabasis*, Lipsiae 1907, 240, 21.

¹⁶⁴ Plinius, *Naturalis historia* IV 79, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 336, 9-16.

¹⁶⁵ Pomponius Mela, *De chorographia* II 1, 8, rec. Frick, s. 29, 19-30.

¹⁶⁶ Ptolemaeus Claudius, *Geographia* III 10, 2-6, ed. Nobbes, t. 1, s. 182, 6 - 184, 12.

mianus Marcellinus¹⁶⁷, Solinus¹⁶⁸, Izydor z Sewilli¹⁶⁹ i Dicuil¹⁷⁰. Za tą tezą poszło kilku średniowiecznych kartografów (tab. XV, rys. 1-3 i 8). Również idea pięciu ujść Dunaju znalazła swe odbicie na mapach tego okresu (tab. XV, rys. 9-10). Są także mapy, które odnoszą się tylko do schematu greckiej litery Δ (tab. XV, rys. 4 i 6-7), oraz takie, które ten „literowy” schemat nieco retuszują, przedstawiając deltę Dunaju w formie trzech ramion (tab. XV, rys. 5). Generalnie jednak mapy *stricto* średniowieczne idą za schematem siedmiu odgałęzień, mających tworzyć ujście tej rzeki. Od tej koncepcji odchodzą natomiast mapy późniejsze, wczesnonowożytne, np. mapa Fra Mauro (tab. XV, rys. 9 – A¹/72) i mapa z Zeitz (tab. XV, rys. 10 – A¹/74), przedstawiając deltę o pięciu ujściach. Z jednej strony ten swoisty powrót do starszej tradycji wywodzącej się przynajmniej od Herodota można tłumaczyć rozwojem studiów nad autorami starożytnymi w dobie renesansu. W tym sensie byłby to swego rodzaju graficzny powrót do źródeł. Z drugiej zaś strony, szczególnie w przypadku mieszkańca Wenecji, jakim był Fra Mauro (ok. 1385 - ok. 1460), można przypuszczać, że kartograf kierował się opiniami współczesnych mu żeglarzy. Mógł zatem uważać, że dzięki informacjom z pierwszej ręki poprawia nieścisłości swych poprzedników i daje swym następcom rzeczywiście obraz delty Dunaju.

Tab. XV: Delta Dunaju

			
1. Mapa Beatusa z Saint Séver (1047-1072) [A ¹ /18]	2. Mapa z Sawley (1110/1180) [A ¹ /32]	3. Mapa z Hereford (1276/1305) [A ¹ /55]	4. Atlas Kataloński (1375-1380) [A ¹ /64]
			
5. Wczesnoptolemejska mapa Europy (1427) [A ¹ /66]	6. Mapa Giovanniego Leardo (1442) [A ¹ /68]	7. Mapa z Modeny (1450-1460) [A ¹ /70]	8. Mapa Genuńska (1457) [A ¹ /71]

¹⁶⁷ Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 8, 45, rec. Gardthausen, vol. 1, s. 283, 13-19.

¹⁶⁸ Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 13, 1, rec. Mommsen, s. 90, 12: „Septem ostiis Pontum fluit”.

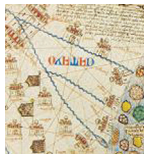
¹⁶⁹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XIII 21, 28, PL 82, 493C: „Septem ostiis Pontum fluit”.

¹⁷⁰ Dicuilus, *Liber de mensura orbis terrae* 6, 36, ed. Parthey, s. 35, 15: „Septem ostiis Pontum fluit”; tamże 6, 36, ed. Parthey, s. 16-21: tutaj autor wylicza imiennie owych siedem ujść Dunaju do Morza Czarnego.

		
9. Mapa Fra Mauro (1459) [A ¹ /72]	10. Mapa z Zeitz (1470) [A ¹ /74]	

Tradycja na temat ujścia Gangesu mówi także o delcie tej rzeki. Pomponiusz Mela pisze nawet o siedmiu jej gardłach¹⁷¹. Przekaz Ptolemeusz z kolei wspomina στóματα¹⁷² i ἐκβολαι¹⁷³ tej rzeki, jednak nie podaje konkretnej liczby odnóg. Kartografowie omawianego tutaj okresu przedstawiali, jak prezentuje to poniższa tabela (XVI), wpływ Gangesu do oceanu, stosując *grosso modo* najprostszy schemat delty. Zapewne jednak nikt z nich nie zdawał sobie sprawy z systemu hydrograficznego ujścia Gangesu oraz z jego ogromu. Tylko bowiem w ten sposób da się wytłumaczyć prostotę, czy wręcz naiwność tego przedstawienia graficznego. Można też spojrzeć na całą sprawę zupełnie inaczej i stwierdzić, że owa prostota jest dowodem odpowiedzialności czy też pokory ówczesnych twórców map, którzy kreśląc najprostszy z możliwych schematów delty pozostawiali *de facto* otwartą kwestię rzeczywistego obrazu systemu hydrograficznego dolnego biegu Gangesu. Jeszcze innym hipotetycznym sposobem wyjaśnienia tego zagadnienia może być wskazanie na to, że deltę Gangesu rysowano analogicznie do teoretycznie lepiej znanej delty Indusu, o czym niżej.

Tab. XVI: Delta Gangesu

			
1. Mapa z Sawley (1110/1180) [A ¹ /32]	2. Mapa z Hereford (1276/1305) [A ¹ /55]	3. Atlas Kataloński (1375-1380) [A ¹ /64]	4. Mapa z Modeny (1450-1460) [A ¹ /70]
			
5. Mapa Genuńska (1457) [A ¹ /71]	6. Mapa z Zeitz (1470) [A ¹ /74]		

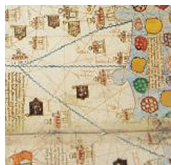
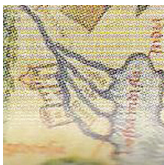
¹⁷¹ Pomponius Mela, *De chorographia* III 7, 68, rec. Frick, s. 283, 13-14.

¹⁷² Ptolemaeus Claudius, *Geographia* VII 1, 81, ed. Nobbes, t. 2, s. 157, 11.

¹⁷³ Tamże VII 4, 6, ed. Nobbes, t. 2, s. 174, 3.

Na temat delty Indusu starożytność dysponowała teoretycznie przekazami naocznych świadków z okresu zdobywczej wyprawy Aleksandra Macedońskiego (356-323 prz. Chr.), którzy mówili o dwóch odnogach rzeki uchodzących do oceanu¹⁷⁴. Jednakże przekaz ten, jak wiadomo, był bardzo dużym uproszczeniem, a ponadto pochodził z drugiej ręki. Tradycja ta została przejęta zarówno przez pisarzy okresu cesarstwa, jak i przez średniowieczną literaturę łacińską¹⁷⁵. W ten sposób powstał kolejny topos literacki, z którego wyłamuje się tylko relacja Ptolemeusza, piszącego o siedmiu ramionach delty Indusu¹⁷⁶. Jednak w zachowanej spuściźnie kartograficznej jego opinia nie znalazła żadnego odzwierciedlenia. Poza tym delta Indusu była przedstawiana graficznie bardzo rzadko. Jej schemat widnieje zaledwie na kilku i to późnych mapach (tab. XVII), i sygnalizuje on z jednej strony mglistą wiedzę ich twórców na temat kształtu dolnego odcinka tej rzeki, z drugiej zaś, podobnie jak w przypadku delty Gangesu, mogła nimi kierować zwykła uczciwość, która nakazywała pominąć niepewne detale, rysując tylko kontury trójkąta.

Tab. XVII: Delta Indusu

			
1. Atlas Kataloński (1375-1380) [A ¹ /64]	2. Mapa z Modeny (1450-1460) [A ¹ /70]	3. Mapa Genuńska (1457) [A ¹ /71]	4. Mapa z Zeitz (1470) [A ¹ /74]

Grafika map analizowanego tutaj okresu nie ogranicza się rzecz jasna do przedstawionych wyżej pięciu rzek. Sieć rzeczna zajmuje bowiem poczesne, rzec by można, miejsce na przedmiotowych mapach, choćby z tego powodu, że stanowi ona ich element „zdobniczy”. Poza tym w krajobrazie Europy rzeka jako taka jest czymś naturalnym, będąc jednocześnie jednym z ważnych symboli życia. Jednak takie rzeki jak Nil, Dunaj, Ganges i Indus miały jeszcze inną cechę, która kazała patrzeć na nie z pewną estymą. Były one bowiem obok Eufratu i Tygrysu brane pod uwagę jako odpowiedniki dwóch pierwszych rzek Edenu, a mianowicie Piszonu i Gichonu (Rdz 1, 11-13). Nie tutaj jednak miejsce na szersze przedstawienie tej skądinąd bardzo ciekawej kwestii. Jednak fakt ten tłumaczy do pewnego stopnia to, że starano się wszystkie

¹⁷⁴ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 85, przyp. 47-48. Tutaj zebrano źródła dotyczące tej kwestii.

¹⁷⁵ Por. Pomponius Mela, *De chorographia* III 7, 69, rec. Frick, s. 71, 20-21; Plinius, *Naturalis historia* VI 80, ed. Mayhoff, vol. 1, s. 464, 1-2; Arrianus, *Alexandri anabasis* V 4, 1, ed. Roos, vol. 1, s. 240, 20; Avienus, *Descriptio orbis terrae* 1294-1295, w: *Geographi Graeci Minores*, vol. 2, s. 188; Dicuilus, *Liber de mensura orbis terrae* 7, 24, ed. Parthey, s. 49, 1-2.

¹⁷⁶ Ptolemaeus Claudius, *Geographia* VII 1, 2, ed. Nobbes, t. 2, s. 141, 14-22; tamże VII 1, 28, ed. Nobbes, t. 2, s. 146, 26 - 147, 8.

ich ujęcia określać mianem delty, a tym samym wskazać na łączące je podobieństwo. Ponadto jako potencjalne rzeki rajskie były one na swój sposób rzekami pierwotnymi, ponieważ biblijny Eden jawi się *de facto* jako pierwszy zagospodarowany skrawek stworzonej przez Boga ekumeny i to skrawek, o którego „wystroj” zatroszczył się sam Stwórca. W tym właśnie sensie rzeki te zajmują w dziele stworzenia miejsce specjalne jako rzeki pierwotne świata stworzonego. Tego zaś autorzy map, wywodzący się zwykle ze środowiska monastycznego, nie mogli nie dostrzegać. Graficzne wyeksponowanie tych rzek nie może być więc traktowane jako dzieło przypadku, lecz jako element kultury teologicznej tego okresu.

*

Po rozważaniach chorograficznych wypada wspomnieć jeszcze o ważnym z geopolitycznego punktu widzenia wątku topograficznym, dobrze zaznaczonym graficznie na wielu mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych. Chodzi tutaj o motyw naturalnych pasaży górskich, czyli tzw. wrót lub bram, zwanych z łacińska *portae*. W antycznych traktatach geograficznych, a przede wszystkim w „Geografii” Strabona i Ptolemeusza pojawia się wręcz litania „bram”. Są tu m.in. „Portae Albaniae”, „Portae Amanicae”, „Portae Caspiae”, „Portae Ciliciae”, „Portae Gaditanae”, „Portae Persicae”, „Portae Sarmaticae”, czy „Portae Syriae”¹⁷⁷. Z tych licznych przejść w kartografii omawianego tutaj okresu szczególne miejsce zajmują dwie bramy: „Portae Caspiae” i „Portae Nubiae” (tab. XVIII). Na mapach „Portae Caspiae” znajdują się w północno-wschodniej części ekumeny, natomiast „Portae Nubiae” widnieją na jej południowo-wschodnich obszarach. Są więc one ustawione niejako w opozycji do siebie. Opozycja ta nie jest przypadkowa. Jest ona *de facto* oparta na patrystycznej i średniowiecznej egzegezie wersu Pieśni nad Pieśniami (Pnp 4, 16): „surge aquilo et veni auster perfla hortum meum et fluant aromata illius”¹⁷⁸. Egzegeci tego okresu dostrzegali wyraźną antytezę pomiędzy wiatrem z Północy (*Aquilo*) a wiatrem z Południa (*Auster*). Pierwszy z nich interpretowali jako zmrężające wszystko tchnienie diabła, drugi zaś jako ożywcze tchnienie Ducha Świętego¹⁷⁹. W konsekwencji „Portae Caspiae” są w kartografii

¹⁷⁷ Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 119-120 oraz s. 120, przyp. 226-229. Tam znajduje się również odpowiednia bibliografia.

¹⁷⁸ Tekst łaciński cytowany za: *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, praeparavit R. Gryson, Vierte, verbesserte Auflage, Stuttgart 1994, s. 999. W tym kontekście należy również wspomnieć Psalm 126 (Wulgata 125) wers 4: „converte Domine captivitatem nostram sicut torrens in austro” – tamże, s. 932. Do tego trzeba dodać wypowiedzi proroków na temat tzw. wroga z Północy, szczególnie Ezechiela i Jeremiasza, por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 34-38.

¹⁷⁹ Por. Ambrosius, *De virginitate* I 10, 54, ed. E. Cazzaniga, *Corpus Scriptorum Latinorum Patavianum*, Torino 1954, 25, 22 - 26, 2 (= PL 16, 294A); Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* CXXV 10, 34-35, ed. F. Gori: Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 101-150*, pars I: *Enarrationes in Ps. 119-133*, CSEL 95/3, Wien 2001, 178 (= PL 36, 1664); Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritualis intelligentiae* II, rec. C. Wotke: Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritualis intelligentiae, Instruc-*

średniowiecznej i wczesnonowożytnej kojarzone z biblijnym wrogiem z Północy czyli z Gogiem (Ez 38-39) oraz z ideą tzw. ludów zamkniętych, które to zagadnienie zostało już przez niżej podpisanego szczegółowo przeanalizowane w innym opracowaniu¹⁸⁰. Wrota Kaspijskie oddzielają te barbarzyńskie ludy od reszty ekumeny, stanowiąc swego rodzaju zawór bezpieczeństwa dla cywilizacji chrześcijańskiej. Z kolei „Portae Nubiae”, którym osobny artykuł poświęciła swego czasu Anna-Dorothee von den Brincken¹⁸¹, znajdują się w części ekumeny kojarzonej z owym tchnieniem Ducha Świętego. W ten sposób mapy tego okresu przedstawiają graficznie symetrię osiową pomiędzy krainą szatana a krainą Ducha Świętego. Tutaj warto spojrzeć na tę kwestię

tiones, Passio agaunensium martyrum, Epistula ad laudem Heremi, CSEL 31, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1894, 11, 14 i 20 (= PL 50, 740D i 741A); Eugypsius, *Excerpta ex operibus S. Augustini* 219, 237, ed. P. Knoell: Eugypsius, *Excerpta ex operibus S. Augustini*, CSEL 9/1, Vindobonae 1885, 698, 7-13 (= PL 62, 889D); Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem prophetam* II 1, 6, 189-193, ed. M. Adriaen: Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem prophetam*, CCL 142, Turnholti 1971, 212 (= SCh 360, 60 = PL 76, 939D); Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XXVIII 38, 63, 13-17, ed. M. Adriaen: Gregorius Magnus, *Moralia in Iob libri XXIII-XXXV*, CCL 143B, Turnholti 1985, 1381 (= PL 76, 437A); Beda Venerabilis, *In Cantica canticorum libri III* VI 429-436, ed. D. Hurst: Beda Venerabilis, *Opera*, pars II: *Opera exegetica*, 2B: *In Tobiam, In Provenbia, In Cantica canticorum, In Habacuc*, CCL 119B, Turnholti 1983, 370 (= PL 91, 1232A-B); Alcuinus, *Enchiridion* CXXV, PL 100, 627D; tenże, *Commentaria in Apocalypsin* III 3, PL 100, 1113C; Haymo Halberstatensis, *Expositio in Apocalypsin* II 3, PL 117, 996C; Bruno Carthusianorum, *Expositio in Psalmos* CXXV, PL 152, 1327A; Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Cantica canticorum*, IV, PL 162, 1210B; Guibertus S. Mariae de Novigento, *Moralia in Genesin*, VII 24, PL 156, 192C; Hildebertus Ceno-manensis, *Sermones*, CXXI, PL 171, 894B i 894D; Hugo de S. Victore, *Miscellanea*, I 173, PL 177, 571B; Guillelmus Malmesburiensis, *Abbreviatio Amalarii*, I 1, ed. Th.D. Pfaff: tenże, *The „Abbreviatio Amalarii” of William of Malmesbury. Text*, RTAM 48 (1981) 131; Guillelmus a Sancto Theodorico, *Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum*, IV 16, 272-286, ed. P. Verdeyen: Guillelmus a Sancto Theodorico, *Opera omnia*, pars II, CCCM 87, Turnholti 1987, 427 (= PL 180, 462C-D); Absalon Sprinckirsbacensis, *Sermones* XXXVI, PL 211, 210A i 213B; Godefridus Admontensis, *Liber de decem oneribus Isaiae* VII, PL 174, 1190A; Aelredus Rievallensis, *Sermo in adventu Domini* 15, PL 184, 824C; Gerhohus Reicherspergensis, *Expositio in Psalmos* (continuatio) CXLVII, PL 194, 982C; tenże, *Expositio in canticum Habacuc*, PL 194, 1038A; Hildegardis Bingenensis, *Epistolae* XLIX (Responsum Hildegardis), PL 197, 254A-B; *Documenta historica quae ad sanctum Thomam Cantuariensem pertinent* XIII, PL 190, 420C; Alanus de Insulis, *Elucidatio in Cantica canticorum* IV, PL 210, 83D; tenże, *Dictiones dictionum theologiarum* A, PL 210, 706C, 711B i 715D. Por. też Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 72; Th.D. Hill, *The Tropological Context of Heat and Cold Imagery in Anglosaxon Poetry*, „Neuphilologische Mitteilungen” 69 (1968) nr 4, s. 527; B.T. Coolman, *The Theology of Hugh of St. Victor. An Interpretation*, Cambridge 2010, 207.

¹⁸⁰ Por. Kochanek, *Klucz do północno-wschodniej Azji*, passim. W kontekście niniejszych analiz szczególnie ważne są znajdujące się tam tabelaryczne zestawienia winiet Wrót Kaspijskich: s. 330, tab. IV; s. 331, tab. V; s. 332-333, tab. VI.

¹⁸¹ A.-D. von den Brincken, *Spuren Nubiens in der abendländischen Universalkartographie im 12. bis 15. Jahrhundert*, w: *Vom „Troglodytenland” ins Reich der Scheherazade. Archäologie, Kunst und Religion zwischen Okzident und Orient. Festschrift für Piotr O. Scholz zum 70. Geburtstag*, hrsg. von M. Długosz, Berlin 2014, 46-48.

w kontekście powyższego wersu Pieśni nad Pieśniami, który wprowadza paralelizm między diaboliczną Północą, a napełnionym technieniem Ducha Świętego Południem. Nie chodzi przy tym o analizę wszystkich zachowanych map średniowiecznych i wczesnonowożytnych w aspekcie ich graficznej prezentacji Wrót Nubijskich, ponieważ to wymaga osobnego studium, lecz o przedstawienie kilku instruktywnych przypadków wspomnianego paralelizmu.

Niniejszy wywód wypada rozpocząć od tzw. Cottoniany (tab. XVIII/1 = A¹/15), która powstała około roku 1030. Nie posiada one graficznego wyobrażenia Wrót Nubijskich, jednak prezentuje interesujący schemat sytuacyjny regionu, gdzie owa brama powinna się znajdować. Jej autor narysował bowiem znaczące przewężenie między źródłami Nilu a Morzem Czerwonym. Pod nim zaś umieścił legendę: „Egiptus superior”. Z kolei obok przewężenia, w górnym biegu rzeki znajduje się legenda: „Fluvius Nilus”. Natomiast nad nią widoczny jest schemat góry oraz napis: „Hic dicitur esse mons super [zamiast: semper] ardens”¹⁸². Jest to zatem nie tyle obraz samej Bramy Nubijskiej, co pewna graficzna intuicja, sugerująca istnienie zamkniętego obszaru w obrębie południowo-wschodniej Afryki. Trzeba też zauważyć, autor mapy podobnie postąpił w przypadku Wrót Kspijskich, których *explicite* również nie zaznaczył¹⁸³, pozostawiając to intuicji czytelnika swej mapy. Jest też możliwe, że bądź ówczesna sytuacja geopolityczna nie wymagała od niego tego rodzaju odniesień, bądź też (całkiem po prostu) nie było to jego zamierzeniem. Ponieważ jednak wewnątrz logika grafiki mapy dowodzi, że jej twórca posiadał świadomość istnienia tych paralelnych krain, zatem można założyć, że ów sposób widzenia północno-wschodnich obszarów Azji i południowo-wschodnich terenów Afryki był w tym okresie czymś oczywistym.

Nieco inaczej przedstawia się ta sprawa na tzw. Wiktoryńskiej mapie ekuumeny (tab. XVIII/2 = A¹/25), datowanej na przełom XI i XII w. Nie posiada ona co prawda Wrót Nubijskich jako takich, jednak została na niej jednoznacznie wyróżniona klauzura południowo-wschodniej Afryki w formie trójkątnego półwyspu, który od zachodu zamyka potężne pasmo górskie. Reszty zaś dopełniają legendy. Znajdujący się na samym cyplu półwyspu tekst łaciński brzmi: „Archipoleta lacus quem Nilus ingreditur”. Niżej, gdzie zaznaczono drugie źródło tej rzeki, napis głosi: „hinc Nilus emergit”, a tuż pod nim dodano krótkie objaśnienie: „Ethiopum deserta loca”. Natomiast po drugiej stronie pasma górskiego zamykającego klauzurę widoczne są dwie solidne „wieże”, a umieszczona nad nimi legenda wyjaśnia, że są to „monasteria monachorum Egypti”. Z kolei za rzeką po prawej stronie „wież” zlokalizowano objaśnienie: „Egyptiaca deserta”, zaś po lewej, tuż nad głową znajdującego się tam

¹⁸² Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 34-35. Por. 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 i 73.

¹⁸³ Por. P. Kochanek, *Klauzura północno-wschodniej Azji*, s. 215, ryc. 4; s. 220 i ryc. 14.

zwierzęcia widnieje słowo „serpentes”¹⁸⁴. Zatem autor mapy wskazuje jednoznacznie, że góry separują od siebie Etiopię i Egipt. Co więcej, przed barierą górską umieszcza dwie winiety chrześcijańskich klasztorów. Obszar południowo-wschodniej Afryki jest więc obszarem zamkniętym, choć w nieco inny sposób niż klauzura północno-wschodniej Azji. Różnica polega na tym, że enklawa azjatycka posiada wyraźnie narysowane Wrota Kaspiskie¹⁸⁵, podczas gdy przedmiotowe terytorium afrykańskie jest szczelnie odseparowane od reszty tego kontynentu. Autor mapy pragnął zapewne zaznaczyć w ten sposób swego rodzaju przepaść, dzielącą terytorium podległego islamowi Egiptu od Etiopii. Mają to dodatkowo podkreślać dwie bliźniacze winiety klasztorów egipskich, które przypominają bramę obronną flankowaną przez dwie wieże, stanowiącą forpocztę terytorium Etiopii, zamieszkałe przez chrześcijan. W połączeniu ze znajdującym się za nimi pasmem górskich, symbolizującym *de facto* mur, można tę kompozycję graficzną uznać za substytut Wrót Nubijskich, zarysowanych zaledwie *implicite* z tylko autorowi mapy znanych powodów. *Explicite* tymczasem klauzura południowo-wschodniej Afryki jest całkowicie odseparowana od Egiptu, podczas gdy enklawa północno-wschodniej Azji posiada zrobione ręką ludzką wrota. Jest zatem pewna możliwość przejścia na obszar północno-wschodniego *barbaricum*, której brak w przypadku południowego pogranicza muzułmańsko-chrześcijańskiego. Jest to niewątpliwie interesująca hierarchizacja stopnia separacji poszczególnych kultur ekumeny, widziana oczyma średniowiecznego, wykształconego człowieka Zachodu.

Na mapie z Sawley (tab. XVIII/3 = A¹/32), zwanej dawniej mapą Henryka z Moguncji, która miała powstać między rokiem 1110 a 1180, realistycznej winiecie Wrót Nubijskich towarzyszy legenda „Porte Nibie”, które są „wbudowane” w „Montes Nibie”. Góry te biegną między Morzem Czerwonym a pasmem oceanicznym otaczającym ekumenę, tworząc z południowo-wschodniej części Afryki trójkątny półwysp. Na półwyspie tym znajdują się jeszcze dwie legendy: „Fialus fons Nili” oraz „Mons Ardens”¹⁸⁶. Ta ostatnia góra widnieje na samym cyplu rzeczonoego półwyspu. O ile jednak Brama Nubijska jest przedstawiona graficznie w formie wrót, o tyle ich antytetyczny odpowiednik w północno-wschodniej części Azji, czyli Brama Kaspiska, został narysowany w formie naturalnego pasażu, znajdującego się między dwoma pasmami górskimi¹⁸⁷. Wyjaśnienie tej graficznej różnicy może być tylko hipotetyczne. Kontrast pomiędzy stworzoną przez naturę górską doliną, a wykonaną ręką

¹⁸⁴ Tekst legendy za: P. Gautier-Dalché, *La „Descriptio mappe mundi” de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire*, Paris 1988, 195.

¹⁸⁵ Por. Kochanek, *Klauzura północno-wschodniej Azji*, s. 224, ryc. 18; s. 227, ryc. 24A; s. 229-231 oraz ryc. 26G; s. 331, tab. V/1.

¹⁸⁶ Tekst legendy za: Lecoq, *La mappemonde d'Henri de Mayence*, s. 162 (nr 29-32). Por. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 26-27.

¹⁸⁷ Por. Kochanek, *Klauzura północno-wschodniej Azji*, s. 224, ryc. 19; s. 229, ryc. 25A; s. 330, tab. IV/3.

ludzką bramą zdaje się wskazywać na prymitywizm barbarzyńców z Północy przeciwstawiony talentowi architektonicznemu Południa. Byłby to zatem graficzny powrót do antycznej oraz patrystycznej, a przypominanej jeszcze w średniowieczu tezy o tępotcie umysłowej ludów Północy i będącego jej efektem zapóźnienia cywilizacyjnego tej części ekumeny¹⁸⁸. Dodatkowo, w świetle zarysowanej wyżej opozycji między „diaboliczną” Północą a Południem, będącym domeną Ducha św., owa tępota jest tutaj łączona pośrednio acz dobitnie z destrukcyjnym wpływem szatana na ludzki umysł jako taki. Niszczy on bowiem człowieka nie tylko poprzez wciąganie go w grzech, czyli w sferze etyczno-moralnej, lecz wpływa także destrukcyjnie na wszystkie sfery jego życia. W konsekwencji zaś nie pozwala człowiekowi wydobyć się ze stanu pierwotnego barbarzyństwa. Temu rudymmentarnemu poziomowi egzystencji grafika mapy przeciwstawia zdolność do budowy rzeczy monumentalnych, co nie dziwi w epoce wznoszenia katedr. Jest jednak i druga strona tegoż medalu. Naturalny pasaż północny, choć teoretycznie łatwy do zablokowania, jest otwarty. Innymi słowy zagrożenie płynące z Północy nie jest tutaj silnie eksponowane. Rysunek zdaje się wręcz sugerować możliwość jakiegoś dialogu – ograniczonej formy wzajemnej komunikacji. Tymczasem zamknięta szczelnie brama południowo-wschodniej enklawy każe raczej porzucić nadzieję na jakąkolwiek formę wzajemnego porozumiewania się. Jest to jednak brama, którą potencjalnie można w każdej chwili uchylić, na co nie pozwoli monolityczna ściana gór w przypadku omówionej wyżej tzw. Wiktoryńskiej mapy ekumeny.

Również na mapie z Psalterza Londenckiego (tab. XVIII/4 = A¹/52) góry i wrota tworzą trójkątny półwysep, w który wpisano następujące legendy: „Ethiopia”, „Nilus fl.” i „stannum”. Zaś przed samymi Bramami Nubijskimi, które nie posiadają własnej legendy, widnieje termin „Egiptus”.¹⁸⁹ W ten sposób powstaje dobrze czytelna struktura geopolityczna. Oto Wrota Nubijskie oddzielają terytorium zwane „Egiptus” od obszaru objętego nazwą „Ethiopia”. Innymi słowami oddzielają one obszar zamieszkały przez chrześcijan od muzułmańskiego kraju nad środkowym i dolnym biegiem Nilu. Warto jednak podkreślić istnienie owej graficznie zaznaczonej bramy, co oznacza rodzaj możliwej do otwarcia, przyszłowiej furtki. Trzeba również zaznaczyć, że prawie identyczną z graficznego punktu widzenia bramę posiada na tej mapie klauzura północno-wschodniej Azji¹⁹⁰. Sugeruje to, że w oczach rysownika rzeczonyj miniatury obie enklawy zostały potraktowane jednakowo. Wskazana w ten sposób równowaga może być interpretowana na różne sposoby, jednak w każdym przypadku jest to pewien cień nadziei na dialog, cokolwiek rozumiano by pod tym pojęciem.

¹⁸⁸ Zbiór źródeł na ten temat znajduje się w: Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 226-227, przyp. 234; tenże, *Etnomedycyna hippokratejska a geopolityczna myśl grecka*, s. 36-38, przyp. 34-35.

¹⁸⁹ Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 41.

¹⁹⁰ Por. Kochanek, *Klauzura północno-wschodniej Azji*, s. 224, ryc. 20; s. 227, ryc. 24B; s. 331, tab. V/2.

Podobną logikę odnaleźć można na Rotulusie z Vercelli (tab. XVIII/5 = A¹/53). Niestety obszerne legendy tej części rzeczony mapy są dla autora niniejszego artykułu nieczytelne. Również mało czytelne są winiety na kopiach Rotulusa, będących do dyspozycji niżej podpisanego. W tym stanie rzeczy można tylko stwierdzić, że sam obszar enklawy południowo-wschodniej Afryki nie posiada bramy zaznaczonej tak wyraźnie, jak ufortyfikowana budowla bramna zamykająca na tejże mapie klawzurę północno-wschodniej Azji¹⁹¹. Biorąc pod uwagę zasygnalizowane wyżej trudności wypada uznać, że logika grafiki enklawy południowo-wschodniej Afryki na przedmiotowej mapie przywodzi na myśl wcześniej analizowane miniatury. Jednak z powodu braku możliwości odczytania treści znajdujący się tam legend, należy wstrzymać się z próbą poważnego rozpracowania tej geograficznej klawzury.

Inaczej ma się rzecz z mapą z Ebstorf (tab. XVIII/6 = A¹/54). Ze względu na jej dużą powierzchnię południowo-wschodnia enklawa została zaopatrzona w szereg rozbudowanych legend. Klawzura ta jest podzielona *de facto* na dwa paralelne pasy. Pierwszy z nich znajduje się zarówno pod jak i nad winiętą Wrót Nubijskich strzeżonych przez dwóch nagich wojowników zaopatrzonych w hełmy, tarcze i włócznie. Pod nimi umieszczono następującą legendą: „Porte Nybie, Caspiarum similes, ubi custodie Nybiarum posite aditum prebent advenarum. Distat a Sais civitate Egypti itinere LXX dierum”¹⁹². Z kolei bezpośrednio nad Wrotami Nubijskimi widnieje winieta miasta opatrzonego legendą: „Nybia civitas”¹⁹³. Natomiast nad przedmiotową winiętą znajduje się długa, uszkodzona legenda, którą Harmut Kugler częściowo rekonstruuje, poprzestając ostatecznie na następującym tekście: „*Locus qui dicitur Moyse id est aque ortus. Qui hic habitant, Nibei vocantur. Gens hec est semper nuda... um modum veridica, christianissima, auro dives est; negotio vivit; tres habet reges et totidem episcopos. Ierusalem cum multa turma et cum multa pecunia frequenter venit et sepulchrum Domini multa pecunia honorat et ditat*”¹⁹⁴. Wreszcie na samym zaokrąglonym cyplu półwyspu umieszczono krótki napis: „Ictiophagi. Hos Alexander vetuit piscibus vesci”¹⁹⁵. Drugi, równoległy pas tworzy trójkąt, w którego wnętrzu narysowano trzy skrzydlate istoty: u góry

¹⁹¹ Por. tamże, s. 225, ryc. 21; s. 227, ryc. 24C; s. 331, tab. V/3.

¹⁹² Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 68 (20 A1/2). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 65, 2-3; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 53. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 122 (20/2).

¹⁹³ Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 54 (13 B1/3). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 65, 1; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 53. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 101 (13/3).

¹⁹⁴ Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 54 (13 A2/2). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 64, 26-30; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 53. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 101 (13/2).

¹⁹⁵ Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 54 (13 A2/1). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 64, 25; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 60. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 101 (13/1).

jest to „Draco”, po jego lewej stronie siedzi mały „Basiliscus” a po prawej agresywny w stosunku do tego ostatniego „Aspis”¹⁹⁶. Pod wizerunkami tych ptasich hybryd, tuż nad pasmem górskim po jego wewnętrznej stronie, została dodana obszerna legenda: „Hec terra basiliscum creat id est malum in terris singulare, serpens est ad semipedis longitudinem, quasi metrulla alba. Move-tur media corporis parte, altera parte arduus est et excelsus”¹⁹⁷. Zespół legend i rysunków widniejący na mapie z Ebstorf podkreśla jednoznacznie (w swej warstwie literackiej) paralelizm pomiędzy Wrotami Kaspijskimi, czyli klauzurą północno-wschodniej Azji, a wrotami Nubijskimi, czyli klauzurą południowo-wschodniej Afryki. Jednak o ile Wrota Kaspijskie, broniące ekumeny przed tzw. wrogiem z Północy, są podobnie jak na mapie z Sawley tylko naturalnym górskim pasażem¹⁹⁸, o tyle Wrota Nubijskie, chroniące zamkniętych za nimi chrześcijan przed atakiem islamskim od strony Egiptu, są maszyną budowlą bramną wzniesioną przez biegłe w budownictwie ludy, które talentem tym obdarował, jak już wskazano wyżej, Duch Święty. Powraca zatem w formie graficznej topos tępoty umysłowej, będących we władzy szatana, ludów Północy¹⁹⁹. Powraca jednak także logika wyvodu przedstawionego już w kontekście mapy z Sawley. Odpowiada to oczywiście *grosso modo* sytuacji geopolitycznej panującej w tym regionie w czasie powstawania mapy. Kore-sponduje to również z klimatem społecznym, politycznym oraz z mentalnością dominującą w tym okresie na łańskim, chrześcijańskim Zachodzie.

Z kolei mapa z Hereford (tab. XVIII/7 = A¹/ 55) posiada także dobrze widoczne pasmo górskie, oddzielające trójkątny półwysep od reszty Afryki. Góry te to jak głosi legenda „Montes Nibie”²⁰⁰, w które „wbudowano” silnie ufortyfikowane i szczelnie zamknięte „Portee Nibie”²⁰¹. Na prawo od tej legendy jest dłuższy napis: „Hic locus dicitur Moys[e]: id est, aque ortus”²⁰²,

¹⁹⁶ Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 54 (13 B2/5-7). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 65, 7; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 61. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 101-102 (13/5: Draco), s. 102 (13/6: Aspis), s. 102 (13/7: Basiliscus).

¹⁹⁷ Tekst legendy za: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. I, s. 54 (13 B2/8). Por. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [Teil: Text], s. 65, 8-10; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, s. 61. Komentarz: *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bd. II, s. 102 (13/8).

¹⁹⁸ Por. Kochanek, *Klauzura północno-wschodniej Azji*, s. 225, ryc. 22; s. 227, ryc. 24D; s. 330, tab. IV/4.

¹⁹⁹ Por. przyp. 188.

²⁰⁰ Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 93 (nr 196). Por. Bevan – Phillott, *Mediaeval Geography*, s. 82; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, s. 40. Komentarz: Westrem, *The Hereford Map*, s. 92 (nr 196).

²⁰¹ Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 93 (nr 195). Por. Bevan – Phillott, *Mediaeval Geography*, s. 82; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, s. 40. Komentarz: Westrem, *The Hereford Map*, s. 92 (nr 195).

²⁰² Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 93 (nr 199). Por. Bevan – Phillott, *Mediaeval Geography*, s. 82; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, s. 39. Komentarz: Westrem, *The Hereford Map*, s. 92 (nr 199).

a powyżej drugi, dotyczący źródeł Nilu – „Fialus, fons Nili”²⁰³. Bezpośrednio nad nim jest widoczna winieta miasta wraz z dookreśleniem: „Oppidum Nibie”²⁰⁴. Natomiast na prawo od niej znajduje się najistotniejszy tekst tej części mapy, który brzmi: „Nibei, gens Nibie Ethiopes Christianissimi”²⁰⁵. Wreszcie na samym cyplu półwyspu zlokalizowano winietę wysokiej góry zaopatrzonej w ogniste języki oraz tekst: „Mons Ardens”²⁰⁶. Południowo-wschodnia klauzura mapy z Hereford chroni zatem chrześcijańskich Etiopów przed agresją muzułmańskiego Egiptu. Jest to więc przedstawienie sytuacji geopolitycznej korespondującej z czasem powstania mapy. Jeśli zaś porównać klauzurę południowo-wschodniej Afryki z klauzurą północno-wschodniej Azji, to sytuacja jest tutaj analogiczna do tej, jaką przedstawił rysownik mapy z Psalterza Londyńskiego. Innymi słowy zarówno Wrota Kaspjskie jak i Wrota Nubijskie to warowne budowle bramne. Jednak Brama Nubijska z obronnego punktu widzenia wydaje się być zbudowana o wiele solidniej niż jej kaspjska odpowiedniczka. Z kolei ta ostatnia posiada swego rodzaju naturalne wzmocnienie w postaci bardzo wąskiego wąwozu, czy wręcz jaru, który do niej prowadzi²⁰⁷. Innymi słowy nawet gdyby ludy Północy sforsowały bramę, to istnieje jeszcze teoretyczna możliwość powstrzymania ich marszu w wąskim przejściu „termopilskim” między dwoma łańcuchami górskimi. Grafika mapy z Hereford zdaje się więc podkreślać równorzędność niebezpieczeństwa po obu stronach ekumenicznej osi symetrii. Porównując graficzne przedstawienie tego zagadnienia na mapie z Ebstorf i na mapie z Hereford można dojść do wniosku, że prezentują one dwa odmienne punkty widzenia na temat przedmiotowych klauzur. Pierwsza oddaje geopolityczną perspektywę niemiecką, druga angielską.

²⁰³ Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 91 (nr 194). Por. Bevan – Phillott, *Mediaeval Geography*, s. 82; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, s. 39. Komentarz: Westrem, *The Hereford Map*, s. 90 (nr 194).

²⁰⁴ Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 91 (nr 193). Por. Bevan – Phillott, *Mediaeval Geography*, s. 82; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, s. 39. Komentarz: Westrem, *The Hereford Map*, s. 90 (nr 193).

²⁰⁵ Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 93 (nr 198). Por. Bevan – Phillott, *Mediaeval Geography*, s. 82; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, s. 38. Komentarz: Westrem, *The Hereford Map*, s. 92 (nr 198).

²⁰⁶ Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 91 (nr 192). Por. Bevan – Phillott, *Mediaeval Geography*, s. 82; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, s. 40. Komentarz: Westrem, *The Hereford Map*, s. 90 (nr 192).

²⁰⁷ Por. Kochanek, *Klauzura północno-wschodniej Azji*, s. 225, ryc. 23; s. 229, ryc. 25B; s. 331, tab. V/4.

Tab. XVIII: Portae Nubiae

			
			
1. Cottoniana (ok. 1030) [A ¹ /15]	2. Wiktoryńska mapa ekumeny (XI/XII w.) [A ¹ /25]	3. Mapa z Sawley (1110/1180) [A ¹ /32]	4. Mapa z Psalterza Londyńskiego (ok. 1260) [A ¹ /52]
			
			
5. Rotulus z Vercelli (ok. 1270) [A ¹ /53]	6. Mapa z Ebstorf (ok. 1300) [A ¹ /54]	7. Mapa z Hereford (1276/1305) [A ¹ /55]	

Analiza porównawcza Wrót Kaspjskich z Wrotami Nubijskimi, przeprowadzona nawet w tak ograniczonym, jeśli chodzi o te drugie bramy, zakresie, prowadzi do bardzo ciekawych, jak widać, wniosków. Obie bramy rozpatrywane łącznie stanowią bowiem jeden z najbardziej niewralgicznych z graficznego punktu widzenia elementów mapy średniowiecznej. To właśnie na ich podstawie da się w pewnym stopniu określić stosunek twórcy danej mapy do „ekumenicznych” problemów geopolitycznych swej epoki, ponieważ ta graficzna paralela daje możliwość pokazania dwóch równoległych rzeczywistości: klauzury północno-wschodniej Azji i enklawy południowo-wschodniej Afryki. Wykorzystując tę graficzną antytezę opartą na symetrii osiowej kartograf średniowieczny miał możliwość wprowadzenia widza na orbitę określonej polityczno-religijnej wizji świata. Nie jest to jednak obraz tzw. bliskiej zagranicy, lecz wizja peryferii. Jednak właśnie owa peryferyjność sprzyja pewnej graficznej wolności, czyli pozwala na jasną kategoryzację określonych zjawisk, bez obawy poniesienia konsekwencji, o co łatwo w przypadku graficznego komentowania stanu rzeczy w obrębie wspomnianej wyżej bliskiej

zagranicy. Należy także zwrócić uwagę na trójkątny schemat enklawy południowo-wschodniej Afryki (tab. XVIII/2-4 i 7). Być może podobny kształt miała ta część ekumeny na Rotulusie z Vercelli (tab. XVIII/5 = A¹/53) i na mapie z Ebstorf (tab. XVIII/6 = A¹/54). Jednak stan zachowania tych map nie pozwala na jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii. Można natomiast stwierdzić, że obok Hiszpanii, Italii i Sycylii, również Etiopia na niektórych mapach średniowiecznych była „kodowana” w formie trójkąta.

* * *

Artykuł niniejszy pomyślany jako druga część rozprawki, która ukazała się w roku 2012 i dotyczyła schematów choro- i topograficznych w źródłach starożytnych²⁰⁸, miał za zadanie przedstawienie wpływu tej schematyzacji na zachowaną spuściznę kartograficzną średniowieczną i wczesnego okresu nowożytnego. Obiektywna ocena wyników obu tych prac pozostaje w gestii znawców przedmiotu. Natomiast w poniższych wnioskach końcowych należy wskazać na to, co zdaniem autora przedmiotowych prac stanowi o ich wartości. Za taką zaś wypada uznać już samo obszerne potraktowanie zagadnienia schematyzacji zarówno w geografii antycznej, jak i w kartografii średniowiecznej oraz wczesnonowożytnej. Schematyzacja ta miała trudny do przecenienia walor mnemotechniczny, a zatem służyła głównie szeroko rozumianej dydaktyce. W konsekwencji powstała cała seria toposów graficznych, odnoszących się do konkretnych regionów ekumeny. Ponieważ zaś toposy te odnosiły się do bardzo ograniczonej liczby enklaw, czyli w gruncie rzeczy funkcjonowały na marginesie chorografii jako takiej, zatem, jak można przypuszczać, terytoria objęte schematyzacją zaczęły cieszyć się w pewnym momencie szczególną sławą, gdyż ich schematy stały się niemal przysłowiowe. Mogło się to odnosić przede wszystkim do takich wysp jak Sycylia, widziana jako trójkąt, Sardynia zapamiętywana jako ludzka stopa, czy Cyklady (i Orkady), których regularny pierścień pozostawał w umysłach uczniów. Drugim niezwykle popularnym schematem chorograficznym była grecka litera „delta” zaaplikowana do kształtu ujścia niektórych rzek. Ponieważ zaś delta może być także traktowana jako trójkąt, a ten kształt nadawano także Etiopii, Hiszpanii i Italii, zatem można zasadnie domniemywać, że schemat trójkąta był na poziomie chorograficznym i chorometrycznym schematem bardzo popularnym. Przewyższał go pod tym względem tylko stosowany powszechnie na poziomie geografii i geometrii okrąg. Schemat okręgu funkcjonował zresztą również w ramach chorografii i chorometrii, chociażby w odniesieniu do przywołanego co dopiero archipelagu Cyklad i Orkad lub też w odniesieniu do pojedynczych wysp. Prawdopodobnie także dobrze znane i łatwo przyswajalne na poziomie dydaktyki szkolnej były schematy pasm górskich, którym nadawano niezwykle sugestywny kształt naturalnych wałów lub murów obronnych. Fortyfikacje te, które musiały jawić się współczesnym jako obronne dzieła Bożej opatrności,

²⁰⁸ Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, passim.

widniały w ściśle określonych sektorach map, tworząc klauzurę północno-wschodniej Azji i symetryczną do niej klauzurę południowo-wschodniej Afryki. W Europie natomiast górskie obwarowania broniły Italii oraz Hiszpanii, a dokładniej Rzymu i Kompostelli. Mapa ekumeny tego okresu widziana przez pryzmat rozmieszczenia pasm górskich przypomina rodzaj militarnej szachownicy, gotowej do toczenia gier wojennych. Faktycznie jednak tak rozumiana mapa miała uzmysławiać swemu czytelnikowi geopolityczną hierarchię poszczególnych obszarów zamieszkałej ziemi.

Analizując zagadnienie zachowanych schematów kartograficznych należy jednak pamiętać, że zarówno z powodu szczupłości zachowanego dziedzictwa kartograficznego, jak również ze względu na niewielkie rozmiary większości ocalałych map bardzo wiele schematów stosowanych w geografii starożytnej musiało niejako siłą rzeczy zostać w okresie średniowiecza zapomnianych. Obok ograniczeń, rzec by można, technicznych, przyczynił się do tego również fakt, że bez wątpienia wielu popularnych w dobie antyku schematów nie odnotowali w swych dziełach wielcy encyklopedyści wieków średnich. Inne natomiast, takie jak np. schemat buta włoskiego, zrobiły karierę dopiero nieco później, w zmienionym klimacie geopolitycznym okresu nowożytnego. Podstawą selekcji zastanych schematów starożytnych był dla średniowiecznych ludzi pióra światopogląd chrześcijański, oparty na autorytecie Biblii. To zgodnie z przesłaniem tej Księgi została m.in. odczytana rola łańcuchów górskich w strukturze ekumeny.

Tymczasem w opinii starożytnych za żywioł szczególnie, rzec by można, schematotwórczy uchodziło morze, decydujące o kształcie linii brzegowej oraz o rozmieszczeniu wysp, co podkreślał Strabon²⁰⁹, powtarzając zapewne grecki z pokolenia na pokolenie przekazywany pogląd, który dobrze oddaje mentalność narodu żeglarzy. Na tej podstawie można założyć, że w równej mierze starożytność jak i średniowiecze, zarówno zachodnie jak i bizantyńskie, wytworzyły ogromną ilość przeróżnych schematów na użytek lokalnej żeglugi, czyli lokalnej mnemotechniki żeglarskiej, która ułatwiała naukę trudnej sztuki nawigacji. Nie należy się zatem dziwić, że większość schematów przekazanych przez kartografów omawianego tutaj okresu odnosi się w ten czy inny sposób do morza jako takiego. Na drugim miejscu pod tym względem należy umieścić góry, a następnie rzeki. Mapy poprzez toposy graficzne „rozślawiały” pewne regiony i powodowały, że ich wizualna „znajomość” była niewątpliwie znacznie szersza niż ich rzeczywista rola oraz realny wkład ich mieszkańców w dzieje i w rozwój kultury śródziemnomorskiej czy europejskiej. Na tym też w dużej mierze polegało zapewne znaczenie toposu chorograficznego i topograficznego. Kwestią otwartą pozostaje natomiast pytanie, czy topos ten był używany świadomie w tym właśnie celu. Innymi słowy, czy na nim opierało w jakiejś mierze ówczesną propagandę geopolityczną, dzięki której narody

²⁰⁹ Por. przyp. 9.

basenu Morza Śródziemnego starały się podtrzymywać ideę swej iluzorycznej już wówczas wyższości nad narodami północnej części Europy.

Z kolei patrząc na topos graficzny jako na swego rodzaju odbicie toposu literackiego można ów wspomniany wyżej selektywny dobór starożytnych schematów chorograficznych i topograficznych przez twórców map średniowiecznych i wczesnonowożytnych uzasadniać na gruncie zawartości źródeł literackich. Antyczne bowiem źródła, szczególnie greckie, które zawierały analizowane tutaj schematy nie były przecież zachodnim kartografom średniowiecznym znane wprost. Funkcję pośredników pełniły wspomniane dopiero co dzieła o charakterze encyklopedycznym, które powstały w dobie cesarstwa rzymskiego (Pomponiusz Mela, Pliniusz, Tacyt, Ammianus Marcellinus) oraz we wczesnym średniowieczu. W tym ostatnim okresie ich twórcami były wielkie dla późniejszego okresu autorytety m.in. w zakresie geografii, takie jak Solinus, Orozjusz, Makrobiusz, Marcjanus Kapella, Izydor z Sewilli, czy Raban Maur. To oni byli swego rodzaju pasami transmisyjnymi między (grecką) geografiami starożytną a kartografią łacińskiego średniowiecza, o czym świadczą najlepiej legendy, które zawierają *mappaemundi* tego okresu. To głównie dzięki nim topos literacki stał się także toposem graficznym, mającym szansę trafienia do szerszego grona odbiorców. O takich gronie można jednak zasadnie mówić tylko w kontekście wielkich map, takich jak np. mapa z Ebstorf [A¹/54], czy mapa z Hereford [A¹/55], które najprawdopodobniej już z założenia były dostępne szerszej, czy wręcz szerokiej publiczności.

Powyższe analizy ukazują z jednej strony żywotność pewnych toposów geo-, choro- i topograficznych, z drugiej zaś akcentują ich selektywny dobór. Selekcja ta prowadzi do powstania wąskiej grupy graficznych toposów wiodących, które przetrwały wiele wieków. Jednak ostatecznie i one musiały odejść w niebyt z chwilą, gdy kartografia przestała opierać się na autorytecie pochodzącym z tradycji literackiej, a zaczęła bazować na autorytecie, którego źródłem stało się realne doświadczenie, głównie żeglarskie, choć ograniczone w analizowanym tutaj okresie do basenu Morza Śródziemnego. Eliminowanie antycznych toposów usuwało jednocześnie w cień biblijny teologiczno-teleologiczny obraz świata, któremu służyły, oraz związany z nim typ mnemotechniki. W centrum tego modelu stał Krzyż Chrystusa, wspierany przez Pawłową typologię Adam-Chrystus i wprzęgnięte w orientację ramion Krzyża kierunki kardynalne. W ten sposób każda mapa była swego rodzaju chrystogramem. Z tym nadrzędnym schematem były w pewien sposób skonfigurowane wszystkie inne schematy mapy, oparte głównie na głęboko symbolicznych figurach „doskonałych”, czyli na kole, prostokącie (kwadracie) i trójkącie. To te właśnie schematy złożyły się na ową wąską grupę graficznych toposów wiodących i najdłużej opierały się nowemu obrazowi świata.

Na koniec warto raz jeszcze wrócić do dwóch terminów wyeksponowanych w punkcie wyjścia niniejszych rozważań, a mianowicie do schematyzacji na poziomie etymologicznego rozumienia pojęcia γεωγραφία i γεωμετρία.

W szerokim znaczeniu przetrwały one fazę zaniku schematyzacji choro- i topograficznej, jednak zmieniło się diametralnie pojmowanie tych terminów jako takich. Przestały bowiem być dwoma aspektami refleksji intelektualnej nad Ziemią, czyli odnosić się do opisu i pomiaru naszej planety, jak tego chce ich etymologia, a stały się osobnymi dyscyplinami naukowymi. W ten sposób zaczęły one żyć własnym życiem, choć geografia stale potrzebuje geometrii, podkreślając tym samym (niekoniecznie świadomie) łączące je od zarania ich językowej egzystencji „więzy krwi”.

Aneks I

„Metryki” map wykorzystanych w artykule²¹⁰

[1] Watykańska mapa Izydora. • Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. Lat. 6018, fol. 64^v-65^r (wielkość oryginału: 290 x 220 mm; data powstania: ok. 775). Por. Uhden, *Die Weltkarte des Isidorus von Sevilla*, s. 2; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 30 (1,7); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVI (9) i s. 49-50; English, *Ordo orbis terrae*, s. 569; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 126-128 (X.1.). • Tekst legend mapy: Uhden, *Die Weltkarte des Isidorus von Sevilla*, s. 25-28; 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) 188 (legendy znajdują się na przerysie mapy); Glorie, *Mappa mundi (e codice Vatic. Lat. 6018)*, s. 456-466; J. Williams, *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, „Imago Mundi” 49 (1997) 16, rys. 6 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala); English, *Ordo orbis terrae*, s. 568 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 128 (X.1.). • Źródło kopii: English, *Ordo orbis terrae*, s. 130, rys. 18. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 447 (X.1.); A. Scafi, *Maps of Paradise*, London 2013, 47, rys. 24.

²¹⁰ Niniejszy aneks jest chronologicznym zestawieniem „metryk” map, które posłużyły jako źródła w powyższych analizach i z których pochodzą wycinki map zawarte w prezentowanych zestawieniach tabelarycznych (tab. I-XVIII). „Metryki” mają następującą strukturę: 1. nazwa mapy; 2. miejsce jej przechowywanie, określone tutaj mianem „źródło oryginału” (wraz z danymi dotyczącymi wielkość tegoż oryginału i czasu jego powstania, podanymi w nawiasie). Jeśli zaś istnieją już podobne „metryki”, wykonane przez innych autorów, to są one cytowane na zasadzie „por.” bezpośrednio po wspomnianym wyżej nawiasie; 3. dane na temat publikacji znajdujących się na mapie legend, które otwiera formuła: „tekst legend mapy” i „fragmenty tekstu legend mapy”; 4. wydanie z którego pochodzi skan prezentowanego w tabelach elementu mapy = „źródło kopii”. Jeśli mapa jest stosunkowo rzadko reprodukowana lub jej kopie są dobre technicznie, wówczas obok właściwego „źródła kopii” są cytowane na zasadzie „por.” inne wydania danej mapy. W tym ostatnim przypadku chodzi przede wszystkim o wydania reprodukcji map w dużym formacie i w kolorze. Jeśli któryś w czterech wyliczonych elementów nie występuje w „metryce” danej mapy (chodzi głównie o „tekst legend mapy” i „fragmenty tekstu legend mapy”), oznacza to, że dane takie nie istnieją (lub nie są znane niżej podpisanemu).

[2] Mapa z Albi (IX w.). • Źródło oryginału: Albi, Bibliothèque municipale, Ms 29, fol. 487 (wielkość oryginału: 290 x 230 mm; data powstania: IX w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 46 (22,1); A.H. Sijmons – H. Wallis, *Atlas de Santarem. Fascimile of the final edition 1849. Explanatory notes*, Amsterdam 1985, 49 (plate 4, nr 1); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVIII (27); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 93-94 (VII.1.). • Tekst legend mapy: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 2, s. 26-31; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 58-59; F. Glorie, *Mappa mundi e codice Albigeni 29*, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965, 469; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 94-95 (VII.1.). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 394 (VII.1.).

[3] Mapa z „The Morgan Beatus”. • Źródło oryginału: Nowy Jork, Pierpont Morgan Library, Ms 644, fol. 33^v-34^r (wielkość oryginału: 530 x 380 mm; data powstania: 940-945). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 40 (17,1); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVIII (20) i s. 56-58; English, *Ordo orbis terrae*, s. 593; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 172 (XI.1.1.). • Tekst legend mapy: K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft: *Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.)*, Stuttgart 1895, 37-38; Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 235 (legendy znajdują się na przerysie mapy); H. García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte). *Nomenclator y conclusiones*, „Miscelánea Medieval Murciana” 19-20 (1995-1996) 100-123; English, *Ordo orbis terrae*, s. 592 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Źródło kopii: I. Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und des Ranulf Hidgen*, w: *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, hrsg. von I. Baumgärtner und H. Kugler, *Orbis Mediaevalis* 10, Berlin 2008, 90, rys. 4. Por. English, *Ordo orbis terrae*, s. 261, rys. 41.

[4] Mapa z San Millán de la Cogolla. • Źródło oryginału: Madryt, Real Academia, Ms 25, fol. 204^v (średnica oryginału: 190 mm; data powstania: 946). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 31 (3,8); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVII (13) i s. 51; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 79 (IV.2.2.). • Tekst legend mapy: Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 184 (legendy znajdują się na przerysie mapy. *De facto* legendy te zostały naniesione na „Mapę z Cardeña”. Jednak „Mapa z San Millán de la Cogolla” jest jej wierną kopią). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 383 (IV.2.2.).

[5] Mapa z Cardeña. • Źródło oryginału: Madryt, Real Academia, Ms 76, fol. 108^r (średnica oryginału: 104 mm; data powstania: X w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 32 (3,9); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVII (12) – Autorka nazywa ją mylnie „Ökumene-Karte aus San Millán de la Cogolla” – i s. 51; por. tamże, tab. 8; P. Gautier Dalché, *De la glose*

à la contemplation. Place et fonction de la carte dans les manuscrits du haut Moyen Âge, w: *Testo e imagine nell'Alto Medioevo, 15-21 aprile 1993*, t. 2, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 41/2, Spoleto 1994, 725-726 i przyp. 82; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 79 (IV.2.1.). • Tekst legend mapy: Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 184 (legendy znajdują się na przerysie mapy); Williams, *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, s. 14, rys. 5 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Źródło kopii: <http://litteravisigothica.com/codex-of-the-month-viii-madrid-real-academia-de-la-historia-cod-76/> [data dostępu: 14 IX 2017]. Por. Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 184; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 382 (IV.2.1.)

[6] Mapa Beatusa z Valladolid. • Źródło oryginału: Valladolid, Biblioteca de la Universidad, Ms 433, fol. 36^v-37^r (wielkość oryginału: 450 x 310 mm; data powstania: 970). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 40 (17,3); English, *Ordo orbis terrae*, s. 581; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 172 (XI.1.3.). • Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, s. 37-38; Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 236 (legendy znajdują się na przerysie mapy); García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123; English, *Ordo orbis terrae*, s. 580 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Źródło kopii: English, *Ordo orbis terrae*, s. 221, rys. 34.

[7] Mapa Beatusa z Gerony. • Źródło oryginału: Gerona, Museu de la Catedral de Girona, nr inv. 7 (11), fol. 54^v-55^r (wielkość oryginału: 520 x 350 mm; data powstania: 975). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 41 (17,5); English, *Ordo orbis terrae*, s. 601; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 174 (XI.2.1.). • Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, s. 38-41; Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 247 (legendy znajdują się na przerysie mapy); García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123; English, *Ordo orbis terrae*, s. 600 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Źródło kopii: English, *Ordo orbis terrae*, s. 287, rys. 47. Por. C. Sánchez-Albornoz, *La España cristiana de los siglos VIII al XI*, vol. 1: *El reino Astur-Leonés (722-1037): Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida*, Historia de España 7/1, Madrid 1980, 617.

[8] Mapa Beatusa z Seu de Urgell. • Źródło oryginału: Seu de Urgell, Museu Diocesà, nr inv. 501, fol. VI^v-VII^r (wielkość *folium* oryginału: 400 x 265 mm; data powstania: koniec X w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 40 (17,2); English, *Ordo orbis terrae*, s. 597; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 172 (XI.1.2.). • Tekst legend mapy: Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 237 (legendy znajdują się na przerysie mapy); García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123; English, *Ordo orbis terrae*, s. 596 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Źródło kopii: English, *Ordo orbis terrae*, s. 275, rys. 44.

[9] „Berlińska” mapa Makrobisza. • Źródło oryginału: Berlin Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Cod. Phillipps 1833 (Cat. no. 138), fol. 39^v (średnica oryginału: 170 mm; data powstania: X/XI w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 46 (23,1); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 105 (VII.3.1.). • Tekst legend mapy: P. Gautier Dalché, *Mappemonde dessinée à Fleury*, w: *Autour de Gerbert d'Aurillac le pape de l'an mil. Album de documents commentés*, réunis sous la direction d'O. Guyotjeannin et M. Poulle, Matériaux pour l'Histoire publiés par École des Chartes 1, Paris 1996, s. 3-4 (tekst ten przedrukowano z minimalnymi zmianami w: P. Gautier Dalché, *La Terre dans le cosmos*, w: *La Terre. Connaissance, représentations, mesure au Moyen Âge*, sous la dir. de P. Gautier Dalché, L'Atelier du Médiéviste 13, Turnhout 2013, s. 198 i 200). • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 105-106 (VII.3.1.). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 423 (VII.3.1.). Por. Gautier Dalché, *De la glose à la contemplation*, tablica XII; tenże, *Mappemonde dessinée à Fleury*, s. 2; tenże, *La Terre dans le cosmos*, s. 199.

[10] „Bamberska” mapa Makrobisza. • Źródło oryginału: Bamberg, Staatsbibliothek, Ms Class. 38 (M-IV-15), fol. 20^r (średnica oryginału: 175 mm; data powstania: X/XI w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 43 (20,1); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 97 (VII.2.5.); A. Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, „Imago Mundi” 59 (2008) nr 2, 171 (5). • Tekst legend mapy: Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175. • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 398 (VII.2.5.). Por. Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 157, rys. 5.

[11] „Oksfordzka” mapa Makrobisza I. • Źródło oryginału: Oksford, Bodleian Library, Ms d'Orville 77, fol. 100^r (średnica oryginału: 120 mm; data powstania: X/XI w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 44 (20,12); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVI (6); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 97-98 (VII.2.6.); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 171 (16). • Tekst legend mapy: Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175. • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 399 (VII.2.6.). Por. A.-D. von den Brincken, *Kartographische Quellen Welt-, See- und Regionalkarten*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 51, Turnhout 1988, tab. 1; też, *Fines Terrae*, tab. 6; Edson – Savage-Smith, *Medieval Views of the Cosmos*, s. 52, rys. 27; Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 158, rys. 6; Edson – Savage-Smith – Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos*, s. 46, rys. 32.

[12] „Petersburska” mapa Makrobisza. • Źródło oryginału: Petersburg, Российская Национальная Библиотека, Ms Lat. Q.v.XVII, no. 3, fol. 1^r (średnica oryginału: 178 mm; data powstania: X/XI w.). Por. Chekin, *Northern*

Eurasia in Medieval Cartography, s. 98-99 (VII.2.8.); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 171 (13). • Tekst legend mapy: Б.Я. Рамм, *Новонайденный ленинградский экземпляр макробиевой карты и его научное значение*, „Ученые Записки Ленинградского Государственного Университета”, Серия Исторических Наук 18 (1951) nr 130, 250-270; Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175. • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 401 (VII.2.8.).

[13] Mapa Makrobiusza z Troyes. • Źródło oryginału: Troyes, Bibliothèque municipale, Ms 804, fol. 233^v (średnica oryginału: 125 mm; data powstania: X/XI w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 43 (19,3); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 99 (VII.2.11.); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 171 (26). • Tekst legend mapy: Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175. • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 404 (VII.2.11.).

[14] Mapa Oksfordzka (1110), por. przyp. 31 i 37 oraz rys. 9.

[15] Cottoniana. • Źródło oryginału: Londyn, British Library, Ms Cotton Tiberius B. V., fol. 56^v (wielkość oryginału: 210 x 170 mm; data powstania: ok. 1030). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 47 (24,6); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, s. 54 (plate 8, nr 2); Brincken, *Fines Terrae*, s. XIX (28) i s. 60-62; English, *Ordo orbis terrae*, s. 589; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 129-130 (X.2.). • Tekst legend mapy: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 2, s. 50-76; Cortambert, *Quelques-uns des plus anciens monuments géographiques du Moyen Âge*, s. 356-362; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 31-35. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 131 (X.2.). • Źródło kopii: S. Foxell, *Mapping England*, London 2008, 26. Por. Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 16; *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th Centuries)*, editors: A. Fol, A. Stamatov, Sofia 2008, 45 (I.2); Gautier Dalché, *La Géographie de Ptolémée*, s. 408, rys. II.

[16] Mapa z Escorialu. • Źródło oryginału: El Escorial, Biblioteca San Lorenzo, Ms Lat. et-1-3., fol. 177^v (średnica oryginału: 136 mm; data powstania: 1047). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 32 (4,3); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 80 (IV.2.3.). • Tekst legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 80 (IV.2.3.). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 384 (IV.2.3.).

[17] Mapa z „Facundus Beatus”. • Źródło oryginału: Madryt, Biblioteca Nacional, Vitrina 14-2 (dawniej: B. 31), fol. 63^v-64^r (wielkość oryginału: 470 x 310 mm; data powstania: 1047). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 41 (17,6); English, *Ordo orbis terrae*, s. 573; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 173 (XI.1.4.). • Tekst legend mapy: Miller,

Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten, I. Heft, s. 37-38; Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 238 (legendy znajdują się na przerysie mapy); García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123; English, *Ordo orbis terrae*, s. 572 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Źródło kopii: English, *Ordo orbis terrae*, s. 196, rys. 28. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 470 (XI.1.4.) – niestety reprodukcja jest „odwrócona”.

[18] Beatus z Saint-Séver. • Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms Lat. 8878 (S. Lat. 1075), fol. 45bis^v-45ter^r (wielkość oryginału: 570 x 370 mm; data powstania: 1047-1072). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 41 (17,7); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVIII (21) i s. 56-58; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 177 (XI.4.). • Tekst legend mapy: Cortambert, *Quelques-uns des plus anciens monuments géographiques du Moyen Âge*, s. 346-355; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, s. 41-61; Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturiano*, s. 254 (legendy znajdują się na przerysie mapy); García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 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); English, *Ordo orbis terrae*, s. 628 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 177-178 (XI.4.). • Źródło kopii: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft (mapa dołączona do tego tomu). Por. Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 98, rys. 8; J.A. Wendt, *Skarby kartografii*, red. naukowa L. Szaniawska, Warszawa 2013, 50-51.

[19] Mapa z Ripoll. • Źródło oryginału: Watykan, Biblioteka Apostolica Vaticana, Ms Vat. Reg. Lat. 123, fol. 143^v-144^r (średnica oryginału: 338 mm; data powstania: ok. 1055). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 48 (24,11); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVIII (26) i s. 58-60; English, *Ordo orbis terrae*, s. 585; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 181-182 (XII.1.). • Tekst legend mapy: A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf et la mappemonde de Ripoll (IX^e-XI^e siècle)*, „Bulletin de Géographie Historique et Descriptive” 26 (1911) 295-304; P. Gautier Dalché, *Notes sur la „carte de Théodose II” et sur la „mappemonde de Théodulfe d’Orléans”*, „Geographia Antiqua” 3 (1994-1995) 91-108. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 182-183 (XII.1.). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 478 (XII.1.). Por. Gautier Dalché, *Notes sur la „carte de Théodose II”*, s. 106-107; English, *Ordo orbis terrae*, s. 226, rys. 35.

[20] Beatus z Burgo de Osma. • Źródło oryginału: Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Ms 1, fol. 34^v-35^r (wielkość oryginału: 300 x 380 mm; data powstania: 1086). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 41 (17,8); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVIII (22) i s. 56-58; English, *Ordo orbis*

terrae, s. 625; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 176 (XI.3.1.). • Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, s. 34-36; Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 258 (legendy znajdują się na przerysie mapy); García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123. • Źródło kopii: English, *Ordo orbis terrae*, s. 345, rys. 61. Por. Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 87, rys. 2; Scafi, *Maps of Paradise*, s. 48, rys. 25.

[21] Mapa Makrobiusza z Fryzyngi. • Źródło oryginału: Monachium, Bayerische Staatsbibliothek, Ms CLM 6362, fol. 74^r (średnica oryginału: 149 mm; data powstania: XI w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 43 (20,6); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVI (5); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 132 (X.3.); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 171 (23). • Tekst legend mapy: A.-D. von den Brincken, *Romazentrische Welt Darstellung um die erste Jahrtausendwende*, w: *Kaiserin Theophanu: Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, hrsg. von A. von Euw und P. Schreiner, Bd. 1, Köln 1991, 405; Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 132 (X.3.). • Źródło kopii: Edson – Savage-Smith – Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos*, s. 60, rys. 43. Por. Brincken, *Fines Terrae*, tab. 5; też, *Mappe del Medio Evo: Mappe del cielo e della terra*, w: *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Atti della tredicesima Settimana internazionale di studi, Mendola, 22-26 agosto 1995, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 15, Milano 1998, tab. V; też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 11; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 449 (X.3.); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 161, rys. 8.

[22] „Paryska” mapa Makrobiusza I. • Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms Lat. 6371 (Reg. 5058.2), fol. 20^v (średnica oryginału: 177 mm; data powstania: XI w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 44 (20,13); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 98 (VII.2.7.); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 171 (25). • Tekst legend mapy: Gautier Dalché, *Mappae mundi antérieures au XIII^e siècle*, s. 121-122 (nr 18); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175. • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 400 (VII.2.7.).

[23] Mapa Makrobiusza z Dijon. • Źródło oryginału: Dijon, Bibliothèque municipale, Ms 448, fol. 76^r (średnica oryginału: 168 mm; data powstania: XI w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 47 (24,2); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, s. 52-53 (plate 7, nr 5); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 106 (VII.3.2.). • Tekst legend mapy: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 2, s. 88-92. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 106

(VII.3.2.). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 424 (VII.3.2.).

[24] „Watykańska” mapa Makrobiusza. • Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Pal. Lat. 1341, fol. 86^v (średnica oryginału: 147 mm; data powstania: XI w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 44 (20,15); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 99 (VII.2.12); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 171 (4). • Tekst legend mapy: Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175. • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 405 (VII.2.12.). Por. Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 57, rys. 11; Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 152, rys. 3.

[25] Wiktoryńska mapa ekumeny. • Źródło oryginału: Monachium, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 10058, fol. 154^v (średnica oryginału: 266 mm; data powstania: XI/XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 32 (4,6); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVII (17); Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 641; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 132-133 (X.4.). • Tekst legend mapy: Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi” de Hugues de Saint-Victor*, s. 193-195. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 133-134 (X.4.). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 450 (X.4.). Por. Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi” de Hugues de Saint-Victor*, tab. 1; M. Hoogvliet, *Pictura et scriptura. Textes, images et herméneutique des mappae mundi (XIII^e-XVI^e siècle)*, Orbis Terrarum 7, Turnhout 2007, 358, rys. 5.

[26] „Paryska” mapa Makrobiusza II. • Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms Lat. 15170, fol. 125^r (średnica oryginału: 66 mm; data powstania: XI/XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 89-90 (36,9); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 112 (VIII.5.); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 172 (50). • Tekst legend mapy: Gautier Dalché, *Mappae mundi antérieures au XIII^e siècle*, s. 146 (nr 72); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175; N. Bouloux, *L'espace habité*, w: *La Terre. Connaissance, représentations, mesure au Moyen Âge*, s. 359-361. • Fragmenty tekstu legend mapy: Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 89 (36,9); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 112-113 (VIII.5.). • Źródło kopii: Bouloux, *L'espace habité*, s. 360, rys. 4.

[27] „Florencka” mapa Makrobiusza I. • Źródło oryginału: Florencja, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms Plut. 76.33, fol. 47^r (średnica oryginału: 106 mm; data powstania: XI/XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 44 (21,10); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 100 (VII.2.15.); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 171 (20). • Tekst legend mapy: Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175. • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 408 (VII.2.15.).

[28] „Brukselska” mapa Makrobiusza. • Źródło oryginału: Bruksela, Bibliothèque Royale, Ms 10146, fol. 109^v (średnica oryginału: 83 mm; data powstania: XI/XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 44 (21,5); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 100 (VII.2.16.); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 171 (2). • Tekst legend mapy: Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175. • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 409 (VII.2.16.).

[29] Mapa Beatusa z Silos. • Źródło oryginału: Londyn, British Library, Add. Ms 11695, fol. 39^v-40^r (wielkość oryginału: 430 x 320 mm; data powstania: 1109). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 41 (17,9); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, s. 57 (plate 13); Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 577; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 173 (XI.1.5.). • Tekst legend mapy: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 2, s. 107-126; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, s. 37-38; Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 239 (legendy znajdują się na przerysie mapy); García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123; English, *Ordo orbis terrae*, s. 576 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Źródło kopii: *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th Centuries)*, s. 42-43 (I.1). Por. English, *Ordo orbis terrae*, s. 217, rys. 33; Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 85, rys. 1 – niestety reprodukcja jest „odwrócona”; Scafi, *Maps of Paradise*, s. 37 i s. 50, rys. 27.

[30] Mapa Beatusa z Turynu. • Źródło oryginału: Turyn, Biblioteca Nazionale Universitaria, Ms I.II.1, fol. 45^v-46^r (wielkość *folium* oryginału: 360 x 275 mm; data powstania: pocz. XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 41 (17,10); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, s. 54 (plate 8, nr 1); Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 613; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 174 (XI.2.2.). • Tekst legend mapy: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 2, s. 131-153; Cortambert, *Quelques-uns des plus anciens monuments géographiques du Moyen Âge*, s. 339-345; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, s. 38-41; Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 248 (legendy znajdują się na przerysie mapy); García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123; English, *Ordo orbis terrae*, s. 612 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Źródło kopii: English, *Ordo orbis terrae*, s. 318, rys. 55. Por. Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 94, rys. 5; Scafi, *Maps of Paradise*, s. 49, rys. 26.

[31] Mapa Europy Lamberta z Saint-Omer. • Źródło oryginału: Gandawa, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Ms 92, fol. 241^r (wielkość oryginału: 207 x 175 mm; data powstania: 1112/1115). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 115 (43,1); Brincken, *Fines Terrae*, s. XIX (33) i s. 73; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 191-192 (XIII.6.). • Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 47-51. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval*

Cartography, s. 192 (XIII.6.). • Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tablica 20. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 490 (XIII.6.).

[32] Mapa z Sawley (dawniej: Mapa Henryka z Moguncji). • Źródło oryginału: Cambridge, Corpus Christi College, Ms 66, p. 2 (wielkość oryginału: 295 x 205 mm; data powstania: 1110/1180). Por. 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) i s. 68-71; English, *Ordo orbis terrae*, s. 637; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 137-139 (X.7.). • Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 23-28; Lecoq, *La mappemonde d'Henri de Mayence ou l'image du monde au XII^e siècle*, s. 162-163. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 139 (X.7.). • Źródło kopii: Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 32, rys. 2. Por. Scafi, *Maps of Paradise*, s. 54, rys. 28; J. Brotton, *Słynne mapy*, red. naukowa L. Szaniawska, Warszawa 2016, s. 51.

[33] Mapa hemisferyczna Lamberta z Saint-Omer (Wolfenbüttel): • Źródło oryginału: Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Ms Guelf. 1 Gudenus Lat., fol. 69^v-70^r (średnica oryginału: 392 mm; data powstania: 1115/1180). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 115 (43,2); Brincken, *Fines Terrae*, s. XX (36) i s. 73-76; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 188 (XIII.2.2.). • Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 47-51; R. Uhden, *Die Weltkarte des Martianus Capella*, „Mnemosyne” series III, 3 (1936) 122-124; D. Lecoq, *La Mappemonde de „Liber Floridus” ou la Vision du Monde de Lambert de Saint-Omer*, „Imago Mundi” 39 (1987) 17. • Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 25. Por. Scafi, *Maps of Paradise*, s. 69, rys. 44; Edson – Savage-Smith – Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos*, s. 63, rys. 45.

[34] Mapa hemisferyczna Lamberta z Saint-Omer (Leiden): • Źródło oryginału: Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. Lat. F 31, fol. 175^v-176^r (średnica oryginału: 290 mm; data powstania: 1115/1300). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 115 (43,4); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 188 (XIII.2.4.). • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 189 (XIII.2.4.). • Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 26.

[35] Mapa Gwidona z Pizy. • Źródło oryginału: Bruksela, Bibliothèque Royale, Ms 3897-3919, fol. 53^v (średnica oryginału: 130 mm; data powstania: 1118). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 48 (25,2); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, s. 51 (plate 6, nr 3); Brincken, *Fines Terrae*, s. XX (37) i s. 62-63; English, *Ordo orbis terrae*, s. 633; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 136-137 (X.6.). • Tekst legend mapy: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 2, s. 215-228; Miller, *Mappaemundi*.

Die ältesten Weltkarten, III. Heft, s. 55-56; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 137 (X.6.). • Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 27. Por. English, *Ordo orbis terrae*, s. 632, rys. 2.17.1; *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th Centuries)*, s. 47 (I.3).

[36] „Londyńska” mapa Makrobisza. • Źródło oryginału: Londyn, British Library, Ms Harley 2652, fol. 48^r (średnica oryginału: 87 mm; data powstania: XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 45 (21,21); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 101 (VII.2.21.); Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 172 (42). • Tekst legend mapy: Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175. • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 412 (VII.2.21.).

[37] „Oksfordzka” mapa Makrobisza II. • Źródło oryginału: Oksford, Lincoln College, Ms Lat. 27, fol. 159^v (średnica oryginału: 82 mm; data powstania: XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 45 (21,30); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 102 (VII.2.25.). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 416 (VII.2.25.).

[38] Mapa Makrobisza z Baltimore. • Źródło oryginału: Baltimore, Walters Art. Museum, Ms W. 22 (De Ricci I, 477), fol. 64^v (średnica oryginału: 103 mm; data powstania: XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 44 (21,2); Gautier Dalché, *De la glose à la contemplation*, s. 715; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 103 (VII.2.29.). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 419 (VII.2.29.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tablica XIIIc (O).

[39] Mapa O-T z Paryża. • Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms Lat. 11130, fol. 82^r (średnica oryginału: 106 mm; data powstania: XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 36 (9,3); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 68-69 (III.2.5.). • Tekst legend mapy: Gautier Dalché, *Mappae mundi antérieures au XIII^e siècle*, s. 144-145 (nr 67). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 368 (III.2.5.).

[40] Mapa z „The Ryland Beatus”. • Źródło oryginału: Manchester, John Ryland University Library, Ms Lat. 8, fol. 43^v-44^r (wielkość oryginału: 455 x 650 mm; data powstania: ok. 1175). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 42 (13); English, *Ordo orbis terrae*, s. 605; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 174-175 (XI.2.3.). • Tekst legend mapy: Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 249 (legendy znajdują się na przerysie mapy); García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123; English, *Ordo orbis terrae*, s. 604 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Źródło kopii: English, *Ordo orbis terrae*, s. 304, rys. 50.

[41] Mapa Beatusa z Lorrão. • Źródło oryginału: Lizbona, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ms CXIII/247 (dawniej: Ms 160), fol. 34bis^v (wielkość oryginału: 350 x 230 mm; data powstania: ok. 1189). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 42 (17,11); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVIII (24) i s. 56-58; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 171 i przyp.1. • Tekst legend mapy: García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123. • Źródło kopii: A. de Egry, *Um estudo do Apocalipse de Lorrão e a sua relação com as ilustrações medievais do Apocalipse*, Publicação Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1972, [130], tab. XVII.

[42] Mapa Beatusa z Nawarry. • Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms nouv. acq. lat. 1366, fol. 24^v-25^r (wielkość oryginału: 400 x 320 mm; data powstania: koniec XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 42 (17,12); Brincken, *Fines Terrae*, s. XVIII (25) i s. 56-58; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 179 (XI.5.). • Tekst legend mapy: 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). • Fragmenty tekstu legend mapy: Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 261 (legendy znajdują się na przerysie mapy); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 179 (XI.5.). • Źródło kopii: Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 88, rys. 3.

[43] Beatus z Oña. • Źródło oryginału: Mediolan, Biblioteca Ambrosiana, Ms F 105 Sup., fol. 71^v-72^r (wielkość oryginału: brak danych; data powstania: koniec XII w.). Por. Brincken, *Fines Terrae*, s. XVIII (23) i s. 56-58; English, *Ordo orbis terrae*, s. 621; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 176 (XI.3.2.). • Tekst legend mapy: L. Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los «Beatos»*, w: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comenatario al Apocalipsis» del Beato de Liébana*, t. 1, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1978, 277-278; García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 176-177 (XI.3.2.). • Źródło kopii: www.atlantedellarteitaliana.com/artwork-4777.html [data dostępu: 17 VIII 2014]. Por. Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los «Beatos»*, między s. 276 a 277; J. Chocheyras, *Fin des terres et fin des temps d'Hésychius (V^e siècle) à Béatus (VIII^e siècle)*, w: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. Verbeke – D. Verhelst – A. Welkenhuysen, *Mediaevalia Lovaniensia* I/15, Leuven 1988, 80-81; English, *Ordo orbis terrae*, s. 336, rys. 59; s. 621, rys. 2.14.1; s. 622, rys. 2.14.3; I. Baumgärtner, *Die Welt im kartographischen Blick. Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatustradition vom 10. bis 13. Jahrhundert*, w: *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte: Peter Johanek zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. Ehbrecht, Köln

2002, 544, rys. 8; też, *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatustradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, w: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, hrsg. von H.-J. Schmidt, Scrinium Friburgense 18, Berlin – New York 2005, 272, rys. 13; Kochanek, „*Rozesłanie Apostołów*” na mapie *Beatusa z Burgo de Osmá*, s. 741, rys. 17; 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, 319, rys. 2.

[44] Tabula Peutingeriana. • Źródło oryginału: Wiedeń, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis 324 (wielkość oryginału: 6750 x 340 mm; data powstania: IV w. / kopia XII/XIII w.). • Tekst legend mapy: 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. • Źródło kopii: https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Cagliari [data dostępu: 13 IX 2017].

[45] Mapa Europy Zachodniej Geralda z Walii. • Źródło oryginału: Mapa ta znajduje się między tekstem jego *Topographia Hiberniae* a *Expugnatio Hibernica* – Dublin, The National Library of Ireland, Cambrensis Codex, NLI Ms 700, fol. 48^r (wielkość oryginału: 230 x 180 mm; data powstania: ok. 1200). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 139-140 (X.8.). • Tekst legend mapy: 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. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 140 (X.8.). • Źródło kopii: Dürst, *Manuskriptkarte von West-Europa, um 1200*, s. 37. Por. O’Loughlin, *An Early Thirteenth-Century Map in Dublin*, s. 27, rys. 1 oraz plate 2; W. Nöth, *Medieval Maps: Hybrid Ideographic and Geographic Sign Systems*, w: *Herrschaft verorten. Politische Kartographie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hrsg. von I. Baumgärtner und M. Stercken, Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 19, Zürich 2012, 341, rys. 2; D. Birkholz, *Hereford Maps, Hereford lives. Biography and cartography in an English cathedral city*, w: *Mapping Medieval Geographies*, s. 232, rys. 10.1.

[46] Mapa Beatusa z Las Huelgas. • Źródło oryginału: Nowy Jork, Pierpont Morgan Library, Ms 429, fol. 31^v-32^r (wielkość oryginału: 560 x 380 mm; data powstania: 1220). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 83 (35,1); English, *Ordo orbis terrae*, s. 609; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 175 (XI.2.4.). • Tekst legend mapy: Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 250 (legendy znajdują się na przerysie mapy);

García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2^a parte), s. 100-123; English, *Ordo orbis terrae*, s. 612 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala). • Źródło kopii: English, *Ordo orbis terrae*, s. 312, rys. 53. Por. Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 95, rys. 6.

[47] „Florencka” mapa Makrobisza II. • Źródło oryginału: Florencja, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms Plut. 22 sin. 11, fol. 87^r (średnica oryginału: 78 mm; data powstania: XIII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 88 (36,3); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 103-104 (VII.2.33.). • Fragmenty tekstu legend mapy: Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 88-89 (36,3). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 422 (VII.2.33.).

[48] Mapa Beatusa z Arroyo. • Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms nouv. acq. lat. 2290, fol. 13^v-14^r (średnica oryginału: 400 mm; data powstania: poł. XIII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 83-84 (35,2); English, *Ordo orbis terrae*, s. 617; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 175 (XI.2.5.). • Tekst legend mapy: 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). • Fragmenty tekstu legend mapy: Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos*, s. 251 (legendy znajdują się na przerysie mapy); English, *Ordo orbis terrae*, s. 616 (kopia przerysu G. Menéndez-Pidala); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 179 (XI.5.). • Źródło kopii: English, *Ordo orbis terrae*, s. 326, rys. 57. Por. Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 96, rys. 7.

[49] Mapa świata (I) Mateusza Paris. • Źródło oryginału: Cambridge, Corpus Christi College, Ms 26, p. 284 (wielkość oryginału: 354 x 232 mm; data powstania: ok. 1250). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 246 (54,1); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXI (45); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 196 (XIV.1.1.). • Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 71-73. • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 491 (XIV.1.1.).

[50] Mapa świata (II) Mateusza Paris. • Źródło oryginału: Londyn, British Library, Ms Cotton Nero D. V., fol. 1^v (wielkość oryginału: 348 x 236 mm; data powstania: ok. 1250). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 246 (54,2); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, s. 61 (plate 18); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXI (46); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 196 (XIV.1.2.). • Tekst legend mapy: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 2, s. 257-272; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 71-73. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 196-197 (XIV.1.2.). • Źródło kopii: *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition* (3rd-19th

Centuries), s. 58 (I.7). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 492 (XIV.1.2.).

[51] Mapa Brytanii Mateusza Paris. • Źródło oryginału: Londyn, British Library, Ms Royal 14 C VII, fol. 5v (wielkość folium oryginału: 360 x 245 mm; data powstania: 1250-1259). • Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 75-82. • Źródło kopii: Foxell, *Mapping England*, s. 32.

[52] Mapa z Psalterza Londyńskiego. • Źródło oryginału: Londyn, British Library, Ms Add. 28681, fol. 9^r (średnica oryginału: 90 mm; data powstania: ok. 1260). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 168-170 (49,8); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXII (51) i s. 85-89; English, *Ordo orbis terrae*, s. 645; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 140-141 (X.9.1.). • Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 38-42. • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 141-142 (X.9.1.). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 455 (X.9.1.). Por. J. Goss, *KartenKunst. Die Geschichte der Kartographie*, übers. aus dem Engl. von E. Heinemann und R. Tiffert, Braunschweig 1994, 35, rys. 2.4; English, *Ordo orbis terrae*, s. 440, rys. 76; *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th Centuries)*, s. 51 (I.5); Edson – Savage-Smith – Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos*, s. 66, rys. 48; U. Schneider, *Die Macht der Karten. Eine Geschichte der Kartographie vom Mittelalter bis heute*, 3. Aufl., Darmstadt 2012, 29, rys. 15; Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 34, rys. 4; Scafi, *Maps of Paradise*, s. 70, rys. 45; K. Whittington, *Body-Worlds. Opicinus de Canistris and the Medieval Cartographic Imagination*, Studies and Texts 186, Toronto 2014, 55, rys. 11.

[53] Rotulus z Vercelli. • Źródło oryginału: Vercelli, Archivio Capitolare (wielkość oryginału: 840 x 700/720 mm; data powstania: ok. 1270). Por. 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) 9-25 (= też, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 375-399); też, *Fines Terrae*, s. XXII (55) i s. 90-91; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 142-143 (X.10.). • Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 144-146 (X.10.). • Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 457 (X.10.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tablica XXIII (Planche AA); L. Bagrow – R.A. Skelton, *Meister der Kartographie*, 5. Aufl., Frankfurt am Main – Berlin 1985, 318, rys. XXXII; Wilke, *Die Ebсторfer Weltkarte*, II: *Tafelband*, s. 47, rys. 10; Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 49.

[54] Mapa z Ebstorf, por. przyp. 33 oraz rys. 10. • Duże, kolorowe reprodukcje mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, V. Heft – facsimile mapy w formie wkładki za tylną okładką; G. Grosjean, R. Kinauer, *Kartenkunst und Kartentechnik vom Altertum bis zum Barock*, Bern und Stuttgart 1970, 26-27; Bagrow – Skelton, *Meister der Kartographie*, s. 98; Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, II: *Tafelband* – mapa została dodana w formie wkładki; *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th Centuries)*, s. 53-54 (I.6); C.J. Schüler, *Die Geschichte der Kartographie*, Paris 2010, 17; Schneider, *Die Macht der Karten*, s. 24-25, rys. 11; Scafi, *Maps of Paradise*, s. 73, rys. 47 i s. 74-75; Wendt, *Skarby kartografii*, s. 56-57. Jednak najlepsza kopia mapy znajduje się w internecie: www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart/start.html [data dostępu: 13 IX 2017].

[55] Mapa z Hereford. • Źródło oryginału: Hereford, The New Library at Hereford Cathedral (wielkość oryginału: 1626 x 1346 mm; data powstania: 1276/1305). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 197-202 (52,3); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXII-XXIII (58) i s. 93-95; English, *Ordo orbis terrae*, s. 649; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 161-163 (X.12.). • Tekst legend mapy: Bevan – Phillott, *Mediaeval Geography*, passim; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft, passim; Westrem, *The Hereford Map*, passim. • Fragmenty tekstu legend mapy: J. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, Bruxelles 1852 [reprint: Amsterdam 1966], 6-7; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163-168 (X.12.). • Źródło kopii: Schüler, *Die Geschichte der Kartographie*, s. 18. Por. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, IV. Heft – facsimile mapy w formie wkładki; Westrem, *The Hereford Map*, s. LX-LXXXIV (mapa została tu podzielona na 12 sekcji); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 467 (X.12.); Scafi, *Maps of Paradise*, s. 61, rys. 31 i s. 62-63; Wendt, *Skarby kartografii*, s. 55; Brotton, *Słynne mapy*, s. 56.

[56] Mapa z Lambeth Palace Library (ok. 1300), por. przyp. 34 i 39 oraz rys. 11.

[57] Mapa Pietro Vesconte. • Źródło oryginału: Londyn, British Library, Add. Ms 27376, fol. 8^v-9^r (średnica oryginału: 350 mm; data powstania: ok. 1321). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 246 (54,8). • Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 132-136. • Fragmenty tekstu legend mapy: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym). • Źródło kopii: Scafi, *Maps of Paradise*, s. 88-89, rys. 54. Por. Whittington, *Body-Worlds*, s. 56, rys. 12. • Por. też inną dobrą kolorową reprodukcję mapy z tej serii: N. Bouloux, *Culture et savoirs géographiques en Italie au XIV^e siècle*, Terrarum Orbis 2, Turnhout 2002, tab. 1 = Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. Lat.

2972, fol. 112^v-113^r (średnica oryginału: 270 mm; data powstania: ok. 1321). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 246 (54,13).

[58] Paulinus Minorita (= Paulinus Venetus): Mapa (I) Italii. • Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. Lat. 1960, fol. 266^v (wielkość *folium* oryginału: 442 x 285 mm; data powstania: ok. 1320). • Źródło kopii: Bouloux, *Culture et savoirs géographiques en Italie au XIV^e siècle*, tab. 4.

[59] Paulinus Minorita (= Paulinus Venetus): Mapa (II) Italii. • Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. Lat. 1960, fol. 268^r (wielkość *folium* oryginału: 442 x 285 mm; data powstania: ok. 1320). • Źródło kopii: Bouloux, *Culture et savoirs géographiques*, tab. 5. Por. P.D.A. Harvey, *Medieval Maps of the Holy Land*, London 2012, 16, rys. 6: tutaj mapa ta jest datowana w przedziale lat 1334-1339.

[60] Paulinus Minorita (= Paulinus Venetus): Mapa świata. • Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms Lat. 4939, fol. 9^r (średnica oryginału: 320 mm; data powstania: ok. 1320). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 246 (54,10); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, s. 61 (plate 19 = Marino Sanudo); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXIII-XXIV (66) i s. 115-116. • Tekst legend mapy: Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 3, s. 141-173; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 132-136. • Źródło kopii: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002483j/f25.item> [data dostępu: 13 IX 2017].

[61] Paulinus Minorita (= Paulinus Venetus): Mapa Bliskiego Wschody. • Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms Lat. 4939, fol. 10^r (wielkość mapy: ok. 260 x 350 mm; data powstania: ok. 1320). • Źródło kopii: E. Vagnon, *Cartographie et Représentations de l'Orient méditerranéen en Occident (du milieu du XIII^e à la fin du XV^e siècle)*, Orbis Terrarum 11, Turnhout 2013, planche 5. • Tekst pod mapą (pomocny w analizie samej mapy): M. Di Cesare, *Studien zu Paulinus Venetus „De mapa mundi”*, MGH. Studien und Texte 58, Wiesbaden 2015, 101-118 (Anhang 1: szczeg. s. 109-112).

[62] Opicinus de Canistris: „Europa - Nierządnicą”. • Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. Lat. 6435, fol. 77^r (wielkość *folium* oryginału: 215 x 315 mm; data powstania: 1337-1341). • Tekst legend mapy: por. przyp. 122. • Źródło kopii: Whittington, *Body-Worlds*, s. 152, rys. 36. Por. M. de La Roncière, M. Mollat du Jourdin, *Portulane. Seekarten vom 13. bis zum 17. Jahrhundert*, übers. von R. Beyer, München 1984, 19; M. Laharie, *Une cartographie «à la folie»: Le journal d'Opicinus de Canistris (Bibliothèque Apostolique Vaticane, Cod. Vat. Lat. 6435)*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge” 119 (2007) nr 2, 390, rys. 8.

[63] Mapa Ranulfa Higdena z „Polychronicon”. • Źródło oryginału: Londyn, British Library, Royal Ms 14 C. IX, fol. 1^v-2^r (wielkość oryginału: 465 x 342 mm; ok. 1342). Por. 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) i s. 112-113; Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 107, przyp. 68. • Tekst legend mapy: 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], 145-167 (szczeg. s. 146-161); Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 99-108. • Fragmenty tekstu legend mapy: Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 14-15; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym). • Źródło kopii: Scafi, *Maps of Paradise*, s. 171, rys. 104. Por. Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 108, rys. 9.

[64] Atlas Kataloński. • Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms Esp. 30 (wielkość oryginału: 500 x 2600 mm; data powstania: 1375-1380). Por. Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, s. 66 (plate 35 i 36); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXIV (71) i s. 117-118. • Tekst legend mapy: *Mapamundi. Der katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, hrsg. und kommentiert von G. Grosjean, Dietikon-Zürich 1977. • Fragmenty tekstu legend mapy: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym). • Przekład francuski tekstu legend mapy: Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, 48-67. • Źródło kopii: *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375 nach dem in der Bibliothèque Nationale, Paris, verwahrten Original farbig wieder gegeben*, mit einer Einführung und Übersetzungen von H.-Ch. Freiesleben, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und der Reisen 11, Stuttgart 1977. Por. Goss, *KartenKunst. Die Geschichte der Kartographie*, s. 46-47, tab. 2.16 (kolorowa reprodukcja czterech sekcji atlasu); Hoogvliet, *Pictura et scriptura*, s. 370-371, rys. 15 (kolorowa reprodukcja czterech sekcji atlasu); Brotton, *Slynnne mapy*, 62-63 (cały atlas w kolorze) i s. 64-65 (wybrane detale).

[65] Mapa z Kompendium Wiedeńskiego (XIV w.), por. przyp. 32 i 40 oraz rys. 12.

[66] Wczesnoptolemejska mapa Europy. • Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms Lat. 3123, fol. 169^v-170^r (wielkość oryginału: brak danych; data powstania: 1427). • Źródło kopii: Gautier Dalché, *La Géographie de Ptolémée en Occident (IV^e-XVI^e siècle)*, s. 413, rys. VII.

[67] Mapa Italii z Aix-en-Provence. • Źródło oryginału: Aix-en-Provence, Bibliothèque municipale, Ms 1452, fol. 008^v (wielkość oryginału: brak danych; data powstania: 1 poł. XV w.). • Źródło kopii: <http://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?reproductionId=7143> (Bibliothèque Virtuelle des Manuscrits Médiévaux) [data dostępu: 18 IX 2017].

[68] Mapa Giovanniego Leardo: • Źródło oryginału: Weronia, Biblioteca Comunale, Ms 3119 (średnica mapy: 215 mm; data powstania: 1442). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 208-209 (52,7). • Fragmenty tekstu legend mapy: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym). • Źródło kopii: Scafi, *Maps of Paradise*, s. 25 i s. 33, rys. 15.

[69] Andreas Walsperger. • Źródło oryginału: Rzym, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Pal. Lat. 1362b (średnica oryginału: 425 mm; data powstania: 1448). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 212 (52,10); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXV (80) i s. 145-147. • Tekst legend mapy: K. Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte der vatikanischen Bibliothek*, „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin” 26 (1891) 371-406; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 147-148. • Fragmenty tekstu legend mapy: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym); Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 212-214 (52,10). • Źródło kopii: *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th Centuries)*, s. 67-68 (I.11). Por. Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 65; Scafi, *Maps of Paradise*, s. 90, rys. 55.

[70] Mapa z Modeny. • Źródło oryginału: Modena, Biblioteca Estense, C.G.A. 1 (średnica oryginału: 1130 mm; data powstania: 1450-1460). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 217-221 (52,12); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXV (79) i s. 119. • Tekst legend mapy: K. Kretschmer, *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin” 32 (1897) 65-111 i 191-218. • Fragmenty tekstu legend mapy: Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 217-219 (52,12). • Źródło kopii: Scafi, *Maps of Paradise*, s. 91, rys. 56. Por. Goss, *KartenKunst. Die Geschichte der Kartographie*, s. 45, rys. 2.15; Hoogvliet, *Pictura et scriptura*, s. 372, rys. 16; Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 74, rys. 10.

[71] Mapa Genueńska. • Źródło oryginału: Florencja, Biblioteca Nazionale Centrale, Portolano nr 1 (wielkość oryginału: 750 x 370 mm; data powstania: 1457). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 222-223 (52,13). • Tekst legend mapy: Lelewel, *Épilog de la géographie du Moyen Âge*, s. 167-184 (szczeg. s. 167-175); T. Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs und aus italienischen Bibliotheken und Archiven*, Venedig 1886 [reprint: Amsterdam 1961], 155-206. • Fragmenty tekstu legend mapy: H. Wuttke, *Die Karten der seefahrenden Völker Südeuropas bis zum ersten Druck der Erdbeschreibung des Ptolemäus. Zur Geschichte der Erdkunde im letzten Drittel des Mittelalters*, Dresden 1871 [reprint: Amsterdam 1961], 42-47 (szczeg. s. 45-47); G. Marinelli, *Gog e Magog. Leggenda geografica*, „Cosmos” 7 (1882-1883) 203; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym).

• Źródło kopii: A. Cattaneo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth-Century Venice*, Orbis Terrarum 8, Turnhout 2011, tab. V. Por. Bagrow – Skelton, *Meister der Kartographie*, s. 74; Wendt, *Skarby kartografii*, s. 70-71.

[72] Mapa Fra Mauro. • Źródło oryginału: Wenecja, Biblioteca Nazionale Marciana (średnica oryginału: 1960 mm; data powstania: 1459). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 223-226 (52,14); Sijmons – Wallis, *Atlas de Santarem*, s. 69 (plate 45-50). • Tekst legend mapy: P. Falchetta, *Frau Mauro's World Map*, Terrarum Orbis 5, Turnhout 2006. • Fragmenty tekstu legend mapy: P. Zurla, *Il mappamondo di Fra Mauro Camaldolese*, Venezia 1806, s. 17-78; Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 92-95; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym). • Źródło kopii: Schneider, *Die Macht der Karten*, s. 14-15, rys. 4. Por. Falchetta, *Frau Mauro's World Map* – CD-ROM w kieszeni przyklejone do tylnej okładki: „Fra Mauro's World Map”. To dziś najlepsza reprodukcja tej mapy; Cattaneo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth-Century Venice*, duża reprodukcja mapy w formie wkładki; Brotton, *Słynne mapy*, s. 72-73.

[73] Mapa Borgia. • Źródło oryginału: Rzym, Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo BORGIANO XVI (średnica oryginału: 630 mm; data powstania: ok. 1460). Por. 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). • Tekst legend mapy: A.H.L. Heeren, *Explicatio planiglobii, orbis terrarum faciem exhibentis, ante medium saeculum XV. summa arte confecti; Musei Borgiani Velitris; agitantur simul de historia mapparum geographicarum recte institvenda consilia*, „Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis Classis Historicae et Philologicae” 16 (1808) 250-284 (szczeg. s. 260-284); Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie*, t. 3, s. 251-300; Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 97-103; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 149-150. • Źródło kopii: *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th Centuries)*, s. 65-66 (I.10). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. XXIX (Planche V).

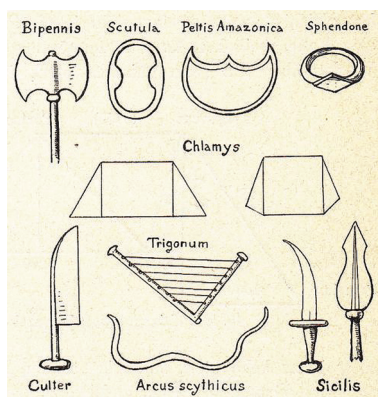
[74] Mapa z Zeitz. • Źródło oryginału: Zeitz, Stiftbibliothek, Ms Hist. Fol. 497, fol. 48^r (2^o Ms. chart. 105an) (średnica oryginału: 225 mm; data powstania: 1470). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 247 (54,17); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXVI (82). • Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tablica 69. Por. Bagrow – Skelton, *Meister der Kartographie*, s. 343, rys. LVIII.

[75] Mapa Salustiusza z Genewy. • Źródło oryginału: Genewa, Bibliothèque de Genève, Ms Lat. 54 (Inv. 133), fol. 34^v (średnica oryginału: 125 mm; data powstania: XV w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 71 (31,11); Brincken, *Fines Terrae*, s. XXV (76) i s. 138-139. • Tekst legend mapy:

Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 141-143. • Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 66.

Aneks II

Najpopularniejsze schematy antyczne stosowane w geografii²¹¹



THE INFLUENCE OF THE ANCIENT MNEMONIC SCHEMATISATION FOR MEDIEVAL AND EARLY-MODERN CARTOGRAPHY

(Summary)

The article analyzes the ancient geographical schemes seen on the 75 medieval and early modern maps. Here distinguishes three types of schemes: 1. geographical and geometric, 2. chorographic, 3. topographic. The first type is based on the Globe of Crates of Malos and the acrostic of the name Adam. The second type includes Sicily, having a triangle scheme; Sardinia, having the shape of a human foot; Cyclades and Orkney, taking the form of a circle; Italia, having the shape of a triangle, a quadrangle, bull horns or the famous „Stivale”; Spain also schematized in the form of a triangle; Alps presented as ramparts of Italy and the mouth of the Nile, Rhine, Danube, Ganges and Indus in the form of the Greek letter delta. An example of the third type is the Caspian and Nubian Gates. The conclusion of the article is that, among the great number of ancient geographical schemes, medieval cartography preserved only those that survived in the encyclopedic works of such authors as Pliny, Solinus, Orosius, Macrobius, Martianus Capella, Isidore of Seville and Rabanus Maurus.

²¹¹ Zamieszczona wyżej tabela pochodzi z: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, VI. Heft, s. 119, rys. 44. Por. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych*, s. 125.

Key words: medieval cartography, early-modern cartography, mnemonics, schematisation.

Słowa kluczowe: kartografia średniowieczna, kartografia wczesnonowożytna, mnemotechnika, schematyzacja

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ABSALON SPRINCKIRSBACENSIS, *Sermones*, PL 211, 13A-294D.
 AELREDUS RIEVALLENSIS, *Sermo in adventu Domini*, PL 184, 817B-828B.
 ALANUS DE INSULIS, *Elucidatio in Cantica canticorum*, PL 210, 51A-110B.
 ALANUS DE INSULIS, *Dictiones dictionum theologicarum*, PL 210, 685A-1012D.
 ALCUINUS, *Commentaria in Apocalypsin*, PL 100, 1087A-1156C.
 ALCUINUS, *Enchiridion*, PL 100, 570D-638C.
 AMBROSIIUS, *De virginitate*, ed. E. Cazzaniga, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, Torino 1954 (= PL 16, 279A-316B).
 AMMIANUS MARCELLINUS, *Res gestae*, rec. V. Gardthausen, vol. 1, Lipsiae 1874.
 ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Enarrationes in Cantica canticorum*, PL 162, 1187A-1228B.
 ARRIANUS, *Alexandri anabasis*, w: tenże, *Quae exstant omnia*, vol. 1: *Alexandri anabasis*, ed. A.G. Roos, Lipsiae 1907.
 AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, ed. E. Hoffmann, CSEL 40/1-2, Wien 1899-1900 (= CCL 47-48 = PL 41, 13-804).
 AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos 101-150*, pars I: *Enarrationes in Psalmos 119-133*, ed. F. Gori, CSEL 95/3, Wien 2001 (= PL 36, 1596-1738).
 AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, ed. C. Hosius, vol. 1-2, Lipsiae 1903.
 AVIENUS, *Descriptio orbis terrae*, w: *Geographi Graeci Minores*, vol. 2, s. 177-189.
 BEDA VENERABILIS, *In Cantica canticorum libri III*, w: tenże, *Opera*, pars II: *Opera exegetica*, 2B: *In Tobiam, In Proverbia, In Cantica canticorum*, ed. D. Hurst, *In Habacuc*, ed. J.E. Hudson, CCL 119B, Turnholti 1983, 165-375 (= PL 91, 1065C-1236C).
Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, praeparavit R. Gryson, Vierte, verbesserte Auflage, Stuttgart 1994.
Biblia Tysiąclecia, wyd. 2, Poznań – Warszawa 1971.
 BRUNO CARTHUSIANORUM, *Expositio in Psalmos*, PL 152, 637B-1420C.
 CALLIMACHUS, *Aetia. Iambi. Lyric poems. Hecale. Minor epic and elegiac poems. Fragments of epigrams. Fragments of uncertain location*, text, translation and notes by C.A. Trypanis, Cambridge (Mass.) – London 1958.
Chrestomathia Straboniana, w: *Geographi Graeci Minores*, vol. II, s. 529-636.
 CICERO, *Scripta quae supersunt omnia*, fasc. III: *De oratore*, ed. K. Kumaniecki, Leipzig 1969.
Cosmographia, w: *Geographi Latini Minores*, s. 71-103.
 La „*Descriptio mappe mundi*” de Hugues de Saint-Victor. *Texte inédit avec introduction et commentaire*, éd. par P. Gautier Dalché, Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes [20], Paris 1988.
 DICUILUS, *Liber de mensura orbis terrae*, ed. G. Parthey, Berlin 1870 [reprint: Graz 1969].
 DIONYSUS HALICARNASENSIS, *Antiquitates romanae*, ed. C. Jacoby, vol. 1, Lipsiae 1885.
Documenta historica quae ad sanctum Thomam Cantuariensem pertinent, PL 190, 371A-436B.

- DUDO DECANUS, *De moribus et actis primorum Northmanniae ducum*, PL 141, 607B-758D.
- EUCHERIUS LUGDUNENSIS, *Formulae spiritualis intelligentiae*, w: tenże, *Formulae spiritualis intelligentiae, Instructiones, Passio agaunensium martyrum, Epistula ad laudem Heremi*, rec. C. Wotke, CSEL 31, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1894, 1-62 (= PL 50, 727A-772D).
- EUGYPIUS, *Excerpta ex operibus S. Augustini*, ed. P. Knoell, CSEL 9/1, Vindobonae 1885 (= PL 62,561D-1088A).
- Excerpta eius sphaerae vel continentia (Iulius Honorius)*, w: *Geographi Latini Minores*, s. 24-55.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von H. Diels und W. Kranz, Bd. I, 6. Aufl., Berlin 1951.
- GERHOHUS REICHERSPERGENSIS, *Expositio in canticum Habacuc*, PL 194, 1027B-1046C.
- GERHOHUS REICHERSPERGENSIS, *Expositio in Psalmos* (continuatio), PL 194, 9A-998B.
- Geographi Graeci Minores*, ed. C. Müllerus, vol. 1-2, Parisiis 1882.
- Geographi Latini Minores*, rec. A. Riese, Heilbronn 1878 [reprint: Hildesheim 1964].
- GERVASE OF TILBURY, *Otia imperialia*, ed. S.E. Banks & J.W. Binns, Oxford Medieval Texts, Oxford 2002.
- GODEFRIDUS ADMONTENSIS, *Liber de decem oneribus Isaiae*, PL 174, 1157D-1210C.
- GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Ezechielem prophetam*, ed. M. Adriaen, CCL 142, Turnholti 1971 (= SCh 327 i 360 = PL 76, 785A-1072C).
- GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob libri XXIII-XXXV*, ed. M. Adriaen, CCL 143B, Turnholti 1985 (= PL 76, 249B-782A).
- GREGORIUS MAGNUS, *Super Cantica canticorum expositio*, PL 79, 471A-548A.
- GUIBERTUS S. MARIAE DE NOVIGENTO, *Moralia in Genesin*, PL 156, 31C-338C.
- GUIDO, *Geographica*, w: *Itineraria Romana*, vol. 2: *Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica*, ed. J. Schnetz, indicem composuit et adiecit M. Zumschlinge, *Itineraria Romana 2*, Stutgardiae 1990, s. 111-142.
- GUILLIELMUS A SANCTO THEODORICO, *Excerpta ex libris beati Gregorii papae super Cantica canticorum*, w: tenże, *Opera omnia*, pars II, ed. P. Verdeyen, CCCM 87, Turnholti 1987, 392-444 (= PL 180, 441A-474B).
- GUILLIELMUS MALMESBURIENSIS → Th.D. Pfaff, *The „Abbreviatio Amalarii” of William of Malmesbury. Text*, RTAM 48 (1981) 128-171.
- HAYMO HALBERSTATENSIS, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, 937C-1220D.
- HELLANICUS LESBIUS, w: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Teil I: *Genealogie und Mythographie*, A: *Vorrede. Text. Addenda. Konkordanz*, hrsg. von F. Jacoby, Leiden 1957, 104, 5 - 152, 18 (Nr. 4).
- HERODOTUS, *Historia*, ed. H. Kallenberg, editio altera, vol. 1, Lipsiae 1921.
- HILDEBERTUS CENOMANENSIS, *Sermones*, PL 171, 343A-964C.
- HILDEGARDIS BINGENESIS, *Epistolae*, PL 197, 145A-382C.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Imago mundi*, ed. V.I.J. Flint, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” 57 (1982) 7-153 (= PL 172, 121A-188C).
- HUGO DE S. VICTORE, *Miscellanea*, PL 177, 469C-900C.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae sive Origines*, ed. W.M. Lindsay, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1911 (= PL 82, 73C-728C).
- Das Marmor Parium*, hrsg. und erklärt von F. Jacoby, Berlin 1904.
- MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J. Willis, Leipzig 1983.
- OROSIUS, *Historia adversus paganos*, ed. K. Zangemeister, w: Orosius, *Historia adversus paganos. Liber apologeticus*, CSEL 5, Wien 1882 [reprint: Hildesheim 1967], 1-564

- (= PL 31, 663B-1174B). Por też *Geographi Latini Minores*, s. 56-70 (tutaj ks. I, rozdz. 2 – czyli opis ekumeny).
- OVIDIUS, *Tristia*, w: tenże, [*Opera omnia*], vol. 3: *Tristia, Ibis, Ex Ponto libri, Fasti*, ed. R. Merkel, Lipsiae 1914, 1-102.
- PLINIUS, *Naturalis historia*, vol. 1: *Libri I-VI*, rec. C. Mayhoff, Lipsiae 1906.
- PLINIUS, *Naturalis historia*, vol. 2: *Libri VII-XV*, rec. C. Mayhoff, Lipsiae 1909.
- POLYBIUS, *Historiae*, ed. Th. Büttner-Wobst, vol. 1, editio altera, Lipsiae 1905.
- POLYBIUS, *Historiae*, ed. Th. Büttner-Wobst, vol. 4, Lipsiae 1904.
- POMPONIIUS MELA, *Chorographia*, rec. C. Frick, Stutgardiae 1968.
- PTOLEMAEUS CLAUDIUS, *Geographia*, t. 1-3, ed. C.F.A. Nobbe, Lipsiae 1843-1945 [reprint: Hildesheim 1990].
- QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, vol. 1-2, ed. L. Radermacher, Lipsiae 1965.
- RABANUS MAURUS, *De universo*, PL 111, 9A-614B.
- RAVENNAS ANONYMUS, *Cosmographia*, w: *Itineraria Romana*, vol. 2: *Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica*, ed. J. Schnetz, indicem composuit et adiecit M. Zumschlinge, *Itineraria Romana* 2, Stutgardiae 1990, 1-110.
- RUTILIUS NAMATIUS, *De reditu suo*, ed. P. van de Woestijne, Antwerpen – Paris 1936.
- SERVIUS GRAMMATICUS, *In Vergilii carmina commentarii*, vol. 2: *Aeneidos librorum VI-XII commentarii*, rec. G. Thilo, Lipsiae 1884.
- Situs orbis terre vel regionum: Un traité de géographie inédit du haut Moyen Âge (Paris, B. N. Latin 4841)*, ed. P. Gautier Dalché, „Revue d'Histoire des Textes” 12-13 (1982-1983) 149-179.
- SOLINUS, *Collectanea rerum memorabilium*, rec. Th. Mommsen, ed. 2, Berolini 1958.
- STRABO, *Geographica*, vol. 1-3, ed. A. Meineke, Lipsiae 1895-1899.
- TACITUS, *Agricola*, w: tenże, *Libri qui supersunt*, t. 2, fasc. 2: *Germania. Agricola. Dialogus de oratoribus*, ed. E. Koestermann, Lipsiae 1964, 33-66.
- TIMAEUS TAUROMENITANUS, w: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Teil III: *Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie)*, B: *Autoren ueber einzelne Staedte (Laender)*, hrsg. von F. Jacoby, Leiden 1964, 581, 1 - 658, 24 (Nr. 566).
- VARRO, *Res rusticae*, ed. G. Goetz, Lipsiae 1912.
- VERGILIUS, *Aeneis*, w: *Vergilii Opera*, rec. O. Ribbeck, Lipsiae 1910, 99-409.
- WILLELMUS CALCULUS, *Historiae Northmannorum*, PL 149, 779A-910A.
- WILLELMUS DE CONCHES, *De philosophia mundi*, PL 172, 41D-102A (= PL 90, 1127A-1178D).

Opracowania

- ASSMANN A., *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999.
- 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., Frankfurt am Main – Berlin 1985.
- BAUMGÄRTNER I., *Die Welt im kartographischen Blick. Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatus-tradition vom 10. bis 13. Jahrhundert*, w: *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 Hidgen*, w: *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 Beatusstradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, w: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, hrsg. von H.-J. Schmidt, Scrinium Friburgense 18, Berlin – New York 2005, 231-276.
- BERNARDINI P., *Gli eroi e le fonti*, w: ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΣΑΡΔΟΥΣ. *Le fonti classiche e la Sardegna*, Atti del Convegno di Studi – Lanusei, 29 dicembre 1998, a cura di R. Zucca, Roma 2004, 39-62.
- BERTRAND J.-M., *De l'emploi des métaphores descriptives par les géographes de l'Antiquité*, „Dialogues d'Histoire Ancienne” 15 (1989) 63-73.
- BERTRAND J.-M., *Sur quelques descriptions antiques de la péninsule italienne*, „Mappemonde” 2 (1986) 26-30.
- BEVAN W.L. – PHILLOTT H.W., *Mediaeval Geography: An Essays in Illustration of the Hereford Mappa Mundi*, London 1873 [reprint: Amsterdam 1969].
- BILIŃSKI B., *De Graeciae in Pliniana descriptio (N.H. IV 1-32) sinibus quaestiones*, „Eos” 41 (1940-1946) fasc. 1, 123-155.
- BIRKHOFF D., *Hereford Maps, Hereford lives. Biography and cartography in an English cathedral city*, w: *Mapping Medieval Geographies*, s. 225-249.
- BLUM H., *Die antike Mnemotechnik*, Spudasmata 15, Hildesheim 1969.
- BOULOUX N., *Culture et savoirs géographiques en Italie au XIV^e siècle*, Terrarum Orbis 2, Turnhout 2002.
- BOULOUX N., *L'espace habité*, w: *La Terre. Connaissance, représentations, mesure au Moyen Âge*, s. 259-441.
- BRINCKEN A.-D. von den, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen und Farbgebungen in der Universalkartographie des Mittelalters*, „Archiv für Diplomatik. Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde” 16 (1970) 325-349 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 112-136).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Der vierte Erdteil in der Kartographie des Hochmittelalters*, w: *Reisen in reale und mythische Ferne. Reisenliteratur in Mittelalter und Renaissance*, hrsg. von P. Wunderli, Studia Humaniora 22, Düsseldorf 1993, 16-34 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 415-443).
- 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, *Gyrus und Spera – Relikte griechischer Geographie im Weltbild der Frühscholastik (Aufgezeigt an fünf lateinischen Weltkarten des beginnenden 12. Jahrhunderts)*, „Sudhoffs Archiv” 73 (1989) Heft 2, 129-144 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 345-366).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Kartographische Quellen Welt-, See- und Regionalkarten*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 51, Turnhout 1988.
- BRINCKEN A.-D. von den, *Mappe del Medio Evo: Mappe del cielo e della terra*, w: *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Atti della tredicesima Settimana internazionale di studi, Mendola, 22-26 agosto 1995, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 15, Milano 1998, 31-50 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 533-551).
- 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) 9-25 (= taz, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 375-399).
- BRINCKEN A.-D. von den, *Romazentrische Welt Darstellung um die erste Jahrtausendwende*, w: *Kaiserin Theophanu: Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, hrsg. von A. von Euw und P. Schreiner, Bd. 1, Köln 1991, 401-411.
- BRINCKEN A.-D. von den, *Spuren Nubiens in der abendländischen Universalkartographie im 12. bis 15. Jahrhundert*, w: *Vom „Troglodytenland” ins Reich der Scheherazade. Archäologie, Kunst und Religion zwischen Okzident und Orient. Festschrift für Piotr O. Scholz zum 70. Geburtstag*, hrsg. von M. Długosz, Berlin 2014, 43-51.
- BRINCKEN A.-D. von den, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 229, Göttingen 2008.
- BRONDER B., *Das Bild der Schöpfung und Neuschöpfung der Welt als orbis quadratus*, „Frühmittelalterliche Studien” 6 (1972) 188-210.
- BROTTON J., *Słynne mapy*, red. naukowa L. Szaniawska, Warszawa 2016.
- BRUSS J.S., *Lessons from Ceos. Written and spoken word of Callimachus*, w: *Callimachus II*, ed. by M.A. Harder – R.F. Regtuit – G.C. Walker, *Hellenistica Groningiana* 7, Leuven 2004, 49-70.
- CADIOU F., *Géographie et „pompa triumphalis” à Rome*, „Geographia Antiqua” 19 (2010) 141-150.
- CATTANEO A., *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth-Century Venice*, *Orbis Terrarum* 8, Turnhout 2011.
- CHEKIN L.S., *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, *Terrarum Orbis* 4, Turnhout 2006.
- CHIAI G.F., *Il nome della Sardegna e della Sicilia sulle rote dei Fenici e dei Greci in età arcaica. Analisi di una tradizione storico-letteraria*, „Rivista di Studi Fenici” 30 (2002) nr 2, 125-146.
- CHOHEYRAS J., *Fin des terres et fin des temps d'Hésychius (V^e siècle) à Béatus (VIII^e siècle)*, w: *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.
- CLAUSBERG K., *Scheibe, Rad, Zifferblatt. Grenzübergänge zwischen Weltkarten und Weltbildern*, w: *Ein Weltbild vor Columbus*, s. 260-315.
- COOLMAN B.T., *The Theology of Hugh of St. Victor. An Interpretation*, Cambridge 2010.
- CORTAMBERT E., *Quelques-uns des plus anciens monuments géographique du Moyen Âge conservés à la Bibliothèque Nationale*, „Bulletin de la Société de Géographie” 6 Ser., 14 (1877) 337-363.
- DELANO-SMITH C., *Signs on Printed Topographical Maps, ca. 1470 – ca. 1640*, w: *The History of Cartography*, vol. 3, part 1: *Cartography in the European Renaissance*, ed. D. Woodward, Chicago 2007, 528-590.
- DE SENSIS SESTITO G., *Italo, Italia, Italiani: alle origini di una nozione*, w: *Unità multiple. Centocinquante anni? Unità? Italia?*, a cura di G. De Sensis Sestito – M. Petruszewicz, Saggi 347, Soveria Mannelli 2014, 53-92.
- DESTOMBES M., *Mappemondes A.D. 1200-1500. Catalogue prepare par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, *Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi* I, Amsterdam 1964.
- DI CESARE M., *Studien zu Paulinus Venetus „De mapa mundi”*, MGH. Studien und Texte 58, Wiesbaden 2015.
- DION R., *Rhenus bicornis*, „Revue des Études Latines” 42 (1964) 469-499.

- DÜRST A., *Manuskriptkarte von West-Europa, um 1200*, „Cartographica Helvetica” 20 (1999) 35-38.
- Die Ebstorfer Weltkarte. *Interdisziplinäres Colloquium 1988*, hrsg. von H. Kugler – E. Michael, Acta Humaniora, Weinheim 1991.
- Die Ebstorfer Weltkarte. *Kommentierte Neuauflage in zwei Bänden*. Band I: *Atlas*; Band II: *Untersuchungen und Kommentar*, hrsg. von H. Kugler, unter Mitarbeit von S. Glauch und A. Willing, Berlin 2007.
- EDSON E. – SAVAGE-SMITH E., *Medieval Views of the Cosmos. Picturing the Universe in the Christian and Islamic Middle Ages*, with a foreword by T. Jones, Oxford 2004.
- EDSON E. – SAVAGE-SMITH E. – BRINCKEN A.-D. von den, *Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamischen Welt*, Aus dem Englischen von T. Ganschow, 2. Aufl., Darmstadt 2011.
- EGRY A. de, *Um estudo do Apocalipse de Lorrão e a sua relação com as ilustrações medievais do Apocalipse*, Publicação Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1972.
- ENGLISH B., *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi der frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002.
- FALCHETTA P., *Frau Mauro's World Map*, Terrarum Orbis 5, Turnhout 2006.
- FERRARA G., *Della voce „Scutula”*. *Nota di semantica latina*, Milano 1905.
- FERRARA G., *La forma della Britannia secondo la testimonianza di Tacito: nota*, Milano 1904.
- FISCHER T., *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs und aus italienischen Bibliotheken und Archiven*, Venedig 1886 [reprint: Amsterdam 1961].
- FORSTNER D., *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 2001.
- FOXELL S., *Mapping England*, London 2008.
- FRENSCHKOWSKI M., *Offenbarung und Epiphanie*, 2. Bd.: *Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühen Christentum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/80, Tübingen 1997.
- 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., *De la glose à la contemplation. Place et fonction de la carte dans les manuscrits du haut Moyen Âge*, w: *Testo e immagine nell'Alto Medioevo, 15-21 aprile 1993*, t. 2, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 41/2, Spoleto 1994, 693-771.
- GAUTIER DALCHÉ P., *La „Descriptio mappe mundi” de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire*, Paris 1988.
- GAUTIER DALCHÉ P., *La Géographie de Ptolémée en Occident (IV^e-XVI^e siècle)*, Terrarum Orbis 9, Turnhout 2009.
- GAUTIER DALCHÉ P., *La Terre dans le cosmos*, w: *La Terre. Connaissance, représentations, mesure au Moyen Âge*, s. 161-257. 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., *Mappemonde dessinée à Fleury*, w: *Autour de Gerbert d'Aurillac le pape de l'an mil. Album de documents commentés*, réunis sous la direction d'O. Guyotjeannin – M. Poulle, Matériaux pour l'Histoire publiés par École des Chartes 1, Paris 1996, 2-6.

- GAUTIER DALCHÉ P., *Notes sur la „carte de Théodose II” et sur la „mappemonde de Théodulfe d’Orléans”*, „Geographia Antiqua” 3 (1994-1995) 91-108.
- Gedächtnislehren und Gedächtniskünste in Antike und Frühmittelalter (5. Jahrhundert v. Chr. bis 9. Jahrhundert n. Chr.). Dokumentensammlung mit Übersetzung, Kommentar und Nachwort*, hrsg. von J.J. Berns, unter Mitarbeit von R.G. Czapla – S. Arend, Tübingen 2003.
- GLORIE F., *Mappa mundi (e codice Vatic. Lat. 6018)*, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965, 455-466.
- GLORIE F., *Mappa mundi e codice Albigeni 29*, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965, 467-469.
- GOLDMANN S., *Statt Totenklage Gedächtnis. Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos*, „Poetica” 21 (1989) 43-66.
- GORISSEN F., *Rhenus bicornis*, w: *Brückenschlag am Niederrhein: Land und Mensch am Niederrhein. Eine kulturgeographische Festschrift zur Einweihung der Rheinbrücke Kleve-Emmerich am 3.9.1965*, hrsg. von J. Ruland, Niederrheinisches Jahrbuch 9, Düsseldorf 1965, 79-164.
- GORMANS A., *Geometria et ars memorativa. Studien zur Bedeutung von Kreis und Quadrat als Bestandteile mittelalterlicher Mnemonik und ihrer Wirkungsgeschichte an ausgewählten Beispielen*, Doktorarbeit. Philosophische Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen, 1999 (praca ta jest w całości dostępna w internecie pod adresem: http://darwin.bth.rwth.aachen.de/opus3/volltexte/2003/551/pdf/03_081pdf [data dostępu: 10 IX 2017]).
- GOSS J., *KartenKunst. Die Geschichte der Kartographie*, übers. aus dem Engl. von E. Heinemann – R. Tiffert, Braunschweig 1994.
- GROSJEAN G. – KINAUER R., *Kartenkunst und Kartentechnik vom Altertum bis zum Barock*, Bern – Stuttgart 1970.
- GUSTAWICZ B., *Zarys historyczny sposobów kreślenia kart geograficznych*, w: *Sprawozdanie dyrektora C. K. gimnazjum nowodworskiego św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1882*, Kraków 1882, 1-63 [odbitka: Kraków 1882].
- HAHN-WOERNLE B., *Die Ebstorfer Weltkarte und Fortuna Rotis-Vorstellungen*, w: *Ein Weltbild vor Columbus*, s. 185-201.
- HAJDU H., *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters*, Budapest 1936.
- 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.
- HEEREN A.H.L., *Explicatio planiglobii, orbis terrarum faciem exhibentis, ante medium saeculum XV. summa arte confecti; Musei Borgiani Velitris; agitantur simul de historia mapparum geographicarum recte institvenda consilia*, „Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis Classis Historicae et Philologicae” 16 (1808) 250-284.
- HIATT A., *The Map of Macrobius before 1100*, „Imago Mundi” 59 (2008) nr 2, 149-176.
- HILL Th.D., *The Tropological Context of Heat and Cold Imagery in Anglo-Saxon Poetry*, „Neuphilologische Mitteilungen” 69 (1968) nr 4, 522-532.
- HOOGVLIET M., *Pictura et scriptura. Textes, images et herméneutique des mappae mundi (XIII^e-XVI^e siècle)*, Orbis Terrarum 7, Turnhout 2007.
- IWAŃCZAK W., *Borders and Borderlines in Medieval Cartography*, w: *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies, Jyväskylä, 10-14 June 2003*, ed. by O. Merisalo & P. Pahta, Textes et Études du Moyen Âges 35, Louvain-la-Neuve 2006, 661-672.

- Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375 nach dem in der Bibliothèque Nationale, Paris, verwahrten Original farbig wieder gegeben, mit einer Einführung und Übersetzungen von H.-Ch. Freiesleben, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und der Reisen 11, Stuttgart 1977.*
- KOBIELUS S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, wyd. 2, Tyniec 2011.
- KOCHANEK P., *Anatole-Dysis-Arktos-Mesembria*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 471-488.
- KOCHANEK P., *Boska prawica a europocentryzm*, w: *Wiedza między słowem a obrazem*, redakcja: M. Zemła – A. Jabłoński – J. Szymczyk, *Studia nad Wiedzą* 3, Lublin 2010, 159-188.
- KOCHANEK P., *Cesarstwo Bizantyńskie w kartografii Zachodu około roku 1000*, „Teka Komisji Historycznej PAN” 12 (2015) 7-34.
- KOCHANEK P., *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 205, Mainz 2004.
- KRETSCHMER K., *Eine neue mittelalterliche Weltkarte der vatikanischen Bibliothek*, „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin” 26 (1891) 371-406.
- KOCHANEK P., *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, 27-56.
- КОХАНЕК П., *Генезис схематического образа побережья Чёрного моря на картах XV века*, „Bulgarian Historical Review” 41 (2013) nr 3-4, 3-32.
- KOCHANEK P., *Iluzja schematów choro- i topograficznych jako baza mnemotechnicznej portolany w starożytności*, w: *Tworzenie iluzji społecznej – wiedza w sferze publicznej*, red. J. Szymczyk – M. Zemła – A. Jabłoński, *Studia nad Wiedzą* 5, Lublin 2012, 73-126.
- KOCHANEK P., *Kartografia antropomorficzna a europejska ideologia hierarchii narodów*, w: *Kreowanie społeczeństwa niewiedzy*, red. A. Jabłoński – J. Szymczyk – M. Zemła, *Studia nad Wiedzą* 7, Lublin 2015, 101-159.
- KOCHANEK P., *Klauzura północno-wschodniej Azji na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, *VoxP* 36 (2016) t. 65, 211-344.
- KOCHANEK P., *Rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos w dwóch polskich podręcznikach historii geografii*, „Acta Mediaevalia” 20 (2007) 139-152.
- KOCHANEK P., „*Rozesłanie Apostołów*” na mapie *Beatusa z Burgo de Osma*, w: *Fructus Spiritus est Caritas, Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 703-745.
- KOCHANEK P., *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej w kontekście klasycznych schematów zamieszkałej Ziemi*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 307-340.
- KOCHANEK P., *Winiety metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, *VoxP* 34 (2014) t. 62, 213-296.
- KOCHANEK P., *Współczesne rekonstrukcje globusa Kratesa z Mallos*, w: *Archiva temporum testes. Źródła historyczne jako podstawa pracy badacza dziejów*, Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Stanisławowi Olczakowi, red. G. Bujak – T. Nowicki – P. Siwicki, *TN KUL Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego* 143, Lublin 2008, 247-260.

- KRETSCHMER K., *Die Entdeckung Amerika's in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Weltbildes. Atlas der Festschrift des Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin zur vierhundertjährigen Feier der Entdeckung Amerika's*, Berlin – Leipzig 1892.
- KRETSCHMER K., *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin” 32 (1897) 65-111 i 191-218.
- KUPFER M., *Reflections in the Ebstorf Map. Cartography, Theology and dilectio speculationis*, w: *Mapping Medieval Geographies*, s. 100-126.
- KÜLZER A., *Die Weltkarte des „Wiener Kompendium”. Der Codex Vindobonensis 505 saec. XIV und seine Karte des byzantinischen Reiches*, „Biblos” 45 (1996) 225-238.
- LAHARIE M., *Une cartographie «à la folie»: Le journal d'Opicinus de Canistris (Bibliothèque Apostolique Vaticane, Cod. Vat. Lat. 6435)*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge” 119 (2007) nr 2, 361-399.
- LAHARIE M., *Le journal singulier d'Opicinus de Canistris (1337 - vers 1341): Vaticanus Latinus 6435*, t. 1-2, Studi e Testi 447-448, Città del Vaticano 2008.
- LA RONCIÈRE M. de, MOLLAT DU JOURDIN M., *Portulane. Seekarten vom 13. bis zum 17. Jahrhundert*, übers. von R. Beyer, München 1984.
- LECOQ D., *La Mappemonde de „Liber Floridus” ou la Vision du Monde de Lambert de Saint-Omer*, „Imago Mundi” 39 (1987) 9-49.
- LECOQ D., *La mappemonde d'Henri de Mayence ou l'image du monde au XII^e siècle*, w: *Iconographie médiévale. Image, texte, contexte*, sous la dir. de Gaston 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*, t. 2, Bruxelles 1852 [reprint: Amsterdam 1966].
- LESTER T., *Da Vinci's Ghost: Genius, Obsession, and How Leonardo Created the World of His Own Image*, New York 2012.
- LIEBESCHÜTZ H., *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Studien der Bibliothek Warburg 16, Leipzig – Berlin 1930 [reprint: Darmstadt 1964].
- MAJEWSKI T., *Mnemotechnika*, w: *Modi memoranda. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska – R. Traba – J. Kalicka, Warszawa 2017, 240-246.
- Mapamundi. Der katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, hrsg. und kommentiert von G. Grosjean, Dietikon – Zürich 1977.
- Mapping Medieval Geographies. Geographical Encounters in the Latin West and Beyond, 300-1600*, ed. by K.D. Lilley, Cambridge 2013.
- MARINELLI G., *Gog e Magog. Leggenda geografica*, „Cosmos” 7 (1882-1883) 155-180 i 199-207.
- 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.
- MILANI C., *Sardinia in testi latini medievali*, „Il Nome nel Testo” 11 (2009) 67-72.
- 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., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, VI. Heft: *Rekonstruierte Karten*, Stuttgart 1898.
- MILLER K., *Die Peutingerische Tafel oder Weltkarte des Castorius*, Stuttgart 1916.
- MONDA S., *La „Cosmographia” di Giulio Onorio. Un exceptum scolastico tardo-antico*, Roma 2008.
- NICOLET C., GAUTIER DALCHÉ P., *Les „quatre sages” de Jules César et la „mesure du monde” selon Julius Honorius: réalité antiique et tradition médiévale*, „Journal des Savants” 1986 157-218.
- NÖTH W., *Medieval Maps: Hybrid Ideographic and Geographic Sign Systems*, w: *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.
- 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.
- ÖSTENBERG I., *Staging the World. Spoils, Captives, and Representations in Roman Triumphal Procession*, Oxford Studies in Ancient Culture, Oxford – New York 2009.
- POST L.A., *Ancient Memory Systems*, „The Classical Weekly” 25 (1932) nr 14, 105-110.
- PRONTERA F., *Imagines Italiae. Sulle più antiche visualizzazioni e rappresentazioni geografiche dell’Italia*, „Athenaeum” 64 (1986) 295-320.
- ПАММ Б.Я., *Новонайденный ленинградский экземпляр макробиевой карты и его научное значение*, „Ученые Записки Ленинградского Государственного Университета”, Серия Исторических Наук, 18 (1951) nr 130, 250-270.
- REICHERT F., *Das Bild der Welt im Mittelalter*, Darmstadt 2013.
- RIESE A., *Rhenus bicornis*, „Römisch-germanisches Korrespondenzblatt” 9 (1916) 77-78.
- RÖGER J., *Die Bergzeichnung auf den älteren Karten. Ihr Verhältnis zur darstellenden Kunst*, München 1910.
- 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.
- SALOMON R., *Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*, 1. Bd.: Textband, 2. Bd.: Tafelband, Studies of the Warburg Institute I A-B, London 1936.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ C., *La España christiana de los siglos VIII al. XI*, vol. 1: *El reino Astur-Leonés (722-1037): Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida*, Historia de España 7/1, Madrid 1980.
- 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., *Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*, Chicago 2006.
- SCAFI A., *Maps of Paradise*, London 2013.
- SCHMIDT-DENGLER W., *Die „aula memoriae” in den Konfessionen des heiligen Augustin*, REAug 14 (1968) nr 1-2, 69-89.
- SCHNEIDER U., *Die Macht der Karten. Eine Geschichte der Kartographie vom Mittelalter bis heute*, 3. Aufl., Darmstadt 2012.
- SCHÖLLER B., *Transfer of Knowledge: Mappa Mundi Between Texts and Images*, „Peregrinations” 4 (2013) nr 1, 42-55.
- SCHÜLER C.J., *Die Geschichte der Kartographie*, Paris 2010.

- SIJMONS A.H. – WALLIS H., *Atlas de Santarem. Fascimile of the final edition 1849. Explanatory notes*, Amsterdam 1985.
- SIMONDON M., *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.-C. Psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris 1982.
- SLATER W.J., *Simonides' House*, „Phoenix” 26 (1972) nr 3, 232-240.
- SMALL J.P., *Wax tablets of the mind. Cognitive studies of memory and literacy in classical antiquity*, London 1997.
- SOMMERBRODT E., *Die Ebstorfer Weltkarte*, [II. Teil: Text], Hannover 1891.
- SPALLONE M., *La „Cosmographia” di Iulius Honorius e Cassiodoro*, „Segno e Testo” 1 (2003) 129-181.
- SPRIGATH G.K., *Das Dictum des Simonides*, „Poetica” 36 (2004) 243-280.
- Средневековые в его памятниках: сборник переводов*, под редакцией Д.Н. Егорова, Москва 1913.
- STASZEWSKI J., *Środowisko geograficzne w nauce antycznej*, „Zeszyty Geograficzne Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Gdańsku” 2 (1960) 7-43.
- STRZELCZYK J., *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław – Warszawa 1970.
- 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.
- La Terre. Connaissance, représentations, mesure au Moyen Âge*, sous la dir. de P. Gautier Dalché, L'Atelier du Médiéviste 13, Turnhout 2013.
- UHDEN R., *Die Weltkarte des Isidorus von Sevilla*, „Mnemosyne” series III, 3 (1936) 1-28.
- UHDEN R., *Die Weltkarte des Martianus Capella*, „Mnemosyne” series III, 3 (1936) 97-124.
- VAGNON E., *Cartographie et Représentations de l'Orient méditerranéen en Occident (du milieu du XIII^e à la fin du XV^e siècle)*, Orbis Terrarum 11, Turnhout 2013.
- VAN DUZER Ch. – SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ S., *Tres filii Noe diviserunt orbem post diluvium: The World Map in British Library Add. Ms. 37049*, „Word and Image” 26 (2010) nr 1, 21-39.
- VÁZQUEZ DE PARGA L., *Un mapa desconocido de la serie de los «Beatos»*, w: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comenatario al Apocalipsis» del Beato de Liébana*, t. 1, Madrid 1978, 271-278.
- VESCONTE P(ietro), *Seekarten*, Mit einem Geleitwort von O. Mazal. Einführung von L. Pagani, Würzburg 1978.
- LE VICOMTE DE SANTAREM → SANTAREM
- VIDIER A., *La mappemonde de Théodulf et la mappemonde de Ripoll (IX^e-XI^e siècle)*, „Bulletin de Géographie Historique et Descriptive” 26 (1911) 285-313.
- VOLKMAN L., *Ars Memorativa*, „Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien” N.F. 3 (1929) 111-200.
- WEEDA L. – POEL M. van der, *Vergil and the Batavians (Aeneid 8.727)*, „Mnemosyne” 67 (2014) 588-612.
- WEINRICH H., *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, 2. Aufl., München 1997.
- Ein Weltbild vor Columbus. Die Ebstorfer Weltkarte. Interdisziplinäres Colloquium 1988*, hrsg. von H. Kugler – E. Michael, Acta Humaniora, Weinheim 1991.
- WENDT J.A., *Skarby kartografii*, red. naukowa L. Szaniawska, Warszawa 2013.
- WESTREM S.D., *Geography and Travel*, w: *A Companion to Chaucer*, ed. by P. Brown, Blackwell Companions to Literature and Culture [6], Oxford 2000, 195-271.

- WESTREM S.D., *The Hereford Map. A Transcription and Translation of the Legends with Commentary*, Terrarum Orbis 1, Turnhout 2001.
- WHITTINGTON K., *Body-Worlds. Opicinus de Canistris and the Medieval Cartographic Imagination*, Studies and Texts 186, Toronto 2014.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. von, *Sapho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin 1913.
- WILKE J., *Die Ebstorfer Weltkarte*, I: Textband, II: Tafelband, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 39, Bielefeld 2001.
- WILLIAMS J., *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, „Imago Mundi” 49 (1997) 7-32.
- WINCKLER K., *Die Alpen im Frühmittelalter. Die Geschichte eines Raumes in den Jahren 500 bis 800*, Wien 2012.
- WOLF A., *Ikonologie der Ebstorfer Weltkarte und politische Situation des Jahres 1239. Zum Weltbild des Gervasius von Tilbury am welfischen Hofe*, w: *Ein Weltbild vor Columbus*, s. 54-119.
- WOLF B., *Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt. Die Metaphern „Umbilicus mundi” und „Caput mundi” in den Weltbildern der Antike und des Abendlands bis in die Zeit der Ebstorfer Weltkarte*, Bern 2010.
- WUTTKE H., *Die Karten der seefahrenden Völker Südeuropas bis zum ersten Druck der Erdbeschreibung des Ptolemäus. Zur Geschichte der Erdkunde im letzten Drittel des Mittelalters*, Dresden 1871 [reprint: Amsterdam 1961].
- YATES F.A., *Gedächtnis und Erinnern. Mnemotechnik von Aristoteles bis Shakespeare*, übers. von A. Schweikhart, Weinheim 1990.
- ZIELIŃSKI T., *Grecja niepodległa*, Warszawa 1958.
- ZURLA P., *Il mappamondo di Fra Mauro Camaldolese*, Venezia 1806.

Netografia

- <http://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?reproductionId=7143> [data dostępu: 18 IX 2017].
- http://darwin.bth.rwth.aachen.de/opus3/volltexte/2003/551/pdf/03_081.pdf [data dostępu: 10 IX 2017].
- <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002483j/f25.item> [data dostępu: 13 IX 2017].
- <http://litteravisigothica.com/codex-of-the-month-viii-madrid-real-academia-de-la-historia-cod-76/> [data dostępu: 14 IX 2017].
- https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Cagliari [data dostępu: 13 IX 2017].
- www.atlantedellarteitaliana.com/artwork-4777.html [data dostępu: 17 VIII 2014].
- www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart/start.html [data dostępu: 13 IX 2017].

Jan M. KOZŁOWSKI*

THE CHRISTIAN MARTYR AS A HYPERTHANATIC PHILOSOPHER AND *MYSTES*, AND THE SUCCESS OF CHRISTIANITY

Why did Christianity succeed? In the history of research on late antiquity various explanations have been advanced to account for Christianity's final triumph, for example Church organization, political crisis, the erosion of pagan culture, Christian humanitarianism, etc.¹ There are many mutually non-exclusive responses and, as Rodney Stark has stated, "there is no single answer as to why Christianity succeeded; a whole series of factors were involved."²

One aspect, however, is certain – it is the figure of the martyr (μάρτυς, Greek for "witness"), the *porte-parole* of the victorious religion, which in the eyes of the ancient Christians assured Christianity's final success. Paradoxically, it is the blood of martyrs that was to multiply the ranks of the Christians: "Plures efficimur quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum."³ To what extent did this belief, as expressed by Tertullian, correspond to the historical reality and to what extent did martyrs contribute to Christianity's final success? Scholars' opinions are divided. It seems reasonable, nevertheless, to admit that the figure of the martyr, which for over 150 years was so consistently promoted by the Christian movement, possessed certain objective features that exerted an effective influence on the pagan addressees of Christian martyrdom (testimony).⁴ Hence the conclusion that un-

* Jan M. Kozłowski Ph.D. – Assistant Professor, Institute of Classical Studies, Department of Polish Studies, University of Warsaw; e-mail: jan.kozlowski@uw.edu.pl.

¹ See such fundamental studies as E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965; R.L. Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, San Francisco 1986; R. Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996.

² R. Stark, *Reconstructing the rise of Christianity: The Role of Women*, "Sociology of Religion" 56 (1995) 229.

³ Tertullianus, *Apologeticum* 50, 13, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 171.

⁴ See first of all D. Karłowicz, *The Archparadox of Death: Martyrdom As a Philosophical Category*, Frankfurt am Main 2016; for primary sources on how Christian martyrdom affected its addressees, see *Acta Carpi* 42 (below); *Martyrium Potamiaenae et Basilidis*, ed. H. Musurillo, in: *Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, 132-135; Iustinus Martyr, *Apologia secunda* 12, 1-2 (see below); *Martyrium Polycarpi* 19, 1, ed. B. Dehandschutter, in: *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum

derstanding how the figure of the martyr was constructed can contribute to answering the general question of why Christianity finally succeeded.

In the present paper I would like to demonstrate that the figure of the martyr combined, among other aspects, two of ancient culture's most important answers to the problem of human mortality: (1) the figure of the *mystes* who, due to immediate and intimate contact with the divine, passes through death and is filled with hope of immortality; (2) the figure of the dying philosopher who by his steadfast attitude toward death shows that death has no more power over him. In such a construction of the figure of the martyr one can observe one more aspect of the ideological success of Christianity in late antiquity.

1. Human mortality as the central problem in ancient anthropology.

For the ancient Greeks and Romans, human mortality was a basic anthropological fact. Θνητός, βροτός and *mortalis* are, throughout the whole of antiquity, synonyms of "man," defining his fragile nature in an exhaustive manner. At the same time, human mortality is accentuated by the main feature of the gods. Ἀθάνατοι, ἄμβροτοι, *immortales* are substantivized adjectives and synonyms for θεοί and *di*. This correlation was clearly expressed by Lucian of Samosata in the dialogue *Vitarum auctio*, in which we read: "Buyer: «What are men?» Heraclitus: «Mortal gods (θεοὶ θνητοί)». Buyer: «And the gods?» Heraclitus: «Immortal men (ἄνθρωποι ἀθάνατοι)»."⁵ Simultaneously, the ancients perceived death as the greatest evil, as death to them, citing Epicurus' diagnosis, was "the most awful of evils (τὸ φρικωδέστατον τῶν κακῶν)" and "the greatest of all evils (τὸ μέγιστον τῶν κακῶν)."⁶ It is not surprising, therefore, that the main soteriological postulate of the ancient world (using Clement of Alexandria's expression, τὸ κυριώτατον τέλος)⁷ was to overcome human mortality. Among a range of propositions (for example having offspring, winning immortal fame, the gift of wine⁸), two ways of overcoming

Lovaniensium 205, Leuven 2007, 21, transl. É. Rebillard, in: *Greek and Latin Narratives About the Ancient Martyrs*, Oxford 2017, 103: "Such are the events concerning the blessed Polycarp. Though he was the twelfth counting those from Philadelphia to be martyred in Smyrna, he alone is remembered by all, so that he is talked about everywhere, even by the pagans (ὥστε καὶ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ἐν παντὶ τόπῳ λαλεῖσθαι). He was not only a remarkable teacher, but also an outstanding martyr, whose martyrdom all are eager to imitate (πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι) because it was according to the gospel of Christ."

⁵ Lucianus, *Vitarum auctio* 14, ed. M.D. Macleod: *Luciani opera*, vol. 2, Oxford 1974, 35-36, transl. A.M. Harmon: *Lucian*, vol. 2, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1960, 477.

⁶ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 10, 125, ed. T. Dorandi: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, New York 2013, 806-807, transl. R.D. Hicks: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 2, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1958, 651.

⁷ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 113, ed. M. Marcovich: *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Supplements to Vigiliae Christianae 34, Leiden – New York – Köln 1995, 163.

⁸ As we read in Euripides' *Bacchae* about the gift of wine: "It delivers miserable mortals (βροτούς) from grief, when they are filled with the stream of the vine; and gives sleep an oblivion of daily evils (ὕπνον τε λήθην τῶν καθ' ἡμέραν κακῶν): nor is there any other medicine for troubles

man's mortal condition had particular weight: (1) initiation into the mysteries, and (2) a philosophical attitude toward suffering and death.

2. Initiation into the mystery cults as a way of overcoming human mortality. For the ancient Greeks and Romans, the order of the world, i.e., that reality persists as *cosmos* and does not disintegrate into *chaos*, depended on the way people related to the gods. The core of ancient religion and the main task of men was to return to the gods what belonged to them in official worship (θεραπεία θεῶν, *cultus deorum*). What mattered was the external, objective act of worship, while a personal relationship to divinity was beyond the scope of official religion whose soteriology and eschatology were confined to issues of this world.

For the ancient *homo religiosus*, for whom death was – evoking Epicurus' definition again – “the greatest of all evils,” external θεραπεία θεῶν could not suffice. Thus there existed parallel cults which allowed for an immediate and intimate connection with the divine and immortal. These were the mystery cults – Eleusinian Mysteries, Dionysian Mysteries, Mysteries of Isis and Osiris, Mysteries of Cybele and Attis, and Mysteries of Mitra, to name the most important. “Mystery cults represent the spiritual attempts of the ancient Greeks to deal with their mortality.”⁹

The mysteries were shrouded in secrecy. Those who have been initiated (*mystes*, in Greek μύστης) were obliged to keep silence about what they had experienced. Our knowledge of them, despite many studies, is therefore still quite incomplete and largely conjectural. What we do know with certainty is that the aim of the mystery celebrations, which consisted, among other things, of processions, performances, play of light, ablutions, and ritual meals, was to make possible man's meeting with an immortal being – a meeting more intense and intimate than in the official cult: “Mysteries provide an immediate encounter with the divine.”¹⁰

The result of encountering the divine was for the *mystes*, besides other blessings relating to earthly life, to obtain hope that death would not be the end. And so, for example, in the *Hymn to Demeter* we read about those initiated into the Eleusinian mysteries, which were the oldest mysteries and paradigmatic of later mystery cults: “Blessed (ὄλβιος) is he of men on earth who has beheld them, | whereas he that is uninitiated in the rites, or he that has had no part in them,

(φάρμακον πόνων)!” (279-283, ed. E.R. Dodds: Euripides, *Bacchae*, Oxford 1960, 14, transl. T.A. Buckley, *The Tragedies of Euripides*, vol. 1, New York 1877, 255), while in Diphilus' comedy Βαλνεῖον: “Pour a full cup! Wrap your mortal [nature] in the god! (τὸ θνητὸν περικάλυπτε τῷ θεῷ)” (frg. 20, ed. J.M. Edmonds, in: *The Fragments of Attic Comedy*, vol. 3a, Leiden 1961, 106, my translation).

⁹ M.B. Cosmopoulos, *Preface*, in: *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, ed. M.B. Cosmopoulos, London – New York 2003, i.

¹⁰ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.) – London 1987, 90.

never | enjoys a similar lot (οὐποθ' ὁμοίων αἴσαν ἔχει) down in the musty dark when he is dead."¹¹ A few centuries later, Cicero wrote that the mysteries of Eleusis gave to humanity "the power not only to live happily, but also to die with a better hope (*cum spe meliore moriendi*)."¹² In Apuleius' *Metamorphoses*, the goddess Isis appears to Lucius and promises him that if he initiates into her mysteries he will honor her by "living himself in the Elysian fields (*campos Elysios incolens ipse*)."¹³ "Once initiated, the individual was liberated from the fear of death by sharing the eternal truth, known only to the immortals."¹⁴

How did the *mystes* gain immortality? Although do not know much about the mystery rites themselves, we do have hints that allow us to conjecture what could have been the correlation between the *mystes*'s intimate experience of the divine and his gaining immortality. As one can easily observe, the fate of many of the gods worshiped in the mystery cults was closely connected with their death and resurrection. Persephone, Dionysus, Osiris and Attis are divinities who die and return to life. Since the death of a divinity and its subsequent return to life is not a frequent motif in ancient religion, a visible overrepresentation in the mystery cults of dying and resurrecting deities can provide a hint as to how to interpret the salvific dimension of initiation into the mysteries. The *mystes* entering into communion with the deity, became a participant in its fate. "The mystery gods' direct experience of death is fundamental to what they were subsequently able to achieve: life can triumph only because they have gained immortality. Death brings them close to human beings, while the rebirth they offer has a grandeur about it unattainable by the traditional gods of the Graeco-Roman pantheon."¹⁵

¹¹ *Hymnus in Cererem* 480-482, ed. and transl. M.L. West, in: *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*, LCL, Cambridge (Mass.) – London 2003, 70-71.

¹² Cicero, *De legibus* 2, 36, ed. C. Büchner: *M. Tulli Ciceronis De Legibus libri tres*, Firenze 1973, 74, transl. C.W. Keyes, in: *Cicero. De re publica, De legibus*, vol. 16, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1988, 415; Sophocles, *frg.* 837, ed. S. Radt, in: *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4, Göttingen 1977, 553: "...τρισύλβιοι | κείνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη, | μὲν ὡς εἰς Ἄϊδον· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ | ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἔχειν κακά;" Pindarus, *frg.* 142, ed. A. Turyn, in: *Pindari carmina cum fragmentis*, London 1952, 335: "Ὀλβιος ὅστις ἰδὼν κείν' εἰς ὑπὸ χθόν' οἶδε μὲν βίου τελευτῶν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχῶν;" Isocrates, *Panegyricus* 28, ed. É. Brémond – G. Mathieu: *Isocrate, Discours*, vol. 2, Les Belles Lettres, Paris 1956, 21: "περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν."

¹³ Apuleius, *Metamorphoses* 11, 6, ed. R. Helm: *Apuleius, Metamorphoseon libri XI*, Berlin 2008, 271, my translation.

¹⁴ Cosmopoulos, *Preface*, p. i; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1972³, 9: "Um Untersterblichkeit [...] handelt es sich bei dem eigentlich religiösen Teil dieser Mysterien immer." A more balanced attitude to this issue was adopted by W. Burkert (*Ancient Mystery Cults*) and J. Bremmer (*Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Münchner Vorlesungen zu antiken Welten 1, Berlin – Boston 2014).

¹⁵ J. Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Religions in the Graeco-Roman World 165, Leiden – Boston 2008, 34.

3. *Mors philosophi* as a way of overcoming human mortality. Graeco-Roman culture's second major way of breaking the power of death was philosophical reflection. In Plato's *Phaedo*, Socrates says: "The true philosophers practice dying, and death is less terrible to them than to any other men (τὸ τεθνάναι ἥκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν)." ¹⁶ Thales believed that there was no difference between life and death (οὐδὲν τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν). ¹⁷ When Anaxagoras was informed that he was condemned to death and that his sons were dead, his comment on the sentence was: "Long ago nature condemned both my judges and myself to death," and of his sons' deaths he said: "I knew that my children were born to die." ¹⁸ Finally, Epicurus stated: "Death [...] is nothing to us, seeing that, when we are, death is not come, and, when death is come, we are not." ¹⁹ However, no matter how smart the theoretical considerations on the nature of death were, only the behavior of the philosopher *in extremis* could become real proof that death is something relative.

Anaxarchus of Abdera, Pyrrho's teacher seized by the tyrant Nicocreon, was put into a mortar and then pounded to death with iron pestles. Anaxarchus, however, mocking the torturers, delivered the famous words (εἶπεν ἐκεῖνο τὸ περιφερόμενον): "Pound, pound the pouch containing Anaxarchus; you do not pound Anaxarchus himself (πίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀναξάρχον δὲ οὐ πτίσσεις)." And when Nicocreon commanded that his tongue be cut out, he bit it off and spat it at him. ²⁰ The gymnosophist Calanus, whom Alexander encountered during his Indian campaign, performed a fully controlled act of self-immolation in the presence of the Greeks. According to Plutarch: "Nor did he move as the fire approached him, but continued to lie in the same posture as at first, and so sacrificed himself acceptably." ²¹ The way Calanus accepted death made a huge impression on the Greeks. Zeno of Citium, the founder of stoicism, stated "he would rather have seen one Indian roasted – than have learned the whole of arguments about bearing pain." ²² Under the influence of Calanus's self-immolation, Pyrrho, the founder of skepticism, realized that even what is commonly considered the greatest suffering is in fact something relative, and that the philosopher can remain happy even during the greatest torment. ²³

¹⁶ Plato, *Phaedo* 67e, ed. I. Burnet, in: *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1967 [no pagination], transl. H.N. Fowler, in: Plato, vol. 1: *Eutyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Cambridge (Mass.) – London 2005, 235.

¹⁷ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 1, 35, ed. Dorandi, p. 87.

¹⁸ Ibidem 2, 13, ed. Dorandi, p. 156-157, transl. Hicks, vol. 2, p. 143.

¹⁹ Ibidem 10, 125, ed. Dorandi, p. 806, transl. Hicks, vol. 2, p. 651.

²⁰ Ibidem 9, 59, ed. Dorandi, p. 699, my translation.

²¹ Plutarchus, *Alexander* 69, ed. C. Lindskog – K. Ziegler: *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 2, Leipzig 1968, 243; transl. B. Perrin: *Plutarch's Lives*, vol. 7, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1967, 419.

²² Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2, 20, 125, ed. O. Stählin, GCS 15, Berlin 1985, 180, transl. B.P. Pratten, ANF 2, Grand Rapids 1983, 374.

²³ Cf. G. Reale, *Storia della Filosofia Antica*, vol. 3, Milano 1987, 470-471: "Calano, dunque,

The steadfastness of the philosopher in the face of death, as proof that death is not the ultimate and absolute reality, was most clearly shown in Plato's *Phaedo*, in which the last moments of Socrates are described. The main philosophical topic of the *Phaedo* is the issue of the immortality of the soul. Plato, through the mouth of Socrates, provides arguments that the soul is immortal. The dialogue ends with the death of Socrates. When the philosopher takes the cup of hemlock, he does it "without trembling or changing color or expression."²⁴ Then we read that he drinks the poison "very cheerfully and quietly."²⁵ When the others despair and pour their tears, Socrates' sense of humor does not leave him until the very end. It is not difficult to guess why Plato described Socrates' heroic death in the *Phaedo*, a dialogue devoted to the problem of the immortality of the soul (the *Phaedo*'s subtitle is "περὶ ψυχῆς"), and not elsewhere. It is Socrates himself and his death that are final (one could say "metalogical") argument for the immortality of the soul. Through his ἀταραξία, Socrates implicitly reveals that death has no power over the soul. The way Socrates accepted death echoed powerfully first in the Greek and then in the Graeco-Roman world.²⁶ Already Aristippus, Socrates' disciple, when asked how Socrates died, answered: "As I would wish to die myself."²⁷

To sum up, ancient culture's soteriological answer to the problem of human mortality focused on two figures: (1) that of the *mystes* who gains eternal life by identifying with the death and resurrection of a divinity, and (2) that of the dying philosopher who, in the presence of suffering and death, relativizes the power of death through his steadfast attitude.

4. The martyr as a hyperthanatic philosopher. The pagans acknowledged the extraordinary courage and endurance of the Christians in their suffering. The Roman rhetorician and advocate Marcus Cornelius Fronto of Cirta wrote of them:

"They despise present torments (*spernunt tormenta praesentia*), although they fear those which are uncertain and future; and while they fear to die after death, they do not fear to die for the present (*mori non timent*)."²⁸

dimostrava che, se è possibile accogliere con impassibilità anche quelli che sono considerati i peggiori dei mali, questi non debbono avere di per sé quella «realità» e quella «natura» che vengono loro comunemente attribuite e che, in ogni caso, *il saggio può essere in grado di porsi al di sopra di essi* [...]. Pirrone nella testimonianza di Calano vide la dimostrazione al vivo di quell'idea che, come abbiamo visto, era destinata a trionfare nell'età ellenistica, e cioè *che il saggio può essere felice anche fra i tormenti*."

²⁴ Plato, *Phaedo* 117b, ed. Burnet, transl. Fowler, p. 399.

²⁵ Ibidem 117c, ed. Burnet, transl. Fowler, p. 401.

²⁶ Cf. G. Sterling, *Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke*, HTR 94 (2001) 387-390.

²⁷ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 2, 76, ed. Dorandi, p. 196, transl. Hicks, vol. 1, p. 205.

²⁸ Minucius Felix, *Octavius* 8, 5, ed. B. Kytzler: *Octavius*, München 1965, 68, transl. R.E. Wallis, ANF 4, Peabody (Mass.) 1995, 177.

When writing about the philosopher's courageous acceptance of death, Marcus Aurelius makes the reservation: "This resolve, too, must arise from a specific decision, not out of sheer opposition (μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν), like the Christians."²⁹ The pagan scoffer Lucian of Samosata observed: "The poor wretches have convinced themselves, first and foremost, that they are going to be immortal and live for all time (τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσσεσθαι), in consequence of which (παρ' ὃ) they despise death (καταφρονοῦσιν τοῦ θανάτου)."³⁰ Finally, Justin Martyr, in his *Second Apology* addressed to Marcus Aurelius, writes:

"For I myself, too, when I was delighting in the doctrines of Plato, and heard the Christians slandered, and saw them fearless of death (ἀφόβους πρὸς θάνατον), and of all other things which are counted fearful, perceived that it was impossible that they could be living in wickedness and pleasure. For what sensual or intemperate man, or who that counts it good to feast on human flesh, could welcome death (θάνατον ἀσπάζεσθαι), that he might be deprived of his enjoyments?"³¹

This attitude of the Christians in the face of death became an essential element of the concept of the martyr. In the Ante-Nicene martyrological literature, all martyrs inherently share supernatural resistance to suffering and courage that allows them to go to death with their heads always held high. And so, for example, in *Martyrium Lugdunensium* we read that future martyrs "despise every suffering, going to death readily and with joy (καταφρονοῦσι τῶν δεινῶν, ἔτοιμοι καὶ μετὰ χαρᾶς ἦκοντες ἐπὶ τὸν θάνατον)."³² In *Martyrium Polycarpi* we read that "the fire was cold for them (καὶ τὸ πῦρ ἦν αὐτοῖς ψυχρόν)," as well as that "they themselves attained such a height of nobility that not one of them uttered a murmur or groan (τοὺς δὲ καὶ εἰς τοσοῦτον γενναϊότητος ἐλθεῖν, ὥστε μήτε γρύξαι μήτε στενάξαι τινὰ αὐτῶν)."³³ Similar examples could be quoted *ad libitum*.

The death of the martyr depicted in this manner clearly fits (at least in its external aspect) the ideal of the death of the philosopher, or, using Greg Sterling's expression, the ideal of *mors philosophi*.³⁴ The Greek physician, surgeon and philosopher Galen states that the deeds of the Christians are "equal to the

²⁹ Marcus Aurelius, *Meditationes* 11, 3, ed. and transl. A.S.L. Farquharson: *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, Oxford 1944, 216-217.

³⁰ Lucianus, *De morte Peregrini* 13, ed. M.D. Macleod: *Luciani opera*, vol. 3, Oxford 1974, 192, transl. A.M. Harmon: *Lucian*, vol. 5, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1962, 15.

³¹ Iustinus Martyr, *Apologia secunda* 12, 1-2, ed. A. Wartelle, in: Saint Justin, *Apologies*, Études Augustiniennes, Paris 1987, 212, transl. A. Roberts – J. Donaldson, ANF 1, Grand Rapids 1981, 192.

³² *Martyrium Lugdunensium* 1, 63, ed. A.P. Orbán: *Martyrium Lugdunensium*, in: *Atti e Passioni dei Martiri*, ed. A.A.R. Bastiaensen (et alii), Milano 1987, 90, transl. É. Rebillard, in: *Greek and Latin Narratives*, p. 169.

³³ *Martyrium Polycarpi* 2, 2-3, ed. Dehandschutter, p. 8, transl. Rebillard, p. 91.

³⁴ Cf. Sterling, *Mors philosophi*, p. 383-402.

deeds of those who are in truth philosophers. For example, that they are free from the fear of death, is a fact which we all have observed.”³⁵ In the words of Marcus Aurelius (quoted above), we can observe a certain irritation that the Christians, although they go to their death without the preparation and reflection proper to true philosophers, fulfill the ideal of *mors philosophi*. In his *Diatribae*, in the chapter “περὶ ἀφοβίας,” while discussing the philosophical attitude toward “external things,” best expressed by the absence of fear in front of a tyrant and his thugs, Epictetus writes: “And is it possible that any one should be thus disposed toward these things from madness, and the Galileans from mere habit (ὑπὸ ἔθους).”³⁶ Epictetus states here indirectly that the attitude of the Christians, at least in its external aspect, fits the ideal of *mors philosophi*. “It is evident that Lucian, Marcus Aurelius, Galen and Celsus were all, despite themselves, impressed by the courage of the Christians in face of death and torture.”³⁷

That the Christians wanted the martyrs’ attitude toward death to be interpreted as *mors philosophi* is witnessed by *Martyrium Pionii*, where just before his death Pionius says: “Socrates did not suffer in such a way from the Athenians. Now every man is an Anytus and a Meletus.”³⁸ When the executioners want to nail Polycarp to the stake, the Smyranean bishop says: “Leave me thus, for he who allows me to endure the fire will also allow me, even without the security of the nails, to remain on the pyre without moving (ἀσάλευτον ἐπιμεῖναι τῇ πυρᾷ).”³⁹ A contextual and intertextual analysis of these words shows that we are dealing with a reference to the motif of the Indian gymnosophist burning steadfastly on the pyre.⁴⁰ As we remember, Zeno of Citum said: “He would rather have seen one Indian roasted – than have learned the whole of arguments about bearing pain” (see above).

We can therefore observe that Christians aimed to depict the martyr as a kind of “hyperthanatic” philosopher whose behavior in the face death showed that it had no power over him. Here, however, the question arises which was already asked by Tertullian:

“All who witness the noble patience of its martyrs, as struck with misgivings, are inflamed with desire to examine what is the cause (*quid sit in causa*)?”⁴¹

³⁵ After S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christianity*, Bloomington 1984, 41.

³⁶ Epictetus, *Diatribae* 4, 7, 6, ed. H. Schenkl: *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Stuttgart 1965, 417, transl. T.W. Higginson: *The Works of Epictetus*, vol. 2, Boston 1891, 176.

³⁷ Dodds, *Pagan and Christian*, p. 132.

³⁸ *Martyrium Pionii* 17, 2, ed. A. Hilhorst: *Martyrium Pionii*, in: *Acti e Passioni dei Martiri*, p. 182, transl. É. Rebillard, *Greek and Latin Narratives*, p. 73. Cf. F. Avemarie – J.W. van Henten, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman Jewish and Christian Antiquity*, London – New York 2002, 14: “Jewish and Christian martyrs also shared Socrates’ attitude toward death, which was ideal in the eyes of many in the imperial age.”

³⁹ *Martyrium Polycarpi* 13, 3, ed. Dehandschutter, p. 17, transl. Rebillard, p. 99.

⁴⁰ Cf. J.M. Kozłowski, *Polycarp as a Christian Gymnosophist*, *StPatr* 51 (2011) 15-24.

⁴¹ Tertullianus, *Ad Scapulam* 5, 4, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, 1132, transl. P. Holmes, ANF 3, Grand Rapids 1980, 108.

4. The martyr as *mystes*. When trying to answer Tertullian's question one can quote Marcus Aurelius' opinion that the Christians' readiness to face death comes from "mere obstinacy (κατὰ ψιλὴν παράταξιν)." Pliny the Younger, the governor of Bithynia, wrote to the Emperor Trajan that the interrogated Christians were characterized by "pertinacia" and "inflexibilis obstinatio."⁴² Tertullian reports that Arrius Antoninus, the governor of Asia, when confronted with the Christians' obstinacy and willingness to die, resignedly said: "O miserable men, if you wish to die, you have precipices or halters."⁴³ This, however, is the point of view of the Roman magistrates. For those whose task was to ensure Roman governance, the Christians' behavior seemed irrational stubbornness and nothing more.⁴⁴ A different answer to the question about the martyrs' source of power is consistently given by Christians themselves. In contrast to the philosophers, martyrs resist suffering not thanks to the power of the mind or any other natural force, but thanks to the power of God. It is Christ, present within them and united with them, who endows them with resistance to suffering and courage in the face of imminent death. Minucius Felix puts into the mouth of his *porte-parole* Octavius the words:

"Boys and young women among us treat with contempt crosses and tortures, wild beasts, and all the bugbears of punishments, with the inspired patience of suffering (*inspirata patientia doloris*)."⁴⁵

The ablative *inspirata patientia doloris* points to an external, divine source of power. In *Martyrium Lugdunensium* we read of a martyr named Sanctus that, "suffering in him, Christ accomplished great glory."⁴⁶ According to Tertullian: "Christus in martyre est."⁴⁷ Cyprian writes that it is Christ, present in the martyr, who triumphs over death: "qui pro nobis mortem semel vicit semper vincit in nobis."⁴⁸ Similar examples can be quoted *ad libitum*. For the Christians, therefore, there is no doubt that it is the union of the martyr with the dying and resurrecting Saviour that is the source of the martyrs' power.

Similarities and analogies between Christianity and the mystery cults were noted long ago. There is ongoing discussion among scholars as to the nature of the relationship between them.⁴⁹ One thing is certain – in the spiritual landscape of the Graeco-Roman world the Christian answer to the spir-

⁴² Gaius Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* 10, 96, ed. B. Radice: Pliny, *Letters*, vol. 2: *Books 8-10. Panegyricus*, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1992, 286.

⁴³ Tertullianus, *Ad Scapulam* 5, 1, CCL 2, 1131-1132, ANF 3, 107.

⁴⁴ It is worth noting the study of M.A. Tilley, *The Ascetic Body and the (Un)Making of the World of the Martyr*, "Journal of the American Academy of Religion" 59 (1991) 467-479, where it is argued that the cause of the martyrs' resistance was, above all, ascetic exercises.

⁴⁵ Minucius Felix, *Octavius* 37, ed. Kytzler, p. 200, ANF 4, 196.

⁴⁶ *Martyrium Lugdunensium* 1, 23, ed. Orbán, p. 70, transl. Rebillard, p. 157.

⁴⁷ Tertullianus, *De pudicitia* 22, 6, ed. E. Dekkers, CCL 2, 1329.

⁴⁸ Cyprianus, *Epistulae* 10, 3, ed. Diercks, CCL 3b, Turnhout 1994, 50.

⁴⁹ The present *status quaestionis* is sketched by Bremmer (*Initiation into the Mysteries*, p. 142-165).

itual needs of man largely coincided with that given by the mystery cults. Like them, Christianity proposed intimate contact with divinity and, just as in many of the mystery cults, the salvific experience consisted of participating in the death and resurrection of the divine saviour.⁵⁰ Moreover, Christianity required from its adherents a ritual bath (baptism) and participation in the common meal (Eucharist), elements of which find their close analogies in the mystery cults (see below). Taking this into account, we can safely conclude that when they commonly called their rites “mysteries,”⁵¹ the Christians, at least to some extent, were referring to the original meaning of this term. In this light the Christian martyr perfectly embodied the most important postulate of the mystery cults – that of an intimate, salvific relationship with the dying and resurrecting deity.

One aspect of the image of the martyr is especially worth noting – in almost all of the mystery cults known to us, different forms of purification, of sprinkling or washing with water, played an important role.⁵² Jan Bremmer writes about “the omnipresence of baths in Mysteries.”⁵³ This feature of the mystery cults reminds us, for obvious reasons, of Christian baptism: “This is not to deny that there are some features in early Christian baptism that irresistibly remind one of pagan mystery initiations.”⁵⁴ A martyr’s death was interpreted in baptismal categories by the ancient Christians. In *Martyrium Polycarpi*, in the scene where a quantity of blood (πλῆθος αἵματος) and a dove come out (περιστερά)⁵⁵ of Polycarp’s pierced side, we are probably dealing with a baptismal image.⁵⁶ In *Passio Perpetuae*, the pagan mob, seeing the martyr Saturus covered with blood, roars: “Salvum lotum! Salvum lotum! (Well washed! Well washed!),” in which the author of the *passio* sees a paradoxical testimony of the martyr’s second baptism (*secundi baptismatis testimonium*), and adds a commentary: “For truly one was saved who had bathed in such manner.”⁵⁷ Also Tertullian calls martyrdom another baptism: “martyrium aliud

⁵⁰ E.g. Col 2:12, ed. E. Nestle – K. Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1999²⁷, transl. *New Revised Standard Version*, Peabody (Mass.) 2011, 156: “When you were buried with him in baptism, you were also raised with him through faith in the power of God, who raised him from the dead.”

⁵¹ E.g., Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 119, ed. Marcovich, p. 172: “δείξω σοι τὸν Λόγον καὶ τοῦ Λόγου τὰ μυστήρια.” The Antiochian bishop Ignatius, when on his way to Rome for a martyr’s death, calls Christians “Παύλου συμμύσται” (*Epistula ad Ephesios* 12, 2, éd. P.T. Camelot, SCh 10, Paris 1951, 80).

⁵² Cf. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, p. 101.

⁵³ Bremmer, *Initiation into the Mysteries*, p. 104.

⁵⁴ Burkert, *Ancient Mystery Cults*, p. 102.

⁵⁵ *Martyrium Polycarpi* 16, 1, ed. Dehandschutter, p. 19, transl. Rebillard, p. 101.

⁵⁶ Cf. *ibidem*. See J.M. Kozłowski, *Plonął ogniem, a nie spalał się... Analiza i interpretacja Martyrium Polycarpi* 15,2, Warszawa 2014, 138-140.

⁵⁷ *Passio Perpetuae* 21, 2-3, ed. and transl. T.J. Heffernan: *The Passion of Perpetua et Felicity*, Oxford 2012, 123 and 134.

erit baptismus.”⁵⁸ We can therefore see that the interpretation of martyrdom in baptismal categories could also evoke pagan mystery ablutions.

We know that ritual meals were an important element of the mystery cults,⁵⁹ which could easily evoke the Christian Eucharist. This similarity was so far-reaching that in the middle of the second century, when talking about the implementation of the Eucharist by Jesus, Justin says: “...which the wicked devils have imitated in the mysteries of Mithras, commanding the same thing to be done. For, that bread and a cup of water are placed with certain incantations in the mystic rites of one who is being initiated, you either know or can learn.”⁶⁰ What is significant is that the ancient Christians also interpreted martyrdom in terms of the Eucharist. According to Polycarp, his martyrdom is equal to participation “in the cup of Christ (ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ),”⁶¹ while Polycarp’s burning body appears to the Smyranean Christians as “bread that is baked (ἄρτος ὁπτώμενος).”⁶² In his *Letter to the Romans* the Antiochian bishop Ignatius, preparing himself mentally for a martyr’s death, writes to the Roman Christians: “I am the wheat of God (σῖτός εἰμι θεοῦ), and I am ground by the teeth of wild beasts that I may be found pure bread of Christ (καθαρὸς ἄρτος τοῦ Χριστοῦ).”⁶³ Eucharistic connotations can probably also be found in a scene from *Acta Carpi*, in which the otherwise unknown Agathonike, wanting to join Carpus burning the stake, cries out: “This meal (τὸ ἄριστον τοῦτο) has been prepared for me, so I must partake and eat the glorious meal (τοῦ ἐνδόξου ἀρίστου)! ” and then throws herself upon the stake.⁶⁴ We therefore observe that Christian martyrdom was interpreted in sacramental terms, which is reminiscent of some of the constitutive elements of the mystery cults.

In the figure of the martyr one can observe the effective realization of two soteriological ideals which appeared in Graeco-Roman culture in response to the drama of human mortality. On the one hand, the martyr fulfills the ideal of the *mystes*, who is perfectly united with God and filled with the hope of immortality, and, on the other hand, through his steadfast attitude toward suffer-

⁵⁸ Tertullianus, *De pudicitia* 22, 9, CCL 2, 1329.

⁵⁹ Cf. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, p. 110.

⁶⁰ Iustinus Martyr, *Apologia prima* 66, 3-4, ed. A. Wartelle, in: Saint Justin, *Apologies*, p. 190, transl. A. Roberts – J. Donaldson, ANF 1, 185.

⁶¹ *Martyrium Polycarpi* 14, 2, ed. Dehandschutter, p. 18, transl. Rebillard, p. 101.

⁶² Ibidem 15, 2, ed. Dehandschutter, p. 19, transl. Rebillard, p. 101. Eucharist connotations are evident in both images (see first of all Kozłowski, *Plonął ogniem*, p. 112-113).

⁶³ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* 4, 1-2, éd. P.T. Camelot, SCh 10, 130, transl. W. Schoedel: *Ignatius of Antioch: a Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Hermeneia, Philadelphia 1985, 181.

⁶⁴ *Acta Carpi* 42, ed. H. Delehay, *Les Actes des martyrs de Pergame*, AnBol 58 (1940) 157, transl. É. Rebillard, in: *Greek and Latin Narratives*, p. 43-45.

ing and death the martyr fulfills the ideal of *mors philosophi*. The novelty was that Christianity combined these two ideals into a harmonious unity. Moreover, Christianity managed to create, in a mysterious way, an exclusive ideal of *mors philosophi* that was accessible to (using Plato's expression) οἱ πολλοί. In the article *Martyrdom as a Paradoxical Testimony of Life in the Acts of the Martyrs*, I interpreted the figure of the martyr as μάρτυς τῆς ζωῆς – a witness of life.⁶⁵ This term had, above all, a theological meaning. In light of the considerations presented in this paper, the title μάρτυς τῆς ζωῆς also gains a certain historical objectivity.

(Summary)

The creation of the concept of the martyr by ancient Christianity was undoubtedly one of the reasons why this young religion could endure through times of persecution and also attract new believers. But what exactly made this concept so effective? Among the many mutually non-exclusive answers, one more may be provided: the person of the martyr simultaneously fulfilled, on a previously unknown level of intensity and scale, two soteriological ideals of the ancient world, i.e., that of the dying philosopher whose attitude toward death showed that death had no power over him and that of the *mystes* intimately united with the dying and resurrecting divinity.

MĘCZENNIK JAKO HIPERTANATYCZNY FILOZOF I MISTA, A ZWYCIĘSTWO CHRZEŚCIJANSTWA

(Streszczenie)

Stworzenie przez starożytne chrześcijaństwo postaci świadka-męczennika było niewątpliwie jedną z przyczyn, dla których owa młoda religia przyciągała do siebie nowych wyznawców także w czasie prześladowań. Dlaczego jednak postać męczennika okazała się tak skuteczna? Wśród wielu wzajemnie nie wykluczających się odpowiedzi, można udzielić również następującej. Męczennik jednocześnie urzeczywistniał w sobie dwa soteriologiczne ideały grecko-rzymskiego świata: ideał umierającego filozofa, którego niezłomna postawa wobec śmierci pokazuje, że nie ma ona nad nim panowania, oraz ideał misty, adepta kultu misteryjnego, który uczestniczy duchowo w śmierci i zmartwychwstaniu czczonego przez siebie bóstwa.

Key words: Christian martyrdom, ancient philosophy, mystery cults, death, life, soteriology.

⁶⁵ J.M. Kozłowski, *Męczeństwo jako paradoksalne świadectwo życia w Aktach i Pasjach Męczenników*, VoxP 27 (2007) t. 49, 318.

Słowa kluczowe: chrześcijańskie męczeństwo, filozofia starożytna, kultury misteryjne, śmierć, życie, soteriologia.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- Acta Carpi*, ed. H. Delehay, *Les Actes des martyrs de Pergame*, AnBol 58 (1940) 142-176, transl. É. Rebillard, in: *Greek and Latin Narratives About the Ancient Martyrs*, Oxford 2017, 37-45.
- APULEIUS, *Metamorphoses*, ed. R. Helm: Apuleius, *Metamorphoseon libri XI*, Berlin 2008.
- CICERO, *De legibus*, ed. C. Büchner: *M. Tulli Ciceronis De Legibus libri tres*, Firenze 1973, transl. C.W. Keyes, in: *Cicero. De re publica, De legibus*, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1988, 287-519.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, ed. M. Marcovich: *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Supplements to Vigiliae Christianae 34, Leiden – New York – Köln 1995.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. O. Stählin, GCS 15, Berlin 1985, transl. B.P. Pratten, ANF 2, Grand Rapids 1983, 299-567.
- CYPRIANUS, *Epistularium. Epistulae 1-57*, ed. Diercks, CCL 3b, Turnhout 1994.
- DIODEGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, ed. T. Dorandi: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, New York 2013, transl. R.D. Hicks: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 1-2, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1958.
- DIPHILUS, *Balneum*, ed. J.M. Edmonds, in: *The Fragments of Attic Comedy*, vol. 3a, Leiden 1961, 97-154.
- EPICTETUS, *Diatribae*, ed. H. Schenkl: *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Stuttgart 1965, transl. T.W. Higginson: *The Works of Epictetus*, vol. 2, Boston 1891.
- Epistula ad Colosenses*, ed. E. Nestle – K. Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1999²⁷, 523-531, transl. *New Revised Standard Version*, Peabody (Mass.) 2011, 155-157.
- EURIPIDES, *Bacchae*, ed. E.R. Dodds: Euripides, *Bacchae*, Oxford 1960, transl. T.A. Buckley, *The Tragedies of Euripides*, vol. 1, New York 1877, 249-282.
- GAIUS PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistulae*, ed. B. Radice: Pliny, *Letters*, vol. 2: *Books 8-10. Panegyricus*, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1992.
- Hymnus in Cererem*, ed. and transl. M.L. West, in: *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*, LCL, Cambridge (Mass.) – London 2003, 32-71.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Ephesios*, éd. P.T. Camelot, SCh 10, Paris 1951, 66-93, transl. W. Schoedel: *Ignatius of Antioch: a Commentary on the Letters of Antioch, Hermeneia*, Philadelphia 1985, 33-100.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Romanos*, éd. P.T. Camelot, SCh 10, Paris 1951, 124-139, transl. W. Schoedel: *Ignatius of Antioch: a Commentary on the Letters of Antioch, Hermeneia*, Philadelphia 1985, 163-191.
- ISOCRATES, *Panegyricus*, ed. E. Brémond – G. Mathieu: Isocrate, *Discours*, vol. 2, Les Belles Lettres, Paris 1956, 15-64.
- IUSTINUS MARTYR, *Apologia prima*, ed. A. Wartelle, in: Saint Justin, *Apologies*, Études Augustiniennes, Paris 1987, 98-195, transl. A. Roberts – J. Donaldson, ANF 1, Grand Rapids 1981, 163-187.
- IUSTINUS MARTYR, *Apologia secunda*, ed. Wartelle, in: Saint Justin, *Apologies*, Études Augustiniennes, Paris 1987, 196-219, transl. A. Roberts – J. Donaldson, ANF 1, Grand Rapids 1981, 188-193.

- LUCIANUS, *De morte Peregrini*, ed. M.D. Macleod: *Luciani opera*, vol. 3, Oxford 1974, 188-205, transl. A.M. Harmon: *Lucian*, vol. 5, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1962, 1-51.
- LUCIANUS, *Vitarum auctio*, ed. M.D. Macleod: *Luciani opera*, vol. 2, Oxford 1974, 24-50, transl. A.M. Harmon: *Lucian*, vol. 2, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1960, 449-511.
- MARCUS AURELIUS, *Meditationes*, ed. and transl. A.S.L. Farquharson: *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, Oxford 1944.
- Martyrium Lugdunensium*, ed. A.P. Orbán: *Martyrium Lugdunensium*, in: *Atti e Passioni dei Martiri*, ed. A.A.R. Bastiaensen (et alii), Milano 1987, 59-95, transl. É. Rebillard, in: *Greek and Latin Narratives About the Ancient Martyrs*, Oxford 2017, 145-173.
- Martyrium Pionii*, ed. A. Hilhorst: *Martyrium Pionii*, in: *Atti e Passioni dei Martiri*, ed. A.A.R. Bastiaensen (et alii), Milano 1987, 149-191, transl. É. Rebillard, in: *Greek and Latin Narratives About the Ancient Martyrs*, Oxford 2017, 47-79.
- Martyrium Polycarpi*, ed. B. Dehandschutter, in: *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 205, Leuven 2007, 3-22, transl. É. Rebillard, in: *Greek and Latin Narratives About the Ancient Martyrs*, Oxford 2017, 89-105.
- Martyrium Potamiaenae et Basilidis*, ed. H. Musurillo, in: *Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, 132-135.
- MINUCIUS FELIX, *Octavius*, ed. B. Kytzler: *Octavius*, München 1965, transl. R.E. Wallis, ANF 4, Peabody (Mass.) 1995, 167-198.
- Passio Perpetuae*, ed. and transl. T.J. Heffernan: *The Passion of Perpetua et Felicity*, Oxford 2012.
- PINDARUS, *Fragmenta*, ed. A. Turyn, in: *Pindari carmina cum fragmentis*, London 1952.
- PLATO, *Phaedo*, ed. I. Burnet, in: *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1967 [no pagination], transl. H.N. Fowler, in: *Plato*, vol. 1: *Eutyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, LCL, Cambridge (Mass.) – London 2005, 193-403.
- PLUTARCHUS, *Alexander*, ed. C. Lindskog – K. Ziegler: *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 2.2), Leipzig 1968, 152-253, transl. B. Perrin: *Plutarch's Lives*, vol. 7, LCL, Cambridge (Mass.) – London 1967, 223-439.
- SOPHOCLES, *Fragmenta*, ed. S. Radt, in: *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4, Göttingen 1977.
- TERTULLIANUS, *Ad Scapulam*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, 1125-1132, transl. P. Holmes, ANF 3, Grand Rapids 1980, 105-108.
- TERTULLIANUS, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 77-171.
- TERTULLIANUS, *De pudicitia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, 1279-1330.

Literature

- ALVAR J., *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Religions in the Graeco-Roman World 165, Leiden – Boston 2008.
- AVEMARIE F. – HENTEN J.W. VAN, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman Jewish and Christian Antiquity*, London – New York 2002.
- BENKO S., *Pagan Rome and the Early Christianity*, Bloomington 1984.
- BREMMER J., *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Münchner Vorlesungen zu antiken Welten 1, Berlin – Boston 2014.
- BURKERT W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.) – London 1987.
- DODDS E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.
- FOX R.L., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, San Francisco 1986.

- Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, ed. M.B. Cosmopoulos, London – New York 2003.
- KARŁOWICZ D., *The Archparadox of Death: Martyrdom As a Philosophical Category*, Frankfurt am Main 2016.
- KOZŁOWSKI J.M., *Męczeństwo jako paradoksalne świadectwo życia w Aktach i Pasjach Męczenników*, VoxP 27 (2007) t. 49, 307-318.
- KOZŁOWSKI J.M., *Płonął ogniem, a nie spalał się... Analiza i interpretacja Martyrium Polycarpi 15,2*, Warszawa 2014.
- KOZŁOWSKI J.M., *Polycarp as a Christian Gymnosophist*, StPatr 51 (2011) 15-24.
- REALE G., *Storia della Filosofia Antica*, vol. 3, Milano 1987.
- REITZENSTEIN R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1972³.
- STARK R., *Reconstructing the rise of Christianity: The Role of Women*, "Sociology of Religion" 56 (1995) 229-244.
- STARK R., *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996.
- STERLING G., *Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke*, HTR 94 (2001) 383-402.
- TILLEY M.A., *The Ascetic Body and the (Un)Making of the World of the Martyr*, "Journal of the American Academy of Religion" 59 (1991) 467-479.

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI*

ORYGENES I HEBRAJSKI TEKST PISMA ŚWIĘTEGO

Orygenes pozostaje niewątpliwie najbardziej wszechstronnym egzegetą w dziejach Kościoła, budzącym ciągle podziw i stanowiącym źródło inspiracji dla kolejnych pokoleń teologów¹. Na pewno wspiał się na szczyt egzegezy w epoce patrystycznej. Słusznie zanotował Henri Crouzel: „Orygenes słynie przede wszystkim ze swej egzegezy duchowej i alegorycznej. [...] Nie należy wszakże zapominać, że jest również, obok Hieronima, największym w chrześcijańskiej starożytności mistrzem egzegezy krytycznej i literalnej”². Z racji tej wszechstronności także zagadnienia dotyczące księgi i tekstu biblijnego znalazły w dziele Orygenesesa bardzo adekwatne usytuowanie połączone z głęboką refleksją teologiczną, zwłaszcza z jego chrystologią i eklezjologią³. Jako gramatyk i erudyta, filozof i teolog kontemplatyk, nieustannie szukał on znaczenia słowa natchnionego, zestawiając ze sobą wypowiedzi biblijne, zagłębiając się w nie i szukając ich coraz pełniejszego znaczenia. Formacyjnie i duchowo wywodził się z Aleksandrii z początku III w. i tam ze swej strony zaproponował „katechezę”, która właściwie biorąc była szkołą filozofii⁴. W późniejszym okresie udał się do Palestyny, a w końcu w 230 r. osiadł w Cezarei. Był to dla Orygenesesa swoisty „powrót do źródeł”, ponieważ tam żył Chrystus i tam relacje między wspólnotami żydowskimi i chrześcijańskimi układały się stosunkowo harmonijnie. Rabini i nauczyciele z jednej strony, a biskupi

* Ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII – kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl.

¹ Niniejsze opracowanie stanowi kontynuację wcześniejszego opracowania: J. Królikowski, *Początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego*, VoxP 37 (2017) t. 67, 259-276.

² H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, 93. Por. R. Heine, *Reading the Bible with Origen*, w: *The Bible in Greek Christian Antiquity*, Notre Dame 1997, 131-148.

³ Por. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950; H.U. von Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris 1957.

⁴ Por. A. Le Boulluec, *L'«école» d'Alexandrie. II. Origène*, w: *Histoire du christianisme*, t. 1: *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, sous la direction de J.-M. Mayeur – Ch. et L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, Paris 2000, 557-576.

i kaznodzieje z drugiej strony spotykali się ze sobą niemal na co dzień, podejmując podstawowe problemy dotyczące wiary i teologii⁵.

Orygenes był przede wszystkim człowiekiem Kościoła – *ecclesiasticus vir*⁶ – kapłanem i kaznodzieją, dlatego też tekst Septuaginty, jako podstawowy tekst eklezjalny, stanowił dla jego badań egzegetycznych punkt odniesienia, cieszący się uprzywilejowaną pozycją i domagający się obrony teologicznej. Warto zauważyć, że właśnie w kontekście zagadnienia interpretacji Biblii Orygenes wyraził swoje głębokie pragnienie bycia człowiekiem Kościoła:

„Ja [...] pragnę być człowiekiem Kościoła [...] ja przez uczynki i myśli swoje pragnę być i nazywać się chrześcijaninem, jednakowego sensu szukam w Starym i w Nowym Testamencie”⁷.

Podróże, które zaprowadziły go do Rzymu, potem do Azji, a przede wszystkim do Palestyny, oraz łączące się z nimi spotkania i doświadczenia, ubogaciły jego nieustanne poszukiwania duchowe i teologiczne, prowadząc go także do refleksji nad poważnym zagadnieniem paralelnego istnienia i realnego funkcjonowania dwóch tekstów biblijnych, to znaczy chrześcijańskiego i żydowskiego. Niemal całe życie zmagał się z tym problemem, dochodząc do osobistej syntezy właściwie dopiero pod koniec życia. Wiele faktów pozwala stwierdzić, że w swoich kolejno formułowanych wypowiedziach Orygenes był zarazem wnikliwy i odważny⁸. W tym miejscu interesuje nas jednak przede wszystkim stosunek Orygenes do hebrajskiego tekstu Biblii.

1. Pierwszeństwo Septuaginty. Pierwszy tekst, który należy zauważyć u Orygenes w ramach podejmowanego tutaj zagadnienia, znajduje się w liście Orygenes do Juliusza Afrykańczyka i dotyczy „dziejów Zuzanny”:

„Czy może należałoby więc wyeliminować przykłady wykorzystywane w Kościołach i nakazać wspólnocie porzucenie używanych przez nią ksiąg świętych oraz pochlebiać żydom i skłonić ich, aby dali nam, w miejsce tych tekstów, teksty czyste, które nie zawierają niczego «wyprodukowanego»? Czy Opatrzność, dostarczając w świętych Pismach zbudowania dla wszystkich Kościołów Chrystusa, nie zatroszczyła się o tych, którzy «zostali nabyci za wielką cenę», o tych, «za których umarł Chrystus»? [...] Nie mówię tego,

⁵ Por. H. Bietenhard, *Caesarea, Origenes und die Juden*, Stuttgart 1974; N. de Lange, *Origen and the Jews*, Cambridge 1976.

⁶ Orygenes, *Homiliae in Lucam* 2, 2, éd. H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, Sch 87, Paris 1962, 110.

⁷ Tamże 16, 6, Sch 87, 244, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, 76.

⁸ Por. D. Barthélemy, *Origène et le texte de l'Ancien Testament*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Daniélou*, Paris 1972, 247-261; C.P. Bammel, *Law and Temple in Origen*, w: *Templum amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to E. Bammel*, Sheffield 1991, 464-476.

że odrzucałbym badanie Pism według żydów i porównanie z nimi naszych Pism. [...] Czynień to do dawna. [...] Starajmy się jednak nie ignorować ich tekstów, aby nie musieć – gdy rozmawiamy z żydami – przywoływać tego, co znajduje się u nich, nawet jeśli tego nie ma w naszych księgach. Jeśli bowiem zyskamy tak dobre przygotowanie, by dyskutować z nimi, nie będą nas lekceważyć, ani – jak zazwyczaj czynią – szydzić z wierzących pochodzących z pogan, mówiąc, że nie znają oni autentycznych lekcji zawartych w ich tekstach”⁹.

Orygenes zdaje się w swoim postępowaniu iść drogą wytyczoną wcześniej przez św. Justyna – pozornie jest nastawiony polemicznie, ale cel, który sobie stawia, ma przede wszystkim charakter taktyczny. Grecki tekst Septuaginty ma dla niego charakter eklezyjalny, a tym samym stanowi pewną normę myślenia i postępowania – nie jest jego prywatnym tekstem, którym mógłby się swobodnie posługiwać. W tym samym liście do Juliusza Afrykańczyka stwierdza z naciskiem: „Studiowałem szczególnie tłumaczenie Siedemdziesięciu, aby nie umniejszyć w niczym roli Kościołów, które są pod niebem”¹⁰. Następnie Orygenes przywołuje – ma to dla niego bardzo duże znaczenie – konkretne przykłady, które sprawiły, że żydzi narazili na szwank swoją wiarygodność, ponieważ w starożytności usunęli oni z Pism wszelkie aluzje do zabicia proroków:

„Oni [żydzi] pozbawili lud wszelkiej wiedzy, na ile było to dla nich możliwe, eliminując wszelkie wypowiedzi mówiące o potępieniu starszych, przywódców i sędziów, chociaż coś na ten temat zachowało się w apokryfach. Podam jako przykład to, co opowiada się o Izajaszu i jest poświadczane w Liście do Hebrajczyków, nawet jeśli nie zostało napisane w żadnej z ogłoszonych ksiąg”¹¹.

Mimo tej wypowiedzi i wyrażonego w niej dystansu w stosunku do żydów, Orygenes chce przygotować się do debaty z nimi, przyjmując za jej podstawę wspólny z nimi „korpus literacki”, to znaczy żydowski zbiór ksiąg świętych, który domagał się pokonania trudności wynikającej z różnorodności języków i z różnych wariantów obecnych w rozmaitych tekstach. Opierając się na tym założeniu, chrześcijanie wywodzący się ze środowisk pogańskich, a stanowili oni zdecydowaną większość, uniknęliby oskarżenia o ignorancję ze strony interlokutorów wywodzących się z judaizmu. Był to na pewno argument o charakterze negatywnym, ale mimo to posiada on dużą wymowę, ponieważ Orygenes łączy go z elementem pozytywnym, przede wszystkim z aspektem symbolicznym, to znaczy uczciwym uwzględnieniem liczby dwudziestu dwóch ksiąg, które stara tradycja łączyła z żydowskim korpusem Pism:

⁹ Orygenes, *Epistula ad Iulium Africanum* 8-9, éd. N. de Lange, SCh 302, Paris 1983, 532-534, tłum. własne.

¹⁰ Tamże 9, SCh 302, 534, tłum. własne.

¹¹ Tamże 13, SCh 302, 543, tłum. własne.

„Trzeba wiedzieć, że według tradycji żydowskiej są dwadzieścia dwie księgi Starego Testamentu, tyle ile liter alfabetu hebrajskiego”¹².

Powołując się w innym miejscu na zawartą w tym stwierdzeniu klasyczną tradycję, Orygenes dodaje interesujący komentarz. Nawiązując do dawnej tradycji religijnej, nadaje żydowskiemu i narodowemu znaczeniu liczby dwadzieścia dwa perspektywy uniwersalne:

„Nie należy zapominać, że jeśli według tradycji żydowskiej są dwadzieścia dwie księgi Testamentu – liczba, która pokrywa się z liczbą liter ich alfabetu – to nie jest to pozbawione znaczenia. Jak dwadzieścia dwie litery stanowią wprowadzenie do mądrości i do nauki boskich Pism w znakach używanych przez ludzi, tak i dwadzieścia dwie księgi natchnione stanowią wprowadzenie do mądrości Bożej i do poznania rzeczy”¹³.

Zainteresowanie Pismami żydowskimi sprawiło, że Orygenes jest bezpośrednim świadkiem żydowskiego wykazu ksiąg świętych. Przywołajmy tutaj za Euzebiuszem z Cezarei początek i koniec wykazu podanego według podwójnego nazewnictwa: jedno przywołuje greckie tytuły Septuaginty, poświadczane już przez Filona z Aleksandrii w odniesieniu do Prawa Mojżeszowego, a drugie opiera się na transliteracji tytułów żydowskich, czyli incipitów – pierwszych słów ksiąg:

„Te dwadzieścia dwie księgi są według żydów następujące: ta, którą my nazywamy Księgą Rodzaju, a żydzi od pierwszego słowa księgi *Beresith*, to znaczy «Na początku», Księga Wyjścia – *Ouellesmot*, czyli «To są imiona», Księga Kapłańska...”¹⁴.

W przywołanym tekście Orygenes jawi się jako obiektywny świadek tradycji żydowskiej dotyczącej korpusu ksiąg świętych. Sposób jednak, w którym mówi: „według żydów” lub „według nich” w innych tekstach, w przeciwieństwie do „naszych Pism”, pokazuje, że w chwili, w której pisze, sprawa w tradycji żydowskiej nie jest jeszcze całkowicie przesądzona. Zachowuje on i dokumentuje liczbę dwadzieścia dwa, a nie dwadzieścia cztery, jak czynią inni autorzy chrześcijańscy¹⁵. Dodaje do wykazu nazewnictwo żydowskie, a sprecyzowanie liczby ksiąg pokazuje dystans istniejący między żydami i chrześcijanami – są to dwa częściowo odrębne kierunki identyfikacji pism. Nie przeszkadza to jednak w uznaniu ze strony chrześcijańskiej istnienia i dopuszczalności wersji greckich innych niż Septuaginta, będących efektem

¹² Tenże, *Commentaria in Psalmos* 1, w: Eusebius Caesariensis, HE VI 25, 1, ed. i tłum. ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 429.

¹³ Tenże, *Philocalia* 3, éd. M. Harl, SCh 302, 260, tłum. własne.

¹⁴ Eusebius Caesariensis, HE VI 25, 2, ŻMT 70, 429.

¹⁵ Por. A. Paul, *Genèse et avènement des «Écritures» chrétiennes*, w: *Histoire du christianisme*, t. 1: *Le Nouveau Peuple*, s. 700-708.

prowadzonej od dłuższego czasu działalności żydowskiej. Dla Orygenesu był to sposób uznania rangi tekstu żydowskiego, za którym starały się blisko iść inne wersje, podobnie jak postępowwała Septuaginta. W komentarzu Orygenesu do Ewangelii św. Mateusza znajdujemy bardzo wymowne stwierdzenia:

„Otóż rozbieżności między rękopisami Starego Testamentu zdołaliśmy z pomocą Bożą zaradzić posługując się świadectwem pozostałych wydań. Te bowiem miejsca w Septuagincie, które z powodu rozbieżności rękopisów budziły wątpliwość, poddaliśmy ocenie na podstawie pozostałych wydań i zgodnie z nimi zachowaliśmy, zaznaczając obelosem¹⁶ te, których brak w tekście hebrajskim (nie mieliśmy odwagi usunąć ich całkowicie), a inne dodaliśmy ze znakiem asterysku, aby było widoczne, że lekcje nie występujące w Septuagincie dodaliśmy z pozostałych, zgodnych z tekstem hebrajskim wydań”¹⁷.

Mimo wszystko Orygenes pozostaje bezwarunkowo przywiązany do wersji Septuaginty, o czym – jako racja pierwszorzędna – decyduje jego wierność Kościołowi, który posługuje się właśnie Septuagintą. Jest on mimo to bardzo zainteresowany żydowskim tekstem Pisma, tak jak i wersjami greckimi, które narodziły się w środowiskach żydowskich po dokonanej rewizji tekstu. Decydowały o tym rozmaite racje. W dziełach teologicznych i w homiliach Orygenes często cytuje księgi, które w późniejszym okresie zostaną nazwane deuterokanonicznymi, a które pierwszorzędnie zostały przyjęte i rozpropagowane za pośrednictwem Septuaginty. Nie przeszkadza mu to jednak wyrazić pewnych zastrzeżeń, oczywiście rzadkich, odnośnie do statusu tekstów nieobecnych w korpusie żydowskim. Potwierdza w ten sposób swoją zależność od praktyki przyjętej i rozpowszechnionej w Kościołach posługujących się językiem greckim. W literaturze, która jest tego świadkiem, oczywiście w tej, która do nas dotarła, księgi deuterokanoniczne nie były przedmiotem komentarza lub homilii dla Orygenesu. Jego pisma zawierają aluzje do uwag krytycznych, z którym spotkało się jego przepowiadanie w Cezarei – zarzucano mu między innymi, że posługuje się wersjami greckimi Pisma, różniącymi się od wersji Septuaginty. Być może z tego powodu musiał zrezygnować z tej działalności. Nie wydaje się, aby Orygenes kiedykolwiek podjął się komentowania ksiąg nie należących do zbioru żydowskiego i jest prawdopodobne, że te księgi nie były czytane w zgromadzeniach chrześcijańskich w Cezarei, gdzie pełnił funkcję kaznodziei i nauczyciela. Jest to wymowne świadectwo wpływu wywieranego przez żydowski zestaw świętych Pism i ich wykorzystania w środowisku chrześcijańskim. Księga Hioba, Kohelet i Pieśń nad pieśniami były czytane i komentowane, ale nie Księgi Mądrości i Syracydesa. Dobór czytań, którym posługiwali się Żydzi w synagodze, nie pozostawał bez wpływu na liturgię chrześcijańską. Można powiedzieć ogólniej, pomijając aspekty

¹⁶ Obelos – kreska pozioma – znak diakrytyczny dla oznaczenia nieautentycznego ustępu.

¹⁷ Origenes, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 15, 14, PG 13, 1293, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998, 246-247.

taktyczne i polemiczne, że uwaga zwrócona po Justynie na kanoniczne Pisma żydowskie tworzyła korzystne warunki dla ich uznania obiektywnego i dla ich przyjęcia w Kościele. Stawały się one podstawą debaty z żydami, czyli traktowano je bardzo poważnie. Orygenes nie tylko nie opiera się tej tendencji, ale poszedł jeszcze dalej. Świadczą o tym wprowadzone przez niego innowacje, między innymi zapoczątkowanie krytyki tekstualnej Pism świętych, do czego wykorzystał swoje przekonania i swoją wiedzę. Jego przedsięwzięcie w tej materii pozwala na wyprowadzenie bardzo ciekawych wniosków.

2. *Heksapla*. Orygenes, biblista i gramatyk, podjął się zbudowania monumentu literacko-biblijnego nazywanego *Heksaplą* („sześciokształtna”)¹⁸. Z tego ogromnego dzieła liczącego około 6500 stron, na których zostały zebrane i porównane pozostające do dyspozycji Orygenesowi różne wersje Pisma zachowały się tylko nieliczne fragmenty. Euzebiusz z Cezarei jest pierwszym świadkiem sposobu pracy i struktury dzieła dokonanego przez Orygenesę:

„Z taką dokładnością zabrał się Orygenes do badania Pisma Świętego, że nauczył się języka hebrajskiego i nabył na własność teksty oryginalne, którymi posługiwali się żydzi, a pisane po hebrajsku. Szukał ponadto wydań tych tłumaczy, którzy niezależnie od przekładu Septuaginty tłumaczyli księgi święte, i znalazł inne tłumaczenie, różniące się od ogólnie znanych przekładów Akwili, Symmachusa i Teodotiona, i wydobył je na światło dzienne z nie wiem jakich zakamarków, gdzie od dawna leżały ukryte. Ponieważ nie widział, czyje to były przekłady, zaznaczył tylko, że jeden z nich znalazł w Nikopolis pod Akcjum, drugi natomiast w jakiejś innej miejscowości. W *Heksaplach Psalmów* umieścił nie tylko piąte, ale także szóste i siódme tłumaczenie, a o jednym z nich mówi, że w czasach Antonina [Karakalli], syna Sewera, znalazł je w Jerychu, w bezczie. Wszystkie te przekłady zebrał w jednej księdze, podzielił je na okresy zdaniowe, zestawiał razem obok siebie z tekstem hebrajskim i tak pozostawił nam rękopis zwany *Heksaplą*. Oprócz tego osobno w *Tetraplach* opracował wydanie Akwili, Symmachusa i Teodotiona razem z Septuagintą”¹⁹.

Przywołany tekst Euzebiusza obfituje w bardzo precyzyjne uwagi, chociaż domagają się one weryfikacji. Wypowiedź zamierza być pochwałą Orygenesowi, ukazującą wielkość dzieła, którego się podjął i które doprowadził do końca. Euzebiusz nie podaje jednak daty i miejsca opracowania *Heksapli*, jak to ma miejsce w przypadku przedstawiania komentarzy biblijnych wielkiego egzegety. Pojawia się więc przynajmniej kilka pytań.

Gdzie i kiedy Orygenes opracował tę imponującą synopsę, która według świadectwa Euzebiusza obejmowała: tekst hebrajski Pism i jego transliterację

¹⁸ Por. *Origen's Hexapla and Fragments. Papers Presented at the Rich Seminar on the Hexapla. Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies 25th July – 3th August 1994*, ed. A. Salvesen, Tübingen 1998.

¹⁹ Eusebius Caesariensis, HE VI 16, 1-4, ŻMT 70, 413.

grecką, wersję grecką Septuaginty przyjętą przez chrześcijan, wersje greckie Akwili, Symmachusa i Teodocjana opracowane przez Żydów, aby skorygować różnice i braki Septuaginty oraz trzy dodatkowe przekłady Psalmów? Jest możliwe, że dzieło zostało zapoczątkowane przez Orygenesesa jeszcze w Aleksandrii. Znał on rozmaite prace prowadzone przez tamtejszych *grammatikoi* oraz metodę krytyczną zastosowaną przez Arystarcha (uznawanego za ojca krytyki tekstualnej) do wydania Homera²⁰. Nie należy więc dziwić się, że jako *grammatikos* postanowił przygotować własną edycję ksiąg świętych, chociaż jej rozmach każe dostrzec, że było to imponujące przedsięwzięcie. Mógł potem przez kilka lat kontynuować swoją pracę w Cezarei, prowadząc ją do końca. Euzebiusz opisał, w jaki sposób było zorganizowane skryptorium z siedmioma tachygrafami, którzy wymieniali się, tyleż kopistów i dziewcząt sprawnych w kaligrafii, przy czym utrzymanie wszystkich zostało zapewnione przez przyjaciela dobroczyńcę – Ambrożego²¹.

W Aleksandrii Orygenes korzystał z kompetentnej i ofiarnej współpracy nawróconego Żyda pochodzącego z Palestyny, nazywanego „Żydem”, który pomagał mu w pracach nad tekstem hebrajskim. Czy Orygenes znał hebrajski? A jeśli tak, to na ile go opanował? Euzebiusz wprawdzie wspomina o znajomości hebrajskiego przez Orygenesesa, ale specjaliści dyskutują na ten temat. Podobnie jak Filon, Orygenes prawdopodobnie nie znał go w większym zakresie, dlatego też potrzebował wykwalifikowanej pomocy.

Co rzeczywiście obejmowała *Heksapla*? Podstawą i tekstem stanowiącym punkt odniesienia była Septuaginta, wersja kościelna odgrywająca uprzywilejowaną rolę, niekiedy także weryfikującą w stosunku do innych tekstów. Czy jednak Orygenes posługiwał się wersją wykorzystywaną w Aleksandrii czy w Cezarei? Przekazywana z pokolenia na pokolenie bez jakiegokolwiek specjalnej troski Septuaginta wymagała już uzupełnienia o wyjaśniające ją znaki diakrytyczne oraz komentarze. Domagało się tego zabiegu także zestawianie Septuaginty z tekstem żydowskim oraz wersjami greckimi przeznaczonymi dla Żydów. Pojawia się także pytanie, czy Orygenes w kolumnie przeznaczonej dla Septuaginty w swojej synopsie nie wykorzystał wersji, którą już wcześniej opracował dla swoich potrzeb. Kwestia jest przedmiotem debaty, chociaż najlepsi znawcy zagadnienia zdają się dzisiaj opowiadać za drugą hipotezą²². Zakładamy zatem, że Orygenes przygotował swoją edycję Septuaginty zanim przystąpił do opracowywania *Heksapli*.

²⁰ Por. E. Würthwein, *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica*, Grand Rapids 1995, 57-58.

²¹ Por. Eusebius Caesariensis, HE VI 23, 1, ŻMT 70, 425.

²² Por. O. Munnich, *Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque*, w: *Origeniana sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993*, ed. G. Dorival – A.L. Boulluc, Louvain 1995, 174-177.

Ile kolumn zawierała słynna synopsa? Utrwalone określenie *Heksapla* (τὰ ἑξαπλῶ) wskazuje, że było ich sześć. Tę liczbę podaje także Euzebiusz z Cezarei. Fragmenty manuskryptów, które przetrwały do naszych czasów, pomijają jednak pierwszą kolumnę z tekstem hebrajskim zapisanym za pomocą liter hebrajskich. Kolumna obok, druga według Euzebiusza, miała zawierać transliterację pierwszej za pomocą liter greckich, tak żeby czytelnicy niewprawni w hebrajskim, łącznie z Orygenesem, mogli czytać tekst bez popełniania błędów wokalnych. Cztery pozostałe kolumny, od lewej do prawej, zawierały wersje Akwili (trzecia), Symmachusa (czwarta), Septuagintę przepracowaną przez Orygenesę i nazywaną „wersją Heksapli” (piąta) i Teodocjona (szósta). Taki był zasadniczy układ całej synopsy. Jako okazjonalne uzupełnienie, jak w przypadku psalmów, mogły być uwzględnione inne wersje greckie na osobnych kolumnach, ale ich obecność jest jeszcze przedmiotem dyskusji, ponieważ odzyskane resztki materialne należały do kopii pochodzących z późniejszych wieków, odległych od Orygenesusa, gdy kopiści nie mieli już żadnych argumentów przemawiających za zachowaniem kolumny hebrajskiej. Dla Orygenesusa, który szukał oryginalnego tekstu Pisma, była ona natomiast konieczna. Można więc zasadnie opowiedzieć się za liczbą sześć, nie wykluczając, że tekst zapisany w języku hebrajskim hebrajskimi literami stanowił osobny egzemplarz, pełniący funkcję pierwszej kolumny.

Jaka relacja zachodzi między *Heksaplą* w sześciu kolumnach (wersjach) a *Tetraplą* w czterech kolumnach? Są tacy, którzy uważają, że *Tetrapla* stanowi wersję mniejszą (*editio minor*) *Heksapli*. Można wyobrazić sobie, że Orygenes zaczął swoje dzieło od opracowania synopsy w czterech kolumnach, w których znajdowały się wersje Akwili, Symmachusa, Septuaginta i Teodocjona²³. W Cezarei mogły one zostać potem uzupełnione o kolejne dwie kolumny.

Orygenes przygotowując swoje dzieło krytyczne oparł się na metodzie przyjętej przez *grammatikoi* w Aleksandrii, przedstawiając swoją wersję Septuaginty z dokonaną przez siebie rewizją tekstu – zachodziła potrzeba posiadania najlepszej, czyli najpewniejszej redakcji oficjalnego tekstu Kościoła. Orygenes dostarczył tekstu – jak wynika z wyżej cytowanej wypowiedzi – zaopatrzonego w przyjęte znaki diakrytyczne. Asteryskami oznaczył więc niejasności w stosunku do tekstu hebrajskiego i najwierniejszych wersji oraz zestawiał je ze sobą. Dodatki wyróżnił za pomocą obelosów. W swoich licznych komentarzach biblijnych Orygenes zachował zwyczaj wykorzystywania potocznego tekstu Septuaginty, a nie tekstu, który osobiście opracował i włączył do *Heksapli*. Oczywiście, nawiązywał w swoich wypowiedziach także do innych wersji komentowanego tekstu biblijnego, ale traktował je raczej pomocniczo. Korzystanie z tak opracowanego tekstu biblijnego, naznaczonego dwuznacznościami, wywarło potem bardzo negatywne skutki na tradycję

²³ Por. B. Botte – P.-M. Bogaert, *Septante et versions grecque*, w: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 12, Paris 1993, 559-565.

rękopiśmienną²⁴, ponieważ niektórzy kopiści pomieszalili zapisane obok siebie teksty, inni pousuwali niezrozumiałe dla nich znaki diakrytyczne, a niekiedy wyrzucili także teksty zaznaczone za pośrednictwem obelosów. Orygenes, nie mając oczywiście takiego zamiaru, wywołał poważne zamieszanie, a jego wielka praca wykonana na rzecz następców, okazała się właściwie nieużyteczna. W 683 r. muzułmanie zdobyli Cezareę, a w efekcie tego wydarzenia uległy rozproszeniu zasoby miejscowej biblioteki, wśród których znajdowały się manuskrypty Orygenesesa.

Dzieło, którym była *Heksapla*, zasługuje na ocenę w świetle całego wielkiego dzieła egzegetycznego dokonanego przez Orygenesesa. Zwraca ono przede wszystkim uwagę, że szukając rozumienia tekstów świętych należy uwzględniać dwa głosy biblijne. Na pierwszym miejscu sytuuje się oczywiście Septuaginta jako Pismo Święte żyjące w Kościele i dla Kościoła. Jako gorący i odpowiedzialny chrześcijanin, Orygenes chciał zachować za wszelką cenę jej pierwszeństwo, mając na uwadze opatrnościową ekonomię zbawienia, którą ta wersja przekazuje oraz poucza, w jaki sposób chrześcijanin może z niej czerpać nowe życie i w nim uczestniczyć, dążąc do zbawienia. Na drugim miejscu sytuuje się głos, który rozbrzmiewa ze zbioru pism posiadanych przez Żydów, mających charakter weryfikujący, a niekiedy także wyjaśniający. Do tego zbioru Orygenes odwołuje się jako uczony, który szuka źródeł tradycji kościelnej i stara się ją lepiej rozumieć. Dające się łatwo zauważyć u niego „napięcie” między zdecydowaniem zamierzonym poszukiwaniem pierwotnej prawdy hebrajskiej i akceptacją dwoistości, a nawet wielości świadectw biblijnych, jest tylko pozorne. Nie przykłada do tej wielości miary hierarchicznej, to znaczy nie stara się określić pierwszeństwa takiego czy innego tekstu. Nie zastanawia się także nad genezą poszczególnych tekstów Biblii, w czym jest bardzo bliski innym Ojcom greckim²⁵. Trzymali się oni ogólnej zasady, że każdy tekst biblijny ma coś do powiedzenia wierzącym i nie powstał przypadkowo. Należy ponadto zauważyć, że pomija on słynną legendę o siedemdziesięciu tłumaczach zapisaną w liście Arysteasa. Jeśli uwzględni się, że były to pierwsze dziesięciolecia trzeciego wieku, to jego postępowanie jawi się jako wyjątkowe i wzorcowe. Tym, co wyróżnia więc Orygenesesa, jest równoległe i dopełniające się uwzględnianie dwóch sposobów postępowania, to znaczy „wewnętrzkościelnego” i naukowego.

3. Utrwalenie znaczenia Septuaginty. Grecka Septuaginta została uznana za chrześcijańską wersję Starego Testamentu już na długo przed Orygenesem. Po przyznaniu wolności chrześcijaństwu, a potem po uznaniu go za

²⁴ Por. E. Ulrich, *Origen's Old Testament Text. The Transmission History of the Septuagint to the Third Century C.E.*, w: *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, ed. Ch. Kannengiesser – W.L. Peterson, Notre Dame 1988, 3-33.

²⁵ Por. M. Harl, *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992, 265.

religię państwową, taka sytuacja została zalegalizowana przez cesarza Justyniana w słynnej noweli 146. *peri Hebraion (de Hebraeis)* z 8 lutego 553 roku²⁶. Ustawa zabraniała czytania ksiąg żydowskich w synagogach i polecała żydom, aby używali Pisma Świętego w języku greckim, czyli Septuaginty, podkreślając jej charakter natchniony i prorocki. Oznaczało to, że między tekstem żydowskim i jego odpowiednikiem helleńskim zachodzi tożsamość w odniesieniu do jego źródła i do jego treści oraz że między Septuagintą i tradycją żydowską nie ma zerwania. Justynian pozwalał żydom także na czytanie wersji Akwili, mimo że zawierała ona warianty tekstowe niezgodne z tradycją chrześcijańską. Przyjęcie Septuaginty ze strony Kościoła weszło w ten sposób do prawodawstwa państwowego, choć w rzeczywistości nie tworzyło jakiejś nowej sytuacji. W każdym razie był to na pewno ważny akt dokonującego się w starożytności schrystianizowania Septuaginty.

W środowisku żydowskim nowela Justyniana wywołała sprzeciw, przyczyniając się do radykalizowania przywiązania do tekstu hebrajskiego, jak miało to już miejsce w okresie pierwszej konfrontacji żydów z chrześcijaństwem, która zakończyła się odrzuceniem Pism greckich jako takich. Oczywiście, stopniowe dystansowanie się w stosunku do tekstu greckiego pojawiło się już w okresie przedchrześcijańskim. Pierwsze rewizje tekstu Septuaginty miały miejsce w I w. prz. Chr.: Żyd Filon, a następnie św. Justyn męczennik zdają się niekiedy cytować tekst przejrany. W II w. w społeczności żydowskiej utrzymywała się tendencja do weryfikowania różnych fragmentów w Pismach greckich w odniesieniu do dominującego tekstu masoreckiego. Później pojawiła się u żydów tendencja do głębszego przejrzenia wersji greckiej „aleksandryjskiej”, ponieważ stopniowo stawała się ona wersją chrześcijańską. Rewizje tekstu stały się systematyczne, co było istniejącym jeszcze wyrazem przekonania, że prawda ksiąg świętych w wersji greckiej nie jest tylko ekskluzywnie chrześcijańska. Postępująca praktyka rewizji tekstu greckiego doprowadziła do pojawiania się nowych wersji Biblii greckiej pod kontrolą żydowską. Św. Justyn poświadcza, że w Rzymie posługiwano się wersją Akwili, a św. Ireneusz wspomina wersje „Teodocjona z Efezu” i „Akwili z Pontu”²⁷. Dojdzie do tego wersja Symmachusa mniej dosłowna, ale bardziej literacka od wersji poprzednich – niestety, zachowała się tylko w nielicznych fragmentach. Istniały też inne wersje²⁸. Orygenes dysponował tymi wersjami Pisma żydowskiego w języku greckim w *Tetrapli* i *Heksapli*, co świadczy, że nie tylko były jakoś znane w środowisku chrześcijańskim, ale że budziły zainteresowanie i brano je pod uwagę w nauczaniu chrześcijańskim i w teologii.

²⁶ Por. G. Veltri, *Die Novelle 146 „peri Hebraiôn”*. *Das Verbot des Targumvortrags in Justinians Politik*, w: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, hrsg. M. Hengel – A.M. Schwemer, Tübingen 1994, 116-130.

²⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* III 21, 1, éd. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre III*, SCH 211, Paris 1974, 398. Por. Eusebius Caesariensis, HE V 8, 10, ŻMT 70, 331.

²⁸ Por. M. Harl – G. Dorival – O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, Paris 1988, 156-161.

Wielka szkoda, że w późniejszym okresie, zwłaszcza pod wpływem tradycji rabinistycznej, Żydzi odrzucają zainteresowanie wersją grecką swoich Pism, od II w. opowiadając się coraz bardziej zdecydowanie za językiem hebrajskim jako „językiem świętym”, a moment, w którym ich Pisma zostały przetłumaczone na język grecki, uznając za „dzień smutku”, jak czytamy w traktacie rabinicznym *Soferim*, przywoływanym w Talmudzie babilońskim²⁹. Równie wielka szkoda, że i chrześcijanie po Orygenesie przez dłuższy czas nie będą się interesować wersją hebrajską Pisma Świętego, opowiadając się jednostronnie za Septuagintą. Trzeba będzie dopiero św. Hieronima, aby to zainteresowanie odżyło i stało się twórcze dla Kościoła i dla teologii.

ORIGEN AND THE HEBREW TEXT OF THE BIBLE

(Summary)

Origen is the exegete and Old Christian writer whose influence on the understanding of the Bible has always been determinative. Undoubtedly, for ecclesiastical reasons he deemed the Septuagint superior and regarded it as the Christian Old Testament. He thought highly of Hebrew text as well, which he often used for his research. An expression of this belief was among others the Hexapla worked out by Origen, which can be regarded as an exceptional manifestation of esteem towards the Old Testament and its Hebrew version. Origen's attitude towards the Bible can be characterized by two approaches: on the one hand it is the ecclesiastical approach which gives the first place to the text commonly accepted in the Church namely the Septuagint, but on the other hand he is open to every other text Hebrew or Greek, trying to understand it and take it into account in his commentary.

Key words: Bible, Septuagint, Origen, Hexapla, biblical text, Greek, Hebrew.

Słowa kluczowe: Biblia, Septuaginta, Orygenes, Heksapla, tekst biblijny, język grecki, język hebrajski.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, ed. i tłum. ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013.
- IRENAEUS, *Adversus haereses* III, éd. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre III*, Sch 211, Paris 1974.
- ORIGENES, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, PL 13, 835-1600, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.

²⁹ Por. G. Veltri, *Eine Tora für König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur*, Tübingen 1994; uzupełnienia i uwagi krytyczne w: E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, Leiden 1999, 75-82.

- ORIGENES, *Epistula ad Iulium Africanum*, éd. N. de Lange, SCh 302, Paris 1983, 522-573.
 ORIGENES, *Homiliae in Lucam*, éd. H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, SCh 87, Paris 1962, tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.
 ORIGENES, *Philocalia*, éd. M. Harl, SCh 302, Paris 1983, 161-468.

Opracowania

- BALTHASAR H.U. VON, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris 1957.
 BAMMEL C.P., *Law and Temple in Origen*, w: *Templum amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to E. Bammel*, Sheffield 1991.
 BARTHÉLEMY D., *Origène et le texte de l'Ancien Testament*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Daniélou*, Paris 1972, 247-261.
 BIETENHARD H., *Caesarea, Origenes und die Juden*, Stuttgart 1974.
 BOTTE B. – BOGAERT P.-M., *Septante et versions grecque*, w: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 12, Paris 1993, 536-692.
 BOULLUEC A. LE, *L'«école» d'Alexandrie. II. Origène*, w: *Histoire du christianisme*, t. 1: *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, sous la direction de J.-M. Mayeur – Ch. et L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, Paris 2000, 557-576.
 CROUZEL H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004.
 HARL M., *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992.
 HARL M. – DORIVAL G. – MUNNICH O., *La Bible Grecque des Septante*, Paris 1988.
 HEINE R., *Reading the Bible with Origen*, w: *The Bible in Greek Christian Antiquity*, Notre Dame 1997, 131-148.
 KRÓLIKOWSKI J., *Początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego*, VoxP 37 (2017) t. 67, 259-276.
 LANGE N. DE, *Origen and the Jews*, Cambridge 1976.
 LUBAC H. DE, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
 MUNNICH O., *Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque*, w: *Origeniana sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993*, ed. G. Dorival – A.L. Boulluec, Louvain 1995, 167-185.
Origen's Hexapla and Fragments. Papers Presented at the Rich Seminar on the Hexapla. Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies 25th July – 3th August 1994, ed. A. Salvesen, Tübingen 1998.
 PAUL A., *Genèse et avènement des «Écritures» chrétiennes*, w: *Histoire du christianisme*, t. 1: *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, sous la direction de J.-M. Mayeur – Ch. et L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, Paris 2000, 673-758.
 TOV E., *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, Leiden 1999.
 ULRICH E., *Origen's Old Testament Text. The Transmission History of the Septuagint to the Third Century C.E.*, w: *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, ed. Ch. Kannengiesser – W.L. Peterson, Notre Dame 1988, 3-33.
 VELTRI G., *Die Novelle 146 „peri Hebraiôn”. Das Verbot des Targumvortrags in Justinians Politik*, w: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, hrsg. M. Hengel – A.M. Schwemer, Tübingen 1994, 116-130.
 VELTRI G., *Eine Tora für König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur*, Tübingen 1994.
 WÜRTHWEIN E., *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica*, Grand Rapids 1995.

Tatiana KRYNICKA*

IZYDOR Z SEWILLI, *SYNONIMY*: TEMATYKA, STYL, ŹRÓDŁA DZIEŁA

Gdy mówimy o Izydorze z Sewilli (ok. 560-636), na myśl przychodzi przede wszystkim *Etymologie* – monumentalna, licząca około 7,5 tysiąca haseł encyklopedia¹, która stała się podstawową lekturą wieków średnich², tekstem po Biblii najczęściej przepisywanym i czytany³, kompendium antycznej wiedzy o człowieku i świecie, na które wciąż powołują się zarówno badacze poszczególnych dziedzin starożytnej i średniowiecznej kultury⁴, jak też łacińscy leksykografowie⁵, wreszcie – „last but not least” – dziełem, które w 1999 r. Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu uznała za pierwszą bazę danych w historii ludzkości i ogłosiła jej twórcę Patronem

* Dr hab. Tatiana Krynicka, prof. UG – profesor nadzwyczajny w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: tatianatko@yahoo.es.

¹ Por. M.C. Díaz y Díaz, *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas por. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, t. 1, Madrid 1982, 189.

² Por. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1998, 28.

³ A także „wykorzystywanym jako źródło, uzupełnianym, dopisywanym, naśladowanym, tłumaczonym, komentowanym i konsultowanym, przede wszystkim przez Francuzów i Irlandczyków (zdaniem niektórych badaczy, przede wszystkim przez Hiszpanów, następnie przez Irlandczyków, por. J.N. Hillgarth, *Ireland and Spain in the Seventh Century*, „Peritia” 3 (1984) 9-10, a następnie przez wszystkich pisarzy chrześcijańskiego świata”, por. K. Vossler, *San Isidoro*, „Arbor” 2 (1944) 19-20, przytaczam za C. López Bravo, *El legado iusfilosófico de San Isidoro de Sevilla. Ley y derecho en el libro V de las „Etimologías”*, „Isidorianum” 23 (2003) 13. Zob. J. Fontaine, *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Traité de la Nature*, éd. J. Fontaine, Bordeaux 1960, 19; C. Codoñer Merino, *Transmisión y recepción de las „Etimologías”*, w: *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico* (Barcelona, 7-10 septiembre 2009), éd. J. Martínez Gásquez – O. de la Cruz Palma, Firenze 2011, 5-26; J. Elfassi – B. Ribémont, *La réception d’Isidore de Séville durant le Moyen Âge tardif (XII^e-XIV^e s.)*, „Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes” 16 (2008) 1-5, via: <http://crm.revues.org/10712> [dostęp: 10 II 2018].

⁴ Por. m.in. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, passim; J. André, *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris 1956, passim; tenże, *Les noms des plantes dans la Rome antique*, Paris 1985, passim; U. Eco, *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, Kraków 2004, 28-31.

⁵ Por. m.in. *Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae 1900, passim; A. Forcellini – I. Furlanetto – F. Corradini – I. Perin, *Lexicon Totius Latinitatis*, t. 1-6, Patavii 1940, passim.

Internetu⁶. *Etymologie* przyćmiły resztę dorobku Sewilczyka⁷, a w pewnym sensie przyćmiły go samego: żaden z uczonych wizygockiej Hiszpanii nie pozostawił nam jego żywota⁸, uznając najwyraźniej, że najlepszym upamiętnieniem uczonego biskupa jest jego dzieło. A przecież Izydor przeżył barwne, obfitujące w ważne dla Kościoła i Hiszpanii wydarzenia, życie i pozostawił po sobie wiele innych wartościowych pism⁹.

1. Recepcja, czas powstania, charakter pisma.

„Wysyłam Ci książeczkę, zatytułowaną *Synonymy*, nie dlatego, że z jej lektury mogłaby płynąć jakaś korzyść, lecz z tego względu, że ją chciałeś”¹⁰

– pisze Izydor do Brauliona, biskupa Saragossy, literata, bibliofila i wielbiciela talentu Sewilczyka¹¹. Przyjaciół Sewilczyka daje wyraz swego uznania dla otrzymanej „książeczki”, mówiąc w sporządzonym po śmierci Izydora wykazie jego dzieł o

„dwóch księgach *Synonimów*, w których z pomocą przychodzącego ze słowami otuchy rozumu podniósł [czytelnika] na duchu, pocieszając [jego] duszę i wypełniając [ją] nadzieją na uzyskanie przebaczenia”¹².

O tym, że uczony biskup nie był w swych odczuciach osamotniony, świadczy fakt, że księgi doszły do naszych dni w ponad 500 rękopisach, zawierających cały tekst dzieła lub jego fragmenty¹³. Zdaniem uczonych, wśród dzieł Izydo-

⁶ Por. J. Fontaine, *La estela europea de Isidoro de Sevilla*, w: *San Isidoro Doctor Hispaniae. Catálogo*, ed. J. González, Sevilla 2002, 141.

⁷ Por. J. Elfassi, *Genèse et originalité du style synonymique dans les „Synonyma” d’Isidore de Séville*, REL 83 (2005) 226: „L’importance de cette oeuvre a éclipsé le reste de l’oeuvre isidorienne”.

⁸ Por. Díaz y Díaz, *Introducción general*, s. 95; J.C. Martín-Iglesias, *Isidoro de Sevilla († 636): obra y memoria*, s. 2-3 i 10-13, via: https://fil.ug.edu.pl/strona/73250/jose_carlos_martin_iglesias_-_isidoro_de_sevilla_636_obra_y_memoria (dostęp: 14 II 2018).

⁹ Por. Díaz y Díaz, *Introducción general*, s. 100-162; T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007, passim; A. Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum”*, Kraków 2014, 25-89; C. Codoñer Merino, *Isidoro de Sevilla*, w: *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, ed. taż et. al., Salamanca 2010, 139-155.

¹⁰ Isidorus, *Epistula* 3, 2, PL 83, 899: „Misimus vobis Synonymarum [sic!] libellum, non pro id quod alicuius utilitatis sit, sed quia eum volueras”. O ile nie zostanie podane inaczej, tłumaczenia pochodzą od autorki artykułu.

¹¹ Por. A. Bober, *Braulio, biskup Saragossy († 651)*, RTK 29 (1982) z. 4, 129-148; J.C. Martín-Iglesias, *Braulio de Zaragoza*, w: *La Hispania visigótica*, s. 95-100.

¹² Por. Braulio Caesaraugustanis, *Renotatio librorum domini Isidori* 21-23, ed. J.C. Martín-Iglesias, w: *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi*, CCL 113B, Turnhout 1998, 201: „Synonymorum libros duos, quibus ad consolationem animae et ad spem percipiendae veniae, intercedente rationis exhortatione, erexit”.

¹³ Por. Elfassi, *Genèse*, s. 226, nota 2; Elfassi – Ribémont, *La réception*, s. 3.

ra *Synonymy* ustępowały poczytnością jedynie *Etymologiom* i *Sentencjom*¹⁴. W całej średniowiecznej Europie, od Irlandii, do której – zdaniem Michaela Herrena – dotarły bardzo wcześnie, bo już około 650-660 r.¹⁵, po Słowację, Czechy i Polskę¹⁶, przepisywano je, tłumaczono na języki wernakularne, cytowano, parafrazowano, wykorzystywano jako materiał do centonów¹⁷. Ich pierwsze wydanie ukazało się nieomal równocześnie z wynalezieniem druku, przed 15 maja 1471 r., w Norymberdze, w zakładzie drukarskim Johanna Sensenschmidta¹⁸.

Wokół *Synonymów* od zawsze toczyły się w nauce liczne spory. Dziś badacze nie są zgodni między innymi ani co do ich datowania, ani – co zdarza się zdecydowanie rzadziej – co do ich charakteru. Jacques Elfassi przyjmuje, że *terminus post quem* to rok 595, zaś *terminus ante quem* – rok 631¹⁹, oraz wyjątkowo trafnie podsumowuje poglądy uczonych dotyczące klasyfikacji *Synonymów*, stwierdzając, że stanowią one owoc dokonanej przez Izzydora prze-

¹⁴ Por. J. Fontaine, *Isidore de Séville auteur „ascétique”: les énigmes de „Synonymes”*, SM ser. III 6 (1965) 163-164; J. Elfassi, *Isidorus Hispalensis ep., Quaestiones in Vetus Testamentum, Sententiae, Synonyma*, w: *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Medieval Latin Texts and Their Transmission*, Te. Tra. 1, ed. P. Chiesa – L. Castaldi, Firenze 2004, 218.

¹⁵ Por. M. Herren, *On the Earliest Irish Acquaintance with Isidore of Seville*, w: *Visigothic Spain: New Approaches*, ed. E. James, Oxford 1980, 250.

¹⁶ Por. J. Elfassi, *Los centones de los „Synonyma” de Isidoro de Sevilla*, w: *Actas do IV Congresso Internacional de Latim Medieval hispánico* (Lisboa, 12-15 X 2005), ed. A.A. Nascimento – P.F. Alberto, Lisboa 2006, 397; tenże, *Les manuscrits des Synonyma d’Isidore de Séville conservés à Gdańsk*, via: https://fil.ug.edu.pl/strona/73253/jacques_elfassi_-_les_manuscrits_des_synonyma_disidore_de_seville_conservees_a_gdansk [dostęp: 14 II 2018].

¹⁷ Recepcji *Synonymów* poświęcił szereg wartościowych prac ich wydawca i badacz J. Elfassi, por. m.in. (w porządku chronologicznym): *Trois aspects inattendus de la postérité des „Synonyma” d’Isidore de Séville: les prières, les textes hagiographiques et les collections canoniques*, „Revue d’Histoire des Textes” 1 (2006) 109-152; *Les „Synonyma” d’Isidore de Séville: un manuel de grammaire ou de morale? La réception médiévale de l’oeuvre*, REAug 52 (2006) 167-198; *Les „Synonyma” d’Isidore de Séville: un livre de sagesse?*, w: *Le livre de sagesse. Supports, médiations, usages. Acts du colloque de Metz (13-15 IX 2006)*, éd. N. Brucker, Bern 2008, 11-26; *Les „Synonyma” d’Isidore de Séville dans le Moyen Âge hispanique*, w: *Wisigothica. After Manuel C. Díaz y Díaz*, éd. C. Codoñer – P.F. Alberto, Firenze 2014, 405-419; *Defensor de Ligugé, lecteur et transmetteur des „Synonyma” d’Isidore de Séville*, w: *„Munus quaesitum meritis”. Homenaje a Carmen Codoñer*, ed. G. Hinojo Andrés – J.C. Fernández Corte, Salamanca 2007, 243-253. Por. ponadto C. Di Sciacca, *Finding the Right Words: Isidore’s „Synonyma” in Anglo-Saxon England*, Toronto 2008, 37-180; G. Botturi, *I „Synonyma” di Isidoro di Siviglia e lo „stilus isidorianus”. Interpretazione letteraria e studio dello stile con riferimento alle meditazioni di Pier Damiani, Giovanni di Fécamp e Anselmo d’Aosta*, Bern 2017, 207-281.

¹⁸ Por. Isidorus Hispalensis, *Synonyma de homine et ratione, seu Soliloquia*, Nürnberg circa 1470 - 15 May 1471, Johann Sensenschmidt. Opis wydania na podstawie katalogu inkunabułów, por. <http://data.cerl.org/istc/ii00204000> [dostęp: 18 II 2018].

¹⁹ Por. Elfassi, *Isidorus Hispalensis ep.*, s. 218-219. Więcej o czasie powstania dzieła zob. T. Krynicka, *Wprowadzenie*, w: Izydor z Sewilli, *Synonymy*, tłum. i oprac. T. Krynicka, ŻMT 78, Kraków 2017, 8-9.

miany uprawianego przez gramatyków szkolnego ćwiczenia w dzieło z dziedziny chrześcijańskiej duchowości²⁰. Nie ulega wątpliwości, że utwór plasuje się na pograniczu teologii i gramatyki²¹. Ponadto rozbrzmiewają w nim echa antycznej myśli filozoficznej²² – Cyceonowych *Tuskulanek*, znanych Izidorowi przypuszczalnie dzięki Laktancjuszowi²³, nauk poety złotego środka Horacego²⁴, etyki stoików²⁵, których darzył szczególnym szacunkiem²⁶, jak również zapowiedź przeżyć wpatrzonych w Cierpiącego Zbawcę mistyków²⁷. Nieprzypadkowo znajdujemy *Synonymy* w bibliotecznych katalogach wielu średniowiecznych klasztorów, nieprzypadkowo niektórzy badacze porównują je do *Naśladowania Chrystusa (Imitatio Christi)* Tomasza à Kempis²⁸.

2. Treść *Synonymów* prezentuje się następująco: Rozum – najwspanialszy dar Boga dla ludzkości, narzędzie uczonych i filozofów – pociesza Człowieka, skarżącego się na niezliczone krzywdy, jakich doznaje ze strony ludzi, i na okrucieństwo losu; nawołuje go, by w obliczu ziemskiej niedoli był mężny, dostrzegł w uciskach drogę do zbawienia, uznał własną grzeszność i nawrócił się; przyjmującemu napomnienia, skruszonemu i oplakującemu swą nikczemność Człowiekowi (księga I) udziela następnie rad dotyczących prowadzenia godziwego, rozumnego i szczęśliwego życia – poprzez poznanie samego siebie, trwanie w wierze, praktykowanie cnót (księga II)²⁹. Przed oczami czytelnika

²⁰ Por. J. Elfassi, *Introduction*, w: *Isidori Hispalensis episcopi „Synonyma”*, ed. J. Elfassi, CCL 111B, Turnhout 2009, IX; tenże, *Genèse*, s. 226.

²¹ Por. Fontaine, *Isidore de Séville auteur*, s. 164-165 i 173; tenże, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001, 170-172.

²² Por. Di Sciacca, *Finding*, s. 31-32.

²³ Por. Cicero, *Tusculanae disputationes* V 2, 5-6, ed. M. Pohlenz, Studgardiae 1982, 405-407; Lactantius, *Divinae institutiones* III 13, PL 6, 386. Zob. Isidorus Hispalensis, *Synonyma* II 102, ed. J. Elfassi, CCL 111B, Turnhout 2009, 146-147.

²⁴ Por. Horatius, *Carmina* II 10, 9-12, tłum. i oprac. O. Jurewicz: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie* (wydanie łacińsko-polskie), t. 1, Warszawa 2000, 179: „saepius ventis agitur ingens / pinus et celsae graviore casu / decidunt turres feriuntque summos / fulgura montis”. Zob. Isidorus Hispalensis, *Synonyma* II 89, CCL 111B, 136-137: „Alta (enim) arbor ventis fortius exagitur, [et rami eius citius in ruina confringuntur], excelsae turres graviori casu procumbunt, altissimi montes crebris [fulminibus] [fulgoribus] feriuntur”. W okrągłych nawiasach wersja tekstu przekazana przez rękopisy zawierające redakcję Λ, w kwadratowych – redakcję Φ. Por. Elfassi, *Introduction*, s. CXXXI-CL; Krynicka, *Wprowadzenie*, s. 20.

²⁵ Por. Isidorus Hispalensis, *Synonyma* II 28, CCL 111B, 83; Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* XVIII 8, ed. F. Préchac – A. Novara: Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. 1, Paris 1991, 74. Zob. Fontaine, *Isidore de Séville auteur*, s. 179-180.

²⁶ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* VIII 6, 8-10, ed. ed. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas, t. 1, Madrid 1982, 704; B. Уколова, *Исидор Севильский и античная философия*, „Средние века” 43 (1985) 33-34.

²⁷ Por. Isidorus Hispalensis, *Synonyma* II 33, CCL 111B, 87-88.

²⁸ Por. Fontaine, *Isidore de Séville auteur*, s. 164-165.

²⁹ Bardziej szczegółowe omówienie treści dzieła por. Krynicka, *Wprowadzenie*, s. 12-14.

nika rozgrywa się dramat ludzkiej egzystencji. Nieprzypadkowo we wstępie Izydor oznajmia, że wprowadza, niejako na scenę, dwie postacie – napominającego Rozumu oraz płaczącego Człowieka³⁰, który niczym bohater sztuk znakomitych dramatopisarzy, przechodzi na przestrzeni dzieła dogłębną przemianę: cierpiący sprawiedliwy staje się skruszonym grzesznikiem³¹, przerażony własną nieprawością grzesznik wypełnia się ufnością w Boże Miłosierdzie³², bohater zrozpaczony doznaje pocieszenia i staje się człowiekiem szczęśliwym, i mimo że w jego sytuacji życiowej nic się nie zmienia, na zmianę pełnym gorczy lamentom przychodzą słowa podziękowania³³. Ową niewiarygodną metamorfozę Izydor opisuje posługując się wielokrotnie powtarzanymi bliskoznacznymi elementami językowymi (wyrazami, konstrukcjami, zdaniami). Wspomniane synonimiczne elementy występują w kunsztownym szyku. Zdania składają się z symetrycznych długich członów (*commata*), które tworzą krótsze człony o jednakowej lub zbliżonej ilości sylab (*cola*); odznaczają się rytmicznością, a także – dzięki zastosowaniu licznych figur (m.in. aliteracji, homoioteleutonów i homioptotonów, anafor i epifor) oraz rymów – podobieństwem brzmienia³⁴.

Gorliwy duszpasterz i wytrawny dydaktyk, Izydor tworzy *Synonymy* przypuszczalnie przede wszystkim z myślą o uczniach szkoły biskupiej, duchowieństwie i mnichach sewilskiej diecezji³⁵, w trosce o ich formację duchową, jak też intelektualną. Chce kształtować dusze i umysły odbiorców, ubogacając ich łacinę w czasach, gdy wprowadzie wciąż jeszcze bliska i zrozumiała, już staje się ona językiem obcym, wypieranym przez języki wernakularne³⁶. Po czytność dzieła stanowi, jak się wydaje, skutek zrealizowania przez autora tych dwóch zamierzeń. Średniowieczni czytelnicy cenili *Synonymy* nie tylko ze względu na zawartą w nich mądrość – głęboką, pokorną, prawdziwą, wywodzącą się z ufnej, choć uniżonej w obliczu Bożego Majestatu bojaźni (Prz 9, 10)³⁷, lecz również za względu na sposób ukształtowania ich tekstu, bogac-

³⁰ Por. Isidorus Hispalensis, *Synonyma* I 4, 25-26, CCL 111B, 5: „Duorum autem **personae** hic **inducuntur**, deflentis hominis et admonentis rationis” (podkreślenia – T.K.).

³¹ Por. tamże I 39, CCL 111B, 33.

³² Por. tamże I 55, CCL 111B, 44-45.

³³ Por. tamże II 101-103, CCL 111B, 145-147.

³⁴ Fundamentalną pracą poświęconą stylowi synonimicznemu pozostaje artykuł J. Fontaine’a: *Isidore de Séville auteur* (opis bibliograficzny por. nota 14). Ponadto zob. tenże, *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville*, VigCh 14 (1960) 71-75; tenże, *Les trois voies des formes poétiques au VII^e siècle latin*, w: *Le septième siècle: changements et continuité. Actes du colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8-9 juillet 1988*, éd. J. Fontaine – J.N. Hillgarth, London 1992, 1-3 i 12-15; Elfassi, *Genèse*, passim; A. Peris Juan, *Particularidades estilísticas de los „Synonyma” de Isidoro de Sevilla. Contribución al establecimiento del texto, „Durius”* 1 (1973) 309-321.

³⁵ Por. Fontaine, *Isidore de Séville auteur*, s. 186-189; tenże, *Théorie*, s. 89-90.

³⁶ Zwraca na to uwagę m.in. J. Fontaine (*Les trois voies*, s. 18).

³⁷ Por. Fontaine, *Isidore de Séville auteur*, s. 163-164.

two języka, piękno stylu. Jan z Garlandii³⁸ nazwał go wręcz stylem izydoriańskim i stwierdził, co następuje:

„Styl izydoriański (*stilo Ysydoriano*), którym posłużył się Augustyn w *Soliloquiach*, cechują zdania o podobnych zakończeniach, stosownie do [znajdujących się w nich] rymów i rytmicznych współbrzmień; zdania te wydają się też równe, choćby nawet [równe] nie były. Styl ten jest bardzo skuteczny do wzbudzania pobożności czy radości”³⁹.

Warto przyrzeć się temu passusowi ze słynnej *Paryskiej poetyki* (*Parisiana poetria*), gdyż, mimo swej krótkości, zawiera cenną charakterystykę synonimicznego stylu, pochodzącą na dodatek od jednego z najwybitniejszych średniowiecznych uczonych. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, iż Jan jest świadom, że Izidor z Sewilli nie jest twórcą omawianego stylu, gdyż posługiwali się nim znacznie wcześniejsi od niego autorzy (Augustyn z Hippony). Mimo to teoretyk wymowy mówi o stylu izydoriańskim, nie augustyniańskim, prawdopodobnie dając do zrozumienia, że Sewilczyk wybitnie przyczynił się do rozwoju i popularyzacji stylu, gdyż posłużył się nim tworząc całe dzieło literackie (w odróżnieniu od Augustyna, który w *Soliloquiach* stosuje go przede wszystkim w otwierającej utwór modlitwie⁴⁰), bardzo popularne wśród współczesnych teoretykowi wymowy czytelników.

Twórcę *Etymologii* słusznie postrzega się jako kompilatora, przy czym zdaniem jednych badaczy kompilator w tym wypadku to bezmyślny przepisywacz⁴¹, zdaniem innych – mistrz, który potrafi w sposób zwięzły, spójny, przejrzysty, przystępny przekazać ogółowi czytelników bogactwo wiadomości

³⁸ Jan z Garlandii (ok. 1195 – 1258/1272), był Anglikiem (dlatego zwano go również Magister Ioannes Anglicus), absolwentem Uniwersytetu w Oksfordzie, wykładowcą uniwersytetów francuskich, przede wszystkim Sorbony, przez kilka lat – Uniwersytetu w Toulouse, teoretykiem wymowy i poetą. W obszernym traktacie *Poetria Magistri Ioannis Anglici de Arte Prosayca, Metrica et Rithmica*, który powstał ok. 1220, a został ostatecznie zredagowany przypuszczalnie ok. 1231-1236, przedstawił zasady komponowania utworów prozatorskich, jak również wierszowanych, z uwzględnieniem poezji metrycznej i rytmicznej, por. T. Lawler, *Introduction*, w: *The Parisiana Poetria of John of Garland*, ed. T. Lawler, New Haven – London 1974, XI-XIX; T. Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*, Wrocław 2007, 89-90.

³⁹ Ioannes de Garlandia, *Parisiana poetria* V 451-454, ed. T. Lawler, w: *The Parisiana Poetria of John of Garland*, s. 106: „In stilo Ysydoriano, quo utitur Augustinus in libro Soliloquiorum, distinguntur clausule similem habentes finem secundum leonitatem et consonanciam; et videntur esse clausule pares esse in sillabis quamvis non sint. Item iste stilus valde motivus est ad pietatem vel ad leticiam”.

⁴⁰ Por. Augustinus, *Soliloquia* I 2-6, PL 32, 869-872.

⁴¹ Por. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris 1906, 308, podają za: E. Elorduy, S. Isidoro. *Unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636 – 4 de abril – 1936*, Romae 1936, 319; P. Charanis, *Graecia in Isidore of Seville*, ByZ 64 (1971) 22; *Isidore of Seville. The Medical Writings*, ed. J. Stannard, with an English translation by W.D. Sharpe, Philadelphia 1964, „Review of the History of Medicine and Allied Sciences” 20 (1965) 186.

zaczerniętych z wielu obszernych, nierzadko niełatwych w odbiorze, często trudnodostępnych pism⁴². Izydor nie dążył do tworzenia nowych teologicznych doktryn czy do pozyskania sławy literata, mimo że kochał Słowo Boże oraz Słowo w ogóle⁴³. Miłość ta zrodziła się w latach młodości, spędzonej – według pięknego określenia Jacques’a Fontaine – w cieniu wielkiego starszego brata Leandra⁴⁴, w kościele i w bibliotece sewilskich biskupów⁴⁵. Izydor na zawsze pozostał jej wierny, aczkolwiek nigdy nie przesłoniła mu miłości większej – do Chrystusa i Jego Kościoła. Dlatego stał się nie książkowym molem, ale wielkim popularyzatorem wiedzy, która miała służyć Ludowi Bożemu do tego, by żyć dla Boga i wzrastać w Jego mądrości⁴⁶, gdyż zdaniem Izydora nie ma większego nieszczęścia niż ignorancja, matka wszelkich błędów⁴⁷; nie może zrealizować siebie człowiek, który siebie nie pozna, nie rozumie swojego miejsca w planach powołującego go do istnienia Stwórcy⁴⁸; nie uświęci się ten, kto nie chce wysilić się, aby uczyć się i nauczać⁴⁹. Sewilczyk nie ukrywa, że pisze, aby pokrótce przedstawić czytelnikowi to, co można znaleźć w innych, obszernych dziełach⁵⁰. Jest autorem wyjątkowo intertekstualnym, niekiedy wręcz centonistą, układającym z wypowiedzi poprzedników własny tekst o nowym znaczeniu, niczym barwną mozaikę, w której nie ma luk i niespójności, a która zachwyca odbiorcę swoim bogactwem i pięknem⁵¹;

⁴² Por. Díaz y Díaz, *Introducción general*, s. 180-186; Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse*, s. 329-344; T. Krynicka, *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji. Organizacja materiału w „Etymologiach” na przykładzie XVII księgi „De agricultura”*, VoxP 26 (2006) t. 49, 319-333; też, *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji: metody pracy twórcy „Etymologii” na podstawie księgi XVII „De agricultura”*, VoxP 26 (2006) t. 50-51, 397-412.

⁴³ Por. Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse*, s. 245-360.

⁴⁴ Por. tamże, s. 101. O Leandrze z Sewilli zob. J. Niño Sánchez-Guisande, *Leandro de Sevilla*, „Compostellanum” 45 (2000) 63-79; M.A. Andrés Sanz, *Leandro de Sevilla*, w: *La Hispania visigótica*, s. 63-68; P. Szczur, *Leander z Sewilli*, EK X 599-600.

⁴⁵ Por. Díaz y Díaz, *Introducción general*, s. 104-106.

⁴⁶ Por. tamże, s. 7.

⁴⁷ Jeden z kanonów IV Synodu Narodowego w Toledo (633), którego obradom Izydor przewodził, głosi: „Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus vitanda est” (Concilium Toletanum IV (633) can. 25, ed. J. Vives: *Concilios visigóticos y espano-romanos*, Barcelona – Madrid 1963, 202, cyt. za: M. Starowieyski, *Przygotowanie do kapłaństwa w Hiszpanii wizygockiej*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 279, nota 21. Por. Isidorus Hispalensis, *Synonyma* II 65, CCL 111B, 116: „Ignorantia mater errorum est, ignorantia vitiorum nutrix. Peccatum magis per ignorantiam praevalet”; tenże, *Sententiae* III 35, 1a. 36, 1, ed. P. Cazier, CCL 111, Turnhout 1998, 275-276.

⁴⁸ Por. Isidorus Hispalensis, *Synonyma* II 2, CCL 111B, 63-64. W interesujący sposób pisze o tym B. Уколова, (*Первый средневековый энциклопедист*, „Вопросы Истории” 1983, nr 6, 187).

⁴⁹ Por. Isidorus Hispalensis, *Synonyma* II 67, CCL 111B, 117-118.

⁵⁰ Por. tenże, *De ortu et obitu patrum*, éd. C. Chaparro Gómez, Paris 1985, 103: „Quae, quamvis omnibus nota sint qui per amplitudinem Scripturarum percurrunt, facilius tamen ad memoriam redeunt, dum brevi sermone leguntur”. Por. J. Fontaine, *Isidore et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*, t. 3, Paris 1983, 768-780.

⁵¹ Por. Fontaine, *Isidore et la culture*, s. 774-776.

erudytą, wrażliwym na urok przeczytanych tekstów, który przemawia do swego czytelnika, nie wychodząc – mówiąc słowami Seneki – z cienia wielkich poprzedników⁵². Jacques Elfassi zaznacza, że w *Synonimach* Izydor jawi nam się jako autor bardzo niezależny, gdy chodzi o zapożyczanie treści: nie powtarza dłuższych ustępów, nie wprowadziwszy uprzednio znacznych zmian, co należy tłumaczyć, jak się wydaje, koniecznością dokonania synonimicznej parafrazy źródłowego tekstu⁵³. A jednak jest kontynuatorem wielkiej tradycji łacińskiej prozy artystycznej, czytelnikiem wspomnianego przez Jana z Garlandii Augustyna, który, jak zapewnia Sewilczyk, mógłby zastąpić wszystkich innych autorów⁵⁴, jak również – wbrew wspomnianemu zapewnieniu – wielu innych, olśniewających pięknem swej wymowy mistrzów słowa⁵⁵.

3. Źródła i wzorce Izydora. Pytanie o źródła i wzorce twórczości Izydora wciąż powraca do czytelnika jego pism. Powraca, zauważmy, często jedynie po to, by wzbudzić niepokój, poruszyć wyobraźnię i zachęcić do poszukiwania tekstu, o którym w punkcie dojścia wyprawy przez setki pożółkłych stron zakurzonych tomów badaczowi pozostaje jedynie po raz kolejny stwierdzić, że ma do czynienia ze źródłem X⁵⁶. Biblioteka sewilskich biskupów zaginęła bowiem w odmętach czasu, w związku z czym pozostaną na zawsze nieznanne – bardzo ważne dla zrozumienia kultury czytelniczej Izydora w szczególności, jak też późnej starożytności i wczesnego średniowiecza w ogóle – teksty glosograficzne (glosaria, scholia, onomastykony, komentarze), podręczniki, rozmaite skróty (ekscerpta, brewiaria, florilegia), a nieraz także źródła, na podstawie których te ostatnie powstawały. Zdarzało się przecież, że uznawano, iż nie warto przepisywać obszernych dzieł, skoro najbardziej wartościowe ich treści znaleźć można w ogólnie dostępnej, przystępnie napisanej wersji skróconej⁵⁷.

⁵² Por. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 33, 8, ed. Préchac – Novara, s. 146: „sub umbra aliena latentes”. Wprawdzie Seneka mówi w tym miejscu o ludziach, którzy jedynie w sposób bezkrytyczny przyjmują poglądy innych, są bierni, nie myślą samodzielnie, metafora ta, jak się wydaje, jest sama w sobie wyjątkowo piękna i odpowiednia, gdy mówimy o dorobku Izydora.

⁵³ Por. Elfassi, *Genèse*, s. 229-230.

⁵⁴ Por. Isidorus Hispalensis, *Versus* VII 5-6, ed. J.M. Sánchez Martín, CCL 113A, Turnhout 2000, 219: „Quamvis multorum placeat prudentia libris / Si Augustinus adest sufficit ipse tibi”. O uznaniu, jakie żywił autor *Synonimów* dla dzieł Augustyna, zob. J.C. Martín-Iglesias, *Isidore of Seville*, w: *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, ed. K. Pollmann, t. 2, Oxford 2013, 1193-1196; Fontaine, *Théorie*, s. 66, nota 4; o powiązaniach między *Soliloquiami* a *Synonimami* zob. tenże, *Isidore de Séville auteur*, s. 169-170; Botturi, *I „Synonyma”*, s. 38-47.

⁵⁵ Por. Isidorus Hispalensis, *Versus* X 1, CCL 113A, 221: „Clarior eloquio cunctis Cypriane refulges”. Autor *Synonimów* wielokrotnie cytuje pisma Cypriana (zob. J. Elfassi, *Indices*, w: *Isidori [...] Synonyma*, s. 158-159); zdradza fascynację jego pisarstwem, naśladuje jego kunsztowną, obfitującą w ozdóbki artystyczną prozę (por. Fontaine, *Isidore de Séville auteur*, s. 182-184; Di Sciacca, *Finding*, s. 21-22).

⁵⁶ Por. J. Fontaine, *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidorienues*, w: *Isidoriana*, ed. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, 115-131; Díaz y Díaz, *Introducción general*, s. 183.

⁵⁷ Por. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu*, Lublin 1990, 20-29.

A jednak sam Izydor niejako zachęca nas do postawienia tego pytania, referując okoliczności powstania *Synonimów* w następujący sposób:

„Niedawno trafiło w moje ręce pewne pisemko, zwane *Synonimami*, którego zawartość nakłoniła mnie do spisania – przez wzgląd na mnie samego, jak też na [innych] nieszczęśników – tych oto żalów. Rzecz jasna, podążałem nie za wymową tamtego dzieła, lecz za głosem mego pragnienia”⁵⁸.

Wspomniane przez Sewilczyka „pisemko” pozostaje nieznane. Jednak jego tytuł (*Sinonimam* – a więc nie poświadczony gdzie indziej rzeczownik *sinonima*, -ae) oraz zapewnienie, że trafiający do rąk czytelnika utwór Izydora odzwierciedla jego kształt (*formula*), pozwalają nam przypuszczać, że chodzi o zbiorek bliskoznacznych wyrazów i zwrotów, często pochodzących z pism jednego autora lub z jednego dzieła, podanych w kolejności dowolnej lub alfabetycznej, w których znaczenie słowa jest wyjaśniane poprzez podanie innego słowa / kilku słów, rzadziej za pomocą bardziej obszernego, mającego postać zdania komentarza⁵⁹; czy też – jak utrzymuje François Dolbeau⁶⁰ – o zbiorek bliskoznacznych zdań, stanowiący bardziej rozwiniętą formę „synonimicznego” gatunku. Spośród tych ostatnich do naszych dni doszły jedynie bardzo nieliczne teksty, m.in. przekazane w *Gramatyce (Ars grammatica)* Charizjusza *Rozmaite wyrazy o tymże znaczeniu (Glossulae multifariae idem significantes)* anonimowego autora⁶¹. Zbieżności, istniejące między tym pisemkiem a *Synonimami* wynikają, moim zdaniem, jedynie z identyczności traktowanych przez autorów tematów; podobieństwa słowne są jednak zbyt nikłe, by można było uznać, jak tego chce J. Elfassi⁶², że między przytoczonymi poniżej passusami istnieje oczywista zależność:

Synonyma I 39: „Iam pro certo scio, (Λ iam certum habeo), iam me non latet. Manifestum mihi est, satis mihi est cognitum, (Λ perpensum mihi est satis,

⁵⁸ Isidorus Hispalensis, *Synonyma* I 3, CCL 111B, 5: „Venit nuper ad manus meas quaedam scedula, quam Sinonimam [sic! – T.K.] dicunt, cuius formula persuasit animo quoddam lamentum mihi vel miseris condere. Imitatus profecto non eius operis eloquium, sed meum votum”.

⁵⁹ Por. E. Steinova, *Carolingian Criters IV: Leiden, Universiteitsbibliotheek, BPL 67F. A peep into the workshop of a „text engineer”*, „Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte” 30 I 2014, via: <http://mittelalter.hypotheses.org/2929> [dostęp: 13 II 2018], passim; R. McKitterick, *Glossaries and Other Innovations in Carolingian Book Production, w: Turning over a New Leaf: Change and Development in the Medieval Book*, ed. R. McKitterick – E. Kwakkel – R. Thomson, Leiden 2012, 40-76.

⁶⁰ Por. F. Dolbeau, *Recherches sur le „Collectaneum Miscellaneum” de Sedulius Scottus, „Archivum Latinitatis Medii Aevi”* 48-49 (1988-1989) 64.

⁶¹ Por. *Glossulae multifariae idem significantes*, ed. K. Barwick, w: *Flavii Sospatri Charisii artis grammaticae libri V*, Leipzig 1964, 408-412.

⁶² Por. Elfassi, *Genèse*, s. 227-228.

iam exploratum est mihi), occultum iam mihi non est, iam non est mihi ambiguum, iam non est mihi absconditum”⁶³.

Glossulae multifariae: „Scio quid sit in re. Quid agatur non ignoro. Non me praeterit. Conpertum habeo. Satis exploratum est. Perspicuum habeo. Non est mihi occultum. Non latet me. Satis cognitum est mihi. Penitus rem novi. Consideratum est mihi negotium. Celatum a me non est. Obscurum mihi non est. Oculis meis obiectum est. Clam me fieri non potest. Nulla detinet latebra. Invigilo rei. Rem non dissimulo. Non est mihi obreptum”⁶⁴.

Uderzające zbieżności zachodzą natomiast między *Synonymami* i cytowanym przez Seduliusza Skota urywkiem nie zachowanego zbioru pod tytułem *Zgodny wyraz (Glosa consentanea)*⁶⁵. Oto przykład:

Synonyma I 56: „Deus tibi (omnia) optata tribuat, Deus votis tuis faveat, Deus votorum te conpotem faciat, Deus voluntatem tuam in bonum perficiat, Deus vota tua confirmet, Deus votis tuis suffragetur, (Deus tibi quod optas concedat, Deus tibi vota tua accedere faciat, omnia Deo favente agas A)”⁶⁶.

Glosa consentanea XXXVI 5: „Deus tibi optata omnia offerat, Deus votis tuis faveat, Deus votorum bonorum te conpotem faciat, Deus voluntatem tuam in bonum perficiat, Deus vota tua confirmet, Deus votis tuis indulgeat, Deus votis tuis suffragetur, (omnia Deo volente peragas)”⁶⁷.

Mimo to, jak trafnie zauważa J. Elfassi, nie mamy pewności, który z dwóch tekstów jest wcześniejszy i stanowi źródło, nie możemy więc wykluczyć, że to anonimowy autor *Zgodnego wyrazu* naśladuje twórcę *Synonymów*, nie zaś odwrotnie⁶⁸.

Podobne synonimiczne zestawienia nawiązywały do wynalezionych przez starożytnych gramatyków, a wciąż praktykowanych w czasach Sewilczyka, pisemnych ćwiczeń⁶⁹, mających na celu zdobycie bogactwa idei oraz ich językowych formularzacji (*copia rerum et verborum*)⁷⁰, m.in. poprzez pamięciowe opanowanie wyrazów o podobnym znaczeniu, różniących się przecież – jak zauważa Kwintyliusz – odcieniami semantycznymi, wartością i brzmieniem⁷¹. Biegły mówca powinien był znać liczne synonimy, służące określaniu zamierzonej rzeczy (*res*), aby móc dzięki temu m.in.: dokonać trafnego,

⁶³ CCL 111B, 33. Por. nota 24.

⁶⁴ Ed. Barwick, s. 411-412.

⁶⁵ Por. Elfassi, *Indices*, s. 159.

⁶⁶ CCL 111B, 45-46. Por. nota 24.

⁶⁷ Podaję za: Dolbeau, *Recherches*, s. 62.

⁶⁸ Por. Elfassi, *Genèse*, s. 228-230.

⁶⁹ Por. Fontaine, *Isidore et la culture*, s. 326-328; Elfassi, *Genèse*, s. 231.

⁷⁰ Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* X 1, 5, ed. L. Radermacher – V. Buchheit: *M. Fabi Quintiliani „Institutionis oratoriae libri XII”*, t. 2, Leipzig 1971, 233.

⁷¹ Por. tamże X 2, 7-14, ed. Radermacher – Buchheit, s. 233-235; VIII 3, 16, ed. Radermacher – Buchheit, s. 81-82.

zgodnego z tym, co stosowne (*aptum*), doboru słów (*electio*); uniknąć werbalnej repetycji w wypowiedziach dotyczących tejże rzeczy (*synonimia*)⁷²; rozbudować opis przedmiotu (*amplificatio, incrementum*)⁷³ czy posłużyć się parafrazą, polegającą na wyrażeniu tejże idei za pomocą różnych słów (*interpretatio*)⁷⁴. Marek Aureliusz, wyjątkowo szlachetny i utalentowany – zdaniem mistrza – uczeń Marka Korneliusza Frontona⁷⁵ zwykł poświęcać wszelką wolną od licznych obowiązków chwilę spisywaniu takich właśnie wprawek, pożytecznych, choć sporządzanych naprędce, bez ładu, składu i dłuższego namysłu. Wypisywał więc bliskoznaczne wyrazy i zwroty, zwłaszcza te rzadko spotykane, a następnie posługując się nimi parafrazował utwory dawnych pisarzy⁷⁶. Z biegiem czasu zbiorki bliskoznacznych wyrazów, wyrażeń i zdań coraz mniej przypominały wspomniane ćwiczenia, coraz bardziej zaś stawały się słownikami, z pomocą których czytelnik ubogacał swoją znajomość łaciny, a przez to – poszerzał wiedzę o świecie, który łacina opisuje⁷⁷.

Zauważmy, że w niektórych manuskryptach, pochodzących z IX i późniejszych wieków⁷⁸, użyty przez Izydora rzeczownik *scedula* został zaopatrzonej w przydawkę *Ciceronis*⁷⁹. Wydaje się, że uczony biskup w żadnym wypadku nie określiłby tym wyrazem utworu, o którym myślałby, że wyszedł spod pióra Marka Tulliusza – mówcy, którego wspaniały talent ogromnie podziwiał⁸⁰ – nawet gdyby był on w rzeczy samej spisany na skrawku papieru czy niewielkiej karteczce (por. *scheda, schida, σχίζη*). Przydomek wielkiego mówcy jest prawdopodobnie późniejszą interpolacją, dopiskiem skryby, który miał styczność z jakimś z podobnych pism, przypisywanych Cyцерonowi⁸¹, tak licznych, że – zdaniem Paolo Gatti’ego – tworzyły one wśród tego rodzaju zbiorków osobną grupę⁸². Nieznana *scedula* była, jak wolno sądzić, utworem o niewielkiej objętości, pochodzącym od anonimo-

⁷² Por. Lausberg, *Retoryka*, s. 368.

⁷³ Tamże, s. 244-245.

⁷⁴ Tamże, s. 457-458 i 559-560.

⁷⁵ Por. Fronto, *De eloquentia* III 3, ed. and transl. by C.R. Haines: *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto*, London 1920, 74.

⁷⁶ Por. tamże 5, ed. Haines, s. 76: „Tum si quando tibi negotiis districto perpetuis orationis conscribendae tempus deesset, nonne te tumultuariis quibusdam et lucrativis studiorum solaciis fulciebas, synonymis colligendis, verbis interdum singularibus requirendis? ut veterum commata, ut cola, synonymorum ratione converteres”.

⁷⁷ W interesujący sposób pisze o tym R. McKitterick (*Glossaries*, s. 73-74).

⁷⁸ Por. Elfassi, *Genèse*, s. 231, nota 20.

⁷⁹ Por. Fontaine, *Isidore et la culture*, s. 819, nota 3.

⁸⁰ Por. tamże, s. 233 i 323-325; Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse*, s. 348-349.

⁸¹ Por. Di Sciacca, *Finding*, s. 22-23.

⁸² Por. P. Gatti, „*Synonyma Ciceronis*”. *La raccolta „Accusat, lacescit”*, Trento 1994, 8. O zbiorkach synonimów przypisywanych Cyцерonowi zob. tenże, *Su alcune raccolte lessicografiche mediolatine*, w: *Bilan et perspectives des études médiévales in Europe: actes du premier Congrès européen d’Études Médiévales* (Spoleto, 27-29 mai 1993), éd. J. Hamesse, Louvain 1995, 277-287; Steinova, *Carolingian Critics*, spec. s. 3-7.

wego lub mało znanego Sewilczykowi autora, być może nieukończonym, niezbyt dokładnie dopracowanym, nie poprzedzonym wstępem ani zakończeniem, takim sobie – by posłużyć się sformułowaniem znawców tematu – „malutkim słowniczkiem o bardzo niewielkim znaczeniu (*parvulum [glossariolum* – za P. Gatti⁸³) *multo minoris momenti*)”⁸⁴. Tak czy inaczej, niezależnie od tego, kto, kiedy i jak skomponował pisemko, które zafascynowało Izydora, porównanie dowolnego z zachowanych zbiorów bliskoznacznych wyrazów lub zdań prowadzi do wniosku o oryginalności utworu Sewilczyka, w którym tytułowe synonimy – bliskoznaczne wyrazy, konstrukcje, zdania – stanowią budulec wyjątkowo dopracowanego, kunsztownego i zawierającego niezwykle wartościowe teologiczno-filozoficzne treści opisu ludzkiej egzystencji. Nie możemy też wykluczyć, że owa *scedula* – jedyne źródło inspiracji *Synonimów*, którego tytuł ich autor wymienia – jest tak naprawdę nazwą zbiorczą różnych „synonimicznych pism”, które służyły uczonemu biskupowi do nauki łaciny i wywarły znaczny wpływ na jego pisarstwo⁸⁵.

4. Synonimy: zapis doświadczenia duchowego. W przytoczonej wyżej wypowiedzi Izydor wyznaje, że komponując *Synonimy* podążał nie za wymową źródła, lecz za własnym pragnieniem. Czego zaś pragnął? Być może chciał spisać przemyślenia, które powstały wskutek przemodlenia doznanych utrapień, w czasie towarzyszącej temu przemodleniu introspekcji – *votum* to przecież także „modlitwa”⁸⁶? Być może, pisząc, dążył do uporządkowania swego wewnętrznego świata, poprzez oddzielenie „ja” opisywanego od „ja” piszącego, szukał pocieszenia, prostował swoje drogi życiowe⁸⁷? Za przyjęciem osobistego charakteru dzieła przemawiają słowa z cytowanego wyżej listu do Brauliona, w którym Izydor powierza adresatowi swą książeczkę (*puerum*), jak również samego siebie (wzmocnione *memetipsum*) i prosi o modlitwę, gdyż, jak wyznaje, czuje się osłabiony

⁸³ Gatti, „*Synonyma Ciceronis*”, s. 9.

⁸⁴ G. Loewe, *Prodromus corporis glossariorum Latinorum*, Lipsiae 1856, 146.

⁸⁵ Por. Botturi, I „*Synonyma*”, s. 82-86. Warto zauważyć, że księga X *Etymologii* (*De vocabulis – O słowach*), mimo że nie stanowi podobnego glosariusza (wbrew McKitterick, *Glossaries*, s. 49-50), gdyż nie składają się na nią ani szeregi synonimów, ani typowe słownikowe objaśnienia znaczeń poszczególnych słów (por. C. Codoñer Merino, *El libro X de las „Etymologiae”*, ¿*Léxico o diccionario?*, „*Voces*” 21:2010, 49-68, *passim*), to jednak zawiera listę alfabetycznie ułożonych wyrazów, których źródłosłowy, stanowiące klucz do zrozumienia ich znaczeń, są przedmiotem zainteresowania Izydora.

⁸⁶ J. Elfassi (*Genèse*, s. 227) tłumaczy *votum* jako *prière*. J. Fontaine (*Isidore de Séville auteur*, s. 166) jest zdania, że *Synonimy* zrodziły się jako owoc lektury wspomnianego pisemka (*scedula*) oraz modlitwy, wznoszonej w obliczu doświadczenia.

⁸⁷ Por. R. Lubas-Bartoszyńska, *Między autobiografią a literaturą*, Warszawa 1993, 21-24; A. Cieński, *Pamiętniki i autobiografie światowe*, Wrocław 1992, 54-55.

z powodu dolegliwości ciała i niepokoju ducha⁸⁸. Wprawdzie, w przedmowie wspomina, że pisał dla siebie, jak też dla innych nieszczęśników (*mihi vel miseris*)⁸⁹, prawdopodobnie mając na myśli wszystkich, którzy będą go czytać, nie tylko zaprzyjaźnionego z nim Brauliona, lecz również uczniów sewilskiej szkoły biskupiej, duchownych macierzystej diecezji, którym chce dostarczyć swego rodzaju podręcznika, służącego jako lektura duchowa, a zarazem jako pomoc w nauce łaciny i układaniu kazań. Bohater *Synonimów* to dowolny przedstawiciel rodzaju ludzkiego, po prostu człowiek⁹⁰, a więc również autor i jego odbiorca, choć nie tylko; człowiek, opłakujący swą nikczemność (Ildefons z Toledo nazwie dzieło „księgą płaczu”⁹¹; w wielu rękopisach zostało ono przekazane pod tytułem *Placz grzesznej duszy*⁹²) oraz szukający pocieszenia w swej niedoli prosząc o pomoc Rozum i uniżając się przed obliczem Stwórcy; *homo orans*, modlący się tak, jak modlił się Sewilczyk, a więc rozważając, przeżywając, niejako przepuszczając przez siebie i przyswajając sobie słowa Biblii, pism autorów chrześcijańskich oraz formuł liturgicznych⁹³. Z pomocą wspomnianych tekstów autor *Synonimów* poznaje zarówno Boga, jak też sposób, by do Boga mówić. Dlatego, jak się wydaje, warto się im przyjrzeć, by zrozumieć, jak na niego wpłynęły.

Jest zrozumiałe, że najbardziej znaczący wpływ na *Synonimy* wywarły księgi biblijne, najczęściej cytowane przez ich autora. Przecież jeśli przyjmujemy, że utwór stanowi zapis rozważań Izydora, powinniśmy przyjąć, że teksty, które towarzyszyły mu na modlitwie, dostarczając treści, wyznaczały również kierunek jego myśli, kształtowały formę, którą ów zapis przybrał⁹⁴. Wysoką koncentrację cytatów z Pisma znajdujemy np. w rozdziałach 67-69, w których Człowiek wyznaje, że sprawiedliwy gniew Boży napawa go przerażeniem, a także błaga Boga o przebaczenie⁹⁵. Warto zaznaczyć, że tym razem Izydor cytuje przeważnie księgi proroków (10 z 12 cytatów), a także, że księgi te cytuje głównie tutaj⁹⁶:

⁸⁸ Por. Isidorus Hispalensis, *Epistula* 3, 2, PL 83, 899: „Commendo autem hunc puerum, commendo et memetipsum, ut ores pro me misero, quia valde lingueo et infirmitatibus carnis et culpa mentis”. Zob. A. Viñayo González, *Angustia y ansiedad del hombre pecador; Fenomenografía de la angustia existencial de los „Soliloquios” de San Isidoro*, „Studium Legionense” 1 (1960) 144-156.

⁸⁹ Por. Isidorus Hispalensis, *Synonyma* I 3, CCL 111B, s. 5.

⁹⁰ Por. Botturi, I „*Synonyma*”, s. 16.

⁹¹ Ildefonsus Toletanus, *De viris illustribus*, ed. C. Codoñer Merino, Salamanca 1972, 128: „Scripsit [...] librum lamentationis, quem ipse Synonyma vocitavit”.

⁹² Tytuł *Synonyma de lamentatione animae peccatricis* spotykamy w wydaniu Migne’a (PL 83, 825). O tytułach dzieła por. J. Madoz, *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, León 1960, 48-51.

⁹³ Por. Fontaine, *Isidore de Séville auteur*, s. 174.

⁹⁴ Por. tamże, s. 170-174; Botturi, I „*Synonyma*”, s. 62.

⁹⁵ Por. Elfassi, *Isidori Hispalensis episcopi „Synonyma”*, s. 53-55.

⁹⁶ Por. tenże, *Indices*, s. 152-153.

Księgi biblijne	<i>Synonyma</i> 67	<i>Synonyma</i> 68	<i>Synonyma</i> 69	Ilość cytowań w innych roz- działach <i>Synonimów</i>
Izajasza		1 (51, 19)		4
Jeremiasza	2 (4, 31; 5, 6)	1 (15, 5)		1
Lamentacje		1 (2, 13)	1 (1, 16)	1
Barucha	1 (1, 13)			1
Ezechiela	1 (7, 8)			brak
Amosa	1 (5, 15)			brak
Jonasza			1 (4, 2)	brak
Psalmy			2 (12, 1) – 2x	-----
Łącznie:	5	5	4	-----

Jednak do najczęściej cytowanych w *Synonimach* ksiąg biblijnych należą:

a) Księga Hioba: Izydor nawiązuje do 17 miejsc tego arcydzieła duchowości i literatury⁹⁷, przytaczając je, w postaci dosłownej czy streszczonej, 16 razy w księdze I oraz 3 razy w księdze II;

b) Psalmy: 16 miejsc (3 z nich – cytowane dwukrotnie), dosłownie lub w lekko zmienionej formie, 10 razy w księdze I, a 6 – w księdze II⁹⁸.

Zasługuje na uwagę, że większość – aż 13! – cytatów z Księgi Hioba znajdujemy w rozdziałach 71-72 księgi I, zawierających modlitwę sprawiedliwego, który uświadamia sobie własną grzeszność i prosi Boga o zmiłowanie⁹⁹. Nawiązaniom do wspomnianej księgi towarzyszą tutaj 4 cytaty z Księgi Psalmów, a także 1 cytat z Księgi Rodzaju. Występowanie cytatów ilustruje poniższa tabelka:

Rozdział	Księga Hioba	Księga Psalmów	Księga Rodzaju	Łącznie
71	12	2 (40, 5; 129, 3)		14
72	1 (14, 15)	2 (88, 48; 102, 14)	1 (18, 27)	4
Łącznie:	13	4	1	18

Błaganie pokutnika wręcz przypomina centon, składający się z elementów zaczerpniętych z tekstów biblijnych¹⁰⁰:

⁹⁷ Por. P.C. Bosak, *Postacie Biblii*, t. 4, Pelplin 2007, 95; M. Peter, *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań 2005, 371.

⁹⁸ Por. Elfassi, *Indices*, s. 151-152.

⁹⁹ Por. tenże, *Isidori Hispalensis episcopi „Synonyma”*, s. 56-60.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 56-58. W kolumnie po lewej powstała redakcja Λ, w kolumnie po prawej redakcja Φ. Por. nota 24.

Synonyma 71-72: „Peccavi, Deus, miserere mei; peccavi, Deus, propitiare mei. Parce malis meis, ignosce peccatis meis, indulge sceleribus meis,

dele culpas meas gratia tua. Si enim sana animam meam, quia peccavi tibi iniquitates recordaveris, quis sustinet? (Ps 40, 5). Si enim iniquitates recordaveris, quis sustinebit? (Ps 129, 3)

Ad examen tuum nec iustitia iusti segura est. Quis enim iustus qui se audeat dicere sine peccato? quis praesumat coram te aliquid de iustitia?

Nullus enim mundus in conspectu tuo. Nullus enim hominum absque peccato, nullus mundus a delicto (Hi 11, 4; 14, 4).

Ecce inter sanctos nemo immaculatus (Hi 15, 14-15), ecce qui servierunt Deo non fuerunt stabiles, et in angelis reperta est pravitas (Hi 4, 18).

Stellae non sunt mundae coram te, Astra inmunda sunt coram te (Hi 25, 5), caeli non sunt mundi in conspectu tuo (Hi 15, 15); quanto magis ego abominabilis (Hi 15, 16), et putredo et filius hominis vermis (Hi 25, 6), qui hausi quasi gurgis peccatum, et bibi quasi aquas iniquitatem (Hi 15, 16), qui commoror in pulverem (Hi 7, 21), qui habito in domum luteam, qui terrenum habeo fundamentum (Hi 4, 19).

Memorare, Domine, quae sit mea substantia (Ps 88, 48), memento quia terra sum (Ps 102, 14), memento quia cinis et pulvis sum (Rdz 18, 27). Operi manuum tuarum porrige dextram (Hi 14, 15), consule infirmæ materiae, succurre carnalis fragilitatis”.

Jak widzimy, udźczony bohater *Synonimów* łączy cechy Hioba oraz Psalmisty, co więcej, przemawia do czytelnika ich głosem. Izydor nie tylko powtarza wypowiedziane przez nich słowa, ale kształtuje swój słynny synonimiczny styl, wzorując się na stylu cytowanych w analizowanym piśmie biblijnych ksiąg. Poezję hebrajską, a zatem zarówno *Psalmy* i monolog Hioba oraz jego przyjaciół (por. Hi 3, 1 - 31, 40), cechowały bowiem: paralelizm semantyczny (synonimia) i formalny (izokolonizm, zapewniający rytmiczność), porównywalny – zdaniem Aimé Solignac – do rymu łączącego nie słowa, lecz myśli¹⁰¹; stosowanie aliteracji i asonansów¹⁰². Wszystko to stanowi, zauważmy, podstawowe wyróżniki Izydoriańskiego stylu. Przytoczoną wyżej modlitwę w rozdziale 71. Sewilczyk rozpoczyna zdaniem składającym się z czterech elementów, przy czym pierwszy i trzeci są identyczne, drugi i czwarty mają równą ilość sylab oraz są zakończone wyrazem *mei*, dzięki czemu powstaje rym. Zauważmy, że każdy z czterech elementów liczy po 4 sylaby i składa się z dwóch wyrazów; wyrazy tworzące element pierwszy i czwarty rozpoczynają podobnie brzmiące sylaby *pe-/de-*; pierwszy z dwóch wyrazów w elemencie trzecim oraz czwartym to tryb rozkazujący czasu teraźniejszego strony biernej,

¹⁰¹ Por. A. Solignac, *Psaumes*, DS p XII 2546, cyt za: Botturi, *I „Synonyma”*, s. 63, nota 90.

¹⁰² Por. Peter, *Wykład*, s. 359-365; Fontaine, *Les trois voies*, s. 13-14; Botturi, *I „Synonyma”*, s. 64-69 i 73-75.

zakończony na -re. Melodyjność urywku wzmacnia intonacja: wznosząca się w przypadku elementów pierwszego i trzeciego, które zamyka słowo *Deus*, co sprawia, że brzmią one niczym akty strzeliste i są wymawiane na wdechu; opadająca w przypadku elementów drugiego i czwartego, które wymawiamy na wydechu: „Peccavi, Deus, / miserere mei; / peccavi, Deus, / propitiare mei”¹⁰³.

Izydorową lekturę Księgi Hioba niewątpliwie kształtuje Grzegorz Wielki. Dedykowane Leandrowi z Sewilli¹⁰⁴ *Moralia*, którym Sewilczyk nie szczędzi pełnych zachwyty pochwał w traktacie *O sławnych mężach* (*De viris illustribus*)¹⁰⁵, są najczęściej cytowanym niebiblijnym źródłem autora *Synonimów*¹⁰⁶. Wprawdzie Izydor korzysta z Grzegorzowego *Komentarza* głównie komponując księgę II¹⁰⁷, stanowiącą swoiste *vademecum* chrześcijanina, podążającego za wskazówkami Rozumu, aby podobać się Bogu, być dobrym obywatelem i szczęśliwym człowiekiem¹⁰⁸. Jednak nie możemy wykluczyć, że również dzięki Grzegorzowi, który interpretował lament Hioba jako rozmowę cierpiącego sprawiedliwego z własną duszą, biblijny bohater jest tak bliski ukazanemu w księdze I prowadzącemu wewnętrzny dialog Człowiekowi¹⁰⁹, oplakującemu swą nieprawość, aby dzięki pokutnym lamentom i strumieniom łez znaleźć łaskę u Boga. Zauważmy, że również te kluczowe dla zrozumienia myśli przewodniej księgi

¹⁰³ Isidorus Hispalensis, *Synonyma* 71, CCL 111B, 56. Podział na odcinki pochodzi od autorki artykułu.

¹⁰⁴ Leander i Grzegorz poznali się około 579-585 w Konstantynopolu, gdzie przebywali jako posłowie. Sewilczyk reprezentował władców wizygockich, przyszły głowa Kościoła – ówczesnego papieża. Ich przyjaźń trwała do końca życia. Zachowały się listy Grzegorza do Leandra, por. R.A. Markus, *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003, 223-224 oraz 197-199; J. Salij, *Papież Grzegorz Wielki jako komentator Księgi Hioba*, w: *Hiob biblijny. Hiob obecny w kulturze*, red. P. Mitzner, Warszawa 2010, 69-71. Zażyłość Leandra i Grzegorza Izydor podkreśla prezentując ich obok siebie w *Wierszach* (*Versus XIII-XIV*, CCL 113A, 225) oraz – na co zwraca uwagę również J.C. Martín-Iglesias (*El catálogo de los varones ilustres de Isidoro de Sevilla* (CPL 1206): *contenidos y datación*, „*Studia Historica. Historia Antigua*” 31:2013, 146-147) w traktacie *De viris illustribus* 27-28, ed. C. Codoñer Merino, Salamanca 1964, 148-150.

¹⁰⁵ Por. Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 27, 9-16, ed. Codoñer Merino, s. 148: „totamque eius [scil. Hiob – T.K.] prophetiae historiam in triginta quinque voluminibus largo eloquentiae fonte explicuit. In quibus quidem quanta mysteria sacramentorum aperiantur, quantaque sint in amorem vitae aeternae morum praecepta vel quanta clareant ornamenta verborum, nemo sapiens explicare valebit, etiam si omnes artes eius vertantur in linguam”.

¹⁰⁶ Por. Elfassi, *Indices*, s. 159-160.

¹⁰⁷ Według obliczeń J. Elfassiego (jw.) w księdze I Izydor nawiązuje do *Moralii* 20 razy, w księdze II 32 razy. J. Fontaine (*Isidore de Séville auteur*, s. 177) zauważa, że czytając II księgę *Synonimów* możemy dojść do wniosku, że komponując ją Izydor korzystał ze sporządzonych przezeń wyciągów z dzieła Grzegorza.

¹⁰⁸ Por. Krynicka, *Wprowadzenie*, s. 13.

¹⁰⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* VIII 22, 38, PL 75, 824: „ac si apertius insinuet, dicens [scil. Hiob – T.K.]: intus contra me cum cordis mei dolore colloquor”; XXV 7, 13, PL 76, 326-327: „debet enim uniuscuiusque mens et causas suas apud Dominum et causas Domini contra se sollicita inquisitione discutere [...] Nam conscientia accusat, ratio iudicat, timor ligat, dolor excruciat”. Zob. Fontaine, *Isidore de Séville auteur*, s. 175-176; Di Sciacca, *Finding*, s. 20.

I *Synonimów* sformułowania Izydor zaczerpnął z *Moraliów*¹¹⁰. Poza tym, dzieło Grzegorza niewątpliwie stanowiło dla Sewilczyka również wzorzec formalny. Przecież proza Grzegorza, czytelnika i naśladowcy Augustyna, to kunsztowna proza artystyczna: rytmizowana, składająca się z izosylabicznych członów, obfitująca w synonimy, anafory, asonanse¹¹¹. O jej lśniącym pięknie Izydor pisze w cytowanym wyżej passusie traktatu *O sławnych mężach*¹¹².

5. Styl synonimiczny a starohiszpańska liturgia. Niezaprzeczalny wpływ na styl *Synonimów* miała również starohiszpańska liturgia¹¹³. O ile posługiwanie się podobnymi motywami i powtarzanie treści cechują, jak wiadomo, teksty liturgiczne w ogóle¹¹⁴, o tyle język rytu starohiszpańskiego uważany jest za szczególnie kwiecisty, obfitujący w ozdobniki, wyjątkowo liczne powtórzenia i paralelizmy¹¹⁵. Wspomniane cechy liturgia chrześcijańska zawdzięczała, rzecz jasna, rozbrzmiewającym w trakcie nabożeństw tekstom biblijnym, przede wszystkim Psalmom, a w następnej kolejności także wzorowanym na nich hymnom¹¹⁶. Jednakże dążenie do powtórzeń zauważamy również w greckich i łacińskich pogańskich tekstach kultycznych¹¹⁷. Dzięki stosowaniu semantycznego i formalnego paralelizmu zanoszone do bóstwa prośby ulegają zwielokrotnieniu, modlący zatapia się w ich rozważaniu, doświadcza bliskości *sacrum*, wyładowuje wewnętrzne napięcie i do-

¹¹⁰ Por. *Lamenta poenitentiae*: Isidorus Hispalensis, *Synonyma* I 2. 56, CCL 111B, 4. 46 – Gregorius Magnus, *Moralia* VIII 21, 37, PL 75, 823; XXIX 15, 27, PL 76, 491; *maeroris unda, fluvius lacrimarum*: Isidorus Hispalensis, *Synonyma* I 56, CCL 111B, 46; *fontes lacrimarum*: tamże I 58, CCL 111B, 47-48 – Gregorius Magnus, *Moralia* XXXIII 39, 68, PL 76, 718; XXXV 17, 44, PL 76, 775. Zwracają na to uwagę G. Botturi (*I „Synonyma”*, s. 118-121) oraz C. Di Sciacca (*Finding*, s. 20).

¹¹¹ J. Fontaine (*Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, tłum. J. Słomka, Tarnów 1997, 175) pisze o „powolnej, falistej, mistycznej prozie” Grzegorza, która pozostaje pod wpływem lektury pism Augustyna; L. Nieścior (*Wprowadzenie*, w: Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 1, tłum. T. Fabiszak – A. Strzelecka, ŻM 39, Kraków – Tyniec 2006, 41) mówi o pozornej rozwlekłości *Moraliów*, o nużącym nieraz powtarzaniu się ich autora, który potrafi jednak – jego zdaniem – być subtelny i precyzyjny w wyrażaniu swej bogatej myśli. Por. także Fontaine, *Isidore de Séville auteur*, s. 177-178; Botturi, *I „Synonyma”*, s. 78-82; Di Sciacca, *Finding*, s. 20.

¹¹² Por. Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 27, 15, ed. Codoñer Merino, s. 148: „quanta clareant ornamenta verborum”.

¹¹³ Por. Díaz y Díaz, *Introducción general*, s. 126; Fontaine, *Les trois voies*, s. 15-16. Ryt ten bywa określany także jako hiszpański, wizygocki, mozarabski, tolekański, hiszpano-mozarabski, zob. P. Roszak, *Mozarabowie i ich liturgia: chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015, 22 i 36-48. Stosowane przeze mnie określenie przyjmuję za B. Nadolskim, por. *Leksykon liturgiczny*, Poznań 2006, 838-843.

¹¹⁴ Por. B. Nadolski, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 2014, 230.

¹¹⁵ Por. tenże, *Mozarabski ryt*, EK XIII 390-394; M.C. Díaz y Díaz, *Literary Aspects of the Visigothic Liturgy*, w: *Visigothic Spain*, s. 68-69.

¹¹⁶ Por. Fontaine, *Théorie*, s. 75, nota 25.

¹¹⁷ Por. O. Фрейденберг, *Проблема греческого фольклорного языка*, „Учёные Записки ЛГУ. Серия Филологических Наук” 7 (1941) nr 63, 45-47.

znaje przemiany. Izydor wielokrotnie dowiódł przywiązania do liturgii oraz dbałości o jej piękno w swoich pismach; przyczynił się do jej rozwoju jako przewodniczący obrad IV synodu narodowego w Toledo¹¹⁸. Doceniał utwory liturgiczne napisane przez innych, m.in. słodkodziwne pieśni brata Leandra¹¹⁹, jak również tworzył je sam. Braulion wspomina o pomniejszych, bardzo pięknych utworach Sewilczyka, skierowanych do Kościoła Bożego, których tytułów nie podaje¹²⁰. Nie możemy wykluczyć, że należały do nich również teksty liturgiczne¹²¹, między innymi przekazane w Antyfonarzu z León¹²², odśpiewywane w Wielką Sobotę: *Pochwała lampy przed ołtarzem* (*Benedictio lucerne ante altare*) oraz *Pochwała paschału* (*Laus cerei*)¹²³. Teksty te stanowią znakomitą próbkę rytmizowanej artystycznej prozy, której mistrzowskiego opanowania Izydor dowiódł w *Synonimach*.

Zdaniem J. Fontaine Dante poczuł tchnienie płomiennego ducha Sewilczyka, o którym pisze w *Boskiej komedii*¹²⁴, właśnie w trakcie lektury *Synoni-*

¹¹⁸ Przede wszystkim w piśmie *O powinnościach kościelnych* (*De ecclesiasticis officiis*). Por. Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, ed. Ch.M. Lawson, CCL 113, Turnhout 1989. Zob. M. Kordel, *liturgia mozarabska w dziele „De ecclesiasticis officiis” św. Izydora z Sewilli. Studium historyczno-liturgiczne*, Kraków 1935, passim.

¹¹⁹ Por. Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 28, 19-20, ed. Codoñer Merino, s. 150: „in sacrificiis quoque, laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit”. Zdaniem badaczy Leander mógł pozostawić po sobie okazały zbiór utworów liturgicznych, zob. R. Collins, *Hiszpania w czasach Wizygotów 409-711*, tłum. J. Lang, Warszawa 2007, 126.

¹²⁰ Por. Braulio Caesaraugustanis, *Renotatio Renotatio librorum domini Isidori* 49-50, CCL 113B, 204: „Sunt et alia eius viri multa opuscula et in Ecclesia Dei multo cum ornamento instrumenta”.

¹²¹ Podobnie rozumie te słowa S. Zapke (*Antes del gregoriano: el viejo canto hispano. Sobre la actividad de monjes i clérigos aragoneses en la Edad Media*, w: *Primeras Jornadas de Canto Gregoriano, Zaragoza, 4-13 de noviembre 1996*, red. P. Calahorra – L. Prensa, Zaragoza 1997, 52).

¹²² Por. *Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León*, editado por Benedictinos de Silos, León 1928, 126-131.

¹²³ Autorstwo tych tekstów przyznają Sewilczykowi m.in. L. Brou (*Problèmes liturgiques chez Saint Isidore*, w: *Isidoriana*, s. 193-209), J. Bernal (*La Laus cerei*, „Angelicum” 41:1964, 341-345), J. Fontaine (*Poésie et liturgie: sur la symbolique chrétienne des luminaires, de Prudence à Isidore de Séville*, w: *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, ed. R. Cantalamessa, Milano 1980, 337); T. Krynicka (*Zapomniane arcydzieło: Izydora z Sewilli „Pochwała lampy przed ołtarzem”*, „Christianitas Antiqua” 8 (2017) 144-166 – artykuł zawiera opracowanie i tłumaczenie tekstu).

¹²⁴ Por. Dante Alighieri, *La divina commedia* X 130-131, ed. J.D. Sinclair: *The Divine Comedy of Dante Alighieri, Italian text with English translation and comment*, t. 3: *Paradiso*, Oxford 1971, 150: „Vedi oltre fiammeggiar l’ardente spiro / d’Isidoro”. O znajomości dzieł Sewilczyka posiadanej przez Dantego por. G. Brugnoli, *Isidoro*, w: *Enciclopedia Dantesca*, red. I. Baldelli, t. 3, Roma 1972, 521-522; o wpływie izydoriańskiego stylu na wielkiego Florentyńczyka zob. F. di Capua, *Lo stilo isidoriano nella retorica medievale e in Dante*, w: *Studi in honore di F. Torraca*, Napoli 1923, 233-259, podaje za: J. Fontaine, *Isidore et la culture*, s. 819, n. 2.

*mów*¹²⁵. Jest to w rzeczy samej dzieło o wyjątkowo bogatej treści i niezwykle kunsztownym sposobie ukształtowania tekstu. Bogata tradycja rękopiśmienna świadczy o jego poczytności w wiekach średnich, dziś wciąż pozostaje ono stosunkowo mało znane i oczekuje na badaczy, którzy zechcą pochylić się nad ukrytymi w nim tajemnicami.

ISIDORE OF SEVILLE'S *SYNONYMS*: CONTENT, STYLE, SOURCES OF THE WORK

(Summary)

The article is devoted to the *Synonyma* – one of the most interesting writings of Isidore of Seville (560-636). The author briefly presents its content, structure, style, writes about its influence on medieval Latin prose and about its antecedents, both classical as well as Christian (biblical and liturgical).

Key words: Isidore of Seville, *Synonyms*, collections of synonyms, ancient philosophy, Hiob, Psalms, Gregory the Great, *Moralia in Hiob*, John of Garland, Old Spanish liturgy.

Słowa kluczowe: Izydor z Sewilli, *Synonimy*, zbiory synonimów, starożytna myśl filozoficzna, Hiob, Psalmi, Grzegorz Wielki, *Moralia (Komentarz do Księgi Hioba)*, Jan z Garlandii, starohiszpańska liturgia.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León*, editado por Benedictinos de Silos, León 1928.
- AUGUSTINUS, *Soliloquia*, PL 32, 869-904.
- BRAULIO CAESARAUGUSTANIS, *Renotatio librorum domini Isidori*, ed. J.C. Martín-Iglesias, w: *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi*, CCL 113B, Turnhout 1998, 199-206.
- CICERO MARCUS TULLIUS, *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Studgardiae 1982.
- Concilios visigóticos y espāno-romanos*, ed. J. Vives, Barcelona – Madrid 1963.
- DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia*, ed. J.D. Sinclair: *The Divine Comedy of Dante Alighieri*, Italian text with English translation and comment, Oxford 1971.
- FRONTO MARCUS CORNELIUS, *De eloquentia*, ed. and transl. by C.R. Haines, w: *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto*, London 1920, 52-85.
- Glossulae multifariae idem significantes*, ed. K. Barwick, w: *Flavii Sospatri Charisii artis grammaticae libri V*, Leipzig 1964, 408-412.
- GREGORIUS MAGNUS, *Moralia*, PL 75, 509-1162; PL 76, 9-782.
- HORATIUS QUINTUS FLACCUS, *Carmina*, tłum. i oprac. O. Jurewicz: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie* (wydanie łacińsko-polskie), t. 1-2, Warszawa 2000.

¹²⁵ Por. Fontaine, *Isidore et la culture*, s. 818-819.

- ILDEFONSUS TOLETANUS, *De viris illustribus*, ed. C. Codoñer Merino: El „*De viris illustribus*” de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica, Salamanca 1972.
- IOANNES DE GARLANDIA, *Parisiana poetria*, ed. T. Lawler, New Haven – London 1974.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *De ecclesiasticis officiis*, ed. Ch.M. Lawson, CCL 113, Turnhout 1989.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *De ortu et obitu patrum*, éd. C. Chaparro Gómez: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, introducción, edición crítica y traducción, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *De viris illustribus*, ed. C. Codoñer Merino: El „*De viris illustribus*” de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica, Salamanca 1964.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Epistulae*, PL 83, 894-914.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, ed. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas, t. 1-2, Madrid 1982.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, ed. P. Cazier, CCL 111, Turnhout 1998.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Synonyma*, PL 83, 825-868, ed. J. Elfassi, CCL 111B, Turnhout 2009, tłum. T. Krynicka, ŻMT 78, Kraków 2017.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Versus*, ed. J.M. Sánchez Martín, CCL 113A, Turnhout 2000.
- LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, PL 6, 111-820.
- QUINTILLIANUS, *Institutio oratoria*, ed. L. Radermacher – V. Buchheit: *M. Fabi Quintiliani „Institutionis oratoriae libri XII”*, t. 1, Leipzig 1971.
- SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, éd. F. Préchac – A. Novara: Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. 1, Paris 1991.

Opracowania

- ANDRÉ J., *Les noms des plantes dans la Rome antique*, Paris 1985.
- ANDRÉ J., *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris 1956.
- BERNAL J., *La Laus cerei*, „*Angelicum*” 41 (1964) 317-347.
- BOBER A., *Braulio, biskup Saragossy († 651)*, RTK 29 (1982) z. 4, 129-148.
- BOSAK P.C., *Postacie Biblii*, t. 1-9, Poznań – Pelplin 1999-2014.
- BOTTURI G., *I „Synonyma” di Isidoro di Siviglia e lo „stilus isidorianus”. Interpretazione letteraria e studio dello stile con riferimento alle meditazioni di Pier Damiani, Giovanni di Fécamp e Anselmo d’Aosta*, Bern 2017.
- BROU L., *Problèmes liturgiques chez Saint Isidore*, w: *Isidoriana*, ed. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, 193-209.
- BRUGNOLI G., *Isidoro*, w: *Enciclopedia Dantesca*, t. 3, ed. I. Baldelli, Roma 1972, 521-522.
- CAPUA F. DI, *Lo stilo isidoriano nella retorica medievale e in Dante*, w: *Studi in honore di F. Torraca*, Napoli 1923, 233-259.
- CHARANIS P., *Graecia in Isidore of Seville*, ByZ 64 (1971) 22-25.
- CIENSKI A., *Pamiętniki i autobiografie światowe*, Wrocław 1992.
- La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, ed. C. Codoñer Merino (et al.), Salamanca 2010.
- CODOÑER MERINO C., *El libro X de las „Etymologiae”, ¿Léxico o diccionario?, „Voces”* 21 (2010) 49-68.
- CODOÑER MERINO C., *Transmisión y recepción de las „Etimologías”, w: Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico* (Barcelona, 7-10 septiembre 2009), ed. J. Martínez Gásquez – O. de la Cruz Palma, Firenze 2011, 5-26.
- COLLINS R., *Hiszpania w czasach Wizygotów 409-711*, tłum. J. Lang, Warszawa 2007.

- CURTIVS R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1998.
- DI SCIACCA C., *Finding the Right Words: Isidore's „Synonyma” in Anglo-Saxon England*, Toronto 2008.
- DÍAZ Y DÍAZ M.C., *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas por J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, t. 1, Madrid 1982, 1-257.
- DÍAZ Y DÍAZ M.C., *Literary Aspects of the Visigothic Liturgy*, w: *Visigothic Spain: New Approaches*, ed. E. James, Oxford 1980, 61-76.
- DOLBEAU F., *Recherches sur le „Collectaneum Miscellaneum” de Sedulius Scottus*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 48-49 (1988-1989) 47-84.
- ECO U., *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, Kraków 2004.
- ELFASSI J., *Defensor de Ligugé, lecteur et transmetteur des „Synonyma” d'Isidore de Séville*, w: „*Munus quaesitum meritis*”. *Homenaje a Carmen Codoñer*, ed. G. Hinojo Andrés – J.C. Fernández Corte, Salamanca 2007, 243-253.
- ELFASSI J., *Genèse et originalité du style synonymique dans les „Synonyma” d'Isidore de Séville*, REL 83 (2005) 226-245.
- ELFASSI J., *Isidorus Hispalensis ep., Quaestiones in Vetus Testamentum, Sententiae, Synonyma*, w: *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Medieval Latin Texts and Their Transmission*, Te.Tra. 1, ed. P. Chiesa – L. Castaldi, Firenze 2004, 201-226.
- ELFASSI J., *Les manuscrits des Synonyma d'Isidore de Séville conservés à Gdańsk*, https://fil.ug.edu.pl/strona/73253/jacques_elfassi_-_les_manuscrits_des_synonyma_disidore_de_seville_conservees_a_gdansk [dostęp: 14 II 2018].
- ELFASSI J., *Les „Synonyma” d'Isidore de Séville dans le Moyen Âge hispanique*, w: *Wisigothica. After Manuel C. Díaz y Díaz*, éd. C. Codoñer – P.F. Alberto, Firenze 2014, 405-419.
- ELFASSI J., *Les „Synonyma” d'Isidore de Séville: un livre de sagesse?*, w: *Le livre de sagesse. Supports, médiations, usages. Acts du colloque de Metz (13-15 IX 2006)*, éd. N. Brucker, Bern 2008, 11-26.
- ELFASSI J., *Les „Synonyma” d'Isidore de Séville: un manuel de grammaire ou de morale? La réception médiévale de l'oeuvre*, REAug 52 (2006) 167-198.
- ELFASSI J., *Los centones de los „Synonyma” de Isidoro de Sevilla*, w: *Actas do IV Congresso Internacional de Latin Medieval Hispânico* (Lisboa, 12-15 X 2005), ed. A.A. Nascimento – P. F. Alberto, Lisboa 2006, 393-401.
- ELFASSI J., *Trois aspects inattendus de la postérité des „Synonyma” d'Isidore de Séville: les prières, les textes hagiographiques et les collections canoniques*, „Revue d'Histoire des Textes” 1 (2006) 109-152.
- ELFASSI J. – RIBÉMONT B., *La réception d'Isidore de Séville durant le Moyen Âge tardif (XII^e-XV^e s.)*, „Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes” 16 (2008) 1-5, <http://crm.revues.org/10712> [dostęp: 10 II 2018].
- ELORDUY E., *S. Isidoro. Unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636 – 4 de abril – 1936*, Romae 1936, 293-322.
- FONTAINE J., *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, tłum. J. Słomka, Tarnów 1997.
- FONTAINE J., *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Traité de la Nature*, éd. J. Fontaine, Bordeaux 1960, 1-162.
- FONTAINE J., *Isidore de Séville auteur „ascétique”: les énigmes de „Synonymes”*, SM ser. III 6 (1965) 163-195.

- FONTAINE J., *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001.
- FONTAINE J., *Isidore et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 1-2, Paris 1959, t. 3, Paris 1983.
- FONTAINE J., *La estela europea de Isidoro de Sevilla*, w: *San Isidoro Doctor Hispaniae. Catálogo*, ed. J. González, Sevilla 2002, 141-151.
- FONTAINE J., *Les trois voies des formes poétiques au VII^e siècle latin*, w: *Le septième siècle: changements et continuité. Actes du colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8-9 juillet 1988*, éd. J. Fontaine – J.N. Hillgarth, London 1992, 1-24.
- FONTAINE J., *Poésie et liturgie: sur la symbolique christique des luminaires, de Prudence à Isidore de Séville*, w: *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, ed. R. Cantalamessa, Milano 1980, 318-346.
- FONTAINE J., *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidorienues*, w: *Isidoriana*, ed. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, 115-131.
- FONTAINE J., *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville*, VigCh 14 (1960) 65-101.
- FORCELLINI A. – FURLANETTO I. – CORRADINI F. – PERIN I., *Lexicon Totius Latinitatis*, t. 1-6, Patavii 1940.
- GATTI P., „*Synonyma Ciceronis*”. *La raccolta „Accusat, lacescit”*, Trento 1994.
- GATTI P., *Su alcune raccolte lessicografiche mediolatine*, w: *Bilan et perspectives des études médiévales in Europe: actes du premier Congrès européen d'Études Médiévales* (Spoleto, 27-29 mai 1993), éd. J. Hamesse, Louvain 1995, 277-287.
- HERREN M., *On the Earliest Irish Acquaintance with Isidore of Seville*, w: *Visigothic Spain: New Approaches*, ed. E. James, Oxford 1980, 243-250.
- HILLGARTH J.N., *Ireland and Spain in the Seventh Century*, „*Peritia*” 3 (1984) 1-16.
- Isidore of Seville. The Medical Writings*, ed. J. Stannard J. with an English translation by W.D. Sharpe, Philadelphia 1964, „*Review of the History of Medicine and Allied Sciences*” 20 (1965) 186-187.
- KORDEL M., *Liturgia mozarabska w dziele „De ecclesiasticis officiis” św. Izydora z Sewilli. Studium historyczno-liturgiczne*, Kraków 1935.
- KRYNICKA T., *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji. Organizacja materiału w „Etymologiach” na przykładzie XVII księgi „De agricultura”*, VoxP 26 (2006) t. 49, 319-333.
- KRYNICKA T., *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji: metody pracy twórcy „Etymologii” na podstawie księgi XVII „De agricultura”*, VoxP 26 (2006) t. 50-51, 397-412.
- KRYNICKA T., *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.
- KRYNICKA T., *Zapomniane arcydzieło: Izydora z Sewilli „Pochwała lampy przed ołtarzem”*, „*Christianitas Antiqua*” 8 (2017) 144-166.
- LAUSBERG H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- LAWLER T., *Introduction*, w: *The Parisiana Poetria of John of Garland*, ed. T. Lawler, New Haven – London 1974, XI-XXV.
- LECLERCQ H., *L'Espagne chrétienne*, Paris 1906.
- LEDZIŃSKA A., *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum”*, Kraków 2014.
- LOEWE G., *Prodromus corporis glossariorum Latinorum*, Lipsiae 1856.
- LÓPEZ BRAVO C., *El legado iusfilosófico de San Isidoro de Sevilla. Ley y derecho en el libro V de las „Etimologías”*, „*Isidorium*” 23 (2003) 9-30.
- LUBAS-BARTOSZYŃSKA R., *Między autobiografią a literaturą*, Warszawa 1993.
- MADOZ J., *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, León 1960.
- MARKUS R.A., *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003.

- MARTÍN-IGLESIAS J.C., *El catálogo de los varones ilustres de Isidoro de Sevilla (CPL 1206): contenidos y datación*, „Studia Historica. Historia Antigua” 31 (2013) 129-151.
- MARTÍN-IGLESIAS J.C., *Isidore of Seville*, w: *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, t. 2, ed. K. Pollmann, Oxford 2013, 1193-1196.
- MARTÍN-IGLESIAS J.C., *Isidoro de Sevilla († 636): obra y memoria*, https://fil.ug.edu.pl/strona/73250/jose_carlos_martin_iglesias_-_isidoro_de_sevilla_636_obra_y_memo-ria [dostęp: 14 II 2018].
- McKITTERICK R., *Glossaries and Other Innovations in Carolingian Book Production*, w: *Turning over a New Leaf: Change and Development in the Medieval Book*, ed. R. McKitterick – E. Kwakkel – R. Thomson, Leiden 2012, 21-76.
- MICHAŁOWSKA T., *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*, Wrocław 2007.
- NADOLSKI B., *Leksykon liturgiczny*, Poznań 2006.
- NADOLSKI B., *Liturgika fundamentalna*, Poznań 2014.
- NADOLSKI B., *Mozarabski ryt*, EK XIII 390-394.
- NIEŚCIOR L., *Wprowadzenie*, w: św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, tłum. T. Fabiszak – A. Strzelecka, oprac. L. Nieścior, t. 1, ŻM 39, Kraków – Tyńiec 2006, 9-43.
- NIÑO SÁNCHEZ-GUISANDE J., *Leandro de Sevilla*, „Compostellanum” 45 (2000) 63-79.
- PERIS JUAN A., *Particularidades estilísticas de los „Synonyma” de Isidoro de Sevilla. Contribución al establecimiento del texto*, „Durius” 1 (1973) 309-321.
- PETER M., *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań 2005.
- ROSZAK P., *Mozarabowie i ich liturgia: chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015.
- SALIJ J., *Papież Grzegorz Wielki jako komentator Księgi Hioba*, w: *Hiob biblijny. Hiob obecny w kulturze*, red. P. Mitzner, Warszawa 2010, 69-75.
- SOLIGNAC A., *Psaumes*, DSp XII 2504-2068.
- STAROWIEYSKI M., *Przygotowanie do kapłaństwa w Hiszpanii wizygockiej*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 275-283.
- STEINOVA E., *Carolingian Critics IV: Leiden, Universiteitsbibliotheek, BPL 67F. A peep into the workshop of a „text engineer”*, „Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte” 30 I 2014, <http://mittelalter.hypotheses.org/2929> [dostęp: 13 II 2018].
- SZCZUR P., *Leander z Sewilli*, EK X 599-600.
- Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae 1900.
- VIÑAYO GONZÁLEZ A., *Angustia y ansiedad del hombre pecador; Fenomenografía de la angustia existencial de los „Soliloquios” de San Isidoro*, „Studium Legionense” 1 (1960) 137-156.
- VOSSLER K., *San Isidoro*, „Arbor” 2 (1944) 19-20.
- WIELGUS S., *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu*, Lublin 1990.
- ZAPKE S., *Antes del gregoriano: el viejo canto hispano. Sobre la actividad de monjes i clérigos aragoneses en la Edad Media*, w: *Primeras Jornadas de Canto Gregoriano, Zaragoza, 4-13 de noviembre 1996*, ed. P. Calahorra – L. Prensa, Zaragoza 1997, 45-91.
- ***
- УКОЛОВА В., *Исидор Севильский и античная философия*, „Средние Века” 43 (1985) 27-37.
- УКОЛОВА В., *Первый средневековый энциклопедист*, „Вопросы Истории” 1983, nr 6, 185-187.
- ФРЕЙДЕНБЕРГ О., *Проблема греческого фольклорного языка*, „Учёные Записки ЛГУ. Серия Филологических Наук” 7 (1941) nr 63, 41-69.

Krzysztof LEŚNIEWSKI*

THE GREAT CANON OF ST. ANDREW OF CRETE. SCRIPTURAL, LITURGICAL AND HESYCHASTIC INVITATION FOR AN ENCOUNTER WITH GOD

St. Andrew of Crete has been commonly acknowledged as the inventor of the canon, a new type of liturgical hymnody that replaced the sequence of nine Biblical Odes (ὕμναι) chanted at the Orthros, the Morning Office¹. These Biblical Canticles praise God for His work in history for our salvation. They appear throughout the Great Canon². Initially, as Robert Taft suggested, these Biblical Odes, were used as a complete cycle at Matins. All nine canticles were chanted during the monastic office of agrypnia, celebrated on Saturday night vigil. Testimonies have been preserved that such a practice was known to John Moschos and Sophronios in the late sixth or early seventh century in Palestine and Sinai. Apart from that there are references that nine Biblical Odes were sung as a part of morning prayer in the cathedral rite³. Frederica Mathewes-Green explains the invention of the canon in a very simple way:

“As [St. Andrew] encountered these Canticles over and over every day, he began to weave his own prayers around them. Eventually he was composing canticles of his own, and a simple phrase from a Canticle could be enough

* Dr hab. Krzysztof Leśniewski, prof. KUL – the head of the chair of Orthodox Theology at Ecumenical Institute – John Paul II Catholic University of Lublin (Faculty of Theology); e-mail: lesni@kul.pl.

¹ Cf. E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1962, 198-239; J. Grosdidier de Matons, *Liturgie et hymnographie: Kontakion et canon*, DOP 34/35 (1980-81) 31-43; A. Louth, *Christian Hymnography from Romanos the Melodist to John Damascene*, “Journal of Eastern Christian Studies” 57 (2005) 195-206.

² The Biblical Odes are: 1. The First Song of Moses (Ex 15:1-8); 2. The Second Song of Moses (Deut 32:1-43); 3. The Song of Hannah (1Sam 2:1-10); 4. The Song of Habbakuk (Hab 3:2-19); 5. The Song of Isaiah (Is 26:9-21); 6. The Song of Jonah (Jon 2:2-9); 7. The First Song of the Three Young Men (Septuagint Dan 3:26-56); 8. The Second Song of the Three Young Men (Septuagint: Dan 3:57-88); 9. The Song of the Virgin Mary in Latin called the *Magnificat* (Lk 1:46-55) combined with the Song of Zacharias in Latin called the *Benedictus* (Lk 1:68-79).

³ Cf. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville MN 1993, 198-199; G.W. Woolfenden, *Daily Liturgical Prayer: Origins and Theology*, Burlington VT 2004, 63-65.

to inspire a whole realm of contemplation. A common theme could then be explored through a series of nine Canticles which, taken together, make up a canon⁷⁴.

The shift from canticles to odes was a gradual process. Probably the increased activity during Great Lent provided opportunities for replacing Biblical Odes with a new hymnography. However, throughout St. Andrew's of Crete life the cycle of nine Biblical Odes was still in use on most days of the liturgical calendar. The Odes of the *Great Canon* reproduce the sense of chronological movement of the events of salvation history that structures the original organization of nine Biblical canticles⁵. Yet the Odes of the *Great Canon* have different emphases in comparison to their Biblical patterns. Basically they are characterized by the penitential mood in contrast to the original cycle of nine Biblical canticles. The *Great Canon* replaces Biblical hymns praising God with narratives of sorrows because of committed sins. Instead of doxology, there is penance.

The circumstances and the exact time of writing of the *Great Canon* are not known. Although in this work there are St. Andrew of Crete's personal indications, they should be treated with reserve because of their purpose, which was the stimulation and instruction of the faithful to repentance and sorrow for sins. There such personal statements as: "In my old age (ἐν τῷ γήρει)"⁶, "From my youth (ἐκ νεότητος)"⁷, "The end draws near, my soul, the end draws near (ἐγγίξει, ψυχή, τὸ τέλος, ἐγγίξει)"⁸, "The time of my life is short (ὁ χρόνος ὁ τῆς ζωῆς μου ὀλίγος)"⁹, or "O wretched soul [...] at least in thine old age (τάλαινα [ψυχή] [...]) καὶ ἐν γήρει)"¹⁰, which can serve as the basis relating to the age of the Author. We can deduce that St. Andrew was already elderly at the time of writing of the *Great Canon*¹¹. The Theotokion of Ode 9 contains such information as: "Watch over thy City, all-pure Mother of God (Τὴν Πόλιν σου φύλαττε Θεογεννήτορ ἄχραντε)"¹², which indicates that the *Great Canon* was written in Constantinople and probably implies his election as Archbishop of Crete.

⁴ F. Mathewes-Green, *First Fruits of Prayer: A Forty-Day Journey Through the Canon of St. Andrew*, Brewster MA 2006, XXXV.

⁵ Cf. D. Krueger, *The Great Kanon of Andrew of Crete, The Penitential Bible, and the Liturgical Formation of the Self in the Byzantine Dark Age*, in: *Between Personal and Institutional Religion: Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, ed. B. Bitton-Ashkelony – L. Perone, Celama 15, Turnhout 2013, 70-71.

⁶ Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, Ode 1:13, PG 97, 1333A.

⁷ Ibidem, Ode 1:20, PG 97, 1333C.

⁸ Ibidem, Ode 4:2, PG 97, 1348B.

⁹ Ibidem, Ode 4:23, PG 97, 1325B.

¹⁰ Ibidem, Ode 8:6, PG 97, 1376B.

¹¹ Cf. Π.Κ. Χρήστου, 'Ο Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης, Θεσσαλονίκη 1952, 9.

¹² Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, PG 97, 1385C.

1. The greatness of the Great Canon. This particular Canon of St. Andrew is “Great” for two reasons. Firstly, it is magnificent due to its contents, and secondly, to its size: it consists of 245(234) troparia. In the Eastern Orthodox liturgical use of the *Great Canon* there are several repetitions and additional prayers to saints and the apostles, so the total is higher. This masterpiece of the Byzantine hymnography was built up from a very close and intimate examination of the Bible. It must be stressed that this work has a very personal tone. Perhaps St. Andrew initially wrote it for his own private use. One can be astonished by the text of the *Great Canon*, which indicates that its Author, considering each passage of the Scripture, tried with all his strength to present the gist of the events and characters there, using a very small numbers of words. This way he looked for wisdom for his own life and urged himself to love God more completely. St. Andrew thoroughly searched both the Old and the New Testaments with great humility matched by grateful confidence in God’s compassion¹³. The entire text of the *Great Canon* is a proof of a great intimacy of its Author with God in the Trinity. St. Andrew of Crete was in a living relationship with the Word of God. The way of referring to the individual passages of the Bible indicates that they were a source of spiritual life for him.

2. Editions and Commentaries on the Great Canon. The *Great Canon* of St. Andrew of Crete lacks a critical edition¹⁴, which causes scholars problems related to the contents of the text and order of some stanzas. The edition from *Patrologia Graeca*¹⁵ includes a number of other prayers and liturgical directions taken from later Orthodox liturgical practice. A similar text can be found in Τριώδιον κατανυκτικόν, which is the Lenten service book of the Orthodox Church. The original performance context was during a single Matins service. On the basis of the 13th centuries triodions, we can state that the practice of reading the *Great Canon* in parts during Compline in the first week of Lent, is of later origin.

There is also an open question why it was never analyzed in a consistent manner in the history of Byzantine scriptural interpretation¹⁶. There is only one homiletical commentary from the Byzantine period written by Acacius Sabaites, which was edited by Antonia Giannouli, a scholar from the University of Cyprus¹⁷. The same is true of the contemporary theological attempts, which refer to this splendid liturgical poem only marginally¹⁸. There

¹³ Cf. Mathewes-Green, *First Fruits of Prayer*, p. IX-X.

¹⁴ Cf. Krueger, *The Great Kanon of Andrew of Crete*, p. 58, footnote 2.

¹⁵ Cf. Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, PG 97, 1330D - 1386C.

¹⁶ Cf. D. Costache, *Reading the Scriptures with Byzantine Eyes: the Hermeneutical Significance of St. Andrew of Crete’s Great Canon*, “Phronema” 23 (2008) 51.

¹⁷ Cf. A. Giannouli, *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Grossen Kanon des Andreas von Kreta. Eine quellenkritische und literarhistorische Studie*, Wiener Byzantinische Studien 26, Wien 2007, 182-383.

¹⁸ For such attempts, see: J. Breck, *The Power of the Word in the Worshipping Church*, Crest-

are only two monographs on the *Great Canon*, which have been published so far. One of them is a book written by Athanasios B. Glaros, under the title Θεία παιδαγωγία. Παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ανδρέα Κρήτης (*Pedagogical Elements of the Great Canon of Andrew of Crete*)¹⁹. Its Author interpreted the *Great Canon* from a pedagogical point of view. As an introduction to his analysis he presented dogmatic teaching of the *Great Canon*, briefly discussing Triadology, cosmology, anthropology, Christology, Mariology, ecclesiology, soteriology, moral theology and eschatology²⁰. Then he showed the *Great Canon* as the way of liturgical pedagogy in the Orthodox Church²¹ and formulated the six basic pedagogical principles, such as: the principle of directed self-reliance, the principle of experience (βιωματικότητα), the principle of supervision (ἐποπτικωτάτης), the principle of internal selection (περισυλλογής), the principle of individuality and the principle of ecclesial togetherness²². Referring to biblical texts from the Old and New Testaments, he distinguished eight stages of learning assigned to eight Odes of the *Great Canon*, namely:

1. Lethargy of man and awakening him by God (Ode 1);
2. The fall of man and God's punishment (Ode 2);
3. The refusal of man and the power of God (Ode 3);
4. The effort of man and the blessing of God (Ode 4);
5. Faith of man and a miracle of God (Ode 5);
6. The humility of man and the forgiveness of God (Ode 6);
7. The obedience of man and the divine economy (Ode 7);
8. The contrition (συντριβή) of man and the love of God (Ode 8)²³.

In the final chapter Athanasios Glaros indicated several pedagogical measures (τὰ παιδαγωγικά μέσα) of the *Great Canon*. On his list there are: addiction (ἐθισμός); encouragement (ἐνθάρρυνση); reinforcement (ἐνίσχυση) by the threat of punishment and control, as well as by the reward in subsequent life; commands (ἐντολές); advice (συμβουλή); and three kinds of examples: templates (τὰ πρότυπα), the parables (οἱ παραβολές), and narrative illustrations (ἀφηγηματικὲς εἰκονογραφήσεις)²⁴. The crowning of the monograph

wood 1986, 128; G. Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Vaduz 1987, 24; Th. Hopko, *The Lenten Spring: Readings for Great Lent*, Crestwood NY 1983, 42; A. Schmemmann, *Great Lent*, revised edition, Crestwood NY 1974, 64-66; E. Theokritoff, *Praying the Scriptures in Orthodox Worship*, in: *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice*, ed. S.T. Kimbrough Jr., Crestwood NY 2005, 84.

¹⁹ Cf. A.B. Γλάρος, Θεία παιδαγωγία. Παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ανδρέα Κρήτης, Νέα Σμύρνη 2000, passim.

²⁰ Cf. ibidem, 70-166.

²¹ Cf. ibidem, 197-198.

²² Cf. ibidem, 205-247.

²³ Cf. ibidem, 263-300.

²⁴ Cf. ibidem, 300-389.

is presenting twenty-sixth conclusions which summarize the analyses of its individual chapters.

The other book, which is a very popular commentary on the *Great Canon* of St. Andrew of Crete, was written by a Russian monk. This extensive commentary (850 pages!) was written by ihumen Philip (Simonov) under the title *The School of Penance. The scholia on the fields of the Great Canon* (Moscow 2008)²⁵. The purpose of this book is to help churchgoers in deeper reflection on the main message of the *Great Canon*. Ihumen Philip referring to the Holy Scripture, the teaching of the Fathers of the Church, the saints, Russian theologians, and liturgical tradition of Eastern Christianity, encourages the faithful to recognize one's own sinfulness and the need for conversion. The text of this commentary is not so much focused on the analysis of the contents of the *Great Canon*, but it is rather a moralizing incentive to transform life of a reader. Therefore it should be considered as a collection of loose associations related to the themes of irmoses and troparia of the *Great Canon*.

The *Great Canon* was also a point of interest for one of Russian Orthodox priests, namely Father Sergij Pravdolubov, who had written a very big doctoral dissertation and defended it in the Moscow Theological Academy in 1988. This dissertation is titled: *The Great Canon of St. Andrew of Crete. History, Poetry, Theology*²⁶. It is a monumental work due to the number of pages. The five volumes of typescripts amount to 1.409 pages! The Author concentrated on presenting the *Great Canon* as a model of ecclesiastical rhythmic poetry in the Orthodox Church which plays a very important role for the faithful. In the first volume there are: an introduction to the life of St. Andrew of Crete and a discussion of his works (pages: 17-98), the background of the canon (pages: 100-160), and the poetics of the *Great Canon* (pages: 161-270). The second volume starts with the chapter called *the penitential faith* (pages 4-39), then the author discusses the *Great Canon* in the liturgical life of the Eastern Orthodox Church (pages: 40-95), and in the final part there is an extended bibliography of manuscripts and printed works. The third volume contains the texts of translations of the *Great Canon* in the Old Church Slavonic and Russian languages (X + 295 pages). The fourth volume is the index to the Old Church Slavonic text of the *Great Canon* (VII + 189 pages). The fifth volume is not directly related to the *Great Canon*, because it includes the Russian translations of various works by St. Andrew of Crete (XXXIV + 362 pages). On the basis of a short presentation of Father Sergij Pravdolubov's doctoral dissertation it is obvious, that it does not contain in-depth theological reflection. This is probably the reason why it has not been published so far.

²⁵ Cf. Игумен Филипп (Симонов), *Училище покаяния. Схологии на полях Великого канона*, Москва 2008, passim.

²⁶ Cf. С. Правдолюбов, *Великий Канон святого Андрея Критского. История. Поэтика. Богословие*, т. 1-5, Москва 1988 (диссертация на соискание учебной степени магистра).

Apart from these bigger elaborations of the *Great Canon* there are several booklets and chapters and introductions to its edition in various languages. I think that two works by Greek authors deserve to be mentioned, namely: Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης by Panagiotis K. Christou²⁷, and Τα ἀνθρωπολογικὰ καὶ κοσμολογικὰ πλαίσια τῆς ἐνώσεως με τὸ Θεό. Μελέτη στὴν ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου Κανὼνα by Panagiotis Nellas²⁸.

3. The *Great Canon* as an aid to personal reception of salvation history in order to enter into a deeper relationship with God. Usually the *Great Canon* is appreciated as an aid for reaching the state of repentance (μετάνοια) and compunction (κατάνυξις) in the beginning and the middle of Great Lent. The impact of this particular liturgical poem is enhanced through the Author's personal state of repentance and compunction expressed in a poetical way. The *Great Canon* is worth studying in detail not only for its particular intimate tone but also in order to catch the spirit of Byzantine hermeneutics and particularly St. Andrew's of Crete interpretive method which is existential in nature, because its purpose is the reshaping of one's life according to the Divine Wisdom²⁹. The Greek word for repentance, namely μετάνοια, requires a precise explanation. In the New Testament the term μετάνοια means a transformation or a change of the intellect (νοῦς). The transformation of the intellect can only be possible if we listen to the Word of God, the Good News, and on this basis we acknowledge our identity as sinners and at the same time we accept the truth about God in Trinity Who is Love, and loves us anyway. We cannot identify repentance with bad feelings about ourselves and considering ourselves only as guilty and miserable. For Christians, life is a process of continual μετάνοια, a mental transformation, coming to the uncreated God's light in order to be healed³⁰. St. Paul wrote, "Be transformed by the renewal of your intellect" (Rom 12:2).

Derek Krueger notes that the Bible in its entirety is for St. Andrew of Crete "an anthology suitable for gauging individual disobedience"³¹. Looking through a gallery of negative and positive examples in the *Great Canon* we might have an impression that the Bible is a penitential text for the faithful. The major events and persons of the Holy Scripture which are recalled in the course of two hundred and fifty troparia organized into the nine Odes stimulate the conscience of sin and prompt the soul to seek Divine rescue. The entire

²⁷ Π.Κ. Χρήστου, Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης, Θεσσαλονίκη 1952.

²⁸ Π. Νέλλας, Τα ἀνθρωπολογικὰ καὶ κοσμολογικὰ πλαίσια τῆς ἐνώσεως με τὸ Θεό. Μελέτη στὴν ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου Κανὼνα, in: Ζῶον Θεοῦμενον. Προοπτικὲς γιὰ μιὰ ορθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου, Αθήνα 1979, 181-224; P. Nellas, *The Anthropological and Cosmological Context of Union with God*, in: *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*, transl. N. Russel, Crestwood NY 1987, 161-196.

²⁹ Cf. Costache, *Reading the Scriptures with Byzantine Eyes*, p. 51.

³⁰ Cf. Mathewes-Green, *First Fruits of Prayer*, p. XIII.

³¹ Krueger, *The Great Kanon of Andrew of Crete*, p. 68.

scope of the salvation history is revealed in the course of the composition of the *Great Canon*, starting with Adam and Eve (cf. Ode 1 and 2), Cain and Abel (cf. Ode 1), the generations from Cain to Noah and the tower of Babel (cf. Ode 2), Sodom and the story of Lot (cf. Ode 3), then Abraham, Isaac, Ishmael, through Jacob (cf. Ode 3), Job (cf. Ode 4), followed by Joseph and his brothers, and Moses (cf. Ode 5), to the exodus from Egypt and the wandering in the desert, and Joshua (cf. Ode 6). The Old Testament personages also mentioned in the *Great Canon* include people from the book of Judges, as well as Hannah, Samuel, and David (cf. Ode 6). An important role in the *Great Canon* is also played by the dynastic history of kings and prophets from David through Ahab, including Elijah (cf. Ode 7); further prophets following Elijah, like Elisha, Jeremiah, and Jonah (cf. Ode 8). The crowning of St. Andrew's of Crete masterpiece relates to the Gospels (cf. Odes 8 and 9). Generally, the first eight Odes of the *Great Canon* summarize the history of salvation as it was presented in the Old Testament. In the first five Odes, St. Andrew of Crete shows persons depicted in the book of Genesis, starting from Adam and finishing with Joseph. The book of Genesis with two other books, namely Proverbs, and Isaiah, were an essential part of the Byzantine lectionary intended for Great Lent. Lections from these books were included in a system of continuous reading, although none was read in its entirety. Genesis and Proverbs were read during Vespers (Ἑσπερινός) and Isaiah during the mid-day prayers³². According to some scholars the overwhelming prominence of Genesis among Old Testament lections during Great Lent may reflect an expansion of a primitive Easter vigil that focused on the events from the history of salvation essential to understanding the Paschal Mystery of Christ, and particularly His incarnation, death and resurrection³³.

St. Andrew's treatment of personages from the Holy Scripture highlighted his techniques and objectives. He refers shortly to some essential details in order to direct the listener's attention to a particular passage from the Bible. His purpose is to raise awareness of the soul in order to help her to discover the contrast between her sinful condition and her vocation to be holy. In this way the soul can clearly see the difference between what she has been doing and what she ought to have been doing. St. Andrew of Crete uses the biblical narratives in a very consistent way, avoiding a typological reading of Old Testament figures as prefiguring Jesus Christ. He rather treats all these figures

³² Cf. S.G. Engberg, *The Prophetologion and the Triple-Lection Theory – the Genesis of a Liturgical Book*, "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata" 3 (2006) 67-92. R.F. Taft opposes Engberg's point of view in his article *Were There Once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy. Apropos of an Article by Sysse Gudrum Engberg*, "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata" 8 (2011) 271-311.

³³ Cf. J. Miller, *The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?*, in: *The Old Testament in Byzantium*, ed. P. Magdalino – R. Nelson, Washington DC 2010, 71-72; A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionem der griechischen Kirche*, Berlin 1915, 168-171.

and episodes as a mirror reflecting one's soul's spiritual condition³⁴. The line of Old Testament exemplars of repentance and compunction enters a list of savable sinners from the Gospels in the penultimate Ode of the *Great Canon*:

“Like the Thief I cry to Thee, «Remember me» (cf. Lk 23:42); like Peter I weep bitterly (cf. Mt 26:75; Lk 22:62); like the Publican I call out, «Forgive me, Saviour» (cf. Lk 18:13); like the Harlot I shed tears (cf. Lk 7:38). Accept my lamentation, as once Thou hast accepted the entreaties of the woman of Canaan”³⁵.

The purpose of recalling the above mentioned Biblical figures is to introduce one into the heart of Gospel pericopes and to invoke sorrow, regret, atonement and lamentation because of sins. The New Testament persons are barely mentioned in the *Great Canon*. They are introduced in the text without any detailed description of the context of the event because the late seventh- and early eighth-century congregants were well-acquainted with the personages by regular listening to the Word of God during services and private readings at home. Congregants' familiarity with the Gospel stories was additionally enhanced by the cycle of liturgical hymns composed in previous centuries which were in widespread use. The hymns written by the sixth-century hymnographer Romanos the Melodist also have a direct reference to the same persons in the same Gospel contexts.

St. Andrew of Crete shows that the door of the Kingdom of Heaven is wide open through the incarnation of Christ. He reminds the faithful that thieves and harlots described in the Gospels make haste in response to the invitation of the Saviour and they pass through this door into the Kingdom by “changing their life” through radical repentance and compunction. Everybody is called “to lay aside cowardice and to enter into the place where sinners are transfigured into saints”³⁶.

“Christ became man (ἐννηθρόπησε), calling to repentance (εἰς μετάνοιαν) thieves and harlots. Repent (μετανόησον), my soul: the door of the Kingdom is already open, and pharisees and publicans and adulterers pass through it before thee, changing their life (μεταποιούμενοι)”³⁷.

The *Great Canon* depicts the process of spiritual formation of the faithful “in a typological and dialectical relationship with the biblical narrative, particularly as the narrative might be experienced liturgically”³⁸. St. Andrew of Crete directly explains the essence of his method in the fourth troparion of Ode 9:

“I bring thee, O my soul, examples from the New Testament, to lead thee to compunction (πρὸς κατάνυξιν). Follow the example (τὰ ὑποδείγματα) of the righteous (δικαίους), turn away from the sinful (ἁμαρτωλούς); and

³⁴ Cf. Krueger, *The Great Kanon of Andrew of Crete*, p. 76.

³⁵ Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, Ode 8:14, PG 97, 1376D. Cf. Mt 15:22.

³⁶ Nellas, *The Anthropological and Cosmological Context of Union with God*, p. 170-171.

³⁷ Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, Ode 9:6, PG 97, 1381A.

³⁸ Krueger, *The Great Kanon of Andrew of Crete*, p. 63.

through prayers (προσευχαίς) and fasting (νηστείσις), through chastity (ἀγνεία) and reverence (σεμνότητι), win back Christ's mercy"³⁹.

It can be stated that the main topic of the *Great Canon* is a description of the distressful and hopeless situation of a human person living in sin and giving him hope that his liberation is possible thanks to God. The presentation of the miserable state in which man exists as a result of committed sins, encourages one to pose the fundamental question, which opens a lament over the deeds which have been done so far. The sinful human condition is presented in such a way that it is evident that the change can only be brought about by God who is his "Helper (Βοηθός) and Protector (σκεπαστής)"⁴⁰. Only God can take off the heavy burden of human sins and forgive committed evils. This definitely requires a decision on the part of man to accept God as his Savior⁴¹. In the *Great Canon*, therefore, an important role is played by a request for salvation, that the sinner dares to express in his cries to God. The hope for salvation, expressed shyly in the beginning verses, becomes stronger in Ode 3:7:

"Thou art my beloved Jesus, Thou art my Creator; in Thee shall I be justified (δικαιωθήσομαι), O Saviour"⁴².

And in the Triadikon of Ode 9 this hope turns into worship of one God in the Trinity of the most Holy Persons:

"Trinity one in Essence, Unity (Μονάς) in three Persons (ἡ τρισυπόστατος), we sing Thy praises: we glorify the Father, we magnify the Son, we worship the Spirit, truly one God by nature, Life and Lives, Kingdom without end"⁴³.

4. The *Great Canon* as "an ecclesial liturgical act". Although, taken as a whole, the *Great Canon* is a literary text, a theological treatise and a masterpiece of Byzantine hymnography, it is above all "an ecclesial liturgical act", as Panayiotis Nellas stressed in his study *The Anthropological and Cosmological Context of Union with God*⁴⁴. For him it was obvious that this "ecclesial liturgical act" is an act which changes the human being and the whole created world, and saves them. That uniqueness of the *Great Canon* stems from the fact that the faithful can enter into the experience of the other time and the other space through a very special ecclesiastical celebration. The main task of the service of the *Great Canon* in the Eastern Orthodox Tradition is to help man to become aware of

³⁹ Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, PG 97, 1381A.

⁴⁰ Ibidem, Ode 1:1, PG 93, 1330C.

⁴¹ Cf. Χρήστου, Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης, p. 21.

⁴² Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, PG 97, 1341C.

⁴³ Ibidem, PG 97, 1385C.

⁴⁴ In: *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*, p. 169.

“the tragic nature of the unnatural situation in which he finds himself as a result of sin, and of strengthening him in his resolve and his struggle to return to the prelapsarian life in accordance with nature, as it has been perfected in Christ”⁴⁵.

The *Great Canon* and the other canons written by St. Andrew of Crete, provide a series of liturgical reflections in the form of a prayerful song. It can be characterized as “meditative rather than didactic” and its form is “more as soliloquy than as dramatic dialogue”⁴⁶. There was a connection between the canons and the lectionaries used in the liturgical seasons⁴⁷. According to Derek Krueger,

“In the Great Canon, Andrew gathers the sweep of salvation history into a single literary unit, bringing the entire cast of biblical characters to bear on the formation and wounding of the Christian conscience. But the difference also seems to indicate a difference in liturgical aesthetics, away from the exegetical and toward litany”⁴⁸.

From a tenth-century liturgical manuscript at St. Catherine’s Monastery on Mount Sinai, we may infer that already then the *Great Canon* was so popular that it moved at some point from the Matins to the Vespers service of the fifth Thursday of Lent⁴⁹.

Both the poetical form and structure and a reference to nine Biblical Odes show that it was intended for worship. However, it is not known when it was introduced to the liturgical use. Probably it happened during the time when St. Andrew was the archbishop of Crete⁵⁰.

The liturgical performance of the *Great Canon*, since its very beginning, played a very important role for its listeners. Every participant of this liturgical service could identify oneself with biblical figures in a very personal way. They could discover that their faults and sins were their own ones. Through hearing that particular “I” sounding so often from the *Great Canon* they could find out a deep insight into their own souls and start a fervent lamentation and self-reproach. Crying over one’s own disobedience to God in unity with others opened up new possibilities for sincere penance and contrition. The presence of other participators in this “ecclesial liturgical act” made it clear that personal sins of one believer is a wound inflicted on the entire community of the Church. Both the singers and the hearers of the *Great Canon* are sinful persons

⁴⁵ Ibidem, p. 172.

⁴⁶ M.B. Cunningham, *The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography*, DOP 62 (2008) 257.

⁴⁷ It was demonstrated by Andrew Louth in his book on St John of Damascus. Cf. A. Louth, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, 258-82.

⁴⁸ Krueger, *The Great Kanon of Andrew of Crete*, p. 87.

⁴⁹ This manuscript in two volumes is called *Triodion*. It is a service book containing liturgical hymns for the period of Great Lent used by the Orthodox Church. See: Τριώδιον, St. Catherine’s Monastery, Codex Sin. Gr. 734-735.

⁵⁰ Cf. Χρήστου, Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης, p. 10.

who are in need of the divine presence and forgiveness. Hence, as Panayiotis Nellas brilliantly summarized it,

“The Great Canon as a liturgical act constitutes a specific application of this teaching and a living out of its implications. But at the same time it is also of decisive help to us in understanding fully the Church’s dogmatic teaching on this point, since knowledge in the Orthodox tradition is fundamentally tied to practical living”⁵¹.

The Τριώδιον provides information on how to perform the *Great Canon* during Matins celebrated on Thursday in the fifth week of Great Lent. One can learn that:

“On Wednesday evening, about the fourth hour of the night (that is, at about ten p.m.), we assemble in church and the priest says «Blessed is our God» [...]; and we continue with the prayer «O heavenly Kin» [...]; «the Trisagion», etc., and «Our Father» [...]; «Kyrie eleison» (twelve times); «Glory to be the Father» [...], «Both now» [...]; «O come let us worship»; [...], and Psalm 19 and 20, with the usual troparia and the short Litany. After we read the Six Psalms and then, after the Great Litany, we sing as usual Alleluia and the Hymns to the Holy Trinity in the Tone of the week, followed by the eight kathisma for the Psalter, and then the sessional hymns to the Apostles in the Tone of the week. Next we read the first part of the Life of St. Mary of Egypt, written by St. Sophronius, Patriarch of Jerusalem, Psalm 50 is read, and then, after the litany «O Lord, save Thy people» [...] we begin to sing the Great Canon, slowly with compunction. Before each troparion of the Canon, we make the Sign of the Cross and bow three times (in many places it is now the custom to make the Sign of the Cross and to bow only ones), and we sing: «Have mercy upon me, O God, have mercy upon me». We do not read the verses of the Biblical Canticles, apart from the fourth Canticle. The irmoi of the Great Canon are sung twice”⁵².

The precise indication of the order of prayers has the purpose of helping a person to acquire the state of concentration of all the aspects of his existence, namely his intellect (νοῦς), will (θέλημα, ἐνέργεια) and senses – on the presence of the Triune God. Although this service follows the basic framework of every celebration of Matins, “it has a distinctive character because of the special content and specific aim of the service of the Great Canon”⁵³. The Life of St. Mary of Egypt combined with the *Great Canon*, psalms and prayers serves as a powerful agent of a spiritual awakening of the whole human person.

⁵¹ Nellas, *The Anthropological and Cosmological Context of Union with God*, p. 174.

⁵² *The Lenten Triodion*, translated from the Greek original by Mather Mary and Archimandrite Kallistos Ware, London – Boston MA 1984, 377-378.

⁵³ Nellas, *The Anthropological and Cosmological Context of Union with God*, p. 164.

It is worth mentioning that in the liturgical use, the *Great Canon* is extended to include troparia addressed to its Author. At the end of each canticle (ode) there is a special troparion referring to him, which is a sign of appreciation of St. Andrew's of Crete poetry expressed by the Church.

5. The *Great Canon* as a liturgical introduction into the hesychastic tradition. The *Great Canon* is not only a scriptural and liturgical work, but it is a hesychastic work as well. It is evident when we examine the terminology used by the Author. St. Andrew of Crete deliberately chose the range of vocabulary which was essential for the description of spiritual changes in a human person. The most essential term is repentance (μετάνοια), which literally means "a change of the intellect", as it was already stated above. One should also highlight the important role of the word compunction or contrition (κατάνυξις)⁵⁴.

For Egon Wellesz St. Andrew of Crete was "indefatigable in turning scriptural examples to the purpose of penitential confession"⁵⁵. It is characteristic for the *Great Canon*, taken as the whole, that its Writer laments and accuses himself in the first person. St. Andrew of Crete differentiates categories of sins in thought and deed. Such an attitude is typical of the hesychastic approach towards sins. For the neptic Fathers it was evident, both from the Holy Scripture and their own experiences, that every individual sin committed by man, has its roots in one of the main eight categories of evil thoughts (πονηροὶ λογισμοί). It is obvious, from the hesychastic perspective, that throughout the *Great Canon*, sins are classified in the realm of the intellect because this spiritual centre of man is attracted by evil thoughts and plays with them yielding to sinful desires. In the man who loves God the intellect is

"the sum total of his cognitive function and the center of their unity. It is the eye of the soul, [...] which illuminates and directs the human person"⁵⁶.

But when the intellect is alienated from God, it functions as simple intellectuality which can be easily trapped by evil spirits.

The sin of Adam and Eve in Paradise makes St. Andrew reflection:

"I looked upon the beauty of the tree and my intellect was deceived; and now I lie naked and ashamed"⁵⁷.

⁵⁴ Cf. I. Hausherr, *Penthos: The Doctrine of Compunction in the Christian East*, transl. A. Hufstader, Calamazoo MI 1982; M. Carruthers, *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making Images 400-1200*, Cambridge 1998, 101-105; H. Hunt, *Joy-Bearing Grief. Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, The Medieval Mediterranean 57, Leiden 2004.

⁵⁵ Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, p. 204.

⁵⁶ Nellas, *The Anthropological and Cosmological Context of Union with God*, p. 180.

⁵⁷ Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, Ode 2:9, PG 97, 1137A.

This ascertainment is in line with a declaration from the first Ode:

“Instead of the visible Eve, I have the Eve of the intellect: the passionate thought (ἐμπαθὴς λογισμός) in my flesh (ἐν τῇ σαρκί), showing me what seems sweet; yet whenever I taste from it, I find it bitter”⁵⁸.

This contrasting an Eve of the flesh and Eve of the intellect is typical of the hesychastic reflection on Scripture. The neptic Fathers, on the basis of Jesus’ teaching and their own experiences stressed that every physical sin has, as its source, an evil thought which occurs in the sphere of human imagination and attracts the intellect. Jesus explains:

“That which proceeds out of the man, that is what defiles the man. For from within, out of the heart of men, proceed evil thoughts (οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί), adulteries, fornications, murders, thefts, covetousness, wickedness, deceit, lasciviousness, and evil eye, blasphemy, pride, foolishness. All these evil things (τὰ πονηρά) come from within, and defile the man” (Mk 7:20-23).

In the New Testament the heart of man is identified with his intellect. A lustful gaze on a woman, resulting from lustful thoughts of a man, Jesus equates with adultery: “if a man looks at a woman lustfully, he has already committed adultery with her in his heart” (Mt 5:28). The reference to Adam and Eve serves as an example of a fall from grace into sin. Similarly, the person of King David exemplifies the attitude of a penitent sinner. The immediate association with his guilt due to adultery and murder and his prayer of repentance (Cf. Ps 51, LXX 50) is particularly important in the Christian prayer. Since the fourth century, this psalm has begun Matins and by the late sixth century it had preceded the nine Odes in the monastic communities of Palestine and Syria⁵⁹.

The hesychastic Fathers taught that the heart is both the center of the soul and the source of life of the body. For this reason the heart has been conceived as the spiritual center of a human person, where God and devils meet man. God knows the human heart⁶⁰ and searches it out⁶¹. There is nothing hidden in the human heart for God so it is better to imitate the Author of the *Great Canon* and confess to the all-compassionate God all secrets of the heart⁶² and from the depths of the heart say: “I have sinned against Thee, O God; be merciful”⁶³ and

⁵⁸ Ibidem, Ode 1:5, PG 97, 1332B.

⁵⁹ Cf. Taft, *The Liturgy of Hours in East and West*, p. 41-42, 204, 212-213 and 277-282. Cf. Basilios Caesariensis, *Epistula 2 ad Gregorium Nazianzenum*, PG 32, 224-233, transl. R.J. Deferari: Basil of Caesarea, *Letter 2 to Gregory of Nazianzos*, in: St. Basil, *The Letters*, vol. 1, London 1926, 16-23.

⁶⁰ Cf. Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, Ode 4:5, PG 97, 1348C. Cf. Jn 2:25.

⁶¹ Cf. ibidem, Ode 2:39.10, PG 97, 1340D.

⁶² Cf. ibidem, Ode 7:2, PG 97, 1368C; ibidem, Ode 6, hirmos, PG 97, 1357C.

⁶³ Ibidem, Ode 6:1, PG 97, 1357C.

cry: "Spare me"⁶⁴, "Save me also, Son of David"⁶⁵. Only the merciful Judge can bestow human being "an ever-contrite heart"⁶⁶.

The work of salvation depends on the co-operation (συνέργεια) of man with God. The sinner who wishes to be saved is invited to participate in a progressive healing and reconstruction of his psychosomatic functions, which can be accomplished by a specific return (ἀναδρομή) "to his iconic and Godlike integrity and health" and a "movement (προσαγωγή) of his whole being towards God"⁶⁷. This vision of the holistic change of man, depicted in the *Great Canon*, is precisely the same as preached in the hesychastic ascetical theology. St. Andrew of Crete as well as the neptic Fathers and hesychastic teachers are unanimous that salvation is gained in the body. It is not a reality which is related only to the soul, but to the body of man as well. When a believer is able to identify the deeply hidden sources of evil, an appropriate form of therapy can be applied and various functions of the human person can be purified and healed. The ascetic discipline is addressed to the whole man, so his body, soul and intellect are liberated from "unrestrained desires", "sensual pleasures"⁶⁸ and a variety of "murderous thoughts (μιαιφόννοι λογισμοί)"⁶⁹, deceitful thoughts (τοὺς ἀπατηλοὺς λογισμούς)⁷⁰ and various kinds of passions⁷¹. Through such ascetic practices as poverty, fasting and prayer, the body can break its servile dependence on material things and rediscovers its correct relationship with the soul. Obedience to the law helps in the process of acquiring a distance from filthy acts and enables one to "flee from the sins of the wicked"⁷². Then man can be led towards acts inspired by God and will be cleansed from "a life full of leprosy (λεπρωθέντα βίον)"⁷³. The most difficult task to be accomplished is to purify the thoughts of the intellect. Therefore there is a need for a strenuous effort to take control over thoughts, by means of which they cease to serve the sinful desires. When the thoughts are purified by the power of the Word of God and a constant invocation of God's Name and the intellect is concentrated on his Creator; man becomes unified and simplified. The progressive healing of man is being done within a wider cosmological and anthropological context, the one which God in the Trinity has created by His indwelling within creation. It is possible because the Church is the flesh of the God-man. It is Jesus Christ

⁶⁴ Ibidem, Ode 6:2, PG 97, 1357C.

⁶⁵ Ibidem, Ode 9:20, PG 97, 1384C.

⁶⁶ Ibidem, Ode 9:24, PG 97, 1385A. Cf. Lk 4:18.

⁶⁷ Nellas, *The Anthropological and Cosmological Context of Union with God*, p. 187.

⁶⁸ Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, Ode 4:12, PG 97, 1349B.

⁶⁹ Ibidem, Ode 1:11, PG 97, 1332C.

⁷⁰ Ibidem, Ode 6:11, PG 97, 1356A.

⁷¹ Cf. ibidem, Odes 2:13, PG 97, 1337B; 2:16, PG 97, 1337B; 2:20, PG 97, 1337C; 2:21, PG 97, 1337C; 2:37-38, PG 97, 1340D; 4:26, PG 97, 1352C; 6:6, PG 97, 1360A; 7:11, PG 97, 1369C; 7:13, PG 97, 1369D; 7:16, PG 97, 1372A; 7:18, PG 97, 1372B.

⁷² Ibidem, Ode 8:12, PG 97, 1376D.

⁷³ Ibidem, Ode 6:4, PG 97, 1357D.

who has renewed the laws or mode of the functioning of nature⁷⁴. This fact is directly pointed out in the Theotokion of Ode 4:

“He who is born makes new the laws of nature, and thy womb brings forth without travail. When God so wills, the natural order is overcome; for He does whatever He wishes”⁷⁵.

The Saviour has renewed within His flesh the specific functions of man, changing his physical senses into spiritual ones:

“God, the Creator of the ages, taken human flesh, uniting to Himself the nature’s of men”⁷⁶.

The *Great Canon* belongs to the hesychastic tradition both due to the use and the interpretation of the biblical material and vocabulary which is typical of this great ascetic tradition of the Christian East. It is worth noting that St. Andrew of Crete deliberately weaves the hesychastic vocabulary into his poetical meditation throughout the texts relating to the Old and New Testaments. For example, one can specify the frequency of the use of words relevant in hesychasm: soul (ψυχή) – 107 times, penance (μετάνοια) – 27 times, flesh (σάρξ) – 18 times, intellect (νοῦς) – 17 times, passions (πάθοι) – 16 times, body (σώμα) – 13 times, tears (δάκρυα) – 12 times, thoughts (λογισμοί) – 8 times, compunction (κατάνυξις) – 4 times, Christ – the Judge (Κριτής) – 4 times, spirit (πνεῦμα) – 3 times, fasting (νηστεία) – 2 times, thinking about the end of life and death – 2 times, uncontrolled desires (ἀκρασία) – 2 times. There are also several notions, important in hesychasm, which occur only once: watch (νήφε), abasement/humiliation (ταπείνοσις), watch oh soul – (γρηγόρησον, ὦ ψυχή), contemplation (θεωρία), virtue (ἀρετή), chastity (ἀγνεία), illusions (πλάνες), disordered desires (παράλογοι ὀρέξεις), sensual pleasures (ἡδοναί), animal appetites (κτηνόδεις ὀρέξεις), gluttony (ἀδηφαγία), adultery (μοιχεία), love of money (φιλαργυρία), murder (φόνος). This list of hesychastic terminology, used in the *Great Canon*, as well as its general message – that penance and compunction are the necessary conditions for a spiritual rebirth of man – should be considered as a sufficient proof that this splendid piece of Byzantine hymnography is inseparably connected with the great ascetical tradition of Eastern Christianity. Anthropologically, as well as diagnostically, the *Great Canon* has much in common with hesychasm. Therefore I would term it as an example of liturgical hesychasm.

⁷⁴ Cf. Nellas, *The Anthropological and Cosmological Context of Union with God*, p. 191-193.

⁷⁵ Andreas Cretensis Archiepiscopus, *Magnus Canon*, PG 97, 1353A.

⁷⁶ Ibidem.

The *Great Canon* occupies a very important position in the whole ecclesial poetry of Eastern Christianity. It is one of the noblest works arising out of a religious experience. This work is unique because of the dramatic form of a dialogue between the soul and God in the Trinity and the thorough description of the spiritual condition of man who remains in a long-lasting state of sin. This masterpiece of the Byzantine hymnography was intended as a voice against sin, especially in its physical form, which prevailed at that time and was the cause of many other crimes. The sinner is summoned to escape from the world by breaking away from sinful thoughts and cut off from lusty desires. St. Andrew's diagnosis of human sinfulness helps one realize the different forms of spiritual enslavement. Undoubtedly, we can assume that this diagnosis is both formally and essentially hesychastic. St. Andrew purposely used the terminology which can be found in the philocalic writings. Recalling the scriptural images of sinfulness, the Author encourages the soul of a believer to enter the state of spiritual introspection and a sincere dialogue with God in the Trinity. In this sense, the *Great Canon* is a prophetic call for penance (μετάνοια) and compunction (κατάνυξις). It is worth noting that this fervent call for spiritual transformation is not only a personal call for conversion, but it is also addressed to a praying community. During the Byzantine era, in which the faithful gathered together regularly in large numbers for services to pray to God, devotion was always communal. The *Great Canon* sung by the congregation during common worship expresses the widespread pain of those groaning under the weight of the sin of mankind. The incorporation of the *Great Canon* into the liturgical devotion of Eastern Christianity has fulfilled the pedagogical goal of exposing the bleak human condition and the possibility of a new life with God in the Trinity who is Love.

(Summary)

The *Great Canon* of St. Andrew of Crete is a masterpiece of Byzantine hymnography. Due to its liturgical use during the Great Lent in the Orthodox Church for more than a thousand years it has played a very important role in the process of spiritual preparing for the feast of the Resurrection of Christ. In the Orthodox consciousness the *Great Canon* is first of all the Lenten special invitation for personal repentance (and more specifically "a change of mind" – μετάνοια) and compunction (κατάνυξις). The whole content of the *Great Canon*, in the vast majority woven from biblical phrases and referring to the essential events of salvation history, has the purpose of reshaping a believer's life according to the Divine Wisdom. This "ecclesial liturgical act" helps to release the faithful not only from the bondage of sin but also from evil thoughts (πονηροὶ λογισμοί) and destructive passions (πάθοι). Based on an analysis of issues and terminology of the *Great Canon*

it seems to be a well-founded argument that it is a work that combines the Eastern Orthodox use of the Bible, and the hesychastic tradition in the liturgical context.

**WIELKI KANON ŚW. ANDRZEJA Z KRETY.
BIBLIJNE, LITURGICZNE I HEZYCHASTYCZNE ZAPROSZENIE
DO SPOTKANIA Z BOGIEM**

(Streszczenie)

Wielki kanon św. Andrzeja z Krety jest arcydziełem hymnografii bizantyńskiej. Od ponad tysiąca lat odgrywa ważną rolę w procesie duchowego przygotowania do uroczystości Zmartwychwstania Chrystusa, gdyż w użyciu liturgicznym podczas Wielkiego Postu. W świadomości prawosławnej *Wielki kanon* jest przede wszystkim wielkopostnym specjalnym zaproszeniem do osobistej pokuty, a dokładniej: przemiany umysłu (μετάνοια) i głębokiej skruchy (κατάνυξις). Treść *Wielkiego kanonu*, w przeważającej większości utkana z fraz biblijnych i odnosząca się do istotnych wydarzeń historii zbawienia, ma na celu przekształcenie życia wierzącego zgodnie z Mądrością Bożą. Ten „eklezyjalny akt liturgiczny” pomaga wierzącym uwolnić się nie tylko od niewoli grzechu, ale również od złych myśli (πονηροὶ λογισμοί) i niszczących pożądliwości (πάθοι). W oparciu o analizę zagadnień i terminologii *Wielkiego kanonu*, wydaje się, że jest uzasadnione twierdzenie, iż jest to dzieło, które łączy prawosławne podejście do Biblii z tradycją hezychastyczną w kontekście liturgicznym.

Key words: St. Andrew of Crete, *The Great Canon*, Byzantine Hymnography, the Great Lent, Hesychastic Tradition.

Słowa kluczowe: św. Andrzej z Krety, *Wielki kanon*, hymnografia bizantyńska, Wielki Post, tradycja hezychastyczna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ANDREAS CRETENSIS ARCHIEPISCOPUS, *Magnus Canon*, PG 97, 1330D - 1386C.
BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistula 2 ad Gregorium Nazianzenum*, PG 32, 224-233, transl. R.J. Deferrari: Basil of Caesarea, *Letter 2 to Gregory of Nazianzos*, in: St. Basil, *The Letters*, vol. 1, London 1926, 16-23.
Triodion, St. Catherine's Monastery, Codex Sin. Gr. 734-735, transl. from the Greek original by Mather Mary and Archimandrite Kallistos Ware: *The Lenten Triodion*, London – Boston Ma 1984.

Opracowania

- BRECK J., *The Power of the Word in the Worshipping Church*, Crestwood 1986.
CARRUTHERS M., *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making Images 400-1200*, Cambridge 1998.

- ΧΡΗΣΤΟΥ Π.Κ., 'Ο Μέγας Κανών Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης, Θεσσαλονίκη 1952.
- COSTACHE D., *Reading the Scriptures with Byzantine Eyes: the Hermeneutical Significance of St. Andrew of Crete's Great Canon*, "Phronema" 23 (2008) 51-66.
- CUNNINGHAM M.B., *The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography*, DOP 62 (2008) 251-260.
- ENGBERG S.G., *The Prophetologion and the Triple-Lection Theory – the Genesis of a Liturgical Book*, "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata" 3 (2006) 67-92.
- FLOROVSKY G., *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Vaduz 1987.
- GIANNOULI A., *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Grossen Kanon des Andreas von Kreta. Eine quellenkritische und literarhistorische Studie*, Wiener Byzantinische Studien 26, Wien 2007.
- ΓΛΑΡΟΣ Α.Β., *Θεία παιδαγωγία. Παιδαγωγικά στοιχεία στο Μεγάλο Κανόνα του Ανδρέα Κρήτης*, Νέα Σμύρνη 2000.
- GROSDIDIER DE MATONS J., *Liturgie et hymnographie: Kontakion et canon*, DOP 34/35 (1980-1981) 31-43.
- HAUSHERR I., *Penthos: The Doctrine of Compunction in the Christian East*, transl. A. Hufstader, Calamazoo MI 1982.
- HOPKO Th., *The Lenten Spring: Readings for Great Lent*, Crestwood NY 1983.
- HUNT H., *Joy-Bearing Grief. Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, *The Medieval Mediterranean* 57, Leiden 2004.
- KRUEGER D., *The Great Canon of Andrew of Crete, The Penitential Bible, and the Liturgical Formation of the Self in the Byzantine Dark Age*, in: *Between Personal and Institutional Religion: Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, ed. B. Bitton-Ashkelony – L. Perrone, Celama 15, Turnhout 2013, 57-97.
- LOUTH A., *Christian Hymnography from Romanos the Melodist to John Damascene*, "Journal of Eastern Christian Studies" 57 (2005) 195-206.
- LOUTH A., *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.
- MATHEWES-GREEN F., *First Fruits of Prayer: A Forty-Day Journey Through the Canon of St. Andrew*, Brewster MA 2006.
- MILLER J., *The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?*, in: *The Old Testament in Byzantium*, ed. P. Magdalino – R. Nelson, Washington DC 2010, 55-76.
- ΝΕΛΛΑΣ Π., Τα ανθρωπολογικά και κοσμολογικά πλαίσια της ένωσης με το Θεό. Μελέτη στην ακολουθία του Μεγάλου Κανόνα, in: Ζών θεούμενον. Προοπτικές για μια ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου, Αθήνα 1979, 181-224; *The Anthropological and Cosmological Context of Union with God*, in: *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*, transl. Norman Russel, Crestwood NY 1987, 161-196.
- ПРАВДОЛЮБОВ С., *Великий Канон святого Андрея Критского. История. Поэтика. Богословие*, т. 1-5, Москва 1988 (диссертация на соискание учебной степени магистра).
- RAHLFS A., *Die altestamentlichen Lektionem der griechischen Kirche*, Berlin 1915.
- SCHMEMANN A., *Great Lent*, revised edition, Crestwood NY 1974.
- СИМОНОВ, Игумен Филипп, *Училище покаяния. Схолии на полях Великого канона*, Москва 2008.
- TAFT R.F., *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville MN 1993.
- TAFT R.F., *Were There Once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy. Apropos of an Article by Sysse Gudrum Engberg*, "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata" 8 (2011) 271-311.

THEOKRITOFF E., *Praying the Scriptures in Orthodox Worship*, in: *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice*, ed. S.T. Kimbrough Jr., Crestwood NY 2005, 73-87.

WELLESZ E., *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1962.

WOOLFENDEN G.W., *Daily Liturgical Prayer: Origins and Theology*, Burlington VT 2004.

Kirił MARINOW*

**PATRZĄC NA PRZEMOC.
POSTAWA, ODCZUCIA I BEZSILNOŚĆ CZŁOWIEKA
WOBEC OKROPNOŚCI WOJNY W ŚWIELE RETORYKI
OKRESU ŚREDNIOBIZANTYŃSKIEGO****

Rok 927 przyniósł zawarcie trwałego pokoju pomiędzy Bizancjum i Bułgarią. Pokoju, który zakończył wieloletni konflikt pomiędzy obu państwami. Konflikt ten – w trakcie którego Symeon I (893-927), ambitny władca nadunajskiej Bułgarii, nie tylko odebrał cesarstwu obszerne terytoria na Półwyspie Bałkańskim, lecz również zagroził ideologicznej supremacji cesarzy wschodnio-rzymskich nad całą ekumeną, przybierając tytuł tożsamy z tytułem bizantyńskiego imperatora i roszcując sobie prawa do takiej samej pozycji w ustanowionej przez Boga hierarchii ziemskich władców – poważnie zagroził samemu Konstantynopolowi i zachwiał bizantyńskim poczuciem bezpieczeństwa. I choć po roku 923, gdy Symeon przeprowadził rokowania z ówczesnym cesarzem Romanem Lekapenem (920-944), car bułgarski nie podejmował bezpośrednich działań zbrojnych przeciwko Bizantyńczykom, co mogło świadczyć o zmianie kierunku jego polityki i wstępnych przygotowaniach do zawarcia porozumienia pokojowego, to przecież ani nie zwrócił Bizancjum zagarniętych terytoriów, ani też nie pozwolił jeńcom bizantyńskim na powrót do domu. Zatem *de facto* niebezpieczeństwo z jego strony było nadal bardzo realne, a przyszłość niepewna. Dopiero jego śmierć w 927 r. i przejście tronu bułgarskiego przez Piotra I (927-969), jego bardziej pokojowo usposobionego syna, doprowadziły do zawarcia wspomnianego wyżej porozumienia pokojowego¹. Pokój ten przywitano w cesarstwie z dużą ulgą i niekłamaną

* Dr Kirił Marinow – adiunkt w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: cyrillus.m@wp.pl.

** Tekst stanowi znacznie rozszerzoną wersję artykułu, który ukazał się wcześniej drukiem w języku angielskim poza granicami Rzeczypospolitej – K. Marinow, *Facing the Atrocities of War: Attitudes, Thoughts and Feelings. The Byzantine Example*, w: *Стандарти на всекидневието през Средновековието и Новото време/ Standards of Everyday Life in the Middle Ages and in Modern Times*, t. III, red. K. Мутафова – Н. Христова – И. Иванов – Г. Георгиева, Велико Търново 2014, 284-293. Niniejszy przyczynek opracowano w ramach realizacji projektu naukowego zatytułowanego *Państwo bułgarskie w latach 927-969. Epoka cara Piotra I Pobożnego*, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2014/14/M/HS3/00758.

radością. Z tej też okazji anonimowy autor, być może tożsamy z Teodorem Dafnopatesem (890/900 - po 961)², wybitną postacią środowiska intelektualnego bizantyńskiej stolicy w 1. poł. X w. i sekretarzem cesarza Romana Lekapena, wygłosił mowę, zatytułowaną *Na pokój z Bułgarami* (Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει)³, sławiącą dopiero co zawarty układ. Retor ukazał

¹ Na temat tych wydarzeń por. Ив. Божилов, *Цар Симеон Велики (893-927): от „варварската” държава до християнското Царство*, w: Ив. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България VII-XIV век*, София 1999, 229-270; tenże, *България при цар Петър (927-969)*, w: Божилов – Гюзелев, *История*, s. 271-277; M.J. Leszka, *Symeon I Wielki (893-927) – twórca Pierwszego Carstwa Bułgarskiego*, w: M.J. Leszka – K. Marinow, *Carstwo Bułgarskie. Polityka – Społeczeństwo – Gospodarka – Kultura, 866-971*, Warszawa 2015, 100-141. O aspiracjach ideologicznych Symeona Wielkiego w kontekście bizantyńskiej ideologii władzy pisałem ostatnio w artykule: *Византийската имперска идея и претенциите на цар Симеон според словото „За мира с българите”*, w: *Кирило-Методиевски студии*, ред. Сл. Бърлиева, т. 25, София 2016, 342-352.

² Na jego temat zob. М. Сюзюмов, *Об историческом труде Θεοδора Дафнопата*, „Византийское обозрение” 2 (1916) 295-302; H.-G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 552-553; Theodorus Daphnopata, *Epistulae*, éd. et trad. par J. Darrouzès – L.G. Westernik: Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, Le Monde Byzantin, Paris 1978, 1-11; A. Markopoulos, *Théodore Daphnopatès et la Continuation de Théophane*, JÖB 35 (1985) 171-182; A. Kazhdan, *Daphnopates Theodore*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, ed. A. Kazhdan, Oxford – New York 1991, 588; M. Salamon, *Dafnopata Teodor*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 133; A.P. Kazhdan, *History of Byzantine Literature*, vol. 2: *850-1000*, ed. C. Angelidi, Athens 2006, 152-157; Th. Antonopoulou, *Textual Source and Its Contextual Implications: On Theodore Daphnopates' Sermon on the Birth of John the Baptist*, „Byzantion” 81 (2011) 9-18; W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, New York – Basingstoke 2013, 188-196.

³ Korzystam z następującego krytycznego wydania mowy: Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει [dalej: Σύμβασις], w: I. Dujčev, *On the Treaty of 927 with the Bulgarians*, DOP 32 (1978) 254-288. Na temat samego utworu por. И. Кузнецовъ, *Писмата на Льва Магистра и Романа Лакапина и словото „Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει” като изворъ за историята на Симеоновска България*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина” 16-17 (1900) 179-245; R.J.H. Jenkins, *The Peace with Bulgaria (927) Celebrated by Theodore Daphnopates*, w: *Polychronion. Festschrift F. Dolger zum 75. Geburtstag*, hrsg. von P. Wirth, Heidelberg 1966, 287-303; P. Karlin-Hayter, *The Homily on the Peace with Bulgaria of 927 and the „Coronation” of 913*, JÖB 17 (1968) 29-39; 'Α. Σταυρίδου-Ζαφράκα, 'Ο 'Ανώνομος λόγος „Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει”, „Βυζαντινά” 8 (1976) 343-408; Т. Тодоров, „Слово за мира с българите” и българо-византийските политически отношения през последните години от управлението на цар Симеон, w: *България, българите и техните съседи през вековете. Изследвания и материали от научната конференция в памет на доц. д-р Христо Коларов, 30-31 октомври 1998 г., Велико Търново*, ред. Й. Андреев, Велико Търново 2001, 141-150; K. Marinow, *In the Shackles of the Evil One: The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893-927) in the Oration „On the Treaty with the Bulgarians”*, „Studia Ceranea” 1 (2011) 157-190; tenże, *Peace in the House of Jacob: A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration „On the Treaty with the Bulgarians”*, „Bulgaria Mediaevalis” 3 (2012) 85-93; tenże, *Mit jako kod polityczny i kulturowy. Przykład mowy „Na pokój z Bułgarami” (927)*, w: *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin*, red. E. Dąbrowa – T. Grabowski – M. Piegoń, Kraków 2017, 489-500.

w niej zarówno przyczyny konfliktu między oboma państwami jak i konsekwencje prowadzonych działań zbrojnych. Scharakteryzował także szereg postaci związanych z tymi wydarzeniami, jak również podkreślił znaczenie ustanowionego porozumienia. Mowa ta zawiera także bardzo sugestywny opis cierpiącego człowieka, który stał się naocznym świadkiem przemocy, będącej wynikiem działań zbrojnych. Celem zatem niniejszego tekstu będzie z jednej strony przedstawienie sposobu, w jaki autor charakteryzuje wojnę i opisuje jej skutki, z drugiej zaś analiza postaw i emocji towarzyszących bizantyńskiemu retorowi na widok okrucieństw, których ten miał osobiście doświadczyć (bądź tylko twierdził, że doświadczył), będących skutkiem owej bratobójczej wojny, prowadzonej pomiędzy dwoma „ortodoksyjnymi” narodami. Analizie poddane zostaną jedynie trzy z kilku kluczowych w tej materii fragmentów mowy, a mianowicie paragrafy 1-3, będące instruktywną próbką interesujących mnie treści zawartych w przedmiotowym utworze.

1. Istota bratobójczej wojny i jej skutki. Generalnie wojna jawi się autorowi mowy jako noc (ἡ νύξ)⁴, która w przywołanym fragmencie utworu została ukazana jako antyteza ἑωσφόρος⁵, Gwiazdy Zarannej, czyli planety Wenus utożsamianej też z Jutrzenką, często pojawiającej się na wschodnim horyzoncie tuż przed nastaniem świtu. W ten sposób ciemności nocy przeciwstawione zostały blaskowi (ἡ λάμψις)⁶ oraz światłu (τὸ φῶς)⁷ Gwiazdy Zarannej, symbolicznie odnoszonej w chrześcijaństwie bądź do Chrystusa, bądź do Bogarodzicy. Warto zauważyć, że pierwsze ze wskazanych wyżej odniesień prowadzi wprost do prologu Ewangelii według św. Jana (J 1, 1-5), gdzie podkreśla się, iż światłość, czyli Słowo (ὁ Λόγος) tożsamy z Chrystusem, przewycięża i rozprasza (duchową) ciemność, w której pogrążeni są ci, którzy czynią zło, co w kontekście analizowanej tutaj mowy oznacza strony zbrojnego konfliktu. Konflikt zbrojny zaś jest dla mówcy tożsamy ze śmiercią (ὁ θάνατος)⁸, którą przeciwstawia on nie tylko życiu (ἡ ζωή)⁹ jako takiemu, lecz także, a może przede wszystkim życiu szczęśliwemu i prawemu, opartemu na dążeniu do dobra/Dobra (ἡ εὐζωΐα)¹⁰ i radości/Radości (ἡ εὐφροσύνη)¹¹.

Z jednej strony mamy tutaj do czynienia z odwołaniem się do naturalnej nocy i śmierci, a zatem do faktów obserwowalnych i doświadczanych na co dzień, a tym samym dobrze znanych słuchaczom i czytelnikom mowy. W kontekście życia codziennego noc jest czasem, w którym nie da się pracować.

⁴ Σύμβασις 1, ed. Dujčev, s. 254, 16.

⁵ Tamże, ed. Dujčev, s. 254, 17.

⁶ Σύμβασις 1, ed. Dujčev, s. 254, 18.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, ed. Dujčev, s. 254, 21.

⁹ Tamże, ed. Dujčev, s. 254, 19.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże 1, ed. Dujčev, s. 254, 20.

I chociaż w związku z wyczerpującymi trudami dnia codziennego była okresem zbawiennym, bo przeznaczonym na odpoczynek i regenerację, to *de facto* jej dobroczynne znaczenie jest związane prawie wyłącznie z naturalnym cyklem doby w czasie pokoju. Czas wojny podobnie jak noc uniemożliwia człowiekowi pracę, lecz w przeciwieństwie do niej nie jest czasem odpoczynku i regeneracji sił. Wojna stanowi zatem pogwałcenie naturalnego, a zarazem uświęconego boską sankcją cyklu następstwa dnia i nocy, czasu pracy i czasu wytchnienia. W trakcie wojny więc stabilność powyższego następstwa ulegała zachwianiu. Znika podział na czas pracy i czas regeneracji sił. Człowiek pozostaje w stałym napięciu i gotowości. I pomimo tego, że w świetle ówczesnej praktyki działań zbrojnych po zapadnięciu zmroku raczej nie prowadzono, a zatem żołnierze nocą teoretycznie także odpoczywali, to i tak napięcie związane z nadchodzącym dniem (nie wspominając o możliwości przypuszczenia przez wroga niespodziewanego ataku nocnego na ich obóz) musiało dawać im się we znaki w trakcie tego nerwowego i pełnego napięcia odpoczynku. Odnosi się to również do zwykłych mieszkańców obszarów, które były narażone na działania wojenne. W dodatku wielu z tych, którzy dotychczas stabilnie egzystowali w owym bezpiecznym cyklu pracy i odpoczynku, musiało osobiście wyruszyć na wojnę, ryzykując tym samym utratę życia. Naruszenie więc naturalnego systemu codziennych obowiązków powodowało dezorientację oraz egzystencjalne zagubienie połączone z potencjalną utratą poczucia sensu wszelkich podejmowanych działań.

Z drugiej jednak strony wspomniana tutaj ciemność nocy i śmierć mają znacznie głębszą wymowę niż tylko zwykły, fizyczny mrok i kres ludzkiego życia. Wynika to z ich wyraźnego przeciwstawienia Gwieździe Zarannej, rozumianej tutaj jako symbol Chrystusa. Autor mowy odrywa w ten sposób swe rozważania od spraw doczesnych i przenosi je na poziom biblijnej eschatologii. Szczególnie istotne jest tutaj zwrócenie uwagi na fakt, że symbol ten jest związany z paruzją, czyli z drugim przyjściem Chrystusa na ziemię przy końcu czasów. Pojawienie się Jutrzenki ma zapowiadać zmartwychwstanie umarłych, jak również początek prawdziwego, wiecznego życia, a zatem jest ono symbolem ostatecznego zwycięstwa nad śmiercią. Z tego też powodu autor mowy stwierdza, odwołując się do powszechnie znanego teologicznego aksjomatu, że rozbrzmiewający głos Chrystusa-Pokoju zwiastuje ostateczne pokonanie (ἡ κατάλυσις)¹² potęgi śmierci. W ten sposób w aurę wojennej beznadziejności i strachu mówca wprowadza element nadziei na życie wieczne, wbrew przygnębiającej logice śmierci.

W opinii tegoż retora wojna wprowadza także nienawiść (τὸ μῖσος)¹³, a konkretnie nienawiść pomiędzy Bizantyńczykami i Bułgarami, która powoduje, że spersonifikowany Pokój, będący wcieleniem samego Boga, a konkretnie Chrys-

¹² Tamże 1, ed. Dujčev, s. 254, 21.

¹³ Tamże 2, ed. Dujčev, s. 254, 24.

tusa¹⁴, jak również starożytnej Nike, olimpijskiej bogini zwycięstwa i pokoju, znienawidziwszy zło ich wzajemnej nienawiści odstąpił od swojego ludu, porzucił go i ukrył się w niebiosach (w tekście dosł. „na Olimpie”). Nienawiść do przeciwnika jako cecha charakterystyczna wojny to postawa obca ewangelicznemu przykazaniu miłości nieprzyjaciół. Sprzeniewierzenie się temu biblijnemu nakazowi jest w tym przypadku występkiem tym większym, że wojnę toczą prawowierni wyznawcy Chrystusa, przecząc w ten sposób samej istocie swej wiary i łamiąc z premedytacją wszelkie Boże przykazania. Skutkiem takiej nienawiści musi być odwrócenie się Boga od obu walczących stron.

W dalszej części swego wywodu mówca, parafrazując znane bizantyńskie przysłowie, identyfikuje wojnę ze sztormem na morzu i z (potrójną) nawałnicą morskich fal (ἡ τρικυμία)¹⁵, które zagrażają statkowi, oraz z przykrywającym wszystko śniegiem (ἡ χιών)¹⁶ i z mroczną, nieprzyjazną, czy wręcz wrogą przyrodą (w tekście dostrzec można antytezę: mróz – ciepło). A zatem z warunkami atmosferycznymi bezpośrednio zagrażającymi ludzkiemu życiu i to zarówno na wodzie, jak i na lądzie. Tak oto, w oczach retora, wygląda świat opuszczony przez Boga.

Lud Boży, który wszedł na ścieżkę wojny, porzucił więc wspólnotę chrześcijańską i jedność wiary, i w efekcie został pozostawiony samemu sobie, nie mogąc wejść w komunie z Bogiem. Retor podkreśla jednoznacznie ten właśnie moment pisząc, że Bóg/Pokój w trakcie trwania tej wewnątrzchrześcijańskiej, by nie powiedzieć bratobójczej wojny oddalił się (ἐμάκρυνας) i był nieobecny (ὑπλήσθης)¹⁷. Obrazując zaś stan, w którym znaleźli się wówczas Bizantyńczycy i Bułgarzy autor, nawiązując do mitologii greckiej, stwierdza, że nastąpiła ciemność, gdyż księżyc Akesiosa zaszedł, a Endymion nie podniósł się ze snu. Oznacza to, że wraz z odejściem Boga zniknęła wszelka nadzieja i że wzorem mitologicznego pasterza, śpiącego snem wiecznym, pozbawionym snów, obie skonfliktowane strony znalazły się w impasie, w stanie zawieszenia, bez możliwości zmiany tej sytuacji o własnych siłach¹⁸. Informacja zaś o zająsci księżyca obrazuje ciemność, w której się znaleźli, tkwiąc w bez-

¹⁴ Także w innym miejscu przemowy autor wprost dopuszcza myśl, że pokojem jest sam Chrystus: tamże 5, ed. Dujčev, s. 260, 117 - 262, 144 (spec. s. 262, 126-133). Por. tamże 21, ed. Dujčev, s. 286, 501-506. Por. też C.H. Малахов, *Концепция мира в политической идеологии Византии первой половины X в.: Николай Мистик и Феодор Дафнопат*, „Античная древность и средние века” 27 (1995) 21-22; Marinow, *Peace in the House of Jacob*, s. 92-93. O Chrystusie-Pokoju: Ef 2, 14; Iz 2, 3-4; 9, 5-6; 11, 1-9 (nowonarodzone dziecko będzie dzieckiem pokoju; bizantyńska egzegeza łączyła zapowiedziane przez starotestamentowego proroka dziecię z Chrystusem); Mi 5, 2-5 (władca Izraela, który narodzi się w Betlejem zaprowadzi pokój), por. J 14, 27; 16, 33, 20, 19-21; Hbr 7, 1-3; na temat Boga pokoju por. Rz 15, 33; 1Kor 14, 33; Flp 4, 9; 1Tes 5, 23; 2Tes 3, 16; Hbr 13, 20.

¹⁵ Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 254, 25.

¹⁶ Tamże, ed. Dujčev, s. 254, 26.

¹⁷ Tamże, ed. Dujčev, s. 254, 26-27.

¹⁸ Por. tamże, ed. Dujčev, s. 254, 26 - 256, 28.

ruchu, beczynnie, gdyż nie wiedzieli, w którą stronę się udać i jak postępować, ponieważ zabrakło (Bożego) światła, które wskazałoby im drogę. W ten sposób wojna została przedstawiona jako duchowy impas, oddany obrazowo przez bezruch i beczynność. W tym stanie ludzie dręczeni są posuchą i pragnieniem (ὁ ἀρχμός)¹⁹, i to zarówno w sensie dosłownym, jak i w przenośni. Mówca zarysował zatem ideę głęboko ludzkiego odczucia braku Bożej obecności i przychylności, za którymi człowiek tęskni i bez których jego życie jest jałowe, pozbawione sensu, bezcelowe i pełne niepowodzeń.

Z kolei odnosząc się do efektów pożogi wojennej, mówca stwierdza, iż życie zostało pochłonięte przez śmierć, a w wyniku tego konfliktu ziemia stała się ponownie niewidzialna i bezkształtna (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος), czyniąc w ten sposób jednoznaczną aluzję do pierwszych wersów biblijnej kosmogonii, zawartej w Księdze Rodzaju (Rdz 1, 2)²⁰. Wojna zatem to totalny regres. Niszczy ona przede wszystkim samego człowieka, który przecież został stworzony przez Boga po to, aby zaludniać ziemię i ją uprawiać (Rdz 1, 28; por. 2, 4-5). W konsekwencji zaplanowany przez Stwórcę porządek został unicestwiony. Kraje niegdyś żyzne i ludne zostały tak zdewastowane, że ich mieszkańcy (w tym nasz autor) nie mogą zorientować się ani gdzie się znajdują, ani też w którą stronę powinni zmierzać²¹. Być może jest to aluzja do zdewastowanych użytków rolnych i śmierci tych, którzy je uprawiali, a zatem rolników, których praca stanowiła przecież podstawę bizantyńskiej i bułgarskiej gospodarki. Jednakże nieprzypadkowe użycie przymiotników zaczerpniętych bezpośrednio z pierwszych wersów Księgi Rodzaju dowodzi, że autor pragnął zawrzeć w tym fragmencie znacznie głębszą aluzję, a mianowicie, że bizantyńsko-bułgarskie starcie zbrojne doprowadziło do zniszczenia Bożego dzieła stworzenia jako takiego. Oto bowiem został unicestwiony ład wprowadzony przez Stwórcę w momencie stworzenia, skutkiem czego ziemia stała się na powrót bezkształtną masą, utraciwszy swoje kontury i granice (w tym wzmiankowane w tekście znaki rozpoznawcze, które umożliwiały orientację w terenie). W tym kontekście wskazywany w mowie brak kogoś, kto mógłby się zająć ową bezkształtną ziemią, zdaje się sugerować, że chodzi tutaj nie tylko o człowieka, lecz także o Boga, który odwrócił się od swego stworzenia. Tymczasem w zaistniałej sytuacji tylko On w swojej wszechmocy byłby w stanie odbudować to, co zostało zniszczone przez grzech wojennego ludobójstwa, a *de facto* samobójstwa.

Następnie retor wylicza swoistą litanie skutków wojny. Pisze m.in., że zostały zniszczone mury miejskie, spalono świątynie (a święte ikony strawił ogień), zburzono sanktuaria (a kapłanów zabijano nawet w czasie sprawowania liturgii), rozkradziono cenne naczynia liturgiczne, wsie i tereny rolnicze zrujnowano, torturowano nawet starców, mordowano młodzież, gwałcono

¹⁹ Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 28.

²⁰ Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 40-41.

²¹ Por. tamże, ed. Dujčev, s. 256, 40-44; 16, ed. Dujčev, s. 278, 369-371.

panny, rozdzielano rodziny (zapewne w skutek brania niewolników), a relikwie świętych rozrzucano i profanowano, wystawiając je na żer psów i krów²². A zatem, w świetle omawianego tekstu, bratobójcza wojna zniszczyła całe Boże dzieło stworzenia – zarówno przyrodę, jak i jedność w Chrystusie pomiędzy Bizantyńczykami i Bułgarami²³. Doprowadziła także do zniszczenia i zbezczeszczenia wszystkich świętości, czyli tego co teoretycznie dla każdego chrześcijanina powinno być najcenniejsze, co zbliżało go do Stwórcy i co nadawało sens ludzkiemu istnieniu.

2. Odczucia autora wobec ogromu wojennej katastrofy. Na grozę wojennej pożogi retor odpowiada milczeniem (ή σιγή; w tekście συνσίγη)²⁴, które jest zarówno efektem traumy, jak i rezultatem doświadczonych nieszczęść, których był świadkiem, a których to potworności nie sposób, jego zdaniem, wyrazić słowami. Wobec tragedii wojny można więc tylko zamilknąć tak, jak milczał u Herodota głuchoniemy syn lidyjskiego władcy, Krezusa²⁵, czy też tak jak milczały miedziane kotły wyroczni w Dodonie, których już nie wprawiały w wibracje wiatry, bądź uderzające w nie łańcuszki. W konsekwencji nie wydawały one dźwięku, na podstawie którego można było wieszczyć przyszłość, poznając tym samym boską wolę. Można było tylko stać się bardziej bezgłośnym i bardziej niemym (ἄφωνος)²⁶ od ryb. Autor zestawia tę niemal absolutną ciszę, która go ogarnęła, z potężnym okrzykiem Stentora, achajskiego herolda, wzmiankowanego w *Iliadzie*, którego donośne wołanie miało mieć siłę głosu pięćdziesięciu mężczyzn²⁷. Milczenie retora jest zatem tak potężne i wymowne, jak okrzyk wzmiankowanego męża. To cisza, która krzyczy. Zwłaszcza, że w całym tym fragmencie można doszukać się jeszcze głębszego sensu. Otóż głuchoniemy syn Krezusa na wieść o śmierci swego ojca, a zatem w niezwykle traumatycznym momencie, wydał w końcu z siebie okrzyk. A zatem autor mowy mógł chcieć dać w ten sposób do zrozumienia, że w rzeczywistości jego milczenie jest także swoistym krzykiem, i to krzykiem nieporównywalnie donioślejszym od zwykłego głośnego lamentu żałobników, bo porównywalnym bądź z tubalnym głosem Stentora, bądź z rozpaczliwym krzykiem syna Krezusa. Chciał zatem podkreślić, że jego bezgłos przemawia potężniej niż wszelkie słowa i wołania, a tym samym dobitniej i sugestyniej opisuje tragedię wojny. W tym bratobójczym konflikcie nie mógł jednak jak

²² Por. tamże 3, ed. Dujčev, s. 256, 47-53.

²³ Por. Marinow, *In the Shackles*, s. 176-178, 182; tenże, *Peace*, s. 87-89 i 93.

²⁴ Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 256, 29. Por. tamże 3, ed. Dujčev, s. 258, 68-69; 8, ed. Dujčev, s. 266, 200.

²⁵ Por. tamże 2, ed. Dujčev, s. 256, 29-30; 9, ed. Dujčev, s. 270, 261-262. Zob. Herodotus, *Historiae* I 85, ed. H.R. Dietsch, w: Herodotus, *Historiae*, editio altera, vol. 1, Lipsiae 1901, 48, 22 - 49, 11; I 34, ed. Dietsch, s. 19, 4-5; I 47, ed. Dietsch, s. 24, 26.

²⁶ Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 256, 30.

²⁷ Por. tamże, ed. Dujčev, s. 256, 28-30. Por. Homerus, *Ilias* V 785-792, ed. G. Dindorf – C. Hentze: Homerus, *Ilias*, pars 1: *Ilias I-XII*, Lipsiae 1927⁵, 108.

Stentor (a właściwie bogini Hera, której był wcieleniem) skutecznie zagrzewać Achajów (tu czyt. Bizantyńczyków) do walki, gdy ci pod naporem Trojan cofnęli się pod własny obóz, gdyż konflikt ten był bezprzykładnym podeptaniem Bożej woli.

Przemoc wojenna jest dla mówcy udręką duszy (ἄλγος τῆς ψυχῆς)²⁸ i wywołuje strumienie łez (ποταμούς δακρύων)²⁹, których przyczyną jest utrata bliskich oraz świadomość śmierci wielu innych ludzi. To zaś skłania retora do lamentu (τὸ ὄδυρμα)³⁰ nad ciałami ofiar. Autor mowy porównuje swoje cierpienia z katuszami biblijnego patriarchy Jakuba, gdy ten dowiedział się o śmierci Józefa, jednego z dwóch swoich ukochanych synów³¹. Jednakże Jakuba oszukano, przedstawiając mu umoczone we krwi kozła szaty syna, podczas gdy w rzeczywistości został on sprzedany Madianitom i za ich pośrednictwem trafił do niewoli egipskiej (por. Rdz 37, 1-36). Ostatecznie zaś, po latach, pomimo strasznego bólu z powodu straty dziecka, Jakub mógł cieszyć się odzyskaniem umiłowanego potomka (por. Rdz 45, 25-28). Naszemu mówcy nie było to jednak dane, gdyż nie zwiedziono go pośrednim dowodem czyjejś śmierci, lecz na własne oczy widział ciała swych umiłowanych, nieszkodliwych, niewinnych, rozpołowionych i splugawionych krwią (τοὺς πεποθημένους αὐτούς, τοὺς ἄθώους, τοὺς ἀναιτίους διατετημένους ὀρών καὶ μεμολυσμένους ἐν αἵματι)³². W ten sposób mówca zestawia zakrwawioną szatę Józefa z zakrwawionymi zwłokami ofiar wojennej rzezi. Sens tej paraleli jest oczywisty. Jakub wnioskował o śmierci ukochanego syna na podstawie dowodów pośrednich, podczas gdy retor opiera się na niezaprzeczalnych, bezpośrednich świadectwach śmierci bliskich mu osób. W konsekwencji Jakuba oszukano, natomiast mówca nie może liczyć na odwrócenie sytuacji. Dla niego nie ma ani nadziei, ani pocieszenia. Jego bowiem cierpienie nigdy nie dozna ukojenia na wzór Jakuba. Oto codzienność wojny: śmierć bliskich, tych odkarmionych i odchowanych (por. πεποθήμενοι), niczemu nie winnych, przypadkowych ofiar, bestialsko zamordowanych przez wroga³³. Tekst sugeruje również niegodne potraktowanie ich ciał, które miały zostać poćwiartowane i rozrzucone na otwartej przestrzeni, a tym samym wystawione na pohańbienie, czyli na żer dla ptaków i dzikich zwierząt. Takiego zbezczeszczenia zwłok nie powinno się oglądać, a tymczasem właśnie te obrazy stały się codziennym widokiem dla tych, którzy przeżyli. Musieli oglądać, jak zdaje się sugerować mówca, ten straszny spektakl, napełniać swoje oczy, myśli i pamięć patrzaniem na krwawe żniwo wojny³⁴. Trudno po czymś

²⁸ Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 256, 31.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 33.

³¹ Por. tamże, ed. Dujčev, s. 256, 30-33.

³² Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 34-35.

³³ Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 33-35.

³⁴ Por. tamże 3, ed. Dujčev, s. 258, 70; 21, ed. Dujčev, s. 284, 489 - 286, 494.

takim pozostać tym samym człowiekiem. Być może za sformułowaniem: „διατετημένους ὁρῶν καὶ μεμολυσμένους ἐν αἵματι”, kryje się sugestia dotycząca torturowania ofiar przed śmiercią, bądź bezczeszczenia zwłok już po ich zgonie – rzeczy, które na wojnie się zdarzają (?). Ten dotkliwie osobisty aspekt doświadczenia wojny – bycie świadkiem jej okropności – nabiera jeszcze większej mocy w świetle biblijnego zakazu słuchania o przelewie krwi i patrzenia na zbrodnię. Kontekst tego starotestamentowego fragmentu wskazuje bowiem na to, że ludzie, którzy doświadczyli wspomnianego zła, zostali skalani i stali się nieczyści (por. Iz 33, 15).

Wojna jest także przyczyną niepokoju i wzburzenia ducha (συγκεχυμένως τὸ πνεῦμα καὶ συνταραγμένως)³⁵, powodując wewnętrzne rozbicie człowieka i duchową udrękę. W tym kontekście na wzór proroka Jeremiasza (por. Lm 1, 1 - 5, 22) mówca biada nad tragicznym losem Ludu Bożego. Oto „córy Syjonu” (Σιών θυγατέρες), niegdyś poważane (τίμιοι) i niedostępne (ἀπειθές) jak gwiazdy, których oczy rzucały dookoła promienne spojrzenia, za sprawą przemocy zostały pozbawione dawnej dostojności (ἢ εὐπρέπεια). Zostały też ograbione ze swych wspaniałych strojów i ozdób (τὸ κόσμος), i zamienione w leżące nieruchomo truchła (κεείμενα πτώμα)³⁶, godne łez samych proroków a nawet poganina (dosł. obcego) Heraklita³⁷. Pod imieniem „cór Syjonu” kryją się zapewne kobiety wysoko urodzone, czyli bogate arystokratki, z którymi wojna obeszła się niezwykle brutalnie, odbierając im nie tylko majątek i pałacowe godności, lecz także życie. Wojna przyniosła zatem diametralną zmianę ich sytuacji. Spotkał je los, którego dotąd oszczędzała im ich pozycja społeczna i panujący pokój. Ujmując tę kwestię nieco szerzej można powiedzieć, że retor odnosi się tutaj do realiów wojny, ukazując gwałtowną, by nie powiedzieć rewolucyjną, zmianę losu ludzi bogatych, którzy dotąd nie zaznali nawet okrucieństw zwykłego, codziennego życia. Ich oczy już nie błyszczą, spojrzenia nie przydają blasku i ciepła otoczeniu, gdyż, jak krótko konkluduje mówca, są martwe: gości w nich tylko ciemność i mrok. Z drugiej strony określenie „córy Syjonu” (τὰς τῆς Σιών θυγατέρας)³⁸ ma szerszą biblijną konotację i przenośnie oznacza całą społeczność ludzi wierzą-

³⁵ Tamże 2, ed. Dujčev, s. 256, 35-36.

³⁶ Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 37-39.

³⁷ Por. tamże, ed. Dujčev, s. 256, 39-40.

³⁸ Tamże, ed. Dujčev, s. 256, 36. Synonimiczne określenie „córy Jeruzalem” (αἱ θυγατέρες Ἱερουσαλήμ) także pojawia się w tekście oracji: tamże 1, ed. Dujčev, s. 254, 3. Por. C. Maier, *Die Klage der Tochter Zion: Ein Beitrag zur Weiblichkeitsmetaphorik im Jeremiabuch*, „Berliner Theologische Zeitschrift” 15 (1998) 176-189; M. Wischnowsky, *Tochter Zion: Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in dem Prophetenschriften des Alten Testaments*, Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament 89, Neukirchen-Vluyn 2001; C. Maier, *Tochter Zion im Jeremiabuch: Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund*, w: *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne” anlässlich des 100 Geburtstags Gerhard von Rad (1901-1971)*, Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001, hrsg. von I. Fischer – R.G. Kratzes, Altes Testament und Moderne 11, Münster 2003, 157-167.

cych w prawdziwego Boga. Chodzi zatem o Naród Wybrany, czyli o Kościół jako taki, pozostający w przymierzu z Bogiem. Los, który spotkał „córy Syjonu” pozbawiając je zarówno dotychczasowej doczesnej chwały, jak i życia, to niewyobrażalna zbrodnia, a zarazem straszliwa kara. Fragment ten ponownie podkreśla również udrękę retora-observatora, naocznego świadka tragicznego losu dotychczasowych „wybrańców”. Stąd porównanie do *Lamentacji* Jeremiasza nad upadkiem Jerozolimy³⁹ oraz przysłowiowych (w ówczesnej kulturze bizantyńskiej) łez Heraklita z Efezu⁴⁰.

Świadomość okrucieństw wojny i faktu wystąpienia przeciwko sobie dwóch chrześcijańskich narodów zmroziła retorowi krew w żyłach (ἐπαχνώθη μοι φίλον κῆρ)⁴¹, a żelazo (miecz) przebiło jego serce (καὶ σίδηρον διήλθε [...] καρδίᾳ μου)⁴², doprowadzając do stanu, w którym nie chciał już żyć i oglądać słonecznego światła. Innymi słowy, z powodu długotrwałego patrzywania na przemoc i jej skutki mówcy obrzydło samo życie. Uznał, że lepiej będzie opuścić to straszne miejsce, jakim stała się ziemia. Jego umysł i serce zostały pokalane poznaniem i zrozumieniem rzeczy, których nigdy nie powinien poznać i które nigdy nie powinny się zdarzyć. Nawet samo wspomnianie przeszłych tragedii, związanych z pożogą wojenną, i to w czasie, gdy już nastał pokój, powodować miało u mówcy bladłość, słabość i niemożność otrząśnięcia się z cierpienia (ἐγὼ [...] σκοτοδινῶ καὶ ἡλλοῖωμαι καὶ τοῦ πάθους οὐκ ἐπ'ἀνέρχομαι)⁴³.

Nieszczęścia wojny spowodowały, że czuł się jak „zahibernowane” zwierzęta, które – ukryte w swoich norach – czekały na wiosnę, czyli na lepsze czasy, eksploatując zgromadzone we własnym ciele zapasy. Podobnie też jak one orator niejako wysysał ze zgryzoty samego siebie⁴⁴. Z powodu tej udręki nie brał udziału ani w synodach, ani w zgromadzeniach świeckich, nie uczęszczał też na nabożeństwa połączone z kazaniami, opuszczał uczone dysputy, nie odwiedzał również ani cesarskich pałaców, ani prywatnych domów (przyjaciół). Nie cieszyły go także otrzymywane dowody szacunku, obcowanie z ludźmi mądrymi i duchowa z nimi wspólnota. To wszystko, co powinno nadawać sens życiu, czyli wiara, nauka, relacje interpersonalne, sława, przychylność panu-

³⁹ Por. Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 256, 35

⁴⁰ Por. Dujčev, *On the Treaty*, s. 256, nota. 24; s. 290: nota do wersów 39-40. Zob. Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* VIII 14, rec. L. Schopen, vol. 1, CSHB [4], Bonnae 1829, 375, 6-9; XX 1, rec. L. Schopen, vol. 2, CSHB [9], Bonnae 1830, 957, 2-4. Ἀλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα, (Ὁ Ἀνόνομος λόγος, s. 382, nota do wersu 16) ma na myśli elegicznego i epigramatycznego poetę Heraklita z Halikarnasus. Por. A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007, 253.

⁴¹ Σύμβασις 3, ed. Dujčev, s. 258, 58. Por. Hesiodus, *Opera et dies* 360, ed. T.E. Page – W.H.D. Rouse, w: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*, LCL 57, London – New York 1914, 28: „τὸ γ' ἐπάχνωσεν φίλον ἦτορ”.

⁴² Σύμβασις 3, ed. Dujčev, s. 258, 58-59. Por. Ps 104 (105), 18; Łk 2, 35.

⁴³ Σύμβασις 2, ed. Dujčev, s. 256, 45-46.

⁴⁴ Por. tamże 3, ed. Dujčev, s. 258, 71-73.

jących, i co, jak stwierdził, rozweselało dotąd jego duszę i rozum, przestało mieć jakiegokolwiek znaczenie⁴⁵. Był bezradny, udręczony własnym smutkiem i jękiem, z niedowierzaniem też spoglądał na cudowności dnia wczorajszego: święte obrzędy, uroczystości, śpiewy liturgiczne, grę barw i światła we wnętrzu świątyń oraz na hierarchię kapłańską, które wcześniej go uszczęśliwiały⁴⁶. W ten sposób retor podkreśla wielkość traumy, która z powodu wojny stała się jego udziałem. Naturalny bieg życia, stabilność i powtarzalność codzienności zostały zburzone przez wszechogarniającą przemoc. Bo jakże się tu cieszyć z życia, skoro samo życie zostało zniszczone przez zbrodnię wojny? Jak szukać pocieszenia w wierze, skoro chrześcijanie sami niszczą swój wspólny dom wiary? Skoro duchowni są porywani i zabijani, świątynie i klasztory Boże niszczone, a prawo boskie łamane przez jego dzieci? Jak spokojnie pracować naukowo, gdy wokół pożoga? Oto, co mówca starał się uświadomić swoim słuchaczom.

Autor mowy cierpi tak mocno, jak znane postacie literackie lub historyczne (Jakub, Jeremiasz, Heraklit), a dla wyrażenia najgłębszej istoty swych wewnętrznych, duchowych przeżyć bądź parafrazuje, bądź cytuje autorów dla Bizantyńczyków klasycznych: Homera, Hezjoda oraz autorów biblijnych. Zaś w celu spotęgowania siły sugestii swej mowy używa przedrostka *σύν* – *wes-pół, wspólnie, razem z*, dodając go do poszczególnych czynności, które wykonywał, lub emocji, których doświadczał. Podkreśla w ten sposób wspólnotę i współuczestnictwo w cierpieniach przywoływanych osób⁴⁷, poświadczając jednocześnie, że cierpienia tych znanych postaci stały się także jego osobistym udziałem. Innymi słowy cały świat (w synchronii i w diachronii) współ-odczuwa wraz z nim nieszczęścia wojny! Odwołanie się do popularnych bohaterów literackich i historycznych, dobrze znanych jego słuchaczom, miało zapewne ułatwić im zrozumienie istoty retorycznego przesłania. Orator gra więc hiperbolami i słowami o mocnym zabarwieniu emocjonalnym, by jaśniej i dobitniej wyartykułować swój przekaz.

W omawianej mowie znajduje się jeszcze więcej wzmianek i sugestii (wyrażonych bezpośrednio lub też wynikających pośrednio z ducha narracji), które charakteryzują zarówno postawy, emocje i reakcje mówcy (jak i przedstawianych przezeń osób) na zło, jakim była – w jego opinii – wojna pomiędzy dwoma chrześcijańskimi państwami⁴⁸. Jednak nawet powyższy wybór pozwa-

⁴⁵ Por. tamże, ed. Dujčev, s. 258, 73-76.

⁴⁶ Por. tamże, ed. Dujčev, s. 258, 76-79.

⁴⁷ Por. tamże 2, ed. Dujčev, s. 256, 29 (συνεσίγησα); ed. Dujčev, s. 256, 31 (συνήλησα); ed. Dujčev, s. 256, 35 (συγκέχυμαι); ed. Dujčev, s. 256, 36 (συντετάραγμα).

⁴⁸ Por. tamże 5, ed. Dujčev, s. 260, 105-110; 6, ed. Dujčev, s. 264, 154-155; 8, ed. Dujčev, s. 266, 199-202; 12, ed. Dujčev, s. 272, 305-306; 21, ed. Dujčev, s. 284, 493.

la już pokusić się o próbę odpowiedzi na pytanie, czy charakterystyki te można uznać za miarodajne, czy też stworzyła je tylko *licentia poetica* mówcy. Aby rozstrzygnąć tę kwestię należy uświadomić sobie poniższe fakty:

Po pierwsze, właściwie wszystkie informacje na temat zniszczeń spowodowanych działaniami wojennymi, które zostały podane w analizowanym tutaj tekście, znajdują swoje bezpośrednie potwierdzenie w innych źródłach historycznych z tego okresu, tzn. w dziełach chronograficznych, epistolograficznych i hagiograficznych⁴⁹. Chodzi przy tym również o informacje dotyczące dewastowania przyrody jako takiej. Posiadamy bowiem świadectwo wycinania i palenia przez wojska Symeona lasów wokół bizantyńskiej stolicy⁵⁰.

Po drugie, nie ulega wątpliwości, że nasze źródło znakomicie wpisuje się w długą tradycję bizantyńskiej sztuki retorycznej, będąc zarazem jednym z jej najznakomitszych osiągnięć. Zostało bowiem skonstruowane zgodnie z wszystkimi zasadami tej sztuce przynależnymi⁵¹. Bez wątpienia autor przerysowuje i ubarwia swoje przeżycia, wyrażając je niezwykle poetycko za pomocą mocnych i wyrazistych porównań i metafor. Korzysta przy tym z utartych schematów przedstawiania ludzkiego cierpienia w kontekście okropności wojny. Stosuje też zasadę *μίμησις*, czyli naśladuje dawnych autorów, czerpiąc z ich dorobku konkretne zwroty i figury stylistyczne⁵². Nie oznacza to wszakże, że powinniśmy traktować jego tekst jedynie jako kolejny utwór napisany na zamówienie, w którym powyższe kwestie nie są niczym więcej jak tylko erudycyjno-oratorskim popisem⁵³. Oczywiście, autor omawianego tekstu był człowiekiem dobrze wykształconym, posiadającym rozległą wiedzę z zakre-

⁴⁹ Por. *Theophanes Continuatus* VI 7, ed. I. Bekker, CSHB [31], Bonnae 1838, 386, 23 - 387, 2; VI 8, CSHB [31], s. 402, 4-6; VI 10, CSHB [31], s. 402, 22 - 403, 1; VI 13, CSHB [31], s. 404, 18 - 405, 7; VI 15, CSHB [31], s. 405, 17-20 i s. 406, 15-18; Nicolaus Misticus, *Epistula* 14, ed. R.J.H. Jenkins - L.G. Westernik, w: Nicholas I Patriarch of Constantinople, *Letters*, CFHB 6, Washington 1973, 94, 59 - 96, 77; 24, CFHB 6, s. 170, 57-60; 26, CFHB 6, s. 182, 22-27; *Vita S. Mariae iunioris* 23-25, ed. H. Delehaye - P. Peeters, ASanc, nov. 4, 700D - 701E.

⁵⁰ Por. *Theophanes Continuatus* VI 15, CSHB [31], s. 405, 20. Por. Karlin-Hayter, *The Homily on the Peace with Bulgaria of 927*, s. 39; Σταυρίδου-Ζαφράκα, 'Ο Ἀνόνομος λόγος, s. 401, noty do wersów 25-28.

⁵¹ Por. Успенский, *Неизданное церковное слово*, s. 52-54, 94 i 100-101.

⁵² Na temat naśladownictwa (*μίμησις*) w literaturze bizantyńskiej por. H. Hunger, *On the Imitatio (μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature*, DOP 23-24 (1969-1970) 15-38; W. Tronzo, *Mimesis in Byzantium. Notes toward a History of the Function of the Image, „Anthropology and Aesthetics”* 25 (1994) 61-76; I. Nilsson, *Erotic Pathos, Rhetorical Pleasures. Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites' Hysmine & Hysminas*, Uppsala 2001; też, *Static Imitation or Creative Transformation? Achilles Tatius in Hysmine & Hysminas*, w: *The Ancient Novel and Beyond*, ed. S. Panayotakis - M. Zimmerman - W. Keulen, Leiden 2003, 371-380; H. Cichocka, *Mimesis i retoryka w traktatach Dionizjusza z Halikarnasu a tradycja bizantyńska*, Warszawa 2004; też, *Mimesis and Rhetoric in the Treatises by Dionysius of Halicarnassus and the Byzantine Tradition (selected problems)*, JÖB 60 (2010) 35-45.

⁵³ Por. opinię wyrażoną w szerszym kontekście literatury bizantyńskiej: A. Kazhdan - G. Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington 1982, 114-

su literatury i historii starożytnej, tekstów biblijnych, autorów kościelnych, wątków mitologicznych, zwyczajowych powiedzeń oraz literatury pseudo-kanonicznej. Nie powinno więc dziwić, że pomimo wpisania się w pewne klasyczne wzorce retoryczne jego utwór nosi znamiona dzieła zindywidualizowanego, oryginalnego i w pewnym stopniu innowacyjnego jako tekst literacki, traktat ideologiczny, jak również, poniekąd, jako źródło historyczne⁵⁴.

Wojna bizantyńsko-bułgarska z czasów cara Symeona I naprawdę dała się we znaki mieszkańcom Wschodniego Rzymu. Świadczy o tym wielkie znaczenie jakie nadawali oni świeżo zawartemu porozumieniu pokojowemu, jak również znaczące ustępstwa na rzecz Bułgarów, które poczynili władcy konstantynopolitańscy. Nie ulega wątpliwości, że – aby podkreślić wagę nowego pokoju – mówca silnie akcentował grozę wojny i cierpienia oraz subiektywne odczucia związane zarówno z ich doświadczaniem jak i biernym obserwowaniem. W ten sposób pragnął wyrazić się, na zasadzie kontrastu, oddać radość płynącą z ustanowienia pokojowych stosunków (był to zresztą klasyczny zabieg retoryczny)⁵⁵. Z drugiej strony przedstawiony obraz towarzyszących mu uczuć względem przemocy ma charakter zbiorczy, tzn. poprzez swój własny przykład mówca stara się wyrazić odczucia całej zbiorowości ludzkiej, czyli wszystkich tych, którzy stali się świadkami popełnionego zła. I choć obraz ten w wielu miejscach stanowi charakterystyczną dla literatury bizantyńskiej literacką sztamę, tzn. powielił wątki cierpienia z innych, podobnych utworów, to jednak odwołuje się do głęboko zakorzonego wzorca egzystencjalnych odczuć społecznych, bazujących na wielowiekowym doświadczeniu zarówno samych Bizantyńczyków, jak i ludzkości jako takiej. Zatem mimo że poniekąd oracja ta jest klasycznym toposem literackim, to jednak odzwierciedla ona rzeczywiste egzystencjalne doświadczenia ludzkie, wynikające z zetknięcia się z przemocą jako taką. Konflikt bizantyńsko-bułgarski jest więc rodzajem pretekstu, który pozwala mówcy na empatyczną analizę ludzkiego cierpienia w aspekcie jego źródeł, sensu i konsekwencji.

I wreszcie po trzecie, wiedząc, że prawdopodobny autor omawianego tekstu, Teodor Dafnopates, był jako sekretarz i *ipso facto* autor listów cesarza Romana Lekapena do bułgarskiego cara⁵⁶ osobiście zaangażowany w oma-

115. Przeciwny pogląd reprezentuje R.J.H. Jenkins, *The Hellenistic Origins of Byzantine Literature*, DOP 17 (1963) 39-52.

⁵⁴ Por. Успенский, *Неизданное церковное слово*, s. 52, 54, 95 i 120; Jenkins, *The Peace with Bulgaria* (927), s. 297; Σταυρίδου-Ζαφράκα, 'Ο Ἀνώνομος λόγος, s. 346-347; Dujčev, *On the Treaty*, s. 222, 228 i 237.

⁵⁵ Por. Σύμβασις 4, ed. Dujčev, s. 258, 82 - 260, 99; 11, ed. Dujčev, s. 272, 282-287; 20, ed. Dujčev, s. 280, 431-433; 21-22, ed. Dujčev, s. 286, 498 - 288, 540.

⁵⁶ Por. В.Н. Златарски, *Писмата на византийския императоръ Романа Лакапена до българския царъ Симеона*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина” 13 (1896) 282-322; Кузнецовъ, *Писмата на Льва Магистра*, s. 196-197 i 205; Е. Александров, *Дипломатическая переписка царя Симеона с императором Романом Лакапином*, „Palaeobulgarica” 14 (1990) nr 2, 16-22.

wiane wydarzenia, nie możemy wykluczyć, że tekst przedstawia także jego własne wrażenia i odczucia, wynikające z doświadczeń wojennych. Nie ma wątpliwości, że jako współczesny omawianym wydarzeniom nie tylko słyszał o krwawym żniwie działań zbrojnych, lecz jest wysoce prawdopodobne, iż osobiście widział zniszczenia spowodowane przez wojska Symeona, przynajmniej wokół bizantyńskiej stolicy. Dodatkowo jego wiarygodność podnoszą pojawiające się w tekście aluzje do spraw, którymi na co dzień sam się zajmował (nauką, dialogiem z innymi uczonymi, poszukiwaniem prawdy), a na czym wojna również odcisnęła swoje piętno, pozbawiając go radości, wynikających z tych czynności.

OBSERVING VIOLENCE.

HUMAN ATTITUDE AND FEELINGS FACING THE ATROCITIES OF WAR IN THE LIGHT OF A RHETORIC FROM THE MIDDLE BYZANTINE PERIOD

(Summary)

The second and third decade of the 10th century was marked by an armed conflict between the East Roman Empire and Bulgaria. A conflict, which nearly brought about the downfall of Byzantium, was caused by ambitious plans of Symeon I (893-927), the Bulgarian ruler who desired to impose his supremacy upon the empire and gain new territories on the Balkan Peninsula at its cost. Only his death let the Byzantines take a breath and conclude a peace treaty with his son and follower, Peter I (927-969). Theodore Daphnopates (890/900 - after 961), the alleged author of a rhetoric work *On the Treaty with the Bulgarians*, praising the freshly concluded peace (in 927), reminded the atrocities of war. He also built up the image of a suffering human who had become a witness to the violence inflicted to the soil, temples and villages, as well as and first of all to humans during war operations. And although that image was in many aspects a cliché of the Byzantine literature through multiplying the images of suffering, present in other similar works, it referred to the deeply inrooted pattern of such feelings, based on the experience of many generations of Byzantines themselves and of the human-kind in general. So, despite being a customary *topos* it reflected the possible or perhaps actual human experience of meeting with violence. In my presentation I will present and characterize the attitudes and emotions which accompanied the Byzantine author he had experienced (or at least said he had), being a witness and hearing the relations of atrocities of a fratricidal war.

Key words: violence, war studies, emotions, literary *topoi*, Byzantine rhetoric.

Słowa kluczowe: przemoc, studia nad wojną, emocje, toposy literackie, retoryka bizantyńska.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει, w: I. Dujčev, *On the Treaty of 927 with the Bulgarians*, DOP 32 (1978) 217-253 (wstęp), 254-295 (krytyczne wydanie tekstu, tłumaczenie i komentarz).
- HERODOTUS, *Historiae*, ed. H.R. Dietsch, editio altera, vol. 1, Lipsiae 1901.
- HESIODUS, *Opera et dies*, ed. T.E. Page – W.H.D. Rouse, transl. by H.G. Evelyn-White, w: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homericica*, LCL 57, London – New York 1914, 2-65.
- HOMERUS, *Ilias*, pars 1: *Ilias I-XII*, ed. G. Dindorf – C. Hentze, Lipsiae 1927⁵.
- NICEPHORUS GREGORAS, *Byzantina historia*, vol. 1-2, rec. L. Schopen, CFHB [4 i 9], Bonnae 1829-1830.
- NICOLAUS MISTICUS, *Epistulae*, ed. R.J.H. Jenkins – L.G. Westernik, w: Nicholas I Patriarch of Constantinople, *Letters*, CFHB 6, Washington 1973.
- THEODORUS DAPHNOPATA, *Epistulae*, éd. et trad. par J. Darrouzès – L.G. Westernik: Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, Le Monde Byzantin, Paris 1978.
- Theophanes Continuatus*, rec. I. Bekker, CSHB [31], Bonnae 1838, 3-483.
- Vita S. Mariae iunioris*, ed. H. Delehay – P. Peeters, ASanc, nov. 4, 692A-705E.

Opracowania

- ANTONOPOULOU TH., *A textual source and its contextual implications: On Theodore Daphnopates' sermon on the birth of John the Baptist*, „Byzantion” 81 (2011) 9-18.
- АЛЕКСАНДРОВ Е., *Дипломатическая переписка царя Симеона с императором Романом Лакапином*, „Palaeobulgarica” 14 (1990) nr 2, 16-22.
- BECK H.-G., *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- CICHOCKA H., *Mimesis and Rhetoric in the Treatises by Dionysius of Halicarnassus and the Byzantine Tradition (selected problems)*, JÖB 60 (2010) 35-45.
- CICHOCKA H., *Mimesis i retoryka w traktatach Dionizjusza z Halikarnasu a tradycja bizantyńska*, Warszawa 2004.
- HUNGER H., *On the Imitatio (μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature*, DOP 23-24 (1969-1970) 15-38.
- JENKINS R.J.H., *The Hellenistic Origins of Byzantine Literature*, DOP 17 (1963) 39-52.
- JENKINS R.J.H., *The Peace with Bulgaria (927) celebrated by Theodore Daphnopates*, w: *Polychronion. Festschrift F. Dolger zum 75. Geburtstag*, hrsg. von P. Wirth, Heidelberg 1966, 287-303.
- KALDELLIS A., *Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007.
- KARLIN-HAYTER P., *The Homily on the Peace with Bulgaria of 927 and the „Coronation” of 913*, JÖB 17 (1968) 29-39.
- KAZHDAN A. – CONSTABLE G., *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington 1982.
- KAZHDAN A., *Daphnopates Theodore*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, ed. A. Kazhdan, Oxford – New York 1991, 588.
- KAZHDAN A.P., *History of Byzantine Literature*, vol. 2: 850-1000, ed. C. Angelidi, Athens 2006.
- LESZKA M.J., *Symeon I Wielki (893-927) – twórca Pierwszego Carstwa Bułgarskiego*, w: M.J. Leszka – K. Marinow, *Carstwo Bułgarskie. Polityka – Społeczeństwo – Gospodarka – Kultura, 866-971*, Warszawa 2015, 100-141.

- MAIER C., *Die Klage der Tochter Zion: Ein Beitrag zur Weiblichkeitsmetaphorik im Jeremiabuch*, „Berliner Theologische Zeitschrift” 15 (1998) 176-189.
- MAIER C., *Tochter Zion im Jeremiabuch: Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund*, w: *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne” anlässlich des 100 Geburtstags Gerhard von Rad (1901-1971)*, Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001, hrsg. von I. Fischer – R.G. Kratzes, Altes Testament und Moderne 11, Münster 2003, 157-167.
- MARINOW K., *In the Shackles of the Evil One: The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893-927) in the Oration „On the Treaty with the Bulgarians”*, „Studia Ceranea” 1 (2011) 157-190.
- MARINOW K., *Mit jako kod polityczny i kulturowy. Przykład mowy „Na pokój z Bułgarami” (927)*, w: *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin*, red. E. Dąbrowa – T. Grabowski – M. Piegoń, Kraków 2017, 489-500.
- MARINOW K., *Peace in the House of Jacob: A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration „On the Treaty with the Bulgarians”*, „Bulgaria Mediaevalis” 3 (2012) 85-93.
- MARKOPOULOS A., *Théodore Daphnopatès et la Continuation de Théophane*, JÖB 35 (1985) 171-182.
- NILSSON I., *Erotic Pathos, Rhetorical Pleasures. Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites’ Hysmine & Hysminas*, Uppsala 2001.
- NILSSON I., *Static imitation or creative transformation? Achilles Tatius in Hysmine & Hysminas*, w: *The Ancient Novel and Beyond*, ed. S. Panayotakis – M. Zimmerman – W. Keulen, Leiden 2003, 371-380.
- SALAMON M., *Dafnopata Teodor*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 133.
- TREADGOLD W., *The Middle Byzantine Historians*, New York – Basingstoke 2013.
- TRONZO W., *Mimesis in Byzantium. Notes toward a history of the function of the image*, „Anthropology and Aesthetics” 25 (1994) 61-76.
- WISCHNOWSKY M., *Tochter Zion: Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in dem Prophetenschriften des Alten Testaments*, Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament 89, Neukirchen-Vluyn 2001.

Σταυρίδου-Ζαφράκα 'Α., 'Ο 'Ανόνομος λόγος „Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει”, „Βυζαντινά” 8 (1976) 343-408.

- БОЖИЛОВ ИВ., *България при цар Петър (927-969)*, w: Ив. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България VII-XIV век*, София 1999, 271-307.
- БОЖИЛОВ ИВ., *Цар Симеон Велики (893-927): от „варварската” държава до християнското царство*, w: Ив. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България VII-XIV век*, София 1999, 229-270.
- ЗЛАТАРСКИ В.Н., *Писмата на византийския императоръ Романа Лакапена до българския царъ Симеона*, „Сборник за Народни Умотворения, Наука и Книжнина” 13 (1896) 282-322.
- КУЗНЕЦОВЪ И., *Писмата на Лъва Магистра и Романа Лакапина и словото „Ἐπὶ τῇ τῶν Βουλγάρων συμβάσει” като изворъ за историята на Симеоновска България*, „Сборник за Народни Умотворения, Наука и Книжнина” 16-17 (1900) 179-245.

- Малахов С.Н., *Концепция мира в политической идеологии Византии первой половины X в.: Николай Мистик и Феодор Дафнопат*, „Античная древность и средние века” 27 (1995) 19-31.
- Маринов К., *Византийската имперска идея и претенциите на цар Симеон според словото „За мира с българите”*, в: Кирило-Методиевски студии, ред. Сл. Бърлиева, т. 25, София 2016, 342-352.
- Сюзюмов, М. *Об историческом труде Феодора Дафнопата*, „Византийское обозрение” 2 (1916) 295-302.
- Тодоров Т., „Слово за мира с българите” и българо-византийските политически отношения през последните години от управлението на цар Симеон, в: България, българите и техните съседы през вековете. Изследвания и материали от научната конференция в памет на доц. д-р Христо Коларов, 30-31 октомври 1998 г., Велико Търново, ред. Й. Андреев, Велико Търново 2001, 141-150.

Ks. Leszek MATEJA*

INICJACYJNY CHARAKTER XI ROZDZIAŁU LISTU DO HEBRAJCZYKÓW**

Problematyka inicjacji w starożytności chrześcijańskiej jest szczegółowo omówiona w literaturze patrystycznej¹. Nowym wkładem w badania nad tym zagadnieniem są prace Bogusława Górki, w których wskazuje na inicjacyjny charakter pism Nowego Testamentu. Badając w tym aspekcie fragmenty Ewangelii Jana, ewangelii synoptycznych, Listów św. Pawła i Listu św. Jakuba, wykazał, że ukazana w nich struktura inicjacji przedchrzcielnej jest stabilna, choć niestabilna i zróżnicowana jest terminologia². Prezentowany artykuł ma na celu rozszerzenie zakresu tych badań o List do Hebrajczyków. Polem badawczym będzie jedenasty rozdział tegoż listu, gdzie autor na przykładzie osób ze Starego Testamentu ukazuje rozwój wiary w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym³. Pragniemy wykazać, że te dwa schematy rozwoju wiary odpowiadają etapom inicjacji starożytnego Kościoła, które Klemens Aleksandryjski definiował jako zachętę, prekatechumenat i katechumenat⁴.

* Ks. dr Leszek Mateja – absolwent patrologii na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie; e-mail: leszekmateja@poczta.onet.pl.

** Artykuł stanowi zmodyfikowaną wersję fragmentu książki, która ma charakter dydaktyczny: L. Mateja, *Bóg mówi do ciebie zaufaj Mi. Biblijna szkoła ufności i miłosierdzia*, Kraków 2017, 77-96.

¹ Por. L.D. Folkemer, *A study of the Catechumenate*, ChH 15 (1946) 286-307; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, 38-105; M.E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2007, 84-90; E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009, 336-345; *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011, 1-218.

² Por. B. Górka, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, 24; tenże, *Chrześcijaństwo pierwotne jako system religijny*, Kraków 2011, 35-65 i 119-137; tenże, *Kerygmat i ekklesia w kontekście inicjacji*, Kraków 2016, 13-56.

³ W poprzednich artykułach ukazałem inicjacyjny charakter innych fragmentów Nowego Testamentu: L. Mateja, *Wtajemniczenie w bezgrzeszność w pierwszym Liście św. Jana*, „Christianitas Antiqua” 7 (2015) 29-38; tenże, *Dwie wersje Modlitwy Pańskiej odczytane w kluczu inicjacyjnym*, VoxP 37 (2017) t. 67, 389-401; tenże, *Ewangeliczne etapy rozwoju postawy miłosierdzia w świetle wybranych fragmentów pism ojców Kościoła*, PS 21 (2017) nr 2 (47) 163-183.

⁴ Por. S. Łucarz, *Disciplina arcani w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski – B. Górka, Kraków 2015, 76.

Na odczytanie jedenastego rozdziału Listu do Hebrajczyków w kluczu inicjacyjnym pozwala jego charakter eklozjologiczny⁵ i przedstawiony w nim chrystologiczny wymiar rozwoju wiary. Na ten drugi aspekt wskazuje kontekst całego Listu, a także początek dwunastego rozdziału, gdzie autor nawiązując do rozważań prowadzonych w poprzednim rozdziale wprost odnosi się do Jezusa i charakteryzując Go, jako Wodza, Zwycięzcę, dającego przykład postępowania w wierze i czyniącego ją dojrzałą (por. Hbr 12, 2)⁶. Ponadto autor Listu pisząc o kolejnym etapie rozwoju wiary Mojżesza, wprost odnosi się do Chrystusa (por. Hbr 11, 26), co wskazuje, że należy odczytać ten i inne fragmenty jedenastego rozdziału w chrystologicznym kluczu⁷.

W jedenastym rozdziale Listu do Hebrajczyków słowo πίστις występuje 26 razy. Wyraża ono pewien dynamizm rozwoju wiary i w zależności od kontekstu należy je tłumaczyć jako *wiara*, bądź *ufność*, czy *wierność*. W naszej refleksji słowo πίστις będziemy rozumieć jako *wiara* wtedy, gdy przesłanie Listu będzie dotyczyło zawierzenia Bogu na płaszczyźnie intelektualnej. Natomiast kiedy kontekst Listu będzie wskazywał na osobistą relację z Bogiem, słowo πίστις będziemy tłumaczyć jako *ufność*. Trzeci wymiar znaczenia tego słowa: *wierność*, będzie pojawiał się tam, gdzie autor pisze o doskonałej wierze⁸.

1. Indywidualny rozwój wiary. Na początku jedenastego rozdziału Listu do Hebrajczyków autor podaje definicję wiary: „Wiara jest mocnym przekonaniem, że istnieje to, czego się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11, 1). Wiara jest zatem pewnością, a nawet dowodem, że istnieją rzeczywistości, na które wierzący oczekuje, choć jeszcze ich nie widzi. Teodoret z Cyru tak komentował to zdanie:

„Dzięki wierze dostrzegamy rzeczywistość niewidzialną, ona staje się dla nas okiem, które pozwala dostrzec to, czego się spodziewamy, jako faktyczną rzeczywistość ukazuje nam to, co jeszcze nie istnieje”⁹.

Autor komentarza symbolicznie ukazuje wiarę jako oko, dzięki któremu można oglądać rzeczywistość duchową¹⁰. Jego zdaniem wiara jest duchowym

⁵ Por. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 1976, 240; T. Horak, *Eklezjologia Listu do Hebrajczyków. Szkic teologiczny*, CT 61 (1991) nr 2, 17.

⁶ Por. R. Bogacz, *Dzieło zbawienia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007, 193-194.

⁷ Por. P. Kasiłowski, *Pochwała wiary (Hbr 11)*, „Bobolanum” 10 (1999) z. 2, 314.

⁸ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, 656; T. Horak, *Teologia wiary w Liście do Hebrajczyków*, CT 61 (1991) nr 1, 49-50; J. Szłaga, *Personalistyczna koncepcja wiary według Listu do Hebrajczyków*, ZN KUL 21 (1978) nr 1 (81), 41-47.

⁹ Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio Epistolae ad Hebraeos* III 11, 1, PG 82, 758, tłum. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu do Hebrajczyków*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, ŻMT 20, Kraków 2001, 258.

¹⁰ Na temat zmysłów wiary i postrzegania duchowego zob. P. Szczur, *Rola „zmysłów wia-*

zmysłem odpowiedzialnym za możliwość swobodnego poruszania się w przestrzeni duchowej. Zdaniem autora Listu do Hebrajczyków pierwszym etapem w rozwoju wiary jest poznanie prawdy o stwórczym działaniu Boga (por. Hbr 11, 3). Człowiek zanim „zobaczy” oczyma wiary tajemnicę Boga, otrzymuje zdolność poznania, że całe stworzenie jest dziełem Stwórcy. Na ten aspekt wiary wskazuje św. Paweł w Liście do Rzymian, kiedy pisze, że niewidzialne przymioty Boga stają się widzialne dla umysłu człowieka przez dzieła Boga (por. Rz 1, 20). Ten początkowy etap wiary w procesie inicjacji przedchrzcielnej był nazywany przez Klemensa Aleksandryjskiego „zachętą”¹¹.

Następnie autor Listu ukazuje dalszy rozwój wiary na przykładzie wybranych osób ze Starego Testamentu. Pierwszym biblijnym świadkiem wiary, na którego wskazuje, jest Abel:

„Dzięki wierze Abel złożył Bogu lepszą ofiarę niż Kain, która mu wystawia świadectwo, że jest doskonały, Bóg bowiem zaświadczył o jego darach; dzięki niej też, chociaż umarł jeszcze przemawia” (Hbr 11, 4).

Nasuwa się pytanie, dlaczego ofiara Abła, którą złożył Bogu, była lepsza od ofiary jego starszego brata Kaina? Szukając na nie odpowiedzi warto przywołać słowa z Księgi Rodzaju, które Bóg skierował do Kaina, po tym, kiedy nie przyjął jego ofiary: „gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną” (Rdz 4, 7). Ofiara Abła została przyjęta przez Boga, gdyż postępował sprawiedliwie, natomiast ofiara Kaina była odrzucona, ponieważ nie był on człowiekiem sprawiedliwym¹².

Można zadać kolejne pytanie: co sprawiło, że Abel był człowiekiem sprawiedliwym? Odpowiedź znajduje się w Liście do Hebrajczyków: „dzięki wierze Abel złożył Bogu lepszą ofiarę niż Kain” (Hbr 11, 4a). Abel zatem dzięki wierze był człowiekiem sprawiedliwym i dlatego jego ofiara była przyjęta przez Boga¹³. Czy zatem Kain nie miał łaski wiary? Rozmawiał przecież z Bogiem, zatem w Niego wierzył. Jednak nie był człowiekiem sprawiedliwym, a to wskazuje, że nie ufał Bogu. Wiara Abła wyznacza zatem drugi etap jej rozwoju. Pierwszym jej aktem była wiara w Boga Stwórcę i taką wiarę posiadał Kain. Natomiast Abel wykazał się również zaufaniem Bogu, które wyraził w sprawiedliwym postępowaniu. Tym samym Abel jest figurą inicjowanych na etapie prekatechumenatu, czyli czasu wejścia w proces inicjacji przedchrzcielnej¹⁴.

Kolejną osobą, na którą wskazuje autor Listu do Hebrajczyków jako na człowieka wiary, jest Henoch (por. Hbr 11, 5). Henoch jest przedstawicielem

ry” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego, *VoxP* 34 (2014) t. 61, 297-310; tenże, *Rola postrzegania duchowego w nauczaniu katechetycznym Jana Chryzostoma*, *VoxP* 34 (2014) t. 62, 493-504.

¹¹ Por. Łucarz, *Disciplina arcani w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego*, s. 76.

¹² Por. F. Laubach, *List do Hebrajczyków*, Warszawa 1983, 220-221.

¹³ Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998, 127; H. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, London 1969, 189.

¹⁴ Por. Mateja, *Wtajemniczenie w bezgrzeszność*, s. 36.

szóstego pokolenia po Adamie, żył na ziemi 365 lat (por. Rdz 5, 23), inni w tym czasie osiągalni wiek ok. 900 lat (por. Rdz 5, 5.8.11.14.17.20.27). Ten stosunkowo krótki czas życia, w porównaniu do innych żyjących w tym okresie, wyjaśnia autor Księgi Rodzaju w następujący sposób: „I chodził Henoch z Bogiem i nie znaleziono go, bo zabrał go Bóg” (Rdz 5, 24)¹⁵. Owo „chodzenie z Bogiem”, czyli wierna przyjaźń trwająca trzysta lat, zaowocowało tym, że Henoch bardzo spodobał się Bogu. Nasuwa się pytanie: co jest źródłem takiej bliskiej relacji z Bogiem? Autor Listu do Hebrajczyków odpowiada: „Bez wiary niemożliwe jest, aby bardzo spodobać się” (Hbr 11, 6a). Podstawą zatem relacji przyjaźni z Bogiem jest wiara, która przeradza się w zaufanie i owocuje wiernością. Henoch w kontekście rozwoju osobistego spotkania z Bogiem jest figurą katechumena. Katechumenat jest bowiem czasem rozwoju zaufania Bogu, tak aby to doświadczenie przerodziło się w wierność Bogu¹⁶. Następne etapy rozwoju wiary, które ukazuje autor Listu do Hebrajczyków odczytane w kluczu inicjacyjnym, uszczegóławiają katechumenalny wzrost ufności, aż do doświadczenia wiernej przyjaźni z Bogiem. Kolejnym świadkiem wiary jest Noe:

„Dzięki wierze Noe ostrzeżony przed tym, czego jeszcze nie było widać, pełen bojaźni, przygotował arkę dla ratowania swej rodziny. Dzięki wierze wydał wyrok na świat i dostąpił sprawiedliwości opartej na wierze” (Hbr 11, 7).

Autor Listu podkreśla, że dzięki doświadczeniu wiary człowiek może być ostrzeżony „przed tym, czego jeszcze nie było widać” (Hbr 11, 7a), a co w przyszłości będzie stanowiło dla niego zagrożenie. Noe dzięki wierze zobaczył to niebezpieczeństwo i pełen bojaźni Bożej wykonał wszystko, co Bóg polecił mu uczynić, aby uratować siebie, swoją rodzinę i część przyrody ożywionej. Wiara jest tu ukazana jako zdolność widzenia przyszłości. W związku z tym, że wiara umożliwia wgląd w rzeczywistość duchową, dzięki niej można przewidzieć co dokona się w przyszłości w świecie materialnym, gdyż najpierw te zmiany zachodzą w przestrzeni duchowej. Na tę prawdę wskazywał Teodoret z Cyru, kiedy pisał, że wiara „pozwała dostrzec to, czego się spodziewamy, jako faktyczną rzeczywistość ukazuje nam to, co jeszcze nie istnieje”¹⁷. Czyli dzięki wierze można zobaczyć rzeczywistość, która jest jeszcze ukryta w przestrzeni duchowej, zanim objawi się w świecie materialnym.

Księga Rodzaju przedstawia w następujący sposób Noego: „był mężem sprawiedliwym, nieskazitelnym wśród swego pokolenia” (Rdz 6, 9a). Widzimy tu analogię do postawy Abła, który dzięki wierze czynił dobro. Ponadto Noe, podobnie jak Henoch, „chodził z Bogiem” (Rdz 6, 9b), czyli był w głą-

¹⁵ Por. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, s. 190.

¹⁶ Na fakt, że Henoch symbolizuje osobę w pełni wtajemniczoną w osobę Jezusa wskazuje Mądrość Syracha, która wynosi go ponad wszystkich stworzonych na ziemi (por. Syr 49, 14). Por. G.W. Buchanan, *To the Hebrews. Translation, comment and conclusions*, New York 1972, 185-186.

¹⁷ Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio Epistolae ad Hebraeos* III 11, 1, PG 82, 758, ŻMT 20, 258.

bokiej relacji przyjaźni z Bogiem. Te podobieństwa wskazują na to, że Noe rozwijał swoją wiarę, czerpiąc z doświadczenia swoich poprzedników, dlatego Teodoret z Cyru nazywa go uczniem wiary¹⁸. Noe wnosi również nowy element do rozwoju wiary: „Dzięki wierze Noe [...] pełen bojaźni, przygotował arkę dla ratowania swej rodziny” (Hbr 11, 7a), czyli „wypełnił wszystko, co mu Bóg polecił” (Rdz 6, 22). W ten sposób wyraził swoje zaufanie i posłuszeństwo Bogu, ratując siebie, rodzinę i inne istoty żywe. Dzięki wierze wypełnił zadanie, jakie zlecił mu Bóg¹⁹.

Ponadto Noe „dzięki wierze wydał wyrok na świat i dostąpił sprawiedliwości opartej na wierze” (Hbr 11, 7b). Z tych słów wynika, że Noe będąc przekonany, iż Bóg uczyni to, co zaplanował, wydał wyrok na świat, czyli potwierdził wolę Boga wobec świata przez zbudowanie arki. Dzięki temu został również usprawiedliwiony przez wiarę²⁰, co jest obrazem usprawiedliwienia człowieka przez wiarę Jezusa, kiedy to grzesznik dzięki swej wierze wydaje wyrok na grzech, który popełnił, a wyznając go i pokładając ufność w Jezusie doświadcza uwolnienia z więzów zła. W ten sposób osoba Noego symbolizuje fundamentalny aspekt wiary katechumena, który jest związany z egzystencjalnym wyznaniem wiary w Jezusa jako Mesjasza²¹.

Następną postacią ukazaną przez autora Listu do Hebrajczyków jako świadka wiary jest Abraham, który miał podobne doświadczenie usprawiedliwienia przez wiarę jak Noe, na co wskazuje św. Paweł (por. Rz 4, 1-12). Autor Listu do Hebrajczyków nawiązuje do tego doświadczenia pisząc:

„Dzięki wierze ten, którego nazwano Abrahamem, usłuchał wezwania, by wyruszyć do ziemi, którą miał objąć w posiadanie. Wyszedł nie wiedząc dokąd idzie” (Hbr 11, 8).

Usprawiedliwienie przez wiarę Noego dokonało się w momencie, kiedy zaufał Bogu i wykonał zadanie, które po ludzku było nieracjonalne. W podobny sposób należy patrzeć na wyruszenie przez Abrahama do ziemi, którą wskazał mu Bóg. Ten czyn był aktem jego wiary, dzięki której mógł doświadczyć usprawiedliwienia. W ten sposób autor Listu do Hebrajczyków wskazał na egzystencjalny wymiar wiary Noego i Abrahama. Te dwie osoby ukazują doświadczenie usprawiedliwienia przez wiarę poprzez działanie, polegające na wypełnieniu woli Bożej, co można nazwać czynem wiary²².

Kolejny etap rozwoju wiary Abrahama autor Listu do Hebrajczyków wyraża w następujący sposób:

¹⁸ Por. tamże 3, 11, 7, PG 82, 759, ŻMT 20, 259.

¹⁹ Por. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, s. 191.

²⁰ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1959, 255.

²¹ Por. Górka, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, s. 18.

²² Należy zaznaczyć, że w procesie rozwoju wiary, którą ukazują ewangelie synoptyczne, omawiane doświadczenie jest ukazane w perykopie o uzdrowieniu paralytyka (por. Mt 9, 1-8; Mk 2, 1-12; Łk 5, 17-26).

„Dzięki wierze zawędrował do Ziemi Obiecanej jako obcej, zamieszkując w namiotach wraz z Izaakiem i Jakubem, współdziedzicami tej samej obietnicy. Oczekiwał bowiem miasta o stałych fundamentach, które Bóg miał zaplanować i zbudować” (Hbr 11, 9-10).

Abraham jak i jego potomkowie Izaak i Jakub nie odziedziczyli obiecanej ziemi na własność, dokonało się to dopiero za Jozuego. Jednak zapowiedź odziedziczenia konkretnego kraju wiązała się z obietnicą otrzymania „miasta o stałych fundamentach”, czyli rzeczywistości niebieskiej, niezniszczalnej. Abraham dzięki wierze nie kwestionował obietnicy jaką złożył mu Bóg²³. W wymiarze inicjacyjnym ten etap rozwoju wiary wyraża się w zaufaniu Bogu, który spełnia obietnice jakie składa katechumenowi²⁴.

Nie tylko Abraham, ale także jego żona Sara, jest przykładem osoby, która zaufała Bogu:

„Dzięki wierze i bezpłodna Sara mimo podeszłego wieku mogła począć syna, ponieważ zaufała Temu, który dał obietnicę” (Hbr 11, 11).

Sara początkowo, gdy usłyszała, iż pocznie w starości syna, roześmiała się niedowierzając (por. Rdz 18, 13-15)²⁵. Taką postawę żony Abrahama komentował Teodoret z Cyru:

„Początkowo śmiała się, gdyż nie знаła mocy Tego, który złożył obietnicę, a zdawała sobie sprawę z ograniczeń ludzkiej natury. Na urodzenie dziecka nie pozwalał jej bowiem podeszły wiek oraz niepłodność łona. Później jednak zrozumiała, kim był Ten, który udzielał obietnicy, i uwierzyła: urodziła wsparta swą wiarą”²⁶.

Teodoret zwraca uwagę na rozwój wiary Sary, która potrzebowała około trzech miesięcy, aby uwierzyć, iż może być matką pomimo swej starości. Niewątpliwa była tu pomoc Abrahama w dojrzewaniu wiary swej żony. W aspekcie inicjacyjnym omawiane wydarzenie ukazuje kolejny etap rozwoju wiary, kiedy to katechumen doświadcza po ludzku beznadziejnej walki wewnętrznej,

²³ Por. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, s. 193.

²⁴ Przykładem składania obietnic inicjowanemu mogą być słowa św. Jana: „Umiłowani, obecnie jesteście dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1J 3, 3). W terminologii św. Jana dzieckiem Bożym jest ten kto narodził się z Boga, a dokonuje się to w momencie doświadczenia egzystencjalnej wiary w Jezusa jako Mesjasza (por. 1J 5, 1). Powyższe słowa są zatem skierowane do katechumena, któremu składana jest obietnica, że zostanie mu objawiona pełna tajemnica Jezusa, kiedy doświadczy egzystencjalnej wiary w Jezusa jako Syna Bożego, co zaowocuje jego podobieństwem do Niego w aspekcie przeobóstwienia. Należy dodać, że wiara w obietnice Boże podkreśla konieczność zachowania sekretu wtajemniczenia na kolejnych etapach inicjacji przedchrzcielnej. Por. Mateja, *Wtajemniczenie w bezgrzeszność*, s. 31-32.

²⁵ Por. *The Navarre Bible. The Epistle to the Hebrews*, commentary by members of the Faculty of Theology of the University of Navarre, Navarra 1987, 163.

²⁶ Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio Epistolae ad Hebraeos* III 11, 11, PG 82, 762, ŻMT 20, 260.

o której pisze św. Paweł w Liście do Rzymian (por. Rz 7, 18-25). Dla Boga jednak nie ma nic niemożliwego i dlatego dzięki ufności pokładanej w Nim, katechumen może doświadczyć życia w Duchu Świętym, o czym w dalszej części swojego Listu pisze św. Paweł (por. Rz 8, 17).

Ostatnim etapem rozwoju wiary Abrahama było złożenie w ofierze Bogu syna Izaaka (por. Hbr 11, 17-19). Abraham zaufał Bożej obietnicy, że może stać się ojcem pomimo starości. W ten sposób przekroczył ograniczenia ludzkiego rozumu, a ofiarowując swojego syna, przełamał swoje uczucia. Uczynił to, bo zaufał Bogu, który może wskrzesić zmarłego. Wiara w zmartwychwstanie jawi się tu jako najwyższy akt ufności pokładanej w Bogu, który łamie ograniczenia ludzkiego rozumu i uczuć²⁷. Patrząc z punktu widzenia inicjacyjnego na ten moment w rozwoju wiary, należy go powiązać z doświadczeniem chrztu, kiedy to inicjowany jest doprowadzony do egzystencjalnego przeżycia śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

2. Wspólnotowy rozwój wiary. Odczytując w wymiarze inicjacyjnym drugą część jedenastego rozdziału Listu do Hebrajczyków, możemy zobaczyć schemat rozwoju wiary w aspekcie wspólnotowym. Wersety mówiące o wierze Izaaka, Jakuba i Józefa (por. Hbr 11, 20-22), ukazują ciągłość wiary przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Dar wiary jawi się tu jako najważniejsze dziedzictwo otrzymywane od przodków. W ten sposób autor Listu do Hebrajczyków niejako buduje pomost pomiędzy wiarą Abrahama a wiarą Mojżesza. Jest to zarazem przejście od wiary w wymiarze indywidualnym do wiary w aspekcie wspólnotowym. Wiara przekazywana z pokolenia na pokolenie w narodzie Izraela staje się udziałem rodziców Mojżesza, dzięki której nie ułękli się nakazu faraona i ukryli swego syna, ratując go przed śmiercią (por. Hbr 11, 23)²⁸. Mojżesz zatem wzrastał w domu ludzi głęboko ufających Bogu i kiedy dorósł, z takim dziedzictwem wiary wszedł na dwór faraona.

W wymiarze inicjacyjnym dzieciństwo Mojżesza symbolizuje etap prekatechumenatu. Natomiast odczytując alegorycznie świadectwo wiary rodziców Mojżesza można doszukać się tu ukazania roli środowiska, z którego dziedzictwa czerpały osoby przygotowujące się do chrztu w starożytnym Kościele. Wtedy bowiem w procesie inicjacji przedchrzcielnej uczestniczyli ludzie wywodzący się ze środowiska pogańskiego jak i chrześcijańskiego. Schemat rozwoju wiary przedstawiony w pierwszej części tego artykułu odnosił się do osób przede wszystkim wywodzących się ze środowiska pogańskiego, natomiast omawiany dotyczy tych, którzy urodzili się i wychowali w środowisku chrześcijańskim.

Kolejny akt wiary, który ukazuje autor Listu do Hebrajczyków dotyczy Mojżesza:

²⁷ Por. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, s. 133.

²⁸ Por. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, s. 202.

„Dzięki wierze Mojżesz, gdy dorósł, odmówił nazywania się synem córki faraona, wolał raczej cierpieć z ludem Bożym, niż zażywać przemijających rozkoszy grzechu” (Hbr 11, 24-25).

Powyższy fragment mówi o dojrzałym Mojżeszu, który dzięki wierze nie chciał być już nazywanym synem córki faraona. Należy tu widzieć akt świadomego odejścia Mojżesza od świata grzechu, którego symbolem jest Egipt. Jeśli wiara rodziców Mojżesza ochroniła go przed śmiercią w świecie zdominowanym przez zło, tak teraz on sam świadomie, dzięki wierze, odcina się od tego środowiska²⁹. Piotr Kasiłowski nawiązując do kolejnego wersetu Listu (w. 26) uważa, że autor przedstawia omawiany epizod z życia Mojżesza w chrystologicznym kluczu, sugerując, że przez wiarę Mojżesz rozpoznał fundamentalne rysy zbawienia mesjańskiego³⁰. Dlatego można wyciągnąć wniosek, że w wymiarze inicjacyjnym Mojżesz symbolizuje tu katechumena, który doświadcza egzystencjalnej wiary w Jezusa jako Mesjasza.

Pragnąc pełniej zrozumieć decyzję Mojżesza, warto odnieść się do fragmentu z Księgi Wyjścia, gdzie jest mowa o zabiciu przez niego Egipcjanina (por. Wj 2, 11-15). Wydarzenie to należy odczytać alegorycznie, jako zabicie w Mojżeszu wszystkiego co wychowanie w Egipcie wniosło w jego myślenie i postępowanie³¹. Do tej pory Mojżesz był po części Hebrajczykiem ufającym Bogu i po części Egipcjaninem pokładającym nadzieję w świecie. W chwili, gdy zabił w sobie Egipcjanina, stał się człowiekiem ufającym tylko Bogu. Należy jednak zaznaczyć, że wiara Mojżesza nie była jeszcze doskonała, bowiem przestraszył się konsekwencji swego czynu. Z tego powodu uciekł na pustynię do kraju Madian, gdzie doskonalił swoją wiarę.

Następny etap rozwoju wiary Mojżesza zaczyna się wtedy, gdy Bóg ponownie nakazuje mu wrócić do Egiptu, aby wyprowadzić stamtąd lud Izraela (por. Wj 3, 1-22). Kluczowe jest tu doświadczenie obecności Bożej, spotkanie z Niewidzialnym, co podkreśla autor Listu do Hebrajczyków (por. Hbr 11, 27). Mojżesz dojrzał do pełnej wiary i tak jak kiedyś jego rodzice dzięki wierze „nie ulękli się nakazu króla” (Hbr 11, 23b), tak teraz on „nie ulękł się gniewu królewskiego” (Hbr 11, 27). Ponadto, Mojżesz doświadczając łaski spotkania z Bogiem, stał się wytrwałym w swej wierze, czyli wiernym. Jest to kolejny etap rozwoju wiary, kiedy ufność do Boga przeradza się w wierność, na podobieństwo wierności samego Boga (por. 1Kor 10, 13). Warto zwrócić uwagę na czas przebywania Mojżesza na dworze królewskim i na pustyni w kraju Madian, w obu wypadkach było to 40 lat³². Odczytując to wydarzenie w kluczu inicjacyjnym, należy stwierdzić, że Mojżesz symbolizuje tu osobę, która doświadcza pełnego wtajemniczenia w wodach chrztu.

²⁹ Por. tamże, s. 203.

³⁰ Por. Kasiłowski, *Pochwała wiary (Hbr 11)*, s. 314.

³¹ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000, 88.

³² Por. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 261.

Mojżesz będąc człowiekiem wiernym Bogu, staje się nauczycielem wiary dla ludu Izraela. Tak jak kiedyś rodzice Mojżesza dzięki wierze uchronili go przed śmiercią, tak teraz on – dojrzały w wierze, doprowadził do ochrony swój lud przed śmiercią pierworodnych (por. Hbr 11, 28) przez pokropienie krwią baranka odrzwi domów. Należy tu widzieć symbol krwi Chrystusa, która chroni przed duchową śmiercią tych, którzy przez wiarę zanurzają się we krwi Baranka Bożego. Jeśli Mojżesz był uratowany przez wodę – „wydobyłam go z wody” (Wj 2, 10), tak lud Izraela został ochroniony przez krew. Mojżesz z osoby wtajemniczanej staje się mistagogiem wprowadzającym swój lud w doświadczenie wiary, które w wymiarze inicjacyjnym należy odnieść do prekatechumenatu³³.

Autor Listu do Hebrajczyków przedstawia także postawę całego narodu Izraela jako symboliczne ukazanie kolejnego etapu rozwoju wiary:

„Dzięki wierze przeszli przez Morze Czerwone jak po suchej ziemi, a gdy Egipcjanie spróbowali to uczynić, potonęli” (Hbr 11, 29).

Księga Wyjścia mówi o tym, że dopiero po przejściu przez Morze Czerwone, Izraelici „ulękli się Pana i uwierzyli Jemu oraz jego słudze Mojżeszowi” (Wj 14, 31b). Zatem jeszcze przechodząc przez Morze Czerwone nie ufali w pełni Bogu i Mojżeszowi, ale zapewne uczynili to ze strachu przed wojskami faraona. Przejście przez Morze Czerwone dla ludu Izraela było doświadczeniem podobnym do tego, którego udziałem był Mojżesz, kiedy to zabił Egipcjanina, który symbolizował jego pogańskie myślenie. Podobnie lud Izraela poprzez to wydarzenie doświadcza nowej ufności pokładanej w Bogu i rozpoczyna na pustyni swój rozwój wiary, który będzie trwał 40 lat³⁴. Widzimy tu analogię do doświadczenia rozwoju wiary Mojżesza i tak jak w jego przypadku tak i teraz w wymiarze inicjacyjnym ten czas symbolizuje katechumenat³⁵.

Następny etap rozwoju wiary w Liście do Hebrajczyków dotyczy zdobycia Jerycha (por. Hbr 11, 30). Księga Jozuego informuje, że ostatecznym działaniem Izraelitów, po którym mury Jerycha rozpadły się, był „gromki okrzyk” (Joz 6, 20), czyli ich potężne tchnienie. Odczytując to wydarzenie alegorycznie należy widzieć tu moc tchnienia Ducha Świętego, dzięki któremu lud Izraela, zdobywa twierdzę symbolizującą świat zła³⁶. Naród Izraela

³³ Piotr Kasiłowski (*Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, Warszawa 2002, 57-58) uważa, że Mojżesz w tym momencie swojego rozwoju wiary upodabnia się do Chrystusa, czyli w wymiarze inicjacyjnym doświadcza pełnego wtajemniczenia w osobę Jezus Chrystusa.

³⁴ Por. Łach, *List do Hebrajczyków*, s. 263.

³⁵ Jean Daniélou (*Bible et liturgie*, Paris 1951, 144) uważa, że przejście Izraelitów przez Morze Czerwone jest figurą rozpoczęcia katechumenatu, a całość Exodusu jest symbolem inicjacji chrześcijańskiej.

³⁶ Warto zwrócić uwagę na trzy elementy, które pojawiają się w przedstawionym schemacie wspólnotowego rozwoju wiary. Pierwszym jest woda Nilu, która ocaliła życie Mojżesza, drugim jest krew baranka, chroniąca lud Izraela przed śmiercią, w końcu tchnienie Ducha, burzące mury Jerycha. Na te trzy elementy wskazuje św. Jan w kontekście tajemnicy Jezusa: „A któż zwycię-

przeszedł na pustyni głęboką metamorfozę, choć trzeba zaznaczyć, że tylko Kaleb i Jozue z pokolenia starszego niż dwadzieścia lat weszli do Ziemi Obiecanej. Inni pomarli na pustyni, gdyż ulekli się mieszkańców tej ziemi. Tak jak w przypadku Mojżesza, musiał w nim umrzeć Egipcjanin, tak również w przypadku narodu Izraela, musiała umrzeć ta jego część, która w pełni nie zaufała Bogu. Do Ziemi Świętej mogli wejść tylko ludzie dojrzali w wierze. Oni już nie uciekali przed złem, ale zło uciekało przed nimi. W wymiarze inicjacyjnym przejście przez Jordan jest symbolem chrztu, na co wskazuje Orygenes³⁷.

Kolejny akt wiary dotyczy Rachab (por. Hbr 11, 31), która zdaniem Teodora z Cyru: „dzięki wierze została ocalona i stała się obrazem Kościoła”³⁸. W ten sposób autor wskazuje, że doświadczenie rozwoju wiary Izraela zostało przekazane Kościołowi. Księga Jozuego mówi o trwodze mieszkańców Jerycha przed Izraelitami (por. Joz 2, 1-21). Patrząc z punktu widzenia procedury przygotowania do chrztu, można zobaczyć tu obraz przemiany inicjowanych, którzy kiedyś na podobieństwo Izraelitów uciekali z Egiptu przed złem, a od momentu, kiedy przyjęli chrzest, zło ucieka przed nimi. Alegorycznie należy również odczytać znak purpurowego powrozu przywiązanego do okna, jako obrazu krwi Chrystusa, dzięki której także poganie zostali wezwani do zanurzenia we krwi Baranka Bożego. Jest to zarazem informacja, że tylko środowisko ludzi w pełni wtajemniczonych w osobę Jezusa, może efektywnie przekazywać innym dar wiary.

W końcowej części jedenastego rozdziału Listu do Hebrajczyków możemy wyróżnić dwa zagadnienia: zwycięstwo wiary (por. Hbr 11, 32-35a) i przesładowanie z powodu wiary (por. Hbr 11, 35b-40). Odczytując w kluczu inicjacyjnym te fragmenty, należy widzieć w pierwszej części zapowiedź mocy wiary i skutecznego przekazywania jej przez w pełni wtajemniczonych. Natomiast druga część przygotowuje ochrzczonych do doświadczenia drugiego chrztu, o którym pisał Tertulian: „Jest u nas jeszcze drugi chrzest, który także jest jeden i ten sam, mianowicie chrzest krwi”³⁹. W starożytnym Kościele proces rozwoju wiary nie kończył się w chwili przyjęcia chrztu z wody, kolejnym

za świat, jeśli nie ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym? Jezus Chrystus jest Tym, który przyszedł przez wodę i krew, i <Ducha>, nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi. Duch daje świadectwo, bo <Duch> jest prawdą. Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą” (1J 5, 5-8). Św. Jan pisząc, że zwycięzcą świata jest ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym, nawiązuje do inicjowanego, który został w pełni wtajemniczony w osobę Jezusa, doświadczając egzystencjalnie wiary w Jego Bóstwo. Do takiej wiary prowadzi symbolicznie ukazana droga przejścia przez wodę, krew i Ducha, czyli droga wiary ukazana w oparciu o życie Mojżesza i ludu Izraela.

³⁷ Por. M. Spyra, *Elementy teologii chrzcielnej w czwartej i piątej homilii Orygenesza do „Księgi Jozuego*, SSHT 19/20 (1986-1987) 41-42.

³⁸ Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio Epistulae ad Hebraeos* III 11, 31, PG 82, 766, ŻMT 20, 263.

³⁹ Tertullianus, *De baptismo* 16, 1, 1-5, éd. R.F. Refoulé, Sch 35, Paris 1952, 89, tłum. E. Stanula: Tertulian, *O chrzcie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 149.

bowiem etapem był czas przygotowania się na męczeństwo za wiarę, co Tertulian nazywa drugim chrztem.

Odczytując jedenasty rozdział Listu do Hebrajczyków w kluczu inicjacyjnym, wyodrębniliśmy dwa schematy rozwoju wiary: indywidualny i wspólnotowy. W wymiarze indywidualnym wzrost wiary rozpoczyna się od uznania, że całe stworzenie jest dziełem Boga, co odpowiada wierze początkujących, przygotowujących się do wejścia w proces inicjacji przedchrzcielnej, który to moment Klemens Aleksandryjski nazywał „zachętą”. Postać Abła symbolizuje kolejny etap w rozwoju wiary, dzięki której człowiek postępuje sprawiedliwie, co w wymiarze inicjacyjnym należy odnieść do etapu prekatechumenalnego. Doświadczenie wiary Henocha ukazuje, że Bóg ma upodobanie w człowieku ufającym mu i wchodzi z nim w głęboką relację przyjaźni. Henoch zatem jest typem katechumena, który rozwija swoją wiarę, aż do doświadczenia wierności Bogu, co w starożytności odpowiadało momentowi przyjęcia chrztu.

Poszczególne etapy rozwoju wiary katechumena są ukazane na przykładzie kolejnych osób ze Starego Testamentu. Noe jest przykładem człowieka, który czerpie z rozwoju wiary swoich przodków i doświadcza usprawiedliwienia przez wiarę. Na przykładzie Abrahama możemy wyróżnić cztery etapy rozwoju wiary jakimi są: odwaga i posłuszeństwo wiary, wiara w obietnice Boże, wiara we wszechmoc Bożą i wiara w zmartwychwstanie. Pierwszy aspekt wiary Abrahama wskazuje również, jak w przypadku Noego, na doświadczenie usprawiedliwienia przez wiarę, co podkreśla wagę tego momentu w rozwoju wiary katechumena. Wiara Abrahama w obietnice Boże symbolizuje kolejny etap rozwoju katechumena, wyrażający się w zaufaniu wobec Boga, który pragnie odsłonić mu w pełni tajemnicę Jezusa. Kolejny aspekt wiary Abrahama wiąże się z poczęciem jego syna Izaaka, co w wymiarze inicjacyjnym odpowiada momentowi w rozwoju katechumena, kiedy dzięki wierze pokonuje trudności po ludzku nie wykonalne. Ostatnim aktem w rozwoju wiary Abrahama było złożenie przez niego w ofierze Bogu swego syna Izaaka, co odpowiada momentowi, kiedy to katechumen doświadcza egzystencjalnej wiary w zmartwychwstanie Jezusa. W starożytnym Kościele był to moment przyjęcia chrztu, który pieczętował tę wiarę.

Druga część jedenastego rozdziału Listu do Hebrajczyków ukazuje wspólnotowy wymiar wiary i jej przekazywanie z pokolenia na pokolenie aż do czasów mesjańskich, co autor Listu symbolicznie ukazuje w historii Izaaka, Jakuba i Józefa. Szczególną postacią w tej części Listu jest Mojżesz, na przykładzie którego można wyróżnić trzy etapy w rozwoju wiary. Pierwszym jest doświadczenie wiary w rodzinie, w aspekcie inicjacyjnym można go uznać za etap prekatechumenalny. Drugim jest zabicie Egipcjanina ucieczka na pustynię, co interpretując alegorycznie należy powiązać z rozpoczęciem przez

inicjowanego katechumenatu. Trzeci etap wiary Mojżesza rozpoczyna się wtedy, kiedy po ucieczce z Egiptu Bóg nakazuje mu powrót i wyprowadzenie ludu Izraela z niewoli. W wymiarze inicjacyjnym jest to moment pełnego wtajemniczenia. Od powrotu do Egiptu Mojżesz nie symbolizuje już inicjowanego, ale mistagoga, który przeprowadza lud Izraela przez te same trzy etapy rozwoju wiary, które on sam wcześniej przeszedł. Ostatnia część jedenastego rozdziału Listu do Hebrajczyków odczytana w kluczu inicjacyjnym ukazuje dalszy rozwój wiary ochrzczonych, dzięki której będą mogli być gotowi na przyjęcie prześladowań za wiarę w Jezusa Chrystusa.

THE INITIATORY NATURE OF THE ELEVENTH CHAPTER OF THE EPISTLE TO THE HEBREWS

(Summary)

The article presents the initiatory nature of the eleventh chapter of the Epistle to Hebrews. The author of the Epistle, on the example of characters from the Old Testament, presents two patterns of faith development: individual and communal. These patterns correspond to the process of the pre-baptism initiation carried out in the ancient Church on three stages: encouragement, precatechumenate and catechumenate. The final extracts of the analysed chapter of the Epistle, interpreted with the use of initiation method, present the faith development of the baptised and their preparation to the martyrdom for faith in Jesus Christ.

Key words: faith, initiation, catechumenate, baptism, Church.

Słowa kluczowe: wiara, inicjacja, katechumenat, chrzest, Kościół.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- TERTULLIANUS, *De baptismo*, éd. R.F. Refoulé, SCh 35, Paris 1952, tłum. E. Stanula: Tertulian, *O chrzcie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 133-154.
THEODORETUS CYRENSIS, *Interpretatio Epistulae ad Hebraeos*, PG 82, 673-786, tłum. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu do Hebrajczyków*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, ŻMT 20, Kraków 2001, 205-275.

Opracowania

- BOGACZ R., *Dzieło zbawienia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007.
BUCHANAN G. W., *To the Hebrews. Translation, comment and conclusions*, New York 1972.
DANIÉLOU J., *Bible et liturgie*, Paris 1951.
FERGUSON E., *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009.

- FOLKEMER L.D., *A Study of the Catechumenate*, ChH 15 (1946) 286-307.
- GÓRKA B., *Chrześcijaństwo pierwotne jako system religijny*, Kraków 2011.
- GÓRKA B., *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007.
- GÓRKA B., *Kerygmat i ekklesia w kontekście inicjacji*, Kraków 2016.
- HORAK T., *Eklezjologia Listu do Hebrajczyków. Szkic teologiczny*, CT 61 (1991) nr 2, 17-31.
- HORAK T., *Teologia wiary w Liście do Hebrajczyków*, CT 61 (1991) nr 1, 49-62.
- JOHNSON M.E., *The Rites od Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2007.
- KASIŁOWSKI P., *Pochwała wiary (Hbr 11)*, „Bobolanum” 10 (1999) z. 2, 291-324.
- KASIŁOWSKI P., *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, Warszawa 2002.
- Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011.
- LAUBACH F., *List do Hebrajczyków*, Warszawa 1983.
- LÉON-DUFOUR X., *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981.
- Łach S., *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1959.
- ŁUCARZ S., *Disciplina arcani w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski – B. Górka, Kraków 2015, 75-91.
- MATEJA L., *Bóg mówi do ciebie zaufaj Mi. Biblijna szkoła ufności i miłosierdzia*, Kraków 2017.
- MATEJA L., *Dwie wersje Modlitwy Pańskiej odczytane w kluczu inicjacyjnym*, VoxP 37 (2017) t. 67, 389-401.
- MATEJA L., *Ewangeliczne etapy rozwoju postawy miłosierdzia w świetle wybranych fragmentów pism ojców Kościoła*, PS 21 (2017) nr 2 (47) 163-183.
- MATEJA L., *Wtajemniczenie w bezgrzeszność w pierwszym Liście św. Jana*, „Christianitas Antiqua” 7 (2015) 29-38.
- MOKRZYCKI B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983.
- MONTEFIORE H., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, London 1969.
- PACIOREK A., *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998.
- SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000.
- SPYRA M., *Elementy teologii chrzcielnej w czwartej i piątej homilii Orygenesza do „Księgi Jozuego”*, SSHT 19/20 (1986-1987) 41-64.
- SZCZUR P., *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 297-310.
- SZCZUR P., *Rola postrzegania duchowego w nauczaniu katechetycznym Jana Chryzostoma*, VoxP 34 (2014) t. 62, 493-504.
- SZLAGA J., *Personalistyczna koncepcja wiary według Listu do Hebrajczyków*, ZN KUL 21 (1978) nr 1 (81), 21-47.
- The Navarre Bible. The Epistle to the Hebrews*, commentary by members of the Faculty of Theology of the University of Navarre, Navarra 1987.
- VANHOYE A., *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 1976.

Ireneusz MILEWSKI*

PIENIĄDZ W *HISTORIA RELIGIOSA* AUTORSTWA TEODORETA Z CYRU**

Jednym z najbardziej znanych dzieł Teodoret z Cyru (393-466) jest *Historia religiosa*, tekst obrazujący kształtowanie się monastycyzmu na terenie Syrii¹. To niewątpliwie cenne źródło, jak każdy tekst hagiograficzny, ma pewne ograniczenia poznawcze. Sporo w nim toposów oraz brak dbałości o chronologię opisywanych zdarzeń. Mimo tego jest ono cennym źródłem do poznania życia codziennego na wschodnich rubieżach Imperium, przede wszystkim na wiejskich terenach Syrii, obrazując okoliczności ich chrystianizacji oraz funkcjonowanie państwa na najniższych szczeblach administracji. Jako, że *Historia religiosa* stanowi również zapis realiów życia codziennego we wschodnich prowincjach odnajdujemy w nim także nieco informacji dotyczących pieniądza. Ich analiza będzie przedmiotem poniższych dociekań.

1. Ikonografia pieniądza. Teodoret z Cyru jest jednym z nielicznych autorów starożytnych, który opisuje ikonografię pieniądza funkcjonującego na rynku w jego czasach². W Żywocie Symeona Słupnika czytamy:

* Dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: hisim@univ.gda.pl.

** Artykuł powstał w ramach prac nad projektem finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2015/17/B/HS3/00135).

¹ Por. E. Cavalcanti, *Theodoret of Cyrrhus*, w: *Encyclopedia of Ancient Christianity. Produced by the Institutum Patristicum Augustinianum*, ed. A. di Berardino, vol. 3, Downers Grove 2014, 749-752. Obszerne informacje wprowadzające na temat *Historia religiosa* por. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, *Introduction*, w: SCH 234, Paris 1977, 10-13 (o problematyce tekstu), 18-21 (wiarygodność relacji Teodoret na temat dziejów bohaterów *Historia religiosa*) oraz chronologia opisywanych wydarzeń (29-31). Tekst *Historia religiosa* cytuję w wydaniu: Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, Introduction, texte critique, traduction, notes par P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, SCH 234, 257, Paris 1977-1979; tłum. K. Augustyniak: Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Kraków 1994. Por. także P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977, 27-86.

² Por. chociażby J. Szidat, *Zur Wirkung und Aufnahme der Münzpropaganda (Iul. Misop. 355 d)*, „Museum Helveticum” 38 (1981) 22-33; K. Ehling, „Wer wird jetzt noch an Schicksalsforschung und Horoskop glauben?” (*Ephraim der Syrer* 4, 26). *Bemerkungen zu Julians Stiermünzen und zum Geburtsdatum des Kaisers*, „Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte” 55-56 (2005-2006) 111-119; J.-U. Thormann, *Zur Deutung des Stieres auf den Folles Kaiser Julians*, „Bremer Beiträge zur

„I tak jak ci, którzy otrzymywali władze, co pewien czas zmieniają wizerunki na swoich monetach (κατὰ τινὰ χρόνου περίοδον τὰς τῶν νομισμάτων εἰκόνας), raz każąc wybić na nich czy to lwa, czy to gwiazd, czy to aniołów (ποτὲ μὲν λεόντων ἐκτυποῦντες ἰνδάλματα, ποτὲ δὲ ἀστέρων καὶ ἀγγέλων), innym razem przez niezwykłość symbolu starają się podnieść wartość sztuki złota (ἄλλοτε τῷ ξένῳ χαρακτῆρι τιμιώτερον ἀποφαίνειν πειρώμενοι τὸν χρυσόν)”.³

Jak ocenić przekaz Teodoretą? Czy jego uwagi dotyczące ikonografii pieniądza są zasadne? Należałoby przyjąć, że tak, wszak mówi on o czasach sobie współczesnych. Przeanalizujmy więc wymienione przez niego elementy ikonograficzne zdobiące pieniądz. Zaczniemy od wspomnianych przez Teodoretą „aniołów”. To oczywiście wizerunki bogini Wiktorii, nadal przedstawiane na rewersach monet chrześcijańskich władców u schyłku antyku. Teodoret nawiązuje tu co prawda do pieniądza bitego w złocie, niemniej także drobne brązy (umownie nazywane *follisami*, w literaturze numizmatycznej zaś *aes*) opatrywane były na rewersie wizerunkiem jednej a czasami nawet dwu Wiktorii, najczęściej koronujących cesarza⁴.

Kolejny ze wspomnianych przez Teodoretą symboli to gwiazdy. Gwiazda bądź też gwiazdy dość często pojawiają się na bitym wówczas pieniądzu, choć ich znaczenie nie jest do końca jasne (nie mówimy tu o znaku mennicznym, z reguły umieszczanym w dolnej części rewersu). Tak jak element ten w odniesieniu do mennictwa hellenistycznego⁵ czy też rzymskiego II i III w.⁶ (w tym także mennictwa epoki konstantyńskiej oraz czasów Juliana Apostaty) można jeszcze definiować jako symbol solarny⁷, tak już kwestia jest dalece dyskusyjna w przypadku mennictwa kolejnych cesarzy. Gwiazda pojawia się jeszcze na monetach okresu średnibizantyńskiego i trudno w tym przypadku wiązać go z symbolem solarnym⁸. Gwiazda pojawiająca się na pieniądzu

Münz- und Geldgeschichte” 4 (2005) 25-30; tenże, *Konzeptionszeichen auf antiken Münzen?*, w: *Nub Nefer – Gutes Gold. Gedenkschrift für Manfred Gutgesell*, hrsg. R. Lehmann, Rahden 2014, 179-186.

³ Theodoretus, *Historia religiosa* XXVI 12, SCh 257, 188, ŻM 7, 272.

⁴ Por. E. Aust, *Aeternitas*, RE I 694-696; H.U. Instinsky, *Kaiser und Ewigkeit*, „Hermes” 77 (1942) 312; F. Schmidt-Dick, *Typenatlas der römischen Reichsprägung von Augustus bis Aemilianus*, Bd. 1: *Weibliche Darstellungen*, Wien 2001, 17-22.

⁵ Por. H. Kyrieleis, *Θεοὶ ὁράτοι*. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbilder, w: *Studien zur klassischen Archäologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Friedrich Hiller*, hrsg. K. Braun – A. Furtwängler, Saarbrücken 1986, 55nn. Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coins*, New York 1991, 250-256; O. Mørkholm, *Studies on the Coinage of Antiochus IV of Syria*, Kopenhagen 1963, 45.

⁶ Por. A. Boyce, *A New Augustan Aureus*, w: *Festal and Dated Coins of the Roman Empire. Four Papers*, ed. A. Boyce, New York 1965 (Plate I).

⁷ Por. R. Turcan, *Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'Éternité*, w: *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del I Seminario Internazionale di Studi storici*, a cura di P. Catalano – P. Siniscalco, Napoli 1983, 28.

⁸ Por. Ph. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection*, vol. 3: *Leo III to Nicephorus III (717-1081)*, Part 1: *Leo III to Michael III*, Washington 1973, 73nn

władców pryncypatu nie wzbudza raczej kontrowersji. Z reguły jest ona utożsamiana z symbolem wieczności⁹, ale też słońca¹⁰, często pojawiając się z Solem przedstawionym z podniesioną prawicą, w geście nie tyle pozdrawiania (jak twierdza niektórzy historycy) lecz uzdrawiania (bogowie nie pozdrawiają, lecz błogosławią lub nawet uzdrawiają)¹¹.

I trzeci w końcu element ikonografii pieniądza wspomniany przez Teodoretę – lew. Lew bardzo rzadko pojawia się na późnoantycznych solidach. Widzimy go również na brązie Leona I (lata 457-474). Dostrzegamy na nim stojącego lwa, w lewą stronę odwracającego łeb w kierunku gwiazdy. Legenda nie została opatrzona jakąkolwiek inskrypcją¹². Co oczywiste lwa dostrzegamy także na pieniądzu bitym przez perskich satrapów¹³ oraz królów hellenistycznych¹⁴. Dostrzegamy go również na rewersach pieniądza bitego w okresie wczesnego Cesarstwa, na denarach¹⁵, antoninianach¹⁶, ale również na brązach prowincjonalnych, żeby wspomnieć tylko brązy bite przez kolejnych cesarzy III w. w Viminacium (lew i byk, symbole stacjonujących tam legionów, obok kobiety, personifikacji Mezji)¹⁷. Lew pojawiający się w mennictwie epoki pryncypatu to atrybut bogów (albo ich towarzyszy), symbol łagodności i wielkoduszności. To także symbol siły, a jako taki również strażnik porządku oraz apotropaiczna ochrona przed wszelkim złem¹⁸.

i 189-191; idem, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, vol. 5: *Michael VIII to Constantine XI (1258-1453)*, Washington 1999, 94; M.F. Hendy, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection*, vol. 4: *Alexius I to Michael VIII (1081-1261)*, Part 1: *Alexius I to Alexius V (1081-1204)*, Washington 1999, 138nn; Ch. Boehringer, *Katalog der Byzantinischen Münzen. Münzsammlung der Gorg August Universität Göttingen im Archäologischen Institut*, Göttingen 2003 (nr 482).

⁹ Por. Schmidt-Dick, *Typenatlas der römischen Reichsprägung*, s. 17-22.

¹⁰ Por. Turcan, *Rome éternelle*, s. 28.

¹¹ Por. P. Strack, *Untersuchungen zur römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts. Die Reichsprägung zur Zeit des Antoninus Pius*, Stuttgart 1937, 100-101.

¹² Por. *The Roman Imperial Coinage*, J.P.C. Kent, vol. 10: *The Divided Empire, 395-491*, London 1994 (Konstantynopol, nr 667 var, 668, 672-674, 677); D.R. Sear, *Roman Coins and Their Values*, vol. 4: *The Tetrarchies and the Rise of the House of Constantine*, London 2011 (nr 21457).

¹³ Por. *Sylloge Nummorum Graecorum Deutschland. Sammlung v. Aulock. Collection of Greek Coins from Asia Minor*, vol. 2, West Milford 1987 (nr 2354).

¹⁴ Por. B. Deppert-Lippitz, *Die Münzprägung Milets vom vierten bis ersten Jahrhundert v. Chr.*, Frankfurt am Main 1984, 167 (Plate 18) oraz *Sylloge Nummorum Graecorum. The Royal Collection of Coins and Medals, Danish National Museum*, Copenhagen 1944 (nr 1585).

¹⁵ Por. *The Roman Imperial Coinage*, ed. H. Mattingly – E.A. Sydenham, vol. 4/1: *Partinax – Caracalla (193-217)*, London 1936 (Rzym, nr 266, 676).

¹⁶ Por. *The Roman Imperial Coinage*, ed. P.H. Webb, vol. 5/1: *Valerian – Florian (253-276)*, London 1927 (Antiochia, nr 184, 602 var).

¹⁷ Por. B. Pick, *Die Antiken Münzen Nord-Griechenlands*, Bd. 1: *Die antiken Münzen von Dacien und Moesien*, Berlin 1898 (nr: 71-73, 104, 110, 112, 124, 128, 132, 141, 150v, 163, 165, 168, 172, 175, 180, 190).

¹⁸ Por. É. Demougeot, *La symbolique du lion et du serpent sur les solidi des empereurs d'oc-*

Jak więc interpretować powyższy przekaz Teodoretą? Jego relacja musi odnosić się do pieniądza bitego w okresie wczesnego cesarstwa, przede wszystkim do denarów, które bite ze srebra (lepszego jakości niż pieniądz srebrny bity w V w.) u schyłku antyku nadal funkcjonowały na rynku pieniężnym cesarstwa. Nie chodziło przecież o jego wartość nominalną, lecz o kruszcową. W takim przypadku było kwestią absolutnie drugorzędną, czy w sakiewce zawierającej funt srebra, którym miano uścić przykładowo na poczet podatku lub zasądzonej grzywny znajdowały się denary, dajmy na to, z epoki pierwszych cesarzy z dynastii Antoninów (o bardzo wysokiej zawartości srebra), czy też, już nieco gorszej jakości, *silikwy* i *miliarense* wybite za panowania Arkadiusza bądź Teodozjusza II, kiedy powstała *Historia religiosa*.

Kolejna z kwestii podniesionej w cytowanej powyżej relacji Teodoretą dotyczy stwierdzenia, że władcy zwiększają wartość solidu oznaczając go odpowiednim symbolem. To stwierdzenie nie ma raczej zastosowania w przypadku wzmiankowanego przez Teodoretą pieniądza złotego. Poza będącym na rynku pieniądzem złotym (*solid*, *semis* i *tremis*) istniały oczywiście również bite okazjonalnie *multipla*, wielokrotności solidów. O ile mi wiadomo, *multipla* nie są opatrzone jakimkolwiek symbolem (czy też symbolami), które definiowałyby czy też podnosiły, jak twierdzi to Teodoret, ich wartość. W tym więc punkcie relacja biskupa Cyru raczej mija się z faktami, tym bardziej, że wartość zmonetaryzowanego złota nie była u schyłku antyku określana nominalnie, lecz była uzależniona od wagi oraz jakości kruszcu z jakiego wybito pieniądz bądź medalion.

Wyrokując o wartości poznawczej powyższej relacji zwróćmy uwagę na dwie kolejne kwestie. Po pierwsze nie do końca jest jasnym w jakim celu autor relacji, Teodoret, odstępował od głównego wątku swej narracji (której celem było opisanie dziejów Symeona Słupnika) i podaje nam dygresję na temat ikonografii pieniądza. W żaden sposób nie komponuje się ona również z głównym wątkiem dzieła Teodoretą, którym jest opisanie dziejów syryjskich mnichów działających na przełomie IV i V w.

Drugą kwestią jest zwrócenie uwagi na fakt, iż w przypadku interesującej nas relacji Teodoret odwoływał się do przykładu wszystkim dobrze znanego. Każdy wiedział jakie motywy ikonograficzne zdobią pieniądz, jakim posługiwano się na co dzień albo też dokonując większych transakcji finansowych (jak to było w przypadku solidów, które ze względu na swą wysoką wartość nie były w powszechnym użyciu). Późnoantyczni autorzy chrześcijańscy często przywołują w swych pismach przykład pieniądza oraz mechanizmów działających w gospodarce, natomiast bardzo rzadko nawiązują do ikonografii pieniądza. Jakie więc wnioski nasuwają się po analizie powyższej relacji Teodoretą? Charakter przekazu a przede wszystkim jego umiejscowienie w *Historia religiosa* mogą sugerować, iż nie wyszedł on spod pióra Teodoretą. Relacja

ta w żaden sposób nie komponuje się z treścią głównego tekstu obrazującego koleje życia sławnych mnichów działających na przełomie IV i V w. w Syrii. Autorstwo analizowanej relacji ze względu na jej wartość poznawczą jest w zasadzie kwestią drugorzędną, ważniejsza jest chronologia jej powstania. Nie ma raczej wątpliwości, iż analizowany przekaz zamieszczony w *Historia religiosa* powstał w okresie wczesnobizantyńskim. Nie można przy tym wykluczyć, iż jest on częścią innego dzieła Teodoretę, zachowanego w szczątkowej formie i jako taki dołączony do jednego z trzech najbardziej znanych tekstów Teodoretę. Nie można oczywiście wykluczyć także kolejnego rozwiązania, a mianowicie, iż analizowany tekst przypisywany Teodoretowi wyszedł spod pióra innego współczesnego autora, choć już nie tak poczytnego jak biskup Cyru. Możliwości jest więc wiele i póki co nie rozstrzygniemy, która z propozycji jest bardziej zasadna.

Pomijając dywagacje na temat autorstwa relacji, zaakcentujmy kolejne nasuujące się wnioski. Po pierwsze opisanych przez Teodoretę elementów ikonograficznych zdobiących pieniądz nie odnajdujemy nazbyt często na bitym u schyłku antyku pieniądzu brązowym, stąd też całość analizowanej relacji należałoby odnieść do pieniądza złotego bądź też do srebrnego, bitego jednak przez wcześniejszych władców. Na bitym u schyłku antyku pieniądzu srebrnym (*miliarense*, *siliqua*) nie pojawiają się elementy ikonograficzne opisane przez Teodoretę. Analizowana powyżej relacja i wymienione w niej elementy graficzne zdobiące bity pieniądz, zdaje się potwierdzać, że na rynku pieniężnym cesarstwa u schyłku antyku funkcjonował także srebrny i złoty kruszec zmonetaryzowany bity w epoce wczesnego Cesarstwa, a nawet wcześniej. To na bitym wówczas pieniądzu masowo eksponowano elementy ikonograficzne opisane przez Teodoretę (gwiazda, wiktoria oraz lew). Jako, iż pieniądz bity w złocie i srebrze nie był postrzegany nominalnie (co oczywiste), u schyłku antyku przy różnorodnych płatnościach posługiwano się wysokiej jakości kruszczem zmonetaryzowanym (srebrem i złotem), wybitym za panowania wcześniejszych władców. Wartość pieniądza złotego bądź srebrnego była determinowana wagą i jakością kruszczu z jakiego go wybito a nie jego wartością nominalną. Biorąc to pod uwagę bardziej zrozumiałe stają się dla nas przekazy autorów antycznych, którzy mówią o „płaceniu” złotem i srebrem, albo nawet używają dawnej terminologii pieniądza na określenie dokonywanych płatności.

2. Badanie jakości zmonetaryzowanego kruszczu. Teodoret nawiązuje w swym dziele również do stosowanych w jego czasach technik badania jakości kruszczów zmonetaryzowanych. Biskup Cyru, jak wielu współczesnych mu autorów chrześcijańskich, sięga po metaforę pieniądza fałszywego, by wytłumaczyć swemu audytorium różnice pomiędzy prawdziwą nauką i herezją. Stwierdza więc, że kamień probierczy (λίθος) nie odkrywa całego badanego przy jego pomocy złota, lecz potarty obnaża tylko niewielką jego

część, pokazuje, czy złoto jest prawdziwe, czy też mamy do czynienia z fałszerstwem¹⁹. Tak samo jest z wiarą, która poddawana jest podobnym próbom jak wspomniane złoto. Szybko wyjdzie na jaw, już przy pierwszej próbie, czy jest ona prawdziwa czy też nie. Tego typu porównania znane są w całej późnoantycznej literaturze patrystycznej. Stosowano zaś je chcąc być bardziej zrozumiałym dla audytorium, chciano doń dotrzeć z argumentacją przywołującą przykłady „z życia wzięte”, sytuacje, jakie można było zaobserwować chociażby na agorze.

Wspomniana w przekazie Teodoreta konieczność sprawdzania jakości kruszcu była spowodowana obecnością na rynku sporej ilości pieniądza fałszywego (ὑπόχαλκος)²⁰. Jego wyeliminowaniu z rynku miały służyć oględziny pieniądza oraz poddanie go „próbie kamienia” przez bankiera bądź poborcę podatkowego²¹. W związku z interesującą nas problematyką należałoby również podnieść praktyczną stronę opisanego przez Teodoreta sprawdzania jakości kruszcu. Przeciągnięty po kamieniu pieniądz odkrywał czy pod cienką warstwą metalu znajduje się miedź (lub też inny metal, chociażby ołów) czy też szlachetny kruszec. Wskutek tego zabiegu powstawały, choć minimalne, to jednak pewne ubytki wagowe, dotkliwie odczuwalne w przypadku wysokich sum pieniężnych. Czy znaczy to, że pieniądz mający być uiszczony na przykład na poczet podatku był ważony przed „próbą kamienia”? Najprawdopodobniej tak właśnie było, w przeciwnym razie poborca podatkowy lub też bankier nie miałby najmniejszych oporów w wielokrotnym przeciągnięciu pieniądza po kamieniu pod pretekstem wyeliminowania rzekomych wątpliwości zapewniając sobie dodatkowe i pewnie wcale nie małe źródło dochodu pozyskując kruszec z opiłków powstałych wskutek potarcia monety albo też odzyskując go wskutek podgrzania kamienia probierczego z którego zbierano podgrzany kruszec w postaci półpłynnej²².

¹⁹ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XXXI 1, SCh 257, 254: „ἀλλ' ὀλίγω τινὶ προστριβομένην δόκιμον ἢ ᾠδόκιμον δείκνυσιν”, ŻM 7, 300. Zob. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, s. 87-103.

²⁰ Por. H. Moesta – P.R. Franke, *Antike Metallurgie und Münzprägung. Ein Beitrag zur Technikgeschichte*, Basel 1995, 7; M. Peter, *Von Betrug bis Ersatzkleingeld – Falschmünzerei in römischer Zeit*, w: *Gefährliches Pflaster. Kriminalität im römischen Reich*, hrsg. M. Reuter – R. Schiavone, Mainz 2011, 107nn; idem, *Imitation und Fälschung in römischer Zeit*, w: *Faux – contrefaçons – imitations. Actes du quatrième colloque international du Groupe suisse pour L'étude des trouvailles monétaires*, éd. A.F. Auberson – H.R. Derschka – S. Frey-Kupper, Losanne 2004, 19nn; P. Reinard, „Wir müssen die Statere überprüfen”. Bemerkungen zum Umgang mit „schlechten“ Münzen anhand der Papyrusbriefe P.Yale 1/79, P.Michael 12 und P.Ryl. 4/607, „Marburger Beiträge zur Antiken Handels-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte” 33 (2015) 57nn.

²¹ Por. Moesta – Franke, *Antike Metallurgie und Münzprägung*, s. 56-57.

²² Por. H. Diels, *Antike Technik. Sechs Vorträge*, Leipzig – Berlin 1914, 120; F. Beyer, *Geldpolitik in der Römischen Kaiserzeit. Von der Währungsreform des Augustus bis Septimius Severus*, Wiesbaden 1995, 58. Inną techniką sprawdzania jakości kruszców było nacięcie czy nawet nadgryzienie sprawdzanej monety (w literaturze numizmatycznej określane niemieckim terminem *Bißprobe*). Do naszych czasów dochowały się monety wybite w kruszczach szlachetnych noszących

3. Podatki. Wśród wielu problemów codzienności relacjonowanych w *Historia religiosa* pojawiają się również kwestie podatkowe. Co oczywiste, wypowiedzi te utrzymane są w tonie narzekania na ich uciążliwość²³. Nieвозмоżliwość sprostania obowiązkowi podatkowemu, w przypadkach relacjonowanych przez Teodoretą, była skutkiem poniesionych szkód, w tym przede wszystkim nieurodzaju, jaki został spowodowany przez suszę. Relacji tych raczej nie należy uważać za topiczne, gdyż także w innych późnoantycznych tekstach odnajdujemy nawiązania do zmian klimatycznych (a w ich skutek suszy) jakie na przełomie IV i V w. dotknęły wschodnie prowincje Cesarstwa. W *Historia religiosa* odnajdujemy m.in. informacje na temat sposobu uiszczania podatków. Z zebranych relacji wynika, iż w okolicach Antiochii bliżej nieokreślone podatki spoczywające na miejscowych kolonach płacone były zarówno pod postacią naturaliiów (płodów rolnych)²⁴, jak i w pieniądzu. Ten drugi przypadek nieco obszerniej opisuje Teodoret w *Żywocie Abrahamesa*. Czytamy w nim, iż poborcy podatkowi (πράκτορες) zamierzali siłą wyegzekwować podatki (εἰσφορὰς) od kolonów z okolic Cyru, zaległość w wysokości 100 solidów (χρυσίνους ἑκατὸν). W obronie mieszkańców wystąpił mnich Abrahames, który obiecał uiścić wymaganą sumę. Jak wynika z dalszej relacji Teodoreta, Abrahames rzeczywiście zapłacił podatek, niezbędną zaś sumę pożyczył od swych przyjaciół w Emezie. Miejscowi zaś w uznaniu za jego wysiłek poprosili go, by został ich patronem (δεσπότης)²⁵.

4. Zbójectwo. Pośród wielu problemów codzienności, o jakich wspomina w swym dziele Teodoret, odnajdujemy również nawiązania do wszelkich form zbójectwa. Biskup Cyru sięga po przykład kupca, który sprzedał swe towary na targu, a w drodze powrotnej został napadnięty, okradziony ze złota (χρυσίου) i zabity²⁶. Choć jest to dość częsty wątek we wczesnobizantyńskiej literaturze hagiograficznej, to jednak nie trzeba traktować go jako toposu. Relacja Teodoreta potwierdza problemy z wszelkimi formami bandytyzmu u schyłku antyku. Pospolita przestępczość, w tym napady rabunkowe, rozwijały się przez cały okres Cesarstwa Rzymskiego²⁷.

oznaki poddania ich wspomnianym próbom. Nie ma oczywiście pewności, kiedy tego dokonano: w starożytności czy może jednak w późniejszym czasie. Zob. uwagi w tej mierze Moesta – Franke, *Antike Metallurgie und Münzprägung*, s. 57.

²³ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* VIII 14, SCh 234, 400-402: „καὶ πρὸς τοῦτοις τὴν βασιλικὴν εἰσφορὰν εἰσπραττομένῳ”, ŻM 7, 157-158. Por także *Żywot Teodozjusza*, w którym odnajdujemy utyskiwania nad ciężkim losem podatnika oddającego różne daniny i płacącego podatki (tamże X 3, SCh 234, 442: „καὶ πονοῦντας ἀποτρέφειν, καὶ πρὸς τοῦτοις καὶ φόρους εἰσφέρειν καὶ δασμοὺς ἀπαιτεῖσθαι”, ŻM 7, 172).

²⁴ Por. tamże XIV 4, SCh 257, 14, ŻM 7, 199.

²⁵ Por. tamże XVII 3, SCh 257, 53, ŻM 7, 209.

²⁶ Por. tamże VII 2-3, SCh 234, 366-370, ŻM 7, 145-146.

²⁷ Por. A. Demadt, *Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284-565 n. Chr.*, München 1989, 50, 103, 113, 152, 175, 177, 259, 266-267, 309-313, 334 i 420.

W *Historia religiosa* pojawia się również problem zbójstwa uprawianego przez półdzikich Izauryjczyków. Ich najazdy na tereny Asia Minor oraz Syrię nasilają się na początku V w. Zagony Izauryjczyków docierają do Palestyny, zagrażając nawet samej Jerozolimie²⁸. Ofiarami tych najazdów padała okoliczna ludność, przede wszystkim bogacze, których uprowadzano w zamiarze otrzymania okupu²⁹. Ofiarami najeźdźców padali nierzadko również lokalni duchowni a nawet mnisi, znane w okolicy osobistości. Słusznie przypuszczało, iż porwani zostaną wykupieni przez miejscowych chrześcijan. O takim przypadku wspomina właśnie Teodoret. Izauryjczycy w czasie jednego ze swych najazdów mieli pojmać dwóch biskupów, których uwolnili po otrzymaniu czterdziestu tysięcy solidów, zawrotnej jak na ówczesne czasy sumy³⁰.

5. Pieniądz w innych dziedzinach życia. W innych przypadkach Teodoret zaledwie wzmiankuje pieniądz. Wspomina więc o bliżej nieokreślonej sumie przekazanej na pokrycie kosztów pogrzebu³¹ czy też o kupczeniu „cudowną” oliwą pobłogosławioną przez Symeona Stylitę na terenie Imperium Sasanidów³². W *Historia religiosa* natrafiamy również na nawiązanie do handlu na targu miejskim, na którym sprzedaje się chleb, jarzyny i odzież. Przybywają tam także rzemieślnicy oferując swoje usługi³³. W *Historia religiosa* odnajdujemy także informacje na temat działalności dobroczynnej. Czytamy m.in. o mnichu Zenonie, który sprzedał odziedziczony majątek, a zyskane w taki sposób pieniądze rozdał pomiędzy ubogich³⁴. Mowa jest też o mnichu Polichromiuszu, któremu okoliczna ludność przez całe lata zapisywała w testamentach złoto (χρυσίον), albo też – jeszcze za życia – próbowała nim go obdarować. Polichromiusz jako człowiek, który ostatecznie porzucił życie świeckie, odmawiał przyjęcia pieniędzy twierdząc, że dobroczyńcy sami powinni rozdawać je pomiędzy potrzebujących³⁵. Innym sposobem wsparcia potrzebujących, bez angażowania się w sprawy ludzi świeckich, które bohaterowie dzieła Teodoretę porzucili, było przekazywanie sum pieniężnych lokalnym biskupstwu, by te rozdzielały je pomiędzy ubogich. Tę praktykę potwierdza przykład Domniny, bliżej nie znanej nam zamożnej kobiety, która na potrzeby bliżej nie określonego w tekście biskupstwa przekazała cały swój majątek³⁶.

²⁸ Por. tamże, s. 43, 55, 84, 118, 159-166, 263-275, 313, 334. Zob. K. Feld, *Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich*, Berlin – New York 2005, 102nn, 183nn i 194nn.

²⁹ Por. C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, Berkeley 2005, 228-232.

³⁰ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* X 6, SCh 234, 447: „τετρακισχιλίους δὲ καὶ μυρίου ὑπὲρ ἀμφοτέρων δεξάμενοι χρυσοῦς”, ŻM 7, 173.

³¹ Por. tamże I 7, SCh 234, 172, ŻM 7, 72.

³² Por. tamże XXVI 20, SCh 257, 200-202, ŻM 7, 278.

³³ Por. tamże V 4, SCh 234, 332, ŻM 7, 132.

³⁴ Por. tamże XII 7, SCh 234, 470-472, ŻM 7, 183.

³⁵ Por. tamże XXIV 9, SCh 257, 152, ŻM 7, 258.

³⁶ Por. tamże XXX 1, SCh 257, 240, ŻM 7, 295.

Zestawione powyżej informacje stanowią zaledwie przyczynek do poznawania społeczeństwa i gospodarki rzymskiej u schyłku antyku we wschodnich prowincjach Cesarstwa. Z przedstawionych danych na szczególną uwagę zasługuje przede wszystkim informacja dotycząca techniki badania jakości kruszcu, z którego wybijano pieniądź. Relacja Teodoretą potwierdza skądinąd oczywiste stwierdzenie, iż na ówczesnym rynku pieniężnym funkcjonował również złoty i srebrny pieniądź bity we wcześniejszych stuleciach, funkcjonował zaś na nim jako „złoto” i „srebro”, które – dokując różnorakich płatności (kupno-sprzedaż, podatki) – odważano, a nie odliczano. Za topiczną uznałbym jednak podaną w *Historia religiosa* wysokość podatku. Liczba 100 jest jedną z „ulubionych” przez autorów greckich, bynajmniej nie tylko chrześcijańskich³⁷. Bardzo często określa się nią ceny, płace, ale również wysokość należności podatkowych. Niemniej, sygnalizowany przez Teodoretą problem sprostania przez okoliczną ludność obciążeniom podatkowym, istniał. Słyszymy o nim również w korespondencji biskupa syryjskiego Cyru³⁸. Podobnie rzecz się ma również ze wspomnianym w tekście okupem za uprowadzonych biskupów. Jego wysokość jest nazbyt wysoka i co nie mniej ważne, stanowi wielokrotność liczby 40, kolejnej z „ulubionych” przez autorów greckich.

Reasumując, analizowany tekst mimo pewnych ułomności poznawczych jest cennym źródłem obrazującym stosunki społeczno-gospodarcze w północnej Syrii na przełomie IV i V w. Poznając żywoty kolejnych bohaterów dzieła Teodoretą odnajdujemy opisy życia codziennego mieszkańców wschodnich prowincji Cesarstwa. Analizowane relacje przekazują dość pesymistyczny obraz ówczesnej codzienności: nadużycia podatkowe, w zasadzie bezkarne najazdy półdzikich Izauryczyków, szalejąca przestępczość pospolita oraz powszechne wręcz ubóstwo. To wyznaczniki słabości państwa, szczególnie na jego wschodnich rubieżach u schyłku antyku.

MONEY IN *HISTORIA RELIGIOSA* BY THEODORET OF CYRUS

(Summary)

The paper analyses the reports regarding money, which appear in the *Historia religiosa* written by Theodoret of Cyrus. *Historia religiosa*, on the one hand, presents the life of the Syrian monks, and the other hand depicts the realities of everyday

³⁷ Por. D. Fehling, *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlin – New York 1971, 155-167; K. Ruffing, 300, w: *Herodots Quellen – die Quellen Herodots*, hrsg. B. Dunsch – K. Ruffing, Wiesbaden 2013, 201nn.

³⁸ I. Hahn, *Theodoretus von Cyrus und die frühbyzantinische Besteuerung*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 10 (1962) 124-131.

life of the inhabitants of the collapsed provinces of the Roman East at the turn of the fourth and fifth century. On this occasion, we also find in *Historia religiosa* numerous references to the role of money in everyday life. In the work of Theodoret money appears in several contexts: as an important element of trade on the market, as taxes, as a ransom paid for releasing captives but also as a money in welfare activities (amounts of money donated to charity). Unfortunately, in *Historia religiosa*, we didn't find any information about the prices and wages. The analyzed reports, despite a certain lack of precision, are a valuable sources of knowledge. They depicts everyday life in eastern provinces, "stories" unknown to the "great history", allowing for a reconstruction of social and economic history of the later Roman Empire.

Key words: Ancient Christianity, economy of the Later Roman Empire, early Byzantium, Theodoret of Cyrus, byzantine hagiography.

Słowa kluczowe: antyczne chrześcijaństwo, gospodarka późnego Cesarstwa Rzymskiego, wczesne Bizancjum, Teodoret z Cyru, hagiografia bizantyńska.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

THEODORETUS CYRENSIS, *Historia religiosa*, éd. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, SCh 234, 257, Paris 1977-1979; tłum. K. Augustyniak: Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Kraków 1994.

Opracowania

- AUST E., *Aeternitas*, RE I 694-696.
- BEYER F., *Geldpolitik in der Römischen Kaiserzeit. Von der Währungsreform des Augustus bis Septimius Severus*, Wiesbaden 1995.
- BOEHRINGER Ch., *Katalog der Byzantinischen Münzen. Münzsammlung der Gorg August Universität Göttingen im Archäologischen Institut*, Göttingen 2003.
- BOYCE A., *A New Augustean Aureus*, w: *Festal and Dated Coins of the Roman Empire*, ed. A. Boyce, New York 1965, 1-11.
- CANIVET P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.
- CANIVET P. – LEROY-MOLINGHEN P., *Introduction*, w: SCh 234, Paris 1977, 1-114.
- CAVALCANTI E., *Theodoret of Cyrrhus*, w: *Encyclopedia of Ancient Christianity. Produced by the Institutum Patristicum Augustinianum*, ed. A. di Berardino, vol. 3, Downers Grove 2014, 749-752.
- DEMDT A., *Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284-565 n. Chr.*, München 1989.
- DEMOUGEOT É., *La symbolique du lion et du serpent sur les solidi des empereurs d'occident de la première moitié du V^e siècle*, „Revue Numismatique” 28 (1986) 94-118.
- DEPERT-LIPPITZ B., *Die Münzprägung Milets vom vierten bis ersten Jahrhundert v. Chr.*, Frankfurt am Main 1984.
- DIELS H., *Antike Technik. Sechs Vorträge*, Leipzig – Berlin 1914.
- EHLING K., „Wer wird jetzt noch an Schicksalsforschung und Horoskop glauben?“ (*Ephraim der Syrer* 4, 26). *Bemerkungen zu Julians Stiermünzen und zum Geburtsdatum des Kaisers*, „Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte” 55-56 (2005-2006) 111-119.

- FEHLING D., *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlin – New York 1971.
- FELD K., *Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich*, Berlin – New York 2005.
- GRIERSON Ph., *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection*, vol. 3: *Leo III to Nicephorus III (717-1081)*, Part 1: *Leo III to Michael III*, Washington 1973.
- GRIERSON Ph., *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, vol. 5: *Michael VIII to Constantine XI (1258-1453)*, Washington 1999.
- HAHN I., *Theodoretus von Cyrus und die frühbyzantinische Besteuerung*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 10 (1962) 124-131.
- HENDY M.F., *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection*, vol. 4: *Alexius I to Michael VIII (1081-1261)*, Part 1: *Alexius I to Alexius V (1081-1204)*, Washington 1999.
- INSTINSKY H.U., *Kaiser und Ewigkeit*, „Hermes” 77 (1942) 316-320.
- KYRIELEIS H., *Θεοὶ ὀρτοί. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbilder*, w: *Studien zur klassischen Archäologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Friedrich Hiller*, hrsg. K. Braun – A. Furtwängler, Saarbrücken 1986, 55-72.
- MESHORER Y., *Ancient Jewish Coins*, New York 1991.
- MOESTA H. – FRANKE P.R., *Antike Metallurgie und Münzprägung. Ein Beitrag zur Technikgeschichte*, Basel 1995.
- MÖRKHOLM O., *Studies on the Coinage of Antiochus IV of Syria*, Kopenhagen 1963.
- PETER M., *Imitation und Fälschung in römischer Zeit*, w: *Faux – contrefaçons – imitations. Actes du quatrième colloque international du Groupe suisse pour L'étude des trouvailles monétaires*, éd. A.F. Auberson – H.R. Derschka – S. Frey-Kupper, Losanne 2004, 19-30.
- PETER M., *Von Betrug bis Ersatzkleingeld – Falschmünzerei in römischer Zeit*, w: *Gefährliches Pflaster. Kriminalität im römischen Reich*, hrsg. M. Reuter – R. Schiavone, Mainz 2011, 106-119.
- PICK B., *Die Antiken Münzen Nord-Griechenlands*, Bd. 1: *Die antiken Münzen von Dacien und Moesien*, Berlin 1898.
- RAPP C., *Holy Bishops in Late Antiquity*, Berkeley 2005.
- REINARD P., „Wir müssen die Statere überprüfen”. *Bemerkungen zum Umgang mit „schlechten“ Münzen anhand der Papyrusbriefe P.Yale 1/79, P.Michael 12 und P.Ryl. 4/607*, „Marburger Beiträge zur Antiken Handels-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte” 33 (2015) 57-73.
- RUFFING K., 300, w: *Herodots Quellen – die Quellen Herodots*, hrsg. von B. Dunsch – K. Ruffing, Wiesbaden 2013, 201-221.
- SCHMIDT-DICK F., *Typenatlas der römischen Reichsprägung von Augustus bis Aemilianus*, Bd. 1: *Weibliche Darstellungen*, Wien 2001.
- SEAR D.R., *Roman Coins and Their Values*, vol. 4: *The Tetrarchies and the Rise of the House of Constantine*, London 2011.
- STRACK P., *Untersuchungen zur römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts. Die Reichsprägung zur Zeit des Antoninus Pius*, Stuttgart 1937.
- Sylloge Nummorum Graecorum Deutschland. Sammlung v. Aulock. Collection of Greek Coins from Asia Minor*, vol. 2, West Milford 1987.
- Sylloge Nummorum Graecorum. The Royal Collection of Coins and Medals, Danish National Museum*, Copenhagen 1944.

- SZIDAT J., *Zur Wirkung und Aufnahme der Münzpropaganda (Iul. Misop. 355 d)*, „Museum Helveticum” 38 (1981) 22-33.
- The Roman Imperial Coinage*, ed. H. Mattingly – E.A. Sydenham, vol. 4/1: *Partinax – Caracalla (193-217)*, London 1936.
- The Roman Imperial Coinage*, ed. J.P.C. Kent, vol. 10: *The Divided Empire, 395-491*, London 1994.
- The Roman Imperial Coinage*, ed. P.H. Webb, vol. 5/1: *Valerian – Florian (253-276)*, London 1927.
- THORMANN, J.-U., *Konzeptionszeichen auf antiken Münzen?*, w: *Nub Nefer – Gutes Gold. Gedenkschrift für Manfred Gutgesell*, hrsg. R. Lehmann, Rahden 2014, 179-186.
- THORMANN J.-U., *Zur Deutung des Stieres auf den Folles Kaiser Julians*, „Bremer Beiträge zur Münz- und Geldgeschichte” 4 (2005) 25-30.
- TURCAN R., *Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'Éternité*, w: *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del I Seminario Internazionale di Studi storici*, a cura di P. Catalano – P. Siniscalco, Napoli 1983, 27-30.
- WECKWERTH A., *Löwe*, RCh XXIII 257-286.

Damian MRUGALSKI OP*

**POTENTIA DEI ABSOLUTA
ET POTENTIA DEI ORDINATA U ORYGENESA?
NOWA PRÓBA WYJAŚNIENIA
KONTROWERSYJNYCH FRAGMENTÓW *DE PRINCIPIIS***

W dziełach Orygenesa znajdujemy cztery wypowiedzi, na podstawie których wielu historyków idei wyciąga wnioski, jakoby myśliciel z Aleksandrii odziedziczył po filozofach greckich negatywne rozumienie nieskończoności, gdyż uznał, że moc Boga jest skończona¹. Trzy z nich pochodzą z dzieła *O zasadach*², a jedna z *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza*³. We wcześniejszych moich badaniach⁴ wykazałem jednakże, że we wszystkich tych fragmentach jest wprawdzie mowa o skończoności świata i skończonej liczbie stworzeń, które stworzył Bóg, lecz nie zawierają one *explicite* tezy o skończonej mocy Boga. Ponadto, w innych miejscach swoich dzieł Adamancjusz posługuje się nawet terminem ἄπειρος („nieskończony”) w odniesieniu do Boga i Jego wiedzy⁵, czego nie dostrzega wielu badaczy jego myśli. Jednakże nie tylko w oparciu o same użycie tego terminu, który w filozofii greckiej posiadał przeważnie konotacje negatywne, możemy wnioskować, że myśliciel z Aleksandrii wierzył w Boga nieskończonego. W dziełach zachowanych w języku

* Dr Damian Mrugalski OP – wykładowca patrologii, historii filozofii starożytnej i języka greckiego w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie; e-mail: mnichop@gmail.com.

¹ Por. H. Crouzel – M. Simonetti, nota 2, w: Origène, *Traité des principes*, t. 2: *Commentaire et fragments*, SCh 253, Paris 1978, 213; M. Simonetti, *Dio (Padre)*, w: Origene. *Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, 120; C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2005, 136; M. Szram, *Orygenes*, PEF VII 864.

² Por. Origenes, *De principiis* II 9, 1; III 5, 2; IV 4, 8.

³ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* XIII 1.

⁴ Zob. D. Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Orygenesa: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, VoxP 37 (2017) t. 67, 437-475; tenże, *Nieskończoność Boga u Nowacjana: Prawdopodobne źródła greckie*, „Przegląd Tomistyczny” 23 (2017) 147-181, gdzie dowodzę między innymi, że wypowiedź Nowacjana (*De Trinitate* 4, 8-9) o tym, że nie mogą istnieć dwie nieskończoności, rzuca również nowe światło na stwierdzenia Orygenesa (*De principiis* II 9, 1; IV 4, 8; III 5, 2) o skończoności stworzenia. Nieskończoność może być tylko jedna i jest nią Bóg, a nie stworzenie. Jest prawdopodobne, że inspiracją do sformułowania takiej tezy mogły być dla Nowacjana wskazane wyżej wypowiedzi Orygenesa.

⁵ Por. Origenes, *Contra Celsum* III 77; *Philocalia* XXIII 20; *De oratione* XXVII 16.

greckim, ale i w tłumaczeniach, które dotarły do nas w języku łacińskim, dostrzegalna jest kontynuacja i rozwój doktryny aleksandryjskich poprzedników Orygenes – Filona i Klemensa – o nieskończenie dobrym, wszechmocnym i wszechwiedzącym Intelcie, jakim jest Bóg. Widać ją wyraźnie w szeregu metafor i sformułowań filozoficznych wskazujących na podstawową różnicę, jaka istnieje między Absolutem a Jego stworzeniem: nieskończoność istoty, wiedzy i mocy pierwszego wobec skończoności, co do liczby i miary drugiego⁶.

W związku z powyższym, we wspomnianym wyżej artykule postawiłem tezę, że przekazane przez Justyniana dwa fragmenty dzieła *O zasadach* (II 9, 1 oraz IV 4, 8), w których *explicite* pojawia się teza o skończonej mocy Boga, nie wyrażają opinii Orygenes, lecz cesarza, który nie zrozumiał skomplikowanego wykładu i rozróżnień dokonywanych przez myśliciela z Aleksandrii. Tym samym przyznałem rację Rufinowi, który w swym łacińskim tłumaczeniu dzieła *De principiis* wiernie oddał intuicję Adamancjusza⁷.

W niniejszym tekście, choć nie odcinam się od tego, co wcześniej dowiodłem, postaram się przebyć inną drogę. Mimo że – jak zauważa Stanisław Kalinkowski – fragmenty Justyniana z *Listu do Manesa* są zwykle przedstawiane tendencyjnie⁸, przyjmę założenie, że cesarz wiernie oddał wypowiedź Orygenes oraz spróbuję zrozumieć, co może znaczyć stwierdzenie, że „moc Boża jest ograniczona, i nie należy usuwać jej granic pod pozorem oddawania Bogu czci”⁹. Być może mówienie o ograniczonej mocy Boga działającej w stworzeniu, a więc o mocy Boga *ad extra*, nie musi zaprzeczać tezie o nieskończonej mocy Boga *in se*. Tego typu rozróżnienia znajdujemy bowiem w tradycji aleksandryjskiej poprzedzającej Orygenes, ale także w jego własnych dziełach. Być może Orygenes jest po prostu prekursorem doktryny postulującej istnienie *potentia Dei absoluta* oraz *potentia Dei ordinata*, na temat której będą się toczyły zagorzałe dyskusje w średniowieczu¹⁰.

⁶ Por. D. Mrugalski, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, VoxP 37 (2017) t. 68, 21-58, gdzie ukazują podobieństwa między metaforami i formułami filozoficznymi, którymi w odniesieniu do Boga posługiwał się Orygenes, i tymi, którymi posługiwali się jego poprzednicy. Niewątpliwie Platońska metafora słońca, zmodyfikowana przez zhellenizowanych Żydów i chrześcijan, również wskazuje na nieskończoność Bożej mocy. Słońce symbolizuje w niej bowiem transcendentne Dobro, które w swym udzielaniu się nie zna kresu, jego promienie zaś niewyczerpaną Bożą moc.

⁷ Por. tenże, *Nieskończoność Boga u Orygenes*, s. 471-473.

⁸ Por. S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenes*, CT 53 (1983) 47.

⁹ Justinianus Imperator, *Epistula ad Mennam Constantinopolitanum*, Mansi IX 489 = Origenes, *De principiis* II 9, 1, Sch 253, 211, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, 205.

¹⁰ Szerzej na temat tej średniowiecznej dystynkcji oraz jej możliwych źródeł patrystycznych zob. W.J. Courtenay, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990; G. Van den Brink, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993, 43-92; M. Paluch, *Jak zdefiniować wszechmoc? Wprowadzenie do Kwestii I*, w: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1, red. M. Olszewski – M. Paluch, Kęty

1. Filon Aleksandryjski o dwóch rodzajach różnych mocy Boga. Filon Aleksandryjski, którego alegoryczną egzegezą Orygenes był zainspirowany, szeroko rozwija doktrynę Bożych mocy. Pochodzenie tej wieloaspektowej teorii jest sprawą złożoną. Jedni badacze upatrują w Filońskiej δύναμις pewien dynamiczny aspekt Platońskich idei, inni, wskazując na źródła stoickie, dostrzegają w niej moc Logosu przenikającego kosmos, jeszcze inni doszukują się wątków Arystotelesowskich, a nawet elementów mitologii egipskiej czy irańskiej¹¹. Niezależnie od tego, które ze źródeł myśli Aleksandryjczyka uznamy za uprzywilejowane, koncept Bożych mocy, którym posługuje się w alegorycznym komentowaniu tekstu biblijnego wykorzystywany jest przez niego w celu podkreślenia Bożej transcendencji względem świata. Tak więc, nie Bóg w swojej istocie, lecz Jego moce obecne są i działają w świecie¹². Ze względu jednak na nieskończoność Bożej natury oraz kruchość i skończoność stworzeń Filon dochodzi do wniosku, że Bóg stwarzając świat i udzielając mu swoich dobrodziejstw, nie mógł posłużyć się całą swoją mocą, którą posiada. Ta bowiem, podobnie jak Boża istota jest nieskończona¹³. Dlatego też Aleksandryjczyk dokonuje rozróżnienia na moce czyste i zmieszane:

„Wobec samego siebie Bóg posługuje się mocami czystymi (ὁ γὰρ θεὸς ταῖς δυνάμεσι πρὸς μὲν ἑαυτὸν ἀκράτοις χρῆται), wobec stworzenia – zmieszanymi (κεκραμέναις δὲ πρὸς γένεσιν): istota śmiertelna nie jest w stanie ich przyjąć w ich czystej formie. Przecież zdajesz sobie sprawę, że nie możesz patrzeć na czysty żar słońca: wzrok bowiem, zanim się wzniesie, aby go przyjąć, zgaśnie oślepiony lśniącym blaskiem promieni. Wszak i słońce jest dziełem Boga, jest częstką nieba, skondensowanym eterem. Czy więc uważasz, że możesz pojąć w czystej postaci owe niezrodzone moce, które otaczają Boga i wydają z siebie najjaśniejszą światłość?”¹⁴.

Czym są moce czyste (ἄκρατοι), a czym zmieszane (κεκραμέναι), Filon wyjaśnia w dalszej części tekstu, z którego pochodzi zacytowany fragment.

– Warszawa 2008, 19-52; tenże, *Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy*, „Przegląd Tomistyczny” 15 (2009) 263-279; M. Pepliński, *Problematyka wszechmocy Boga – rzeczy nowe i stare*, „Filo-Sofija” 30 (2015) 11-44; E. Jung, *Świat możliwy versus świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy absolutna i ordinata*, „Filo-Sofija” 30 (2015) 67-80.

¹¹ Por. C. Termini, *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone di Alessandria*, SEA 71, Roma 2000, 10-18.

¹² Por. Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 20; tenże, *De Cherubim* 27-30; tenże, *De confusione linguarum* 136-137 i 175.

¹³ Por. tenże, *De opificio mundi* 23; tenże, *Quis rerum divinarum heres sit* 31-33; tenże, *Quod Deus sit immutabilis* 80-81; tenże, *Legum allegoriae* I 34. Zob. także Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Orygenesa*, s. 442-450; B.S. Decharneux, *Divine Powers in Philo of Alexandria's „De opificio mundi”*, w: *Divine Powers in Late Antiquity*, ed. A. Marmodoro – I.F. Viltanioti, Oxford 2017, 131-133.

¹⁴ Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 77-78, ed. G.P. Goold, LCL 247, Cambridge – London 1988, 48, tłum. S. Kalinkowski: *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. 2, Kraków, 1994, 33 (tłum. nieznacznie zmienione).

Rozwijając metaforę słońca i promieni zauważa, że żar, który jest w słońcu, choć jest źródłem światła i ciepła, które dociera do ziemi, nie jest na niej obecny w czystej postaci. Promienie z niego pochodzące mieszają się bowiem z zimnym powietrzem i w ten sposób nie wyrządzają szkody stworzeniom. Są to jednak te same promienie, których źródło ciepła i blasku znajduje się w słońcu¹⁵. Tak wyjaśniona metafora nastęrcza jednak pewnych trudności interpretacyjnych. Z czym w takim razie mieszają się Boskie moce? I czy jest to w ogóle możliwe skoro, jak podkreśla w innych miejscach Filon, są one natury inteligibilnej (νοητός)¹⁶? Cóż może się zmieszać z tym, co proste i niecielesne? Wydaje się, że Aleksandryczyk posłużył się imiesłowem „zmieszany” (κεκραμμένος) tylko dlatego, że jego wywód stanowi alegoryczną interpretację fragmentu Psalmu 74, w którym czytamy: „W ręku Pana jest kielich pełen mieszaniny czystego wina”¹⁷. Zwyczajem starożytnych było, aby mieszać czyste wino z wodą w celu złagodzenia jego mocy. W metaforze biblijnej – co nie umyka uwadze Filona – zawarty jest jednak pewien paradoks: Bóg dzierży kielich wypełniony czystym winem (ἄκρατος οἶνος) – symbolizującym czyste moce (ἄκρατοι δυνάμεις) – które zostaje nazwane „mieszaniną” (κεράσμα). Słusznie jednak jest tu mowa o mieszaninie – zauważa Aleksandryczyk – gdyż stworzenie, które ma pić z tego Bożego kielicha, nie jest w stanie przyjąć w czystej postaci całej mocy Boga (podobnie, jak żołądek niektórych ludzi nie toleruje mocnego, to znaczy niezłagodzonego wodą wina). Użyty w tym kontekście imiesłów κεκραμμένος, może więc oznaczać nie tyle „zmieszany”, co „złagodzony”. Takie znaczenie sugeruje również konkluzja Filonowej argumentacji:

„Demiurg zatem rozumiejąc swą wyższość nad wszystkim, co doskonałe, oraz znając przyrodzoną słabość istot stworzonych, choć one mają wysokie mniemanie o sobie, nie chce wyświadczać im dobrodziejstw ani ich karać tak, jakby mógł, lecz dostosowuje swe działanie do możliwości, którą, jak widzi, dysponują ludzie doznający dobrodziejstwa i kary”¹⁸.

Z powyższego cytatu wynika więc, że Bóg, którego Aleksandryczyk określa platońskim terminem δημιουργός, wcale nie miesza swych mocy z powietrzem, czy innymi elementami świata fizycznego, lecz je łagodzi. Łagodzi więc zarówno dobrodziejstwa, jak i kary, które wymierza za pośrednictwem swych mocy. Wyrażenie δυνάμεις κεκραμμένοι, które pojawia się w toku alegorycznej interpretacji Ps 74, 9, wskazuje zatem na ograniczoną, złagodzoną lub też odpowiednio wymierzoną moc Boga, czyli taką, jaką jest w stanie przyjąć Jego stworzenie. Stwierdzenie to nie oznacza, że moc Boga

¹⁵ Por. tamże 78-79.

¹⁶ Por. tenże, *De opificio mundi* 20-25; tenże, *De Cherubim* 97; tenże, *De confusione linguarum* 171-172; tenże, *De specialibus legibus* I 46.

¹⁷ Ps 74, 9, w wersji LXX. Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 77, LCL 247, 48: „ποτήριον ἐν χειρὶ κυρίου οἶνου ἀκράτου πλήρες κεράσματος”.

¹⁸ Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 80, LCL 247, 50, tłum. Kalinkowski, s. 34.

jest skończona w swej istocie, lecz, że nieskończonej mocy Boga nie są w stanie przyjąć skończone stworzenia. Na tym właśnie polega różnica między tym co skończone, a tym co nieskończone. To pierwsze z natury nie jest w stanie przyjąć i ogarnąć tego drugiego.

Podobną intuicję znajdujemy przy okazji alegorycznej interpretacji spotkania Abrahama z trzema mężami pod dębami Mamre (por. Rdz 18, 1-6):

„Bóg przybywszy w otoczeniu swych dwóch najwyższych mocy, Władzy i Dobroci, jeden będąc pośrodku nich, wzbudził trzy wyobrażenia (τριτὰς φαντασίας) w duszy zdolnej do widzenia. Każde z nich, choć w żaden sposób nie otrzymało określonej miary – Bóg bowiem jest nieskończony i nieskończone są jego moce (ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ) – to nadaje miarę wszystkiemu, co istnieje. Dobroć Jego jest więc miarą rzeczy dobrych, zaś Władza jest miarą rzeczy jej poddanych. Natomiast sam Władca jest miarą wszelkich bytów cielesnych i niecielesnych. Za Jego przyczyną moce przyjmują funkcję norm i reguł oraz odmierzają rzeczy, które są im poddane”¹⁹.

Tekst z Rdz 18, który opisuje tajemniczą gościnę trzech mężów w domu Abrahama będzie interpretowany przez Ojców Kościoła jako argument skryptystyczny na rzecz Trójcy Świętej objawiającej się także w czasach Starego Testamentu²⁰. Żyd z Aleksandrii z oczywistych względów nie mówi przy tej okazji o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, lecz o Bogu i dwóch jego najwyższych mocach (δυνάμεις), które określa jako Dobroć (ἀγαθότης) i Władza (ἀρχή). Interesujące jest w powyższym cytacie to, że Filon interpretuje epizod z historii życia Abrahama jako wizję, która miała miejsce jedynie w intelekcie patriarchy. Bóg bowiem, jak stwierdza, wytworzył trzy obrazy w duszy widzącego (τριτὰς φαντασίας ἐνεργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ). Powód takiej interpretacji jest oczywisty: Bóg, będąc niecielesny, nie może być w żaden sposób widziany oczyma ciała. Mało tego, wyobrażenie, które powstało w intelekcie Abrahama nie było, i nie mogło być według Aleksandryjczyka, ściśle określone (czy odmierzone), gdyż Bóg, będąc nieskończony nie podlega żadnym miarom czy jakimkolwiek ograniczeniom. Nieskończone są również Jego moce. Po tym stwierdzeniu, które dotyczy istoty i mocy Boga *in se*, Filon przechodzi do opisu działania Boga *ad extra*. Tak więc w świecie Bóg działa za sprawą swych mocy, które nadają miarę (μέτρον) wszystkiemu, co istnieje. Owa miara to nie tylko formy²¹, które otrzymują byty cielesne w momencie stworzenia, ale

¹⁹ Tenże, *De sacrificiis* 59, ed. G.P. Goold, LCL 227, 138, Cambridge – London 1994, tłum. własne.

²⁰ Początkowo patrystyczna interpretacja Rdz 18 (zwłaszcza u apologetów, ale i u Orygenesesa) była związana jeszcze z angelologią, niekiedy z chrystologią angelomorficzną. Z czasem jednak Ojcowie Kościoła zaczęli dostrzegać w wizycie trzech mężów pod dębami Mamre *mysterium Trinitatis*. Zob. B.G. Bucur, *The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism*, JECS 23 (2015) 245-272.

²¹ Por. Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* I 329.

i wszelkiego rodzaju prawa oraz reguły, które panują w świecie stworzonym. Same zaś moce, choć są miarami wszystkiego, w swej stwórczej i kierowniczej funkcji jaką pełnią, nie przekraczają miary, którą wyznaczył im Bóg – ostateczna „miara wszelkich bytów cielesnych i niecielesnych”. Miara nałożona przez Boga na moce dotyczy jednak jedynie ich aktywności w świecie, ze względu na ograniczenia tego ostatniego. W Bogu, jak to stwierdził wcześniej Aleksandryczyk, moce nie posiadają żadnej miary (są ἀπερίγραφοι), tak jak On sam nie jest ograniczony żadną miarą (ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός).

Z przytoczonych w tym paragrafie tekstów jasno wynika, że Filon wyróżnia dwa aspekty mocy Boga. Czym innym jest absolutna moc Boża, która istnieje w Bogu, a czym innym moc Boża objawiająca się w świecie. Ta druga oznacza działanie Boga dostosowane do możliwości, jakimi dysponuje przyjmujące je stworzenie. Można o niej powiedzieć, że jest skończona, a może lepiej, że jest w odpowiedni sposób wymierzona lub złagodzona. I choć Filon często mówi o mocach (w liczbie mnogiej), to warto zauważyć, że również Logos jest według niego mocą. Jest to moc szczególna, gdyż zawiera w sobie i jednoczy wszystkie pozostałe moce. To dzięki Niemu Bóg jest obecny w świecie i rządzi nim udzielając swych wielorakich łask i darów. Czyni to jednak zawsze w sposób odpowiednio wymierzony, czyli dostosowany do możliwości, jakimi dysponuje skończone stworzenie²².

2. Orygenes o dwóch aspektach jednej mocy Boga. Orygenes, zgodnie ze słowami Pawła (por. 1Kor 1, 24) uważa, że Mocą i Mądrością Boga (θεοῦ δυνάμις καὶ θεοῦ σοφία) jest Jego Syn – Logos²³. I choć mogłoby się wydawać, że poprzez to stwierdzenie chrześcijański myśliciel odcina się od doktryny Żyda z Aleksandrii dotyczącej Bożych mocy, jednak w rzeczywistości wykorzystuje ją na swój sposób. Oto bowiem różne sposoby Bożej aktywności względem świata, które Filon utożsamiał z wielością Boskich δυνάμεις, Orygenes szeroko omawia w swej teorii dotyczącej ἐπίνοιαι, a więc rozlicznych tytułów Syna Bożego²⁴. Z każdym z tych tytułów związane są pewne dobra, których Syn udziela światu, a właściwie, którymi jest On sam²⁵. Stworzenia natomiast w mniejszym lub większym stopniu w nich uczestniczą:

²² Por. tenże, *De Cerubim* 27; tenże, *De opificio mundi* 20-24; tenże, *De Plantatione* 8-10; tenże, *De fuga et inventione* 101-103; tenże, *De migratione Abrahami* 6; tenże, *Quis rerum divinarum heres sit* 205-206.

²³ Por. Orygenes, *De principiis* I 2, 1; tenże, *Commentarius in Joannem* I 22, 140; I 34, 248.

²⁴ Warto tu również zauważyć, że u Orygenesesa znajdujemy pewną reminiscencję Filońskiej doktryny wielości mocy, choć identyfikowane są one z pewną hierarchią istot anielskich. Zob. Orygenes, *Commentarius in Joannem* I 39, 291. Por. M. Edwards, *The Power of God in Some Early Christian Texts*, w: *Divine Powers in Late Antiquity*, s. 170-173. Na temat źródeł koncepcji mocy Boga u Orygenesesa zob. także I.L.E. Ramelli, *Divine Power in Origen of Alexandria: Sources and Aftermath*, w: *Divine Powers in Late Antiquity*, s. 177-198.

²⁵ Szerzej na temat teorii ἐπίνοιαι u Orygenesesa oraz bibliografii dotyczącej tego zagadnienia zob. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997, 63-76; D. Pazzini,

„I niechaj się nikt nie dziwi naszemu uznaniu faktu, iż Jezus jest głoszony przy użyciu określenia występującego w liczbie mnogiej «dobra». Jeśli bowiem pojmimy, do jakich spraw odnoszą się określenia dotyczące Syna Bożego, zrozumiemy też, dlaczego Jezus, którego głoszą ludzie «o pięknych nogach» (por. Rz 10, 15), jest kojarzony z licznymi dobrami. Jednym dobrem jest życie, i właśnie Jezus jest życiem. Drugie dobro to «światłość świata» (por. J 8, 12), która jest prawdziwą światłością, światłością ludzi, a przecież stwierdzono, że Syn Boży jest tym wszystkim. Obok życia i światłości kolejnym dobrem w sensie pojęciowym (ἄλλο ἄγαθὸν κατ' ἐπίνοιαν) jest prawda, a czwartym droga, która do prawdy prowadzi. Zbawiciel nasz uczy, że On właśnie jest tym wszystkim, powiada bowiem: «Ja jestem drogą, prawdą i życiem» (J 14, 6)»²⁶.

Wszystkie wyliczone wyżej dobra (ἄγαθά) związane z tytułami (ἐπίνοιαί) Syna, jak i te, o których Orygenes wspomina w dalszej części swojego wywodu, stanowią w Chrystusie jedność. Ten bowiem jest jedną hipostazą i podobnie jak Ojciec – gdy chodzi o Jego Boską naturę – jest prosty i niezłożony²⁷. Człowiek natomiast jest w stanie – choć tylko i wyłącznie pojęciowo – wyodrębniać wieloaspektową aktywność czy różnorodność funkcji, jakie przyjmuje osoba Syna Bożego²⁸. Tym jednak, co w tej Orygeniańskiej doktrynie o ἐπίνοιαί jest istotne dla naszego tematu, to rozróżnienie na tytuły, które Chrystus przyjął tylko ze względu na stworzenie i te, które posiada ze względu na siebie i na relację z Ojcem. Mariusz Szram słusznie nazywa pierwszą grupę tytułów „funkcyjnymi”, gdyż wskazują one na funkcje jakie Syn spełnia wobec ludzkości, drugą natomiast „ontycznymi”, gdyż odnoszą się do Boskiej natury Syna i Jego jedności z Ojcem²⁹. Dla przykładu, tytułami funkcyjnymi są „Pasterz”, „Światłość świata” czy „Pierworodny spośród umarłych”. Syn bowiem nie musiałby nikomu pasterzować, a więc nikogo sprowadzać z błędnej drogi, ani rozświeclać czyichś ciemności, ani nawet umrzeć i zmartwych-

Figlio, w: *Origene. Dizionario*, s. 164-165; R.E. Heine, *Epinoiai*, w: *The Westminster Handbook to Origen*, ed. J.A. McGuckin, Louisville – London 2004, 93-95.

²⁶ Origenes, *Commentarius in Joannem* I 9, 52-53, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, 88, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, 37-38.

²⁷ Por. tamże I 28, 200, SCh 120, 158, ŻMT 27, 64: „Niechaj jednak nikt nie podejrzewa, że wprowadzając rozróżnienie między przymiotami Chrystusa robimy to samo w odniesieniu do jego istoty”. Zob. także tenże, *Contra Celsum* II 64; tenże, *Commentarius in Epistolam ad Romanos* 5, 6. Szerzej na temat jedności Chrystusa według Orygenesa zob. C.A. Beeley, *The Unity of Christ: Continuity and Conflict in Patristic Tradition*, New Haven – London 2012, 17-45.

²⁸ Por. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża*, s. 64-76.

²⁹ Por. tamże, s. 77-84. W rzeczywistości jest jeszcze jedna grupa tytułów, które Szram określa jako „ontyczno-funkcyjne”. Ze względu na ściśle określony temat i ograniczony rozmiar niniejszego tekstu pominiemy szczegółową analizę poszczególnych grup tytułów. Zainteresowanego tym zagadnieniem czytelnika odsyłamy do zacytowanej tu monografii Mariusza Szrama, gdzie – oprócz wnikliwych analiz – zostaje również podana obszerna bibliografia dotycząca doktryny o ἐπίνοιαί.

wstać, gdyby ludzkość nie oddaliła się od Boga³⁰. Jeśli zaś chodzi o tytuły ontyczne, to są nimi z pewnością Moc i Mądrość, choć i te – co nie omieszką zauważyć Orygenes – wskazują również na ważną funkcję Syna względem stworzeń:

„Wiele bytów powstało dzięki uczestnictwu w Mądrości, choć nie poznało tej, przez którą zostały utworzone. Bardzo niewiele istot pojmuję mądrość, nie tylko tę, która dotyczy ich samych, lecz także tę, która dotyczy wielu innych bytów, ponieważ Chrystus jest całą Mądrością. Natomiast każdy mędrzec, według tego na ile postępuje w mądrości (καθ' ὅσον χωρεῖ σοφίας), na tyle uczestniczy w Chrystusie (μετέχει Χριστοῦ), bo Chrystus jest Mądrością. Tak samo każdy, z posiadających moc, w takim stopniu większą otrzymał moc (κρείττονα ὅσον εἴληχε τῆς δυνάμεως), w jakim stopniu miał udział w Chrystusie, który jest Mocą. [...] Gdyby w innych miejscach odnoszących się do Jezusa jako do Mądrości i Mocy nie powiedziano ogólnie, że jest On «Mocą Bożą i Mądrością Bożą» (1Kor 1, 24), moglibyśmy sądzić, że Chrystus nie jest «Mądrością i Mocą Bożą» w sensie absolutnym (καθ'αυτὴν), lecz że jest nią tylko dla nas. A zatem, co się tyczy mądrości i mocy, to stwierdzono, iż Chrystus jest nią zarówno dla nas, jak i w sensie absolutnym (ἀπόλυτον)»³¹.

W powyższym tekście Orygenes wyraźnie stwierdza, że stworzenia w różnym stopniu uczestniczą w mocy i mądrości, której pełnią jest Syn – Moc i Mądrość Boża³². W tym też kontekście posługuje się czasownikiem μετέχω („mieć udział”, „partycypować”) często używanym przez Platona i platoników przy okazji wykładu teorii partycypacji. Wynika stąd, że według Adamańcjusza, cała lub też pełna moc i mądrość Boga nie jest obecna w stworzeniach. Te bowiem posiadają ją jedynie „w takim stopniu, w jakim” (ὅσον) za nią podążają, bądź też jest ona w nich obecna „na tyle, na ile” (ὅσον) sama

³⁰ Por. Origenes, *Commentarius in Joannem* I 20, 120-123. Należy jednak zaznaczyć, że klasyfikacje ἐπίνοιαι, których dokonuje Orygenes nie są precyzyjne. Znajdujemy bowiem wypowiedzi, z których mogłoby wynikać, że dany tytuł jest typowo funkcyjny, innym razem wydaje się, że zostaje mu przypisany charakter ontyczny. Tak jest w przypadku wspomnianego wyżej „światła” (por. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża*, s. 79-80). Światłem bowiem zostaje nazwany w Piśmie nie tylko Syn (por. J 8, 12: „Ja jestem światłością świata”), ale i Ojciec (por. 1J 1, 5: „Bóg jest światłością”). W oparciu o tego typu wypowiedzi Orygenes dowodzi jedności, co do natury, ale i różnicy zachodzącej między osobami Boskimi; zob. Origenes, *Commentarius in Joannem* II 22, 140 - 23, 157; tenże, *Contra Celsum* V 11; VIII 12. W takim kontekście tytuł „światło” jest więc rozważany na poziomie ontycznym.

³¹ Origenes, *Commentarius in Joannem* I 34, 245-248, Sch 120, 180-182, ŻMT 27, 72-73 (tłum. poprawione).

³² W innym miejscu Orygenes (*De principiis* II 8, 5, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, Sch 252, Paris 1978, 305, ŻMT 1, 193) w następujących słowach wyjaśnia, co znaczy, że Logos jest pełnią mocy i mądrości Boga: „Jak bowiem przenikająca ciało dusza stanowi podstawę jego działań, tak jednorodzony Syn Boży, Słowo i Mądrość Boga, zawierając się w Nim obejmuje całą moc Bożą (pertingit et peruenit ad omnem uirtutem dei, insertus ei)”.

udzieli im czegoś ze swej pełni³³. W tym miejscu dotykamy interesującego nas zagadnienia. Choć Orygenes nie określa mocy obecnej w świecie jako *ordinata*, jak ją później nazwie średniowiecze, to jednak podkreśla różnicę, jaka zachodzi między mocą Boga *ad extra*, a tą, którą Bóg posiada *in se*³⁴. Tę ostatnią definiuje już jako *absoluta*, co sugerują użyte w powyższym cytacie dwa terminy greckie: καθόπαξ oraz ἀπόλυτον. Jeden i drugi wskazuje na coś absolutnego, czyli bezwzględnego i niczym niezdeterminowanego³⁵.

Z powyższego rozróżnienia nie możemy jeszcze wyprowadzać wniosku, że owa absolutna i boska rzeczywistość, w której uczestniczą stworzenia, jest nieskończona. W rzeczywistości bowiem również Platon uważał, że byty materialne uczestniczą w boskich i doskonałych ideach, które przecież, będąc doskonałe, muszą być skończone. Każda idea bowiem, choć ogólna i niecielesna, posiada (bądź wyraża) pewną definicję, która wskazuje na „granice”, poza którymi dany byt nie jest już tym, czym jest. Podobnie może być z mocą

³³ Mówi o tym Orygenes również w innym miejscu (zob. *Commentarius in Joannem* I 10, 63, Sch 120, 92, ŻMT 27, 39), kiedy stwierdza, że Apostołowie „nie mogliby głosić dóbr, gdyby im Jezus tych dóbr uprzednio nie objawił”. A nieco wcześniej (zob. tamże, I 10, 60-61, Sch 120, 90, ŻMT 27, 39) wyjaśnia, że tych dóbr, których pełnią jest Jezus, „Pisma nie ukazują w całości. Cóż mówię: «Pisma», skoro Jan o całym świecie powiada: «Sądzę, że cały ten świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać» (J 21, 25)”. Zob. także tamże I 27, 186, Sch 120, 152, ŻMT 27, 61, gdzie jest mowa o tym, że Syn będąc Prawdą „ogarnia całą wiedzę o wszystkich rzeczach i udziela jej każdemu wedle jego zasług”.

³⁴ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w dziele *De Principiis* (I 2, 9, Sch 252, ŻMT 1, 93) Orygenes dokonuje dalszych rozróżnień dotyczących już samej tylko mocy istniejącej w Bogu. Komentując bowiem tekst Mdr 7, 25 o tym, że Mądrość „jest tchnieniem mocy Bożej” stwierdza: „Chodzi tu więc o tę moc, przez którą Bóg żyje, za pomocą której ustanawia i obejmuje wszystkie byty widzialne i niewidzialne oraz kieruje nimi, dzięki której nastarcza wszystkiemu, nad czym sprawuje opatrność i czym się opiekuje, jakby owa moc była z tym wszystkim zjednoczona. A zatem «tchnienie» i, że się tak wyrażę, siła tej całej olbrzymiej i niezmierzonej mocy istnieje sama w swoim bycie i chociaż wywodzi się z mocy, tak jak wola wywodzi się z umysłu, to jednak i sama wola staje się mocą Bożą. Ta druga moc, która samoistnie bytuje w swych przymiotach, wedle słów Pisma świętego jest jakimś «tchnieniem» pierwotnej i niestworzonej mocy Boga i z niej wywodzi swoje istnienie, a mimo to istnieje odwiecznie”. Rozróżnienie immanentnej i niezrodzonej mocy Boga od mocy Boga subsystującej, czyli Syna, było bardzo niebezpieczne, jak zauważa Simonetti (Origene, *I principi*, a cura di M. Simonetti, Torino 1979, 155, nota 57), gdyż mogło posłużyć arianom do stwierdzenia, że moc zrodzona, którą jest Syn, nie istniała przed swym zrodzeniem. Nie taka jest jednak intencja Orygenesa, który podkreśla odwieczność również mocy subsystującej. Szerzej na temat znaczenia tego aporetycznego rozróżnienia zob. M.R. Barnes, *The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington 2001, 115-124.

³⁵ Przysłówek καθόπαξ wskazuje na absolutność w rozumieniu „jedyności”, „pełności” czy „bezwzględności” (zob. Abramowiczówna II 534; Liddell – Scott, s. 849). Natomiast przymiotnik ἀπόλυτος znaczy „absolutny” w sensie „wolny” czy „nieuwarunkowany”. Pochodzi on od czasownika ἀπολύω – „rozwiązuję”, „uwalniam” (zob. Abramowiczówna I 279-280; Liddell – Scott, s. 208). Również łaciński imiesłów *absolutus*, którym będą się posługiwali myśliciele średniowieczni pochodzi od czasownika *absolvo* – „rozwiązuję”, „uwalniam” (zob. C.T. Lewis – C. Short, *A New Latin Dictionary*, New York – Oxford 1891, 11).

i mądrością u Orygenesesa. Choć w Bogu owa doskonała rzeczywistość jest o wiele potężniejsza, niż ta, którą jest w stanie przyjąć czy ogarnąć stworzenie, to nie wynika stąd, że musi być ona nieskończona. Chociaż człowiek nie posiada wiedzy na temat wszystkich bytów stworzonych przez Boga, jak i tych, które może On stworzyć w przyszłości, nie oznacza to, że zarówno one jak i moc, która je stworzyła, są nieskończone. Nie taki jest jednak faktyczny pogląd myśliciela z Aleksandrii, przez co wyraźnie odcina się od Platońskiej (ale i Arystotelesowskiej) koncepcji doskonałości jako skończoności. Jeśli chodzi o Bożą mądrość, to o jej nieskończoności pisze on w taki oto sposób:

„Jeśli zaś chodzi o tych, którzy zabiegają o mądrość i wiedzę, to ponieważ nie mają one żadnego kresu (*finis nullus est*) – bo jakież może być kres Mądrości Bożej (*quis enim terminus Dei sapientiae erit*)? – zatem im dalej ktoś postąpi tym większe napotka głębinę, im bardziej będzie dociekał tym bardziej zrozumie, iż sprawy te są niewyraźne i niepoznawalne. Niepoznawalna i niezgłębiona (*incomprehensibilis et inaestimabilis*) jest bowiem Mądrość Boża”³⁶.

Warto już w tym miejscu zaznaczyć, że w kontrowersyjnym fragmencie z *De principiis* (którego analizą zajmujemy się w następnym paragrafie) pojawia się stwierdzenie: *quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit* („gdyby coś było nieskończone, byłoby niepojęte”)³⁷ skąd niektórzy badacze³⁸ wyprowadzają wniosek, że moc Boga jest skończona, gdyż w przeciwnym razie Bóg nie byłby w stanie poznawać samego siebie. Tymczasem, w wyżej cytowanym tekście pochodzącym z *Homilii o Księdze Liczb*, Orygenes stwierdza wprost, że Mądrość Boga jest nieskończona (nie istnieje w niej żaden *finis* czy *terminus*) a w konsekwencji niepoznawalna. Niepoznawalna – oczywiście dla skończonego intelektu – nie dla Boga, o czym jeszcze powiemy niżej. Podążający za mądrością człowiek nigdy więc nie będzie w stanie objąć jej w zupełności (na co wskazuje termin *incomprehensibilis*), przemierzyć w całości jej głębi, czy też przeliczyć bogactwa jej tajemnic lub idei, które zawiera (na co wskazuje termin *inaestimabilis*). Do natury nieskończoności należy bowiem to, że niezależnie od tego jak wielka jej część zostanie w jakiś sposób przemierzona, o wiele większy (bo nieskończony) dystans pozostaje jeszcze do przebycia³⁹. Podobna myśl zostaje wyrażona w tekście *Filokalii* zachowa-

³⁶ Origenes, *In Numeros homiliae* 17, 4, ed. L. Doutreleau, SC 442, Paris 1999, 288, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016, 198 (tłum. poprawione).

³⁷ Tenże, *De principiis* II 9, 1, SC 252, 352.

³⁸ Zob. nota nr 1.

³⁹ Stwierdzenie to jest zgodne z Arystotelesowską definicją nieskończoności jako czegoś, co nigdy i w żaden sposób nie może być przemierzone. Por. Aristoteles, *Physica* III 204a. Inspiracją dla Orygenesesa w sformułowaniu powyższej tezy mogła być jednakże nie tyle sama refleksja nad doktryną Arystotelesa, co podobne wątki egzegetyczne, które znajdujemy we wcześniejszej tradycji aleksandryjskiej. Por. Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 17-19. Zob. Mrugański, *Nieskończoność Boga u Orygenesesa*, s. 450 i 465-470. Tak jak dla Filona symbolem mędrca poszukującego Boga, lecz nie znajdującego Go ze względu na Jego nieskończoność, jest Abraham, tak dla Orygenesesa

nym w języku greckim, gdzie Adamancjusz świadom, że w jakiś sposób łamie logikę Arystotelesa⁴⁰ stwierdza, że Umysł Boga „zawiera w sobie, nieskończone numerycznie idee (ἀπειρα ἀριθμῶ)”, choć „nie można tego uzasadnić za pomocą dowodu”⁴¹. Wie bowiem, że skoro nieskończoność ze swej natury jest nieobejmowalna, to nie powinien jej objąć również Boski Intelpekt. Wiara w Bożą wszechwiedzę i w Bożą wszechmoc nakazuje mu jednak utrzymywać, że tak właśnie jest w przypadku Boga. Jego nieskończony Umysł obejmuje nieprzebytą głębię i bogactwo Bożej mądrości.

Wiemy już, że mądrość Boga *in se* jest nieskończona oraz że stworzenie uczestniczy w niej tylko po części. Należy teraz zbadać, czy podobnie rzecz ma się z mocą Boga. W tym kontekście rodzi się pytanie, czy zakres mocy Boga ogranicza się jedynie do aktu stwórczego i w nim się wyczerpuje, czy też transcenduje wszelką „miarę i liczbę”, wedle której został urządzony świat stworzony⁴²? Innymi słowy, czy Bóg może uczynić wszystko, również to, czego nie uczynił, czy też nie może? Z pomocą w rozstrzygnięciu tej kwestii przychodzi nam następujący passus z dzieła *Przeciw Celsusowi*:

„Zarzuca nam dalej Celsus, że mówimy, iż «Bóg może wszystko», ale nie rozumie sensu tego powiedzenia i nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia słów «wszystko» i «może». Nie ma potrzeby odpowiadać tu na ten zarzut, albowiem sam Celsus nie zatrzymuje się przy nim, choć prawdopodobnie mógłby się przy nim uprzeć. Może nie wiedział, jaki zarzut stąd mógłby wydobyć, albo i wiedział, lecz przewidywał, jaką dostanie odpowiedź. Według nas zatem Bóg może dokonać wszystkiego, a czyniąc to nie przestaje być Bogiem, dobrym i mądrym. Celsus zaś, jakby nie rozumiał sensu twierdzenia, że Bóg

symbolem takiego mędrca jest Apostoł Paweł. Podobnie też jak Abraham u Filona, im bardziej podąża za przedmiotem swoich poszukiwań odkrywa coraz większy dystans do przebycia, tak Paweł u Orygenes, im bardziej pragnie zgłębić Mądrość Boga napotyka coraz więcej rzeczy do przebadania. Zob. Origenes, *De principiis* IV 3, 14, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 268, Paris 1980, 392, ŻMT 1, 365-366: „[Apostoł Paweł] nie powiedział przecież, że z trudnością można zbadać wyroki Boże, lecz że wcale nie można ich zbadać; nie powiedział, że z trudnością można ogarnąć Jego drogi, lecz że nie można ich ogarnąć (por. Rz 11, 33). Choćby bowiem nie wiadomo jak bardzo się ktoś przykładął do badań i w usilnym staraniu czynił postępy, nawet wspomagany łaską Bożą i oświecony w umyśle, nie zdoła dotrzeć do doskonałego celu badanych spraw. I żaden stworzony umysł nie może pojąć w żaden sposób, lecz gdy znajdzie cokolwiek z tego, czego szuka, widzi dalsze problemy, które trzeba zbadać; a jeśli i te rozstrzygnie, ujrzy znowu jeszcze więcej zagadnień, które powinny zostać zbadane”.

⁴⁰ Por. Aristoteles, *Physica* III 205a – 207b, gdzie Arystoteles dowodzi, że nieskończoność jest nieobejmowalna. Dlatego też nie może istnieć według niego żaden nieskończony byt aktualny, gdyż każdy taki byt posiada formę, a forma jest czymś, co go obejmuje. Nieobejmowalna *ex definitione* nieskończoność nie może być jednak przez nic objęta.

⁴¹ Origenes, *Philocalia* XXIII 20, ed. É. Junod, SCh 226, Paris 1976, 198, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Filokalia*, Warszawa 1979, 210. Na temat nieskończonej wiedzy Boga zob. także Origenes, *Selecta in Psalmos* 144, PG 12, 1673A. Por. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Leiden 2007, 175-176; Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Orygenes*, s. 469-470.

⁴² Por. Mdr 11, 20; Origenes, *De principiis* II 9, 1.

może wszystko, powiada, iż «Bóg nie chce niczego niesprawiedliwego»; zakłada więc, że Bóg może czynić niesprawiedliwość, ale nie chce. My natomiast twierdzimy, że jak rzecz z natury słodka nie może sama z siebie uczynić słodczy gorzką, jak naturalna jasność nie może powodować ciemności, tak i Bóg nie może czynić niesprawiedliwości. Zdolność bowiem czynienia niesprawiedliwości sprzeciwia się Jego boskiej naturze i Jego wszechmocy. Natomiast, jeśli któryś z bytów może czynić niesprawiedliwość ze względu na to, że posiada inklinację do czynienia niesprawiedliwości, to może ją czynić o ile w jego naturze nie zawiera się to, że nigdy nie może czynić niesprawiedliwości»⁴³.

Spróbujmy najpierw zrekonstruować zarzut Celsusa, do którego w powyższym tekście odnosi się Orygenes. Musiał on być sformułowany mniej więcej w taki oto sposób⁴⁴: skoro człowiek, choć posiada inklinację do czynienia niesprawiedliwości, potrafi również być sprawiedliwy, to także Bóg, choć z natury jest skłonny do czynienia sprawiedliwości, powinien być w stanie czynić niesprawiedliwość. Chrześcijanie bowiem twierdzą, iż «Bóg może wszystko»⁴⁵. Z tak postawionym zarzutem Adamancjusz radzi sobie odwołując się do pojęcia natury poszczególnych bytów i właściwych im inklinacji. Do natury człowieka nie należy bycie niesprawiedliwym, choć taka skłonność daje się zaobserwować w jego działaniu. Jego natura w gruncie rzeczy jest dobra, lecz nie istotowo dobra. Z tego powodu człowiek może czynić również zło, gdyż nie uniemożliwia mu tego jego natura. Nie jest w nią bowiem wpisana niemożliwość czynienia zła. Inaczej jest w przypadku Boga, który jest istotowo dobry (jest ἀποαγαθός)⁴⁶. W Jego naturze tkwi możliwość czynienia tylko

⁴³ Origenes, *Contra Celsum* III 70, ed. M. Borret, Sch 136, Paris 1968, 158-160, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 178 (tłum. zmienione w ostatnim zdaniu).

⁴⁴ Wskazuje na to ostatnie zdanie powyższej wypowiedzi, w którym zostaje wyjaśniona kwestia tego, co znaczy działać zgodnie z naturą w przypadku człowieka i w przypadku Boga.

⁴⁵ Z podobnym oskarżeniem spotykamy się w dalszej części dzieła, kiedy zostaje poruszona kwestia zmartwychwstania ciała – według Celsusa absurdalna i niezgodna z rozumem. W tym kontekście Orygenes przytacza dość obszerną wypowiedź adwersarza chrześcijan. Zob. Origenes, *Contra Celsum* V 14, ed. M. Borret, Sch 147, Paris 1969, 48-50, tłum. S. Kalinkowski, s. 255: „Jakież bowiem ciało całkowicie rozłożone może powrócić do pierwotnej formy i odzyskać budowę, którą raz utraciło? Gdy [chrześcijanie] nie potrafią rozsądnie na to odpowiedzieć, chwytają się bzdurnej obrony twierdząc, że Bóg wszystko może. Tymczasem Bóg nie może spełnić nic wstępnego, ani nie pragnie niczego, co jest przeciwne naturze. Nie wypada wierzyć, że jeśliś w swej występności zapragnął czegoś niegodziwego, Bóg będzie mógł tego natychmiast dokonać, albo że się to spełni. Albowiem Bóg kieruje światem nie po to, aby spełniać występne kaprysy albo folgować nieuporządkowanym pragnieniom, lecz po to, aby się opiekować prawą i sprawiedliwą naturą [...]. On bowiem jest Rozumem wszystkich bytów; niczego zatem wbrew rozumowi ani przeciw samemu sobie nie może dokonać”.

⁴⁶ Por. tenże, *De principiis* I 2, 13. Słowo: ἀποαγαθός, które Rufin oddał jako *principalis bonitas* (Sch 252, 53) pojawia się we fragmencie cytowanym przez Justyniana. Zob. Justinianus Imperator, *Epistula ad Mennam Constantinopolitanum*, Mansi IX 525 = Sch 253, 53. Por. także Origenes, *Commentarius in Joannem* I 35, 253-253; XIII 25, 151-153.

dobra, tak jak do natury słodczy należy czynienie rzeczy słodkimi (nigdy zaś gorzkimi), a do natury światła należy rozświechtanie ciemności (nie zaś ich sprowadzanie). Choć czynienie zła jest sprzeczne z naturą Boga, nie umniejsza to wcale Jego mocy, gdyż – jak dowodzi w innym miejscu Orygenes – zło jest niebytem (τὸ κακὸν οὐκ ὄν)⁴⁷. Jeśli więc ktoś czyni coś, co nie istnieje, nie posiada większej mocy od tego, który nie czyni tego, co nie istnieje. Ponadto Bóg może czynić dobro na nieskończoną ilość sposobów. Ma moc czynienia takiego dobra, którego świat jeszcze nie doświadczył i nie poznał. W tym sensie Jego moc przewyższa nie tylko tę moc, którą posiada człowiek, lecz wszelką moc, która w skończony sposób objawiła się w stworzeniu. Jeżeli do natury dobra należy udzielanie się, tak jak do natury światła oświecanie, a słodczy osładzanie, to owa dobroczynna moc nie powinna wyczerpać się w samym tylko akcie stwórczym. Bóg może więc nieustannie stwarzać rzeczy nowe, ale także przenosić istniejące już byty rozumne z poziomu natury na poziom tego, co nadnaturalne. Dzieje się to wtedy, gdy stworzenia otwierają się na Jego moc, która transcenduje wszelką skończoną naturę stworzoną⁴⁸.

W *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* Orygenes zdaje się jednak poszerzać absolutną moc Boga nawet do teoretycznej możliwości uczynienia tego, co niesprawiedliwe. Komentując bowiem zdanie wypowiedziane przez Jezusa podczas modlitwy w ogrodzie oliwnym: „Jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich” (Mt 26, 39), stwierdza:

„[Jezus] chciał więc, aby ten kielich męki zasadniczo Go ominął tak, aby w ogóle nawet nie zakosztował jego goryczy, jeśli jednak byłoby to możliwe ze względu na sprawiedliwość Boga. Bo mówiąc: «jeśli to możliwe» uwzględnił nie tylko samą moc Boga (*potentiam dei*), lecz także Jego sprawiedliwość: ponieważ ze względu na moc Boga wszystko jest możliwe (*quantum ad potentiam quidem dei omnia possibile sunt*), czy to sprawiedliwe czy nie-

⁴⁷ Por. Origenes, *Commentarius in Joannem* II 13, 96, SCh 120, 270. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że stwierdzenie, iż „zło jest niebytem” pojawia się w komentarzu do zdania z *Janowego Prologu* (J 1, 3): „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało”. Owo „nic” (οὐδέν), które Orygenes utożsamia ze złem, jest czymś niesubstancjalnym (ἀνυπόστατον), a więc czymś czemu Logos nie nadał istnienia. Mało tego, nawet jego pozorny sposób istnienia (δοκούσαν σύστασιν) nie pojawił się w świecie ani za sprawą Boga, ani za pośrednictwem Logosu. Zob. tamże II 13, 92-96, SCh 120, 266-270. Niemożliwość stworzenia zła nie umniejsza więc wszechmocy Boga, lecz jest koniecznością logiczną: to, co nie jest, nie zostało stworzone.

⁴⁸ Por. tenże, *Contra Celsum* V 23-24, SCh 147, 70-72, tłum. S. Kalinkowski, s. 261, gdzie Orygenes powtarza po części argumentację, którą spotkaliśmy już w *Contra Celsum* III 70, ale także w pewien sposób ją poszerza. Odnosząc się bowiem do zarzutu Celsusa o irracjonalności wiary w zmartwychwstanie ciała, stwierdza, że Bóg, również według chrześcijan, nie może czynić rzeczy sprzecznych z rozumem i sprzecznych z naturą. Rzeczą sprzeczną z Boskim rozumem i Boską naturą jest jednak tylko i wyłącznie zło, gdyż Bóg jest istotowym Dobrem i źródłem wszelkiego dobra. Nie jest więc sprzeczne z naturą, jeśli Bóg czyni coś dobrego, co przekracza naturę stworzoną, na przykład gdy „wynosi człowieka ponad ludzką naturę, czyniąc go uczestnikiem lepszej i boskiej natury”. W ten sposób bowiem Bóg jeszcze bardziej ujawnia swoją dobroć, a nie jej zaprzecza.

sprawiedliwe, ze względu zaś na sprawiedliwość Jego – który jest nie tylko mocny ale i sprawiedliwy – nie wszystko jest możliwe, lecz tylko to, co jest sprawiedliwe”⁴⁹.

Niesprawiedliwość, o której w powyższym tekście mówi Orygenes nie jest zapewne złem, którego Bóg z natury uczynić nie może. Chodzi tu raczej o możliwość uniknięcia zbawczej męki Jezusa, co Adamancjusz wyjaśnia w dalszej części swojego wywodu. Teoretycznie było więc możliwe, aby Chrystus nie cierpiał i nie umarł. Gdyby jednak tak się stało, rodzaj ludzki nie zostałby usprawiedliwiony. Nie objawiłaby się wówczas sprawiedliwość Boża polegająca na odpuszczeniu grzechów (por. Rz 3, 25-26), a grzeszny człowiek nadal pozostawałby dłużnikiem Boga (por. Rz 8, 12). Chrystus jednak umarł za wszystkich (por. 2Kor 5, 15), aby wszystkich ominęła wieczna śmierć⁵⁰. Stwierdzając więc, że „ze względu na moc Boga wszystko jest możliwe”, lecz „ze względu na sprawiedliwość Jego tylko to, co jest sprawiedliwe”, myśliciel aleksandryjski nie rozszerza absolutnej mocy Boga na możliwość uczynienia „niesprawiedliwości”. Sprawiedliwość Boga bowiem utożsamiona zostaje tutaj z miłosierdziem. Bóg mógłby nie okazać miłosierdzia i nie spłacić długu grzesznego człowieka, i nie okazałby się przez to niesprawiedliwym. To nie On wszakże zaciągnął dług poprzez uczynioną niesprawiedliwość, lecz człowiek. Ponieważ jednak jest miłosierny, chce dokonać tego, czego ze względu na swoją absolutną moc czynić nie musi⁵¹.

Wiemy już, że absolutna moc Boga może wszystko z wyjątkiem tego, co przeciwstawia się naturze Boga, a więc z wyjątkiem zła, które zresztą, jak już

⁴⁹ Tenże, *Commentariorum in Matthaeum series* (Mt 26, 42) 95, ed. E. Klostermann, GCS 38, Leipzig 1933, 213, tłum. K. Augustyniak: Orygenes: *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (Część druga: *Commentarium series*), ŻMT 25, Kraków 2002, 163.

⁵⁰ Por. tamże, GCS 38, 313-214.

⁵¹ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że średniowieczny spór dotyczący *potentia Dei absoluta et ordinata*, rozpoczął się od rozprawy Piotra Damianiego, w której zostaje sformułowana bardzo podobna teza do tej, którą znajdujemy w wyżej analizowanych tekstach Orygenes. Zob. Petrus Damianus, *De divina omnipotentia* 4, ed. A. Cantin, SCH 191, 400-402, Paris 1972, tłum. M. Gensler: Piotr Damiani, *O Boskiej wszechmocy. Rozprawa o tym, w jaki sposób Bóg, jeśli jest wszechmogący, może sprawić, żeby to, co się stało, się nie stało*, w: *Antologia tekstów filozoficznych i teologicznych z III-XI wieku*, red. E. Jung, Kraków 2012, 252: „Tego, co złe, Bóg nie może uczynić, ponieważ nie może tego także chcieć. Nie należy jednak tego składać na karb niemocy, lecz raczej naturalnego dobra [Jego] szczególnej łaskawości. Wszak to, co jest dobre, może i chcieć, i sprawić, nawet jeśli wskutek swej przezorności lub przedwiedzy niektóre dobra sprawia rzadko lub wcale. Inaczej można by było powiedzieć przed przyjściem Zbawiciela, że Bóg nie może sprawić, iż Syn zrodzi się z łona dziewicy: nie jest dziwne, że nigdy nie był tego zrobił, lecz tak samo nie jest dziwne, że tylko raz miał to zrobić. A jeśli nawet nigdy by tego nie zrobił, to przecież i chciał, i mógł to uczynić, bo było to czymś dobrym”. W dalszej natomiast części tej samej rozprawy czytamy (tamże 17, SCH 191, 474, tłum. Gensler, s. 274): „Doprawdy, jaką siłą Bóg może wszystko? Jaką mądrością zna wszystko? Zapytajmy Apostoła: «Chrystusem – odpowiada – mocą Bożą i mądrością Bożą» (1Kor 1, 24). To w Nim jest prawdziwa wieczność, prawdziwa nieśmiertelność, w Nim owo wieczne dzisiaj, które nigdy nie przemija”.

widzieliśmy wyżej, jest niebytem. Warto jednak przyrzeć się jeszcze temu, w jaki sposób owa moc objawia się pośród stworzeń. Teoretyczne rozważania na temat tego, co Bóg może, lecz nie chce czynić, lub może, ale jeszcze nie uczynił, prowadzą do wniosku, że według Orygenesesa Bóg działa w świecie posługując się tylko pewnym wymiernym zakresem swej absolutnej mocy. O tej wymiernej czy też w jakiejś mierze ograniczonej mocy pisze Adamancjusz wprost przy okazji interpretacji ewangelicznej perykopy o cudzie, który wyprosiła kobieta kananejska (por. Mt 15, 21-28). Jej wiara bowiem niejako wymusiła otwarcie się źródła nadprzyrodzonej mocy, która pierwotnie nie była dla niej przeznaczona. W tym kontekście Orygenes zastanawia się, co mogły znaczyć mocne słowa Zbawiciela, skierowane do kobiety: „Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom a rzucić szczeniętom” (Mt 15, 26):

„Bo jeśli liczba chlebów była ograniczona, tak iż nie było możliwe nakarmić nimi i dzieci, i szczenięta domu, albo jeśli chleby były wytwornie przygotowane, tak iż nie byłoby rozumnie dawać szczeniętom luksusowy chleb dzieci, to nic podobnego nie zachodzi w odniesieniu do mocy Jezusa (οὐδὲν δὴ τοιοῦτον φαίνεται ἐπὶ τῆς Ἰησοῦ δυνάμεως) zdolnej sprawić, aby i dzieci otrzymały swoją część, i ci, którzy nazwani są szczeniętami. Rozważ zatem, czy dla wyjaśnienia słów: «Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom» nie trzeba powiedzieć, że Ten, który «ogłosił samego Siebie, przyjąwszy postać sługi» (Flp 2, 7), uzyskał określoną tylko ilość mocy (μέτρον δυνάμεως) stosownie do tego, ile objąć jej są zdolne sprawy tego świata; i kiedy pewna część tej mocy wychodziła z Niego, zauważył to, jak wskazuje tekst: «Ktoś się Mnie dotknął, bo poznałem, że moc wyszła ode Mnie» (Łk 8, 46). Tą określoną więc ilością mocy (τοῦ μέτροοῦ τῆς δυνάμεως) umiejętnie rozporządzał, udzielając więcej душom wybranym, które oznaczone zostały jako dzieci, a mniej innym, które nie miały tej jakości, jako szczeniętom. Ale chociaż tak było, tym niemniej tam, gdzie odkrył wielką wiarę, dał chleb dzieci, jak dziecku, tej kobiecie, która wskutek nieszlachetnego pochodzenia z ziemi Kanaan była szczenięciem»⁵².

Na początku powyższego tekstu myśliciel aleksandryjski wysuwa dwie następujące hipotezy odnośnie do mocy, którą dysponował wcielony Logos. Po pierwsze, mogło być tak, iż Zbawiciel posiadał zbyt mało owej Boskiej mocy i dlatego stwierdził: „Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom a rzucić szczeniętom”. Po drugie, natura jego Boskiej mocy mogła być niedostosowana do natur pewnej grupy ludzi, którzy ze względu na jej wielkość nie byli w stanie jej przyjąć (argument pojawiający się zapewne w kręgach gnostycznych). Adamancjusz odrzuca jednak pierwszą i drugą hipotezę stwierdzając: οὐδὲν δὴ τοιοῦτον φαίνεται ἐπὶ τῆς Ἰησοῦ δυνάμεως. Wcielony Logos

⁵² Origenes, *Commentarius in Matthaeum* XI 17, ed. R. Girod, Sch 162, Paris 1970, 366-368, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998, 102.

posiadał więc wystarczającą ilość mocy, a zarazem natura tej mocy była odpowiednio dostosowana do tego, aby mogli ją przyjąć wszyscy ludzie, zarówno ci, którzy należeli do ludu wybranego, jak i ci, którzy do niego nie należeli.

Dziwić jednak może, że myśliciel aleksandryjski nie odrzuca *in toto* innej hipotezy, a mianowicie, że Syn Boży podczas swej ziemskiej działalności mógł dysponować określoną tylko ilością Bożej mocy „stosownie do tego, ile objąć jej są zdolne sprawy tego świata”. Choć moc ta byłaby wystarczająco potężna, aby czynić dobrodziejstwa tak dla wybranych, jak i dla pogan, tak dla posiadających wiarę, jak i dla tych, którzy jej nie posiadają⁵³, to jednak nie stanowiłaby całości absolutnej mocy, jaka istnieje w Bogu. W tym kontekście Orygenes mówi bowiem o μέτρον δυνάμεως, to znaczy o pewnej „mierze mocy” lub „wielkości mocy” dostępnej Temu, który – jak przecież mówi Pismo – „ogolił samego Siebie, przyjawszy postać sługi” (Flp 2, 7). Niezależnie jednak od tego, czy wcielony Logos posiadał na ziemi pełnię Bożej mocy, czy też tylko pewną jej miarę (należy pamiętać, że Adamancjusz umiera na około 200 lat przed Soborem Chalcedońskim, który dokonał precyzyjnych rozróżnień odnośnie do dwóch natur Chrystusa⁵⁴, a także o tym, że jego wypowiedź ma charakter hipotezy⁵⁵), to i tak owa miara (μέτρον) przewyższała możliwości przyjmujących ją stworzeń⁵⁶. Mało tego – i to jest istotne dla naszego tema-

⁵³ Mówi o tym Adamancjusz nieco wcześniej, w tym samym dziele, kiedy komentuje wypowiedź z Mt 13, 58 o tym, że Jezus w swym rodzinnym mieście „niewiele zdziałał cudów, z powodu niedowiarstwa” jego mieszkańców. Zob. Origenes, *Commentarius in Matthaeum* X 19, Sch 162, 232, ŻMT 10, 66: „Mateusz i Marek chcieli, jak mi się zdaje, wyraźnie wskazać na wyższość mocy Bożej (τὸ ὑπερέχον τῆς θείας δυνάμεως), która zdolna jest działać również mimo niewiary (καὶ ἐν ἀπιστίᾳ δύναται), lecz nie może tak wiele zdziałać jak wtedy, gdy spotyka się z wiarą tych, co korzystają z dobrodziejstwa cudu: dlatego Mateusz nie powiedział, że «nie zdziałał cudów z powodu ich niedowiarstwa», lecz że «niewiele zdziałał tam cudów z powodu ich niedowiarstwa»; a Marek nie poprzestał na stwierdzeniu: «I nie mógł tam działać żadnego cudu», lecz dorzucił: «jedynie na kilku chorych położył ręce i uzdrowił ich» (Mk 6, 5), ponieważ moc, która była w Nim i w tych warunkach przemogła niewiarę”.

⁵⁴ Por. Concilium Chalcedonense (451), *Definitio fidei* 11, tekst grecko-lacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnetrzak, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, 222.

⁵⁵ Odnośnie do wyrażonej w powyższym cytacie hipotezy, należy również podkreślić, że w innych miejscach Orygenes stwierdza, że Syn, „stawszy się człowiekiem nie przestał być tym, czym był – Bogiem” (Origenes, *De principiis*, Praefatio 4, Sch 252, 80, ŻMT 1, 53) oraz że również po wcieleniu Ojciec „przebywa z Nim i jest w Synu, tak jak Syn jest w Ojcu” (tenże, *Commentarius in Joannem* XX 18, 155, ed. C. Blanc, Sch 290, Paris 1982, 232, ŻMT 27, 422). Por. Beeley, *The Unity of Christ*, s. 17-22.

⁵⁶ O tym, że moc, którą posiada Zbawiciel przewyższa możliwości przyjmujących ją stworzeń, Orygenes mówi w innym jeszcze miejscu, kiedy to komentuje dialog Jezusa z faryzeuszami dotyczący Jego Boskiego pochodzenia (por. J 8, 19-25). Zauważa przy tej okazji, że Słowo, którego nie może ogarnąć nawet świat cały w jakimś sensie musi ograniczyć swą moc również po to, aby mogło być pojmane i ukrzyżowane. Kiedy bowiem przemawia, a więc kiedy działa Jego moc, jest to niemożliwe. Zob. Origenes, *Commentarius in Joannem* XIX 10, 59-61, Sch 120, 270 ŻMT 27, 376-377: „Jezus jednak nauczając przy skarbcu nie wypowiedział wszystkich słów, lecz tyle tylko, ile skarbiec mógł pomieścić. Bo przecież, jak sądzę, cały ten świat nie może ogarnąć całego Słowa

tu – moc, którą posiadał Zbawiciel, była przez Niego w umiejętny sposób rozdysponowywana. Jedne dusze zatem otrzymywały więcej, inne mniej z tej przewyższającej wszelkie stworzenie mocy. W ten sposób Orygenes własnymi słowami potwierdza drugą część hipotezy, którą wysunęliśmy na początku niniejszego tekstu, a mianowicie o istnieniu *potentia Dei ordinata*. Tak więc Bóg nie tylko stwarza świat według „liczby i miary”, lecz także wedle pewnej miary oraz w pewien racjonalny i uporządkowany sposób udziela swej mocy stworzeniom gotowym na jej przyjęcie. W świecie obecna jest więc i działa *potentia Dei ordinata*. Ta sama moc jednak, jak już to zostało wykazane powyżej, w Bogu jest nieskończona i niczym niezdeterminowana, dlatego można ją określić jako *potentia Dei absoluta*.

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze o wypowiedzi, którą znajdujemy w niedawno odkrytym manuskrypcie (*Codex Monacensis Graecus 314*) zawierającym 29 *Homilii do Psalmów* Orygenesa. Pojawia się w niej bowiem termin ἄπειρος w odniesieniu do mocy Boga. Według myśliciela z Aleksandrii, Bóg jest więc dobroczynną aktywnością rozciągającą się od nieskończoności w nieskończoność, a sposoby Jego udzielania się światu, choć zawsze dostosowane do możliwości przyjmujących je stworzeń, są również nieskończone. Do takiego wniosku dochodzi Adamancjusz łącząc dwa teksty biblijne, w których pojawia się stwierdzenie o niepoznawalnych drogach i śladach Boga. Pierwszym z nich jest werset Psalmu 76, 20: „Twoja droga wiodła przez wody, Twoja ścieżka przez wody rozległe i nie znać było Twych śladów (καὶ τὰ ἔχνη σου οὐ γινωσθήσονται)”. Drugim zaś wypowiedź Apostoła, który mówiąc o „głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga” zakrzykuje: „Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi (καὶ ἀνεξίχνιαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ)!” (Rz 11, 33). W tym kontekście Orygenes stwierdza:

„Jak bowiem człowiek chcąc wyrobić sobie pogląd na temat pojęcia śladów (τὰ ἔχνη) Boga, nie może ich wszystkich prześledzić (οὐ δυνήσεται πάντα ἐξίχνιασαι), tak też [nie może prześledzić] tego, czego Bóg pragnie na nieskończony czas (εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα) lub tego, czego Bóg pragnął od nieskończonego czasu (ἐκ τοῦ ἀπείρου αἰῶνος)”⁵⁷.

Podobnie, jak w wyżej cytowanych fragmentach dotyczących mądrości, mędrzec nie był w stanie przemierzyć głębin Bożej mądrości, tak teraz Orygenes stwierdza, że człowiek nie jest w stanie prześledzić wszystkich „śła-

Bożego (por. J 21, 25). Gdy Jezus wypowiedział takie słowa przy skarbcu i kiedy nauczał w świątyni, nikt Go nie pojmiał. Jego słowa bowiem były potężniejsze od tych, którzy chcieli Go pochwylić. Kiedy więc przemawia, nie uwięzi Go nikt spośród tych, którzy spiskują przeciw Niemu, a zostanie pojmany wówczas, kiedy zamilknie. Otóż kiedy miał cierpieć za świat, milczał wypytwany przez Piłata i biczowany, gdyby bowiem przemówił, nie zostałby ukrzyżowany w słabości, ponieważ nie ma słabości w tym, co mówi Słowo”.

⁵⁷ Por. tenże, *In Psalmos homiliae*, Homilia IV in Psalmum LXXVI, 212-213, GCSNF 19, ed. L. Perrone – M. Molin Pradel – E. Prinzivalli – A. Cacciari, Berlin – München – Boston 2015, 349, tłum. własne.

dów” (τὰ ἔχνη), to znaczy przejawów mocy Boga w świecie. Choć powyższy fragment dotyczy zagadnienia nieskończoności w sensie czasowym, to jednak sugeruje, iż Bóg może używać swej mocy względem stworzeń na nieskończone sposoby. Używał jej zarówno w nieskończonej przeszłości (ἐκ τοῦ ἀπείρου αἰῶνος), jak i może jej używać w nieskończonej przyszłości (εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα). Wypowiedź ta staje się zrozumiała w kontekście Orygeniańskiej doktryny o stworzeniu, według której Bóg istniejący z nieskończoności w nieskończoność zawsze posiadał stworzenia, nad którymi sprawował swą władzę, gdyż – jak wyjaśnia Adamancjusz – On zawsze był dobry i zawsze udzielał swej dobroci stworzeniom⁵⁸. Upadek tych ostatnich nie spowodował zaprzestania dobroczynnej aktywności Boga. Tak jak w przeszłości, tak i w przyszłości będzie On znajdował coraz to nowe sposoby prowadzące do ich zbawienia. Stwierdzenie to nie oznacza oczywiście tego, że w Bogu, który jest poza czasem, pojawi się coś nowego, jakiś nowy sposób działania, którego by uprzednio nie znał. Owa nowość dotyczy stworzenia zanurzonego w czasie, które staje się depozytariuszem zawsze nowych darów pochodzących od nieustannie udzielającego się Dobra. Skończony ludzki intelekt nie jest więc w stanie objąć i pojąć w całości tego, co w każdym przedziale czasowym jawi się jako nowe. Dlatego też Orygenes powtarza za Psalmistą, ale i za apostołem Pawłem, że drogi Boże są nie do wyśledzenia (ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ). Należy podkreślić, że stwierdzenie to, jak i całe rozumowanie Aleksandryjczyka, jest zgodne z definicją nieskończoności, jaką znajdujemy u Arystotelesa: nieskończoność jest czymś, czego nie można prześledzić⁵⁹. Człowiek może wprawdzie dostrzec i zrozumieć niektóre z Bożych „śladów” obecnych w świecie, to znaczy te, które objawiają się w pewnym skończonym przedziale czasowym i w pewien skończony sposób (*potentia Dei ordinata*), lecz z pewnością nie wszystkie. Działająca bowiem z nieskończoności w nieskończoność moc Boga (*potentia Dei absoluta*) jest nie do prześledzenia, a przez to nieobejmowalna i niepoznawalna przez ludzki intelekt⁶⁰.

⁵⁸ Por. tenże, *De principiis* I 4, 3, Sch 252, 170, ŻMT 1, 95: „Wcale więc nie można wyobrazić sobie takiego momentu, w którym ta dobroczynna moc nie czyniła dobrze. Wynika stąd konsekwentny wniosek, że zawsze też istniały byty, którym ta moc czyniła dobrze – mianowicie jej stworzenia; a czyniąc dobrze udzielała im dobrodziejstw mocą opatrności w porządku i wedle zasługi. Trzeba też przyjąć, że nie było takiego momentu, w którym Bóg nie był Stworzycielem, Dobroczyncą i Opiekunem”.

⁵⁹ Por. Arystoteles, *Physica* III 204a 2-7, ed. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1, Berlin 1831, 204, tłum. K. Leśniak: Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, Warszawa 2010, 124: „Należy więc przede wszystkim zacząć od określenia różnych znaczeń, jakie się nadaje pojęciu nieskończoności. W pierwszym znaczeniu będzie nią to, co z natury swej nie może być prześledzone, jak np. głos, który jest niewidzialny. Po drugie będzie nią to, co może być śledzone, jednakże proces ten nie można doprowadzić do końca. Albo to, co z trudem tylko da się prześledzić. Wreszcie to, co z natury swej może być przedmiotem badania, lecz dokładnie nie da się prześledzić, albo nie ma granicy”.

⁶⁰ Dla całości obrazu omawianego przez nas zagadnienia chciałbym wspomnieć o jeszcze jednym ważnym temacie Orygeniańskim, przy okazji którego pojawia się również kwestia nieskoń-

3. Kontrowersyjne fragmenty jako potwierdzenie teologicznych różnic. Powyższe rozróżnienia, które znajdujemy zarówno w tekstach zachowanych w języku greckim, jak i tych które dotarły do nas w języku łacińskim, są na tyle ewidentne, że w zasadzie nie potrzeba dowodzić dalej, że Orygenes, kiedy mówi o skończonej mocy Boga działającej w świecie, ma na myśli jedynie pewien zakres nieskończonej mocy, która istnieje w Bogu. Ponieważ jednak, jak wspomnieliśmy na wstępie, niektórzy historycy idei powołują się na cztery fragmenty tekstów, z których miałyby wynikać, iż myśliciel aleksandryjski odziedziczył po filozofach greckich negatywne rozumienie nieskończoności, należy przyrzeć się również i tym wypowiedziom. Pominiemy tu analizę dwóch z nich, a mianowicie fragmentu z dzieła *O zasadach* III 5, 2 oraz z *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza* XIII 1. Czynimy tak dlatego, że po pierwsze cytowaliśmy i analizowaliśmy te fragmenty w innym miejscu⁶¹, a po drugie, gdyż nie ma w nich wprost mowy o skończonej mocy Boga. Orygenes stwierdza tam po prostu, że świat i liczba stworzeń w nim istniejących musi mieć swój początek i koniec, gdyż w przeciwnym razie nawet sam Bóg nie mógłby ogarnąć tego, co nieskończone. Dwa pozostałe fragmenty natomiast, zachowane w języku greckim, jak i w tłumaczeniu łacińskim Rufina, zawierają wzmiankę o skończonej mocy Boga, choć pojawia się ona jedynie w wersji greckiej. Oto pierwszy z nich:

Tłumaczenie <i>De principiis</i> Rufina	Fragment <i>De principiis</i> u Justyniana
„Powinniśmy zatem uznać, iż <u>na owym początku Bóg uczynił taką ilość stworzeń rozumnych albo umysłowych – czy jak tam należy nazwać byty, które określiliśmy powyżej jako umysły – jaka w Jego</u>	„Na początku, który można sobie rozmowo wyobrazić, Bóg z własnej woli stworzył taką ilość bytów rozumnych, <u>jakiej mógł nastarczyć</u> ; trzeba bowiem stwierdzić, że moc Boża jest ograniczo-

czoności Boga, a mianowicie o rozróżnieniu na teologię i ekonomię. Zob. Origenes, *In Ieremiam homilae* 18, 6, ed. P. Nautin – P. Husson, SCH 238, Paris 1977, 198, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarz do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, Warszawa 1983, 157: „Kiedy Pismo w sposób teologiczny mówi o istocie Boga i nie łączy zbawczej ekonomii z ludzkimi sprawami, wówczas stwierdza, że «Bóg nie jest jak człowiek» (Lb 23, 19). Na przykład: «Wielkość jego nie będzie mieć kresu (μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐκ ἔσται πέρας)» (Ps 144, 3). [...] Kiedy zaś ekonomia Boża spleta się ze sprawami ludzkimi, wówczas Bóg przybiera ludzki rozum, ludzki sposób postępowania i ludzki styl wysłowienia”. Z istotą Boga wiąże więc Orygenes wielkość (oczywiście nie w sensie fizycznym), która nie ma kresu (οὐκ ἔσται πέρας) – a więc nieskończoność (ἄπειρον). Choć Adamancjusz przytacza w tym miejscu wypowiedź psalmisty, to jest ona według niego natury teologicznej, a więc wyraża prawdę o tym, jakim w rzeczywistości Bóg jest. W ekonomii zbawienia natomiast, Bóg jawi się nie takim jakim jest, lecz takim jakim nie jest, a mianowicie w sposób skończony. Myśli, mówi, a niekiedy nawet wygląda i działa jak człowiek, na co wskazują liczne biblijne antropomorfizmy. Szerzej na temat rozróżnienia na teologię i ekonomię zob. D. Mrugalski, *Bóg niezdolny do gniewu. Obrona apatheii Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes*, VV 33 (2018) [w druku].

⁶¹ Por. Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Orygenesa*, s. 462-466.

przewidywaniu mogła być wystarczająca. Z całą pewnością Bóg je stworzył po ustaleniu ich określonej liczby; wbrew przekonaniu niektórych ludzi nie należy bowiem sądzić, że stworzenia nie mają końca, bo gdzie nie ma końca, tam nie można niczego pojąć ani określić; gdyby tak było, to Bóg nie mógłby stworzeń objąć ani uporządkować. <u>Wszak z samej istoty rzeczy to, co jest nieskończone, jest też niepojęte</u>. A przecież zgodnie ze słowami Pisma Bóg urządził wszystko «według miary i liczby» (Mdr 11, 20), i dlatego liczbę słusznie będziemy odnosić do stworzeń rozumnych lub do umysłów: <u>jest ich tyle, iloma opatrność Boża może kierować i rządzić oraz ile może obejmować</u>. Miarę natomiast odniesiemy konsekwentnie do materii cielesnej: musimy wierzyć, iż Bóg stworzył ją taką, jaka w Jego przekonaniu może wystarczyć do urządzenia świata”⁶³.	na, i nie należy usuwać jej granic pod pozorem oddawania Bogu czci. Gdyby bowiem moc Boża była nieskończona, to z konieczności nie mogłaby pojąć sama siebie: <u>wszak z samej natury to, co nie ma granic, jest też nieogarnione</u>. <u>Bóg zatem stworzył tyle bytów, ile mógł ogarnąć, ile mógł mieć pod ręką i iloma mógł rządzić mocą swojej opatrności</u>; podobnie też – stworzył taką materię, w jakiej mógł wprowadzić ład”⁶².
---	---

Pierwszy wniosek jaki nasuwa się przy porównywaniu obu fragmentów dotyczy ich objętości. Łacińskie tłumaczenie Rufina jest obszerniejsze w sto-

⁶² Justinianus Imperator, *Epistula ad Mennam Constantinopolitanum*, Mansi IX 489 = Origenes, *De principiis* II 9, 1, Sch 253, 211-212: „ἐν τῇ ἐπινοουμένη ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστήσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, ὅσον ἡδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ ἡ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μὴδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα, ὅσον ἡδύνατο περιδράζασθαι καὶ ἔχειν ὑπὸ χεῖρα καὶ συγκρατεῖν ὑπὸ τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν· ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατασκεύασεν, ὅσῃν ἡδύνατο διακοσμήσαι”, ŻMT 1, 205.

⁶³ Origenes, *De principiis* II 9, 1, Sch 252, 352-354: „In illo ergo initio putandum est tantum numerum rationabilium creaturarum uel intellectualium, uel quoquomodo appellandae sunt quas mentes superius diximus, fecisse deum, quantum sufficere posse prospexit. Certum est enim quod praedefinito aliquo apud se numero eas fecit; non enim, ut quidam uolunt, finem putandum est non habere creaturas, quia ubi finis non est, nec conpraehensio ulla uel circumscriptio esse potest. Quodsi fuerit, utique nec contineri uel dispensari a deo quae facta sunt poterunt. Naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit. Porro autem sicut et scriptura dicit, numero et mensura uniuersa condidit deus, et idcirco numerus quidem recte aptabitur rationabilibus creaturis uel mentibus, ut tantae sint, quantae a prouidentia dei et dispensari et regi et contineri possint. Mensura uero materiae corporali consequenter aptabitur; quam utique tantam a deo creatam esse credendum est, quantam sibi sciret ad ornatum mundi posse sufficere”, ŻMT 1, 191.

sunku do fragmentu przytoczonego przez Justyniana. Należy zauważyć, że długość tekstu łacińskiego nie jest jedynie wynikiem użycia bardziej rozbudowanych sformułowań w porównaniu z fragmentem po grecku, lecz jest rezultatem pojawienia się dodatkowych wypowiedzi zawierających idee, których nie znajdujemy w tekście cesarza. Z drugiej strony, w krótszym fragmencie Justyniana zawarte są stwierdzenia, których nie posiada tekst Rufina. Nie można stąd jednakże wyprowadzać wniosku, że tłumacz łaciński usunął kontrowersyjne wypowiedzi Orygenesu i dodatkowo uzupełnił jego argumentację albo że cesarz tendencyjnie przypisał obce myślicielowi z Aleksandrii idee i dopisał własną argumentację do prawdziwych tez Adamancjusza.

Podkreślone przeze mnie zdania (choć nie w każdym przypadku tekst łaciński jest wiernym odpowiednikiem tekstu greckiego) zawierają wspólne dla obu fragmentów idee. Możemy więc być pewni, że rzeczywiście stanowią one prawdziwy pogląd Orygenesu. Tak więc, według myśliciela z Aleksandrii:

1. Na początku Bóg stworzył taką ilość bytów rozumowych, jaka była wystarczająca (*sufficere*, διαρκέσαι).
2. Z natury rzeczy wynika, że nieskończoność (*infinitum*, ἄπειρον) jest nieobejmowalna (*inconpraehehensibile*, ἀπερίληπτον).
3. Bytów stworzonych jest tyle, iloma Boża opatrność jest w stanie kierować (*dispensari*, περιδράσασθαι) i ile może objąć (*contineri*, ἐχειν ὑπὸ χεῖρα).

Wszystkie powyższe tezy są zgodne z nauką wypływającą z Pisma, a mianowicie, że Bóg stworzył skończony świat (por. Mdr 11, 20) oraz z logiką Arystotelesa, a mianowicie, że nieskończoność jest nieobejmowalna. Choć w przytoczonych fragmentach nie ma o tym mowy, na podstawie analiz przeprowadzonych w poprzednim paragrafie, można by dodać, że Bóg działając *ad extra*, a więc także gdy stwarza świat, posługuje się jedynie pewnym zakresem swej absolutnej mocy. Gdyby bowiem w akcie stwórczym posłużył się całą swoją mocą (*potentia Dei absoluta*), musiałby stworzyć drugi absolut, którego, ze względu na nieskończoność jego natury, nie mógłby objąć. Tak wyrażoną tezę znajdujemy w traktacie *De Trinitate* Nowacjana, który wypowiada *explicite* to, czego w powyższym fragmencie Orygenes nie dopowiedział:

„Nie może być dwóch bytów nieskończonych, jak dyktuje sama natura rzeczy (*nec duo infinita esse possunt, ut rerum dictat ipsa natura*). Nieskończonym natomiast jest coś, co nie ma w ogóle ani początku, ani końca. A coś, co ma w posiadaniu całość, rzeczywiście wyklucza istnienie innego nieskończonego. Dlatego też [Bóg], jeśli nie obejmuje (*continet*) wszystkiego, co jest – czymkolwiek to jest – przestanie być Bogiem. Będąc bowiem we wnętrzu tego, przez którego jest obejmowany (*continetur*), okazuje się mniejszym od tego, przez którego jest obejmowany”⁶⁴.

⁶⁴ Novatianus, *De Trinitate* 4, 8-9, ed. G.F. Diercks, CCL 4, Turnholt 1972, 18, tłum. własne.

Nie jest tu miejsce, aby zajmować się kwestią, czy Nowacjan mógł znać traktat Orygenesesa i go w jakiś sposób cytować⁶⁵ (choć powyższy fragment może na to wskazywać ze względu na bliskość występowania terminów: *infinitum*, *rerum natura*, *contineo* pojawiających się również w tłumaczeniu Rufina). Wystarczy zauważyć, że jego rozumowanie odpowiada temu, o czym myślał, ale czego nie wyraził wprost Adamancjusz. Skończoność stworzenia nie wynika bowiem jedynie z danych skrypturystycznych, lecz z natury rzeczy (to znaczy z logiki). Gdyby świat był nieskończony, Bóg nie mógłby być Bogiem, gdyż nie mógłby go objąć i nim rządzić. Z natury rzeczy bowiem nieskończoność jest nieobejmowalna.

Wróćmy teraz do fragmentu przekazanego nam przez cesarza Justyniana. Tezy, które pojawiają się w nim, a nie występują w tłumaczeniu łacińskim, są następujące:

1. Moc Boża jest ograniczona (πεπερασμένη).
2. Nie należy usuwać granicy (περιγραφή) Bożej mocy pod pozorem pobożności.
3. Moc Boża musi być skończona, gdyż w przeciwnym razie nie mogłaby poznawać samej siebie (μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν).

Dwie pierwsze tezy, jeśli je dobrze rozumieć, mogłyby wyrażać prawdziwy pogląd Orygenesesa. Otóż zgodnie z tym, co już zostało wyżej powiedziane, moc Boża stwarzająca świat została w pewien sposób ograniczona (πεπερασμένη). Kosmos bowiem stworzyła, jest w nim obecna i działa *potentia Dei ordinata*. Nie należy usuwać jej granicy (περιγραφή), pod pozorem pobożności, gdyż stworzenie uczestniczy jedynie w pewnym zakresie (μέτρον) mocy, która w sposób absolutny (ἁπόλυτον) istnieje tylko w Bogu. Jest ona w stanie uczynić wszystko, z wyjątkiem zła. Może więc stworzyć o wiele więcej niż to, co zostało stworzone według zaplanowanej przez Boga miary. Mówienie o *potentia Dei ordinata* nie sprzeciwia się więc istnieniu *potentia Dei absoluta*, o której Adamancjusz wspomina w wielu miejscach swoich dzieł. Jeśli zaś chodzi o ostatnią spośród wyliczonych wyżej tez, choć może ona budzić pewne wątpliwości, ze względu na to, że Orygenes wprost stwierdza, że Bóg poznaje samego siebie, to również możemy ją uznać za Orygeniańską, wzięwszy pod uwagę kontekst, w którym się ona znajduje. Otóż początek (ἀρχή), o którym mówi powyższy tekst, jest związany z Bożą Mądrością. To w Niej (ἐν ἀρχῇ), która jest zasadą i *principium* (ἀρχή) wszelkiego stworzenia, a w języku biblijnym: „początkiem dróg Bożych” (Prz 8, 22: „ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ”), Bóg stworzył świat bytów rozumnych⁶⁶. Niezależnie od tego, czy uznamy, że owe byty są jedynie ideami Bożej mądrości, czy też realnie subsystującymi bytami duchowymi, ich liczba musiała być skończona, gdyż w przeciwnym razie sama Mądrość (*vel* Moc) nie mogłaby ogarnąć tego, co w Niej istnieje.

⁶⁵ Szerzej na ten temat zob. Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Nowacjana*, s. 147-181.

⁶⁶ Por. Origenes, *De principiis* I 2, 2-3; I 4, 3-4; tenże, *Commentarius in Joannem* I 19, 113-115; I 34, 243-244; II 18, 126; tenże, *In Genesim homiliae* 1, 1.

Nie mogłaby więc poznawać samej siebie (μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν). W tym sensie mamy tu do czynienia nadal z *potentia Dei ordinata*, gdyż Orygenes, kiedy mówi o świecie, nie ogranicza go jedynie do sumy bytów cielesnych istniejących na Ziemi, lecz w ogóle odnosi się do całego uniwersum bytów widzialnych i niewidzialnych – do wszystkiego, co od Boga bierze swój początek, a co Bogiem nie jest⁶⁷.

Pozostaje jednak jeszcze ostatnie stwierdzenie, dotyczące materii, które jest podobne w obu fragmentach, choć w obu nacisk położony jest na inną kwestię. Otóż zarówno w tekście Justyniana, jak i w tłumaczeniu Rufina, jest mowa o stworzeniu materii. Orygenes wyznaje bowiem doktrynę *creatio ex nihilo*, o czym zresztą mówi wprost w innym miejscu⁶⁸. We fragmencie Rufina zostaje podkreślona „miara”, którą należy odnosić do stworzonej materii (w domyśle: a nie do Boga). We fragmencie Justyniana natomiast zostaje podkreślone to, że Bóg stworzył taką (albo: tyle) materię, jaką (albo: ile) był w stanie uporządkować (ὅσῃν ἡδύνατο διακοσμήσαι) (w domyśle: jest granica zdolności stwórczych Boga). W tym przypadku, nie będę wydawał oceny o większej lub mniejszej wiarygodności obu stwierdzeń. Jednemu i drugiemu można bowiem zarzucić pewną tendencyjność nakierowaną na obronę bądź podważenie ortodoksyjności Orygenesesa. Niemniej jednak to, co zostaje wypowiedziane wprost w obu wersjach, to fakt stworzenia i skończoności materii.

Drugi fragment, w którym jest mowa o skończonej mocy Boga, choć nadal jedynie w przekazie Justyniana, jest następujący:

Tłumaczenie <i>De principiis</i> Rufina	Fragment <i>De principiis</i> u Justyniana
„A uczynił wszystko w liczbie i mierze; <u>nic bowiem nie jest dla Boga bez końca albo bez miary.</u>	„Niechaj zaś nikt się nie oburza, że również mocy Bożej <u>przypisujemy miarę</u> . Natura bowiem nie może objąć nieskończoności. A jeśli raz zostało określone to, co Bóg ogarnia, z konieczności należy określić granicę we wszystkich rzeczach określonych” ⁶⁹ .

⁶⁷ Por. tamże. We wszystkich wyliczonych w powyższym przypisie fragmentach jest mowa o różnicy zachodzącej między Bogiem a stworzeniem. Choć na początku Bóg stworzył wszystko w swojej Mądrości (lub w Logosie, lub nawet – jak w *Homiliach do Księgi Rodzaju* – w Zbawicielu), to różnica między Bogiem a stworzeniem jest taka, że to ostatnie od Boga pochodzi, z Niego czerpie swe istnienie i w Nim ma swój początek.

⁶⁸ Por. tenże, *Commentarius in Joannem* I 17, 103.

⁶⁹ Justinianus Imperator, *Epistula ad Mennam Constantinopolitanum*, Mansi IX 525 = Origenes, *De principiis* IV 4, 8, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 269, Paris 1980, 262-263: „Μηδεις δὲ προσκοπτέτω τῷ λόγῳ, εἰ μέτρα ἐπιτίθεμεν καὶ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει. Ἄπειρα γὰρ περιλαβεῖν τῇ φύσει ἀδύνατον τυγχάνει. ἅπαξ δὲ πεπερασμένων ὄντων, ὧν περιδράττεται αὐτὸς ὁ θεός, ἀνάγκη ὅρον εἶναι μέχρι πόσων πεπερασμένων διαρκεῖ”, ŻMT 1, 392.

Albowiem mocą swoją obejmuje wszystko, a sam nie został objęty umysłem żadnego stworzenia.

Natura ta jest bowiem znana tylko sobie samej. Bo tylko Ojciec zna Syna i tylko Syn zna Ojca, a tylko «Duch Święty przenika nawet głębokości Boże» (1Kor 2, 10). Całe więc stworzenie jest u Niego rozdzielone w pewnej liczbie i mierze, to znaczy albo w liczbie istot rozumnych, albo w mierze materii cielesnej⁷¹.

„Jeśli zaś Ojciec obejmuje wszystko, a między wszystkim jest Syn, to jasne, że obejmuje również Syna. Ktoś inny zapyta, czy prawdą jest, że Bóg poznaje samego siebie w podobny sposób, jak jest poznawany przez Jednorodzonego i okaże się, że zupełną prawdą jest stwierdzenie: «Ojciec, który mnie posłał, jest większy ode mnie» (J 14, 28), to znaczy, że i w zakresie poznania Ojciec jest większy, a więc poznaje siebie wyraźniej i dokładniej, niżli jest poznawany przez Syna⁷⁰.

Jak nie trudno zauważyć, oprócz stwierdzenia, że „Bóg obejmuje wszystko”, oraz że wszystko dla Boga „ma miarę”, na co wskazują podkreślone przeze mnie sformułowania, nie wiele łączy obie przekazane nam wersje tekstu. W konsekwencji, dziwić może fakt, że Paul Koetschau, autor edycji krytycznej dzieła *De principiis*, włączył fragment Justyniana do tekstu głównego⁷², zamiast umieścić go w przypisach lub w komentarzu, jak to uczynili Crouzel i Simonetti. W rzeczywistości bowiem, wariant Justyniana kończy się stwierdzeniem,

⁷⁰ Tamże, Mansi IX 525 = Origenes, *De principiis* IV 4, 8, Sch 269, 265: „Εἰ δὲ ὁ πατήρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα, τῶν δὲ πάντων ἐστὶν ὁ υἱός, ὁ γὰρ ὅτι καὶ τὸν υἱόν. Ἄλλος δὲ τις ζητήσει εἰ ἀληθὲς τὸ ὁμοίως τὸν θεὸν ὑφ’ ἑαυτοῦ γινώσκεισθαι τῷ γινώσκεισθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς, καὶ ἀποφανεῖται ὅτι τὸ εἰρημένον· ὁ πατήρ μου ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστὶν ἐν πᾶσιν ἀληθές· ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατήρ μείζονως καὶ τρανότερως καὶ τελειότερως νοεῖται ὑφ’ ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ”, ŻMT 1, 392.

⁷¹ Origenes, *De principiis* IV 4, 8, Sch 268, 420: „Fecit autem omnia numero et mensura; nihil enim deo uel sine fine uel sine mensura est. Uirtute enim sua omnia conpraehendit, et ipse nullius creaturae sensu comprahensus est. Illa enim natura soli sibi cognita est. Solus enim pater nouit filium, et solus filius nouit patrem, et solus «spiritus sanctus perscrutatur etiam alta dei». Omnis igitur creatura intra certum apud eum numerum mensuramque distinguitur, id est uel rationabilium numerum uel mensuram materiae corporalis”, ŻMT 1, 387.

⁷² Por. Origenes Werke, vol. 5: *De principiis*, ed. P. Koetschau, GCS 22, Leipzig 1913, 359-360.

że Syn nie posiada pełnej wiedzy o Ojcu, po czym, w wydaniu Koetschau'a, następuje passus tłumaczenia Rufina, w którym jest mowa o tym, że tylko Syn zna Ojca – dwie tezy zaprzeczające sobie nawzajem. O tym, że w tym przypadku tekst przekazany przez Rufina wydaje się być bardziej wiarygodny, świadczy inna wypowiedź Orygeneses pochodząca z dzieła zachowanego w języku greckim:

„Jeśli zaś ktoś zapyta, czy nasz Zbawiciel wie wszystko, co zna Ojciec dzięki swej «głębokości bogactw, mądrości i wiedzy» (Rz 11, 33), i jeśli pod pozorem oddawania chwały Ojcu, i pomimo tego, że Syn ma wiedzę równą wiedzy niezrodzonego Ojca, twierdzić będzie ten ktoś, iż Syn nie zna czegoś, co wiadome jest Ojcu, to w takim przypadku trzeba utwierdzić się w przeświadczeniu, że Zbawiciel jest Prawdą, zdając sobie jednocześnie sprawę, że jeśli jest pełną prawdą, to zna wszystko, co jest prawdziwe. Rzecz w tym, by wątpliwość nie potykała się w tym, czego nie zna, i co, wedle jego opinii, związane jest wyłącznie z Ojcem. I niech ktoś spróbuje dowieść, że istnieją rzeczy, które można poznać, a których nie obejmuje zakres terminu «prawda», lecz są ponad nią»⁷³.

Syn więc będąc Prawdą w sensie absolutnym, jest wszystkim tym, co wie Ojciec i dlatego nie można powiedzieć, że Ojciec zna coś, czego nie znałby Syn. Ponadto, w innym zachowanym w języku greckim fragmencie *Komentarza do Ewangelii Jana* Orygenes stwierdza, że podczas gdy ludzie poznają Boga na podstawie pojęć teologicznych (ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ θεολογουμένων ἐννοιῶν), „On sam posiada wiedzę o sobie samym, nie na podstawie takich pojęć, lecz dzięki związkowi z sobą samym (οἰκειότητι τῇ πρὸς ἑαυτὸν). Jest bowiem i myśleniem i tym, co pomyślane (καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοούμενον)»⁷⁴. Ścisły związek między myśleniem Boga i tym, co pomyślane, to według Orygeneses relacja między Ojcem i Synem. Dlatego też Aleksandryjczyk dodaje zaraz: „Tylko Syn, będąc myślany przez Ojca, ma wiedzę o Ojcu, myśląc Ojca (διὸ μόνος ἐπίσταται αὐτὸν ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πατρὸς νοούμενος καὶ νοῶν τὸν πατέρα)»⁷⁵. Stwierdzenia te rozjaśniają nam aporię, która pojawia się w obu fragmentach Justyniana, a która jest z pewnością aporią samego cesarza, nie Orygeneses. Jest ona następująca: skoro stworzenie jest skończone, gdyż inaczej Bóg nie mógłby go objąć i poznawać, to również Bóg musi być skończony, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby poznać samego siebie, albo też Syn, będąc obejmowany przez Ojca, a więc będąc skończony, nie może znać Ojca w zupełności. Adamancjusz jednak, będąc świadom konsekwencji wypowiedzianych przez siebie tez, wskazuje na dwa różne sposoby poznawania. Człowiek poznaje przez pojęcia, a pojęcie, jest czymś, co może być obje-

⁷³ Origenes, *Commentarius in Joannem* I 27, 187, Sch 120, 152-154, ŻMT 27, 61.

⁷⁴ Tenże, *Commentarius in Joannem*, fr. 51, ed. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903, 495, tłum własne.

⁷⁵ Tamże.

te przez intelekt. Bóg natomiast poznaje siebie bez pośrednictwa pojęć. Tylko On będąc myśleniem i tym, co pomyślane może znać siebie nie będąc przez to zamknięty przez żadne pojęcie. Może więc poznawać, to znaczy przenikać nieskończoną głębię swojej mądrości i wiedzy, gdyż tylko w Jego przypadku myślenie utożsamia się z tym, co pomyślane, a zarazem stanowi o Jego istocie⁷⁶.

Wydaje się więc, że Justynian połączył zagadnienie mocy, którą jest Syn, z zagadnieniem transcendencji ontologicznej Ojca względem Syna (odrębna kwestia)⁷⁷, a także z zagadnieniem wiedzy Syna o Ojcu (jeszcze inna kwestia). Każda z nich może być i jest rozpatrywana przez Orygenesę na różnym poziomie. Może on więc mówić o skończonej mocy Boga (*potenia Dei ordinata*), jak i o mocy nieskończonej w Bogu (*potentia Dei absoluta*). Może też rozpatrywać Ojca jako transcendentnego względem Syna, gdyż istotnie Ojciec jest źródłem wszelkiego istnienia, a zarazem mówić o równości w naturze i Bóstwie Ojca i Syna. Może w końcu mówić, że Syn jest obejmowany przez Ojca, gdyż istotnie Ojciec myśli Syna, a Syn jest tym, co jest pomyślane przez Ojca, a zarazem nie wykluczać absolutnej wiedzy Syna na temat Ojca w związku z identycznością natur i wzajemnym przenikaniem się⁷⁸.

⁷⁶ Szerzej na ten temat poznawania Ojca przez Syna zob. R.D. Williams, *The Son's Knowledge of the Father in Origen*, w: *Origeniana Quarta*, ed. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, 146-153.

⁷⁷ Szerzej na ten temat zob. S. Fernández, *Verso la teologia trinitaria di Origene: Metafora e linguaggio teologico*, w: *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland 31 August – 4 September 2009*, ed. S. Kaczmarek – H. Pietras – A. Dziadowiec, Leuven – Paris – Walpole, 2011, 457-473. Zob. także Mrugalski, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca”*, s. 45-53.

⁷⁸ O tym, iż Justynian mógł w tym miejscu tendencyjnie połączyć wiele autentycznych tez Orygenesę świadczy również analogiczny fragment przekazany przez Hieronima, który różni się zarówno od tego, co przekazał Rufin, jak i cesarz. Zob. Hieronymus, *Epistula* 124, 13 = Origenes, *De principiis* IV 4, 8, SCh 269, 263, ŻMT 1, 392: „Jeśli bowiem Syn zna (*cognoscit*) Ojca, to zdaje się, że przez to, iż zna (*nouit*) Ojca, może Go obejmować (*comprehendere*) – tak jakbyśmy powiedzieli, że duch artysty zna miarę sztuki. Nie ulega wątpliwości, że jeśli Ojciec jest w Synu, to jest obejmowany (*comprehendatur*) przez Tego, w którym jest. Jeśli zaś mówimy o takim obejmowaniu (*comprehensionem*), że ktoś nie tylko umysłem i mądrością obejmuje (*comprehendat*), lecz mocą i potęgą trzyma wszystko, co poznał (*cuncta teneat quae cognouit*), to nie możemy mówić, że Syn obejmuje (*comprehendat*) Ojca. Ojciec zaś obejmuje wszystko (*omnia comprehendit*); między wszystkim jest też i Syn, a zatem obejmuje i Syna (*filium comprehendit*)”. Choć Hieronim we wprowadzeniu do tego fragmentu mówi o błuźnierstwie Orygenesę, to przedstawione w nim rozumowanie wyraźnie rozróżnia dwa podejścia do omawianego zagadnienia: ontologiczne i epistemologiczne, z którymi związany jest czasownik *comprehendo* („obejmować”, „pojmować”). Z punktu widzenia epistemologicznego, Syn obejmuje (*comprehendit*) Ojca umysłem, czyli poznaje i zna (*cognoscit / nouit*) Ojca. Z punktu widzenia ontologicznego, Syn pochodząc od Ojca, jest przez Niego obejmowany (*comprehendatur*), gdyż jest mocą Ojca. Nie można więc powiedzieć, że Syn swą mocą i potęgą trzyma czy obejmuje (*teneat / comprehendit*) Ojca. W dalszej części tego Hieronimowego przekazu (zob. tamże, SCh 269, 264, ŻMT 1, 392) pojawia się wprawdzie wypowiedź podobna do tej, którą znajdujemy u Justyniana, a mianowicie, że „również w zakresie poznania Ojciec jest większy od Syna, skoro doskonałej i wyraźniej jest poznawany przez siebie samego niżli przez Syna”, jest jednak ona postawiona w formie pytania, które może zadać uważny czytelnik (*curiosus lector inquirat utrum...*).

Po tych wyjaśnieniach możemy stwierdzić, że zdanie, które pojawia się w wyżej zacytowanym fragmencie Justyniana: „Niechaj zaś nikt się nie oburza, że również mocy Bożej przypisujemy miarę” mogło rzeczywiście wyjść spod pióra Orygenesesa. Istotnie, moc Boża stwarzająca świat posiada miarę. Poprzez akt stwórczy Bóg bowiem nie uczynił „drugiego siebie”. Użył takiej miary swej absolutnej i nieskończonej mocy, jakiej chciał. Dalsze rozważania Justyniana natomiast, które dotyczą już wiedzy Syna o Ojcu, nie tylko zaprzeczają temu, co pojawia się w tłumaczeniu Rufina, ale także temu, co Orygenes *explicit*e wyjaśnił w innych swoich dziełach zachowanych w języku greckim. Końcowa wypowiedź zacytowanego fragmentu *Listu do Manesa*, wydaje się więc być kompilacją wyrwanych z kontekstu różnych konceptów Orygeniańskich, których dokonał sam cesarz.

Zaznaczmy na koniec, że wielu badaczy⁷⁹ nadal podejmuje próby udzielenia odpowiedzi na pytanie, na ile Rufin, tłumacz *De principiis*, poprawiał kontrowersyjne wypowiedzi Orygenesesa, kiedy i dlaczego omijał trudniejsze passusy oraz na ile wiarygodne są fragmenty przekazane przez Hieronima i Justyniana, którzy ze swej strony starali się zaostreć pewne stwierdzenia

Nie zostaje jednak udzielona odpowiedź samego Orygenesesa na tak postawioną kwestię. To, co w przekazie Hieronima jest jedynie pytaniem, we fragmencie Justyniana staje się kategoriycznym stwierdzeniem. Zob. także H. Crouzel – M. Simonetti, w: SCH 253, 265-266, nota 64. Według tych badaczy fragment przekazany przez Hieronima jest kontynuacją wypowiedzi zawartej u Rufina: „Albowiem mocą swoją obejmuje wszystko, a sam nie został objęty umysłem żadnego stworzenia”. Moim zdaniem jest to wielce prawdopodobne. Dodałbym jednakże, że dalsza wypowiedź przekazana przez Rufina, zaczynająca się od słów: „Natura ta jest bowiem znana tylko sobie samej. Bo tylko Ojciec zna Syna i tylko Syn zna Ojca, a tylko «Duch Święty przenika nawet głębokości Boże»”, może z kolei być kontynuacją fragmentu przekazanego przez Hieronima (a pominiętego przez Rufina). Stanowi ona wszakże odpowiedź na zadane w końcowej części Hieronimowego fragmentu pytanie: „czy również w zakresie poznania Ojciec jest większy od Syna”. „Uważnemu czytelnikowi” (*curiosus lector*) zostaje więc udzielona odpowiedź następująca: choć rzeczywiście Syn, pochodząc od Ojca, jest przez niego obejmowany (kwestia ontologiczna), to jednak ze względu na jedność Bożej natury i na inny niż ludzki sposób poznawania Boga, Syn i Duch znają Ojca (kwestia epistemologiczna). Owo poznanie polega na przenikaniu nieskończonych „głębokości Bożych”, które może dokonać tylko ktoś, kto posiada Boską naturę.

⁷⁹ Oprócz artykułu Samuela Fernández, o którym mowa w następnym przypisie, kwestia interwencji Rufina w łacińskich tłumaczeniach dzieł Orygenesesa została podjęta w następujących publikacjach: N. Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De principiis» di Origene*, Firenze 1990; H. Crouzel, *Les prologues de Rufin à ses traductions d'Origene*, w: *Esegesi e Storia in Rufino di Concordia*, ed. Centro di antichità altoadriatiche, Udine 1992, 109-120; G. Sfameni Gasparro, *Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del «Peri Archon»*, w: *Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*, ed. G. Sfameni Gasparro, Roma 1998, 13-26; C. Noce, *Some Questions about Rufinus' Translation of Origen's «Homiliae in Leviticum»*, StPatr 43 (2006) 451-458; J. Żelazny, *Rufinowa koncepcja roli i zadań tłumacza*, PS 10 (2006) nr 19, 337-346; A. Grappone, *Omellie origeniane nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci*, SEA 103, Roma 2007; K.D. Hill, *Rufinus as an Interpreter of Origen: Ascetic Affliction in the «Commentarii in Epistulam ad Romanos»*, „Augustiniana” 60 (2010) 145-168; C.M. Chin, *Rufinus of Aquileia and Alexandrian Afterlives. Translation as Origenism*, JECS 18 (2010) 617-647.

i oddawać jako kategoriyczne to, co było tylko hipotetyczne. Jednym z takich badaczy jest Samuel Fernández, który uznał, że analizowane wyżej dwa fragmenty z *De principiis* II 9, 1 oraz IV 4, 8 są jednym z przykładów świadomego pominięcia, lub poprawienia kontrowersyjnej wypowiedzi Orygenes⁸⁰. Ten sam autor jednakże w konkluzji swoich badań dotyczących ingerencji Rufina stwierdza, że „całościowe studium aspektu doktrynalnego *De principiis* wymagałoby spojrzenia na całość dzieła Orygenes, na każdy pojedynczy punkt doktryny przez niego rozważany”⁸¹, co jest oczywiście ogromnym przedsięwzięciem, któremu mogłaby być poświęcona niejedna monografia. W niniejszym artykule skupiliśmy się jedynie na zagadnieniu Bożej mocy odwołując się – właśnie jak sugeruje Fernández – do innych miejsc dzieła Orygenes, w których rozważany jest ten temat. U końca naszych rozważań, zmuszeni jesteśmy przyznać, że nie jesteśmy w stanie stwierdzić jednoznacznie, czy to Rufin świadomie pominął tekst o skończonej mocy Boga, a zastąpił go stwierdzeniem o skończoności stworzeń, czy też Justynian zaostrzył wypowiedź Orygenes w tej kwestii i dopisał kategoriyczne konkluzje. Jakkolwiek by było, obie wersje, Rufina i Justyniana, zakładając interpretację, którą wyłożyliśmy powyżej, mogą odpowiadać poszczególnym elementom bardzo wyrafinowanej i subtelnej spekulacji mistrza z Aleksandrii.

Pobieżna analiza (a właściwie jej brak) dwóch greckich fragmentów dzieła *De principiis*, w których pojawia się *explicite* stwierdzenie o skończonej mocy Boga, doprowadziła wielu badaczy do wniosku, że Orygenes zachował greckie, negatywne rozumienie nieskończoności, to znaczy jako czegoś niedoskonałego. Do przekazu Justyniana (gdyż od niego pochodzą oba fragmenty) można jednak podchodzić w dwojaki sposób. Można uznać, że wiernie zreferował on wypowiedź myśliciela z Aleksandrii, którą w swym tłumaczeniu poprawił Rufin broniący ortodoksyjności mistrza, albo też uznać ją za tendencyjną, a tym samym przyznać rację tłumaczowi, który w tym przypadku dobrze oddał myśl wyrażoną w *De principiis*. W poprzednich swoich badaniach starałem się dowieść, że prawdziwa jest druga z tych opinii, którą znajdujemy także w tekstach, zachowanych w języku greckim, w których Adamancjusz posługuje się terminem ἄπειρος w odniesieniu do Boga. Przemawia za nią także kontynuacja wielu konceptów teoretycznych poprzedników Orygenes – Filona i Klemensa z Aleksandrii, którą nietrudno dostrzec we wszystkich jego dziełach. W niniejszym tekście jednak założyłem na wstępie, że stwier-

⁸⁰ Por. S. Fernández, *Gli interventi dottrinali di Rufino nel De Principiis di Origene*, w: *L'Oriente in Occidente. L'Opera di Rufino di Concordia. Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Facoltà Teologica del Triveneto e dal Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina* (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013), ed. M. Girolami, Brescia 2014, 34-37.

⁸¹ Tamże, s. 41, tłum. własne.

dzenia, które zawierają dwa fragmenty przekazane przez Justyniana, rzeczywiście mogły wyjść spod pióra Orygenesesa i postanowiłem zbadać, w jaki inny (niż przyjmuje to większość badaczy) sposób można je interpretować.

Do osiągnięcia tego celu posłużyła mi analiza tekstów, w których pojawia się dystynkcja na moc Boga *in se* i moc Boga *ad extra*, która była obecna w myśli aleksandryjskiej przynajmniej od czasów Filona. Ten właśnie myśliciel żydowski, broniąc radykalnej transcendencji Boga, a zarazem polemizując z filozofami greckimi, którzy zarzucali Bogu bezczynność, mówił o nieskończonych mocach Boga udzielającego się światu. Posługiwał się przy tej okazji metaforą słońca i promieni słonecznych, aby wyjaśnić, w jaki sposób transcendentny i niemający styku z materią Bóg może powodować zmiany i oddziaływać na ziemską rzeczywistość. Podobnie więc jak owe promienie, choć oświecają i ogrzewają ziemię, nie posiadają na niej takiej samej mocy, jak tę, którą mają u swego źródła – to jest w słońcu – tak też jest i z mocami Boga. Te ostatnie, choć są natury inteligibilnej (a więc nie o ograniczenie ciepła czy światła tu chodzi), również musiały zostać w odpowiedni sposób odmierzone, aby mogło je przyjąć skończone stworzenie. Moc Boga ze swej natury jest więc nieskończona, działając w świecie jednak zostaje w pewien sposób dopasowana stosownie do możliwości przyjmujących ją stworzeń. Można więc powiedzieć, że w świecie obecny jest pewien skończony zakres nieskończonej mocy Boga.

Orygenes natomiast, już nie tylko rozróżnia na moc istniejącą w Bogu i tę działającą w świecie, którą w obu przypadkach jest Jego Syn – Moc i Mądrość Boża – lecz także dotyka tematu, którym zajmą się myśliciele średniowieczni w związku z debatą dotyczącą rozróżnienia na *potentia Dei absoluta* i *potentia Dei ordinata*. Zastanawia się bowiem, czy Bóg może uczynić wszystko, również to, czego nie uczynił i odpowiada: tak – może, z wyjątkiem zła. Zło natomiast, będąc niebytem nie ogranicza w żaden sposób Bożej wszechmocy. Moc absolutna Boga, która jest nieskończona, z woli samego Boga zostaje jednak ograniczona. Dzieje się to wówczas, kiedy Bóg stwarza świat lub kiedy w nim działa. Teza ta jest zgodna z nauką Pisma, na które powołuje się Orygenes, ale i logiką Arystotelesa. Jeśli bowiem nieskończoności z natury objąć nie można, to gdyby świat był nieskończony, Bóg nie mógłby objąć tego, co sam stworzył, albo też gdyby Bóg stwarzając świat posłużył się całą swoją absolutną mocą, musiałby stworzyć drugi równy sobie nieskończony Absolut. Logika jednak nie pozwala na istnienie obok siebie dwóch nieskończoności.

Posługując się dystynkcją na *potentia Dei absoluta* i *potentia Dei ordinata*, nie uważam bym narzucał późniejszy, średniowieczny koncept do tworzącej się dopiero teologii. Do dostrzeżenia tego rozróżnienia doprowadziła mnie analiza samych tekstów Adamancjusza, który posługując się terminami: *καθ'απαξ* i *ἀπόλυτον* mówi o absolutnej mocy istniejącej w Bogu, natomiast posługując się terminem *μέτρον* mówi o pewnym zakresie tej absolutnej mocy obecnym w świecie. Nie tylko moc, ale i mądrość Boga są według niego nie-

skończone i bezgraniczne. Stworzenie natomiast po części i na różny sposób uczestniczy w tym, czego pełnia jest w transcendentnym Bogu. Świadczą o tym liczne teksty pochodzące z dzieł egzegetycznych Orygenesu, na które się powoływałem, a w których jest mowa o nieskończonych głębinach, myślach, śladach, wyrokach czy drogach Bożej mądrości i mocy. Nie może ich prześledzić i pojąć żaden ludzki intelekt, gdyż nieskończoność ze swej natury nie może być objęta przez coś skończonego.

Rozróżnienie na *potentia Dei absoluta* i *potentia Dei ordinata* rzuca nowe światło na zachowane u Justyniana fragmenty z *De principiis*. Tak jak założyłem we wstępie, wypowiedź o tym, że „moc Boża jest ograniczona, i nie należy usuwać jej granic pod pozorem oddawania Bogu czci”, można uznać za autentyczną. W takiej lub podobnej formie mogła się więc ona pojawić w oryginale wspomnianego dzieła Orygenesu. Istotnie bowiem moc Boga stwarzającego świat posiada granice – jest bowiem odpowiednio wymierzona czy uporządkowana. Tych granic nie wyznacza Bogu nic zewnętrznego, gdyż jak to wielokrotnie podkreśla Adamancjusz, nic nie jest w stanie ograniczyć nieustannie udzielającego się Dobra – Dobra samego (ἄντοαγαθός), którym jest Bóg. To On sam wyznacza wszelkie granice, wszelką „miarę i liczbę” temu, co stwarza. Sam też odpowiednio udziela swej mocy dostosowując ją do możliwości przyjmujących ją stworzeń.

Podobnie rzecz ma się z drugim zachowanym u Justyniana fragmentem, który nie wiele różni się od pierwszego, choć znacznie odbiega od analogicznej wypowiedzi zachowanej w łacińskim tłumaczeniu Rufina, jak i tej, którą przekazał Hieronim. Kwestią dodaną jest w tym przypadku stwierdzenie o tym, że w zakresie poznania Ojciec jest większy od Syna, gdyż obejmuje Syna, sam nie będąc przez nic objęty. Wykazałem jednak, również na podstawie zachowanych w języku greckim fragmentów innych dzieł Orygenesu, że uzasadnienie, które znajdujemy w drugim analizowanym fragmencie Justyniana jest kompilacją różnych, autentycznych, choć wyrwanych z kontekstu, tez Adamancjusza. Jedne bowiem dotyczą ontologii, inne epistemologii. Łączy je jednak czasownik *comprehendo*, który może oznaczać zarówno obejmowanie, jak i pojmwowanie. Syn więc, z punktu widzenia ontologicznego jest obejmowany przez Ojca, gdyż od Niego pochodzi oraz jest tym, co myśli Ojciec. W tym sensie nie można powiedzieć, że Syn obejmuje Ojca, gdyż Ojciec nie pochodzi od Syna. Syn jednak zna Ojca ze względu na wspólną z Nim Boską naturę i tylko On wraz z Duchem Świętym są w stanie przenikać nieskończone „głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga”. Co zaś się tyczy przekazanej przez cesarza wypowiedzi – „Niechaj zaś nikt się nie oburza, że również mocy Bożej przypisujemy miarę”, – nie mam wątpliwości, że należy ją uznać za autentycznie Orygeniańską.

Konkludując, możemy stwierdzić, że dwa fragmenty dzieła *De principiis*, które zawiera *List do Manesa* cesarza Justyniana, zanalizowane tu w świetle rozróżnienia na *potentia Dei absoluta* i *potentia Dei ordinata*, zawierają

liczne koncepty, o których dowiadujemy się z innych, zachowanych w języku greckim dzieł mistrza z Aleksandrii. Choć, według Orygenes, absolutna moc Boga jest nieskończona, to jednak uporządkowana moc Boga stwarzającego świat posiada pewne granice, które On sam wyznaczył.

*POTENTIA DEI ABSOLUTA ET POTENTIA DEI ORDINATA IN ORIGEN?
A NEW ATTEMPT TO EXPLAIN THE CONTROVERSIAL FRAGMENTS
OF DE PRINCIPIIS*

(Summary)

The medieval dispute over the absolute and the ordered, power of God (*potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata*) began with a tract by Peter Damian entitled *De divina omnipotentia*. One of the questions posed in this work was whether God could indeed do everything, including those things that God did not in fact do. The same question, and a similar answer, appears in Origen's work *Contra Celsum*: God can do everything except that which is evil. The impossibility of doing evil, however, does not diminish the omnipotence of God, because evil, is by its very nature, non-being. Beyond that, Origen, in numerous statements appearing in his exegetical works, distinguishes between the absolute power of God, which is infinite, and the power of God that creates the world and operates within it, which has a certain God-given limit – that is, this power is adapted to the abilities of the creatures who receive it. The purpose of this article is to show that, in the light of the distinction of the *potentia Dei absoluta* and the *potentia Dei ordinata*, fragments of *De principiis* (II 9.1 and IV 4.8), in which a finite world and finite power of God are posited, can be interpreted in a new way. Many contemporary scholars, on the basis of these fragments, conclude that Origen inherited from the Greek philosophers a negative understanding of infinity as something imperfect, but the analysis carried out in this article shows something different. In talking about a certain range of God's power, which is available to creatures, or in which creatures participate only partially, Origen does not actually exclude the proposition that, in God himself, power – existing in an absolute way – can be infinite.

Key words: Origen, power of God, *potentia Dei absoluta*, *potentia Dei ordinata*, infinity of God, transcendence of God, unknowability of God, wisdom of God, Philo of Alexandria, patristic philosophy, philosophical influences on Christian doctrine.

Słowa kluczowe: Orygenes, moc Boga, *potentia Dei absoluta*, *potentia Dei ordinata*, nieskończoność Boga, transcendencja Boga, niepoznawalność Boga, mądrość Boga, Filon z Aleksandrii, filozofia patrystyczna, wpływy filozoficzne na doktrynę chrześcijańską.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ARISTOTELES, *Physica*, ed. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1, Berlin 1831, tłum. K. Leśniak: *Arystoteles, Zacheęta do filozofii. Fizyka*, Warszawa 2010.
- CONCILIUM CHALCEDONENSE (451), *Definitio fidei*, tekst grecko-łaciński-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnetrzak, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, 214-225.
- HIERONYMUS, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vienna 1996, CSEL 55, Vienna 1996, CSEL 56/1, Vienna 1996, tłum. J. Czuj: Hieronim, *Listy*, t. 1-5, opr. M. Ożóg, red. H. Pietras, ŻMT 54, Kraków 2010, ŻMT 55, Kraków 2010, ŻMT 61, Kraków 2011, ŻMT 63, Kraków 2011, ŻMT 68, Kraków 2013.
- JUSTINIANUS IMPERATOR, *Epistula ad Mennam Constantinopolitanum*, Mansi IX 487-534.
- NOVATIANUS, *De Trinitate*, ed. G.F. Diercks, CCL 4, Turnholti 1972, 11-78, tłum. G. Jaśkiewicz: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków 2005.
- ORIGENES, *Commentariorum in Matthaeum series*, ed. E. Klostermann, GCS 38, Leipzig 1933, tłum. K. Augustyniak: Orygenes: *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (Część druga: *Commentarium series*), ŻMT 25, Kraków 2002.
- ORIGENES, *Commentarius in Epistulam ad Romanos*, ed. L. Brésard – M. Fédou, Sch 532, Paris 2009, Sch 539, Paris 2010, Sch 543, Paris 2011, Sch 555, Paris 2012, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, Warszawa 1994.
- ORIGENES, *Commentarius in Joannem*, ed. C. Blanc, Sch 120, Paris 1966, Sch 157, Paris 1970, Sch 222, Paris 1975, Sch 290, Paris 1982, Sch 385, Paris 1992, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, 25-562.
- ORIGENES, *Commentarius in Joannem: Fragmenta*, ed. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Fragmenty o Ewangelii św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, 563-641.
- ORIGENES, *Commentarius in Matthaeum*, XII-XVII, ed. E. Klostermann, GCS 40, Leipzig 1935, X-XI, ed. R. Girod, Sch 162, Paris 1970, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, Sch 132, Paris 1967, Sch 136, Paris 1968, Sch 147, Paris 1969, Sch 150, Paris 1969, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- ORIGENES, *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 295-403, tłum. W. Kania – H. Pietras: Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo*, red. H. Pietras, Kraków 1993, 101-240.
- ORIGENES, *De principiis*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, Sch 252, Paris 1978, Sch 253, Paris 1978, Sch 268, Paris 1980, Sch 269, Paris 1980, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- ORIGENES, *In Genesim homiliae*, ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, Sch 7bis, Paris 2003, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, PSP 31/1, Warszawa 1985, 155-278.
- ORIGENES, *In Ieremiam homiliae*, ed. P. Nautin – P. Husson, Sch 238, Paris 1977, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarz do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, Warszawa 1983, 23-211.

- ORIGENES, *In Numeros homiliae*, ed. L. Doutreleau, SCH 415, Paris 1996, SCH 442, Paris 1999, SCH 461, Paris 2001, tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Homilie o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016.
- ORIGENES, *In Psalmos homiliae*, GCSNF 19, ed. L. Perrone – M. Molin Pradel – E. Prinzivalli – A. Cacciari, Berlin – München – Boston 2015.
- ORIGENES, *Philocalia*, 21-27, ed. É. Junod, SCH 226, Paris 1976, tłum. K. Augustyniak: *Orygenes, Filokalia*, Warszawa 1979.
- ORIGENES, *Selecta in Psalmos*, PG 12, 1053-1686.
- PETRUS DAMIANUS, *De divina omnipotentia*, ed. A. Cantin, SCH 191, Paris 1972, tłum. M. Gensler: Piotr Damiani, *O Boskiej wszechmocy. Rozprawa o tym, w jaki sposób Bóg, jeśli jest wszechmogący, może sprawić, żeby to, co się stało, się nie stało*, w: *Antologia tekstów filozoficznych i teologicznych z III-XI wieku*, red. E. Jung, Kraków 2012, 247-278.
- PHILO ALEXANDRINUS, *Opera*, ed. G.P. Goold, w: *Philo in Ten Volumes*, t. 1: LCL 226, Cambridge – London 1981, t. 2: LCL 227, Cambridge – London 1994, t. 3: LCL 247, Cambridge – London 1988, t. 4: LCL 261, Cambridge – London 1985, t. 5: LCL 275, Cambridge – London 1988, t. 6: LCL 289, Cambridge – London 1984, t. 7: LCL 320, Cambridge – London 1998, t. 8: LCL 341, Cambridge – London 1999, t. 9: LCL 363, Cambridge – London 1985, t. 10: LCL 379, Cambridge – London 1991, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, tłum. S. Kalinkowski, *Pisma*, t. 2, Kraków 1994.

Opracowania

- BARNES M.R., *The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington 2001.
- BEELEY C.A., *The Unity of Christ: Continuity and Conflict in Patristic Tradition*, New Haven – London 2012.
- BRINK G. VAN DEN, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993.
- BUCUR B.G., *The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism*, JECS 23 (2015) 245-272.
- CHIN C.M., *Rufinus of Aquileia and Alexandrian Afterlives. Translation as Origenism*, JECS 18 (2010) 617-647.
- COURTENAY W.J., *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.
- CROUZEL H., *Les prologues de Rufin à ses traductions d'Origene*, w: *Esegesi e Storia in Rufino di Concordia*, ed. Centro di antichità altoadriatiche, Udine 1992, 109-120.
- DECHARNEUX B.S., *Divine Powers in Philo of Alexandria's „De opificio mundi”*, w: *Divine Powers in Late Antiquity*, ed. A. Marmodoro – I.F. Viltanioti, Oxford 2017, 127-139.
- EDWARDS M., *The Power of God in Some Early Christian Texts*, w: *Divine Powers in Late Antiquity*, ed. A. Marmodoro – I.F. Viltanioti, Oxford 2017, 163-176.
- FERNÁNDEZ S., *Gli interventi dottrinali di Rufino nel De Principiis di Origene*, w: *L'Oriente in Occidente. L'Opera di Rufino di Concordia. Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Facoltà Teologica del Triveneto e dal Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Portogruaro, 6-7 dicembre 2013)*, ed. M. Girolami, Brescia 2014, 27-44.
- FERNÁNDEZ S., *Verso la teologia trinitaria di Origene: Metafora e linguaggio teologico*, w: *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education “Ignatianum”*, Kraków,

- Poland 31 August – 4 September 2009, ed. S. Kaczmarek – H. Pietras – A. Dziado-wiec, Leuven – Paris – Walpole, 2011, 457-473.
- GRAPPONE A., *Omellie origeniane nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci*, SEA 103, Roma 2007.
- HEINE R.E., *Epinoiai*, w: *The Westminster Handbook to Origen*, ed. J.A. McGuckin, Louisville – London 2004, 93-95.
- HILL K.D., *Rufinus as an Interpreter of Origen: Ascetic Affliction in the «Commentarii in Epistulam ad Romanos»*, „Augustiniana” 60 (2010) 145-168.
- JUNG E., *Świat możliwy versus świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy absolutna i ordinata*, „Filo-Sofija” 30 (2015) 67-80.
- KALINKOWSKI S., *Pneumatologia Orygenes*, CT 53 (1983) 43-56.
- MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2005.
- MRUGALSKI D., *Bóg niezdolny do gniewu. Obrona apathej Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes*, VV 33 (2018) [w druku].
- MRUGALSKI D., *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, VoxP 37 (2017) t. 68, 21-58.
- MRUGALSKI D., *Nieskończoność Boga u Nowacjana: Prawdopodobne źródła greckie*, „Przegląd Tomistyczny” 23 (2017) 147-181.
- MRUGALSKI D., *Nieskończoność Boga u Orygenes*, *Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, VoxP 37 (2017) t. 67, 437-475.
- NOCE C., *Some Questions about Rufinus' Translation of Origen's «Homiliae in Leviticum»*, StPatr 43 (2006) 451-458.
- PACE N., *Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De principiis» di Origene*, Firenze 1990.
- PALUCH M., *Jak zdefiniować wszechmoc? Wprowadzenie do Kwestii I*, w: Tomasz z Akwi-nu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1, red. M. Olszewski – M. Paluch, Kęty – Warszawa 2008, 19-52.
- PALUCH M., *Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy*, „Przegląd Tomistyczny” 15 (2009) 263-279.
- PAZZINI D., *Figlio*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000, 161-168.
- PEPLIŃSKI M., *Problematyka wszechmocy Boga – rzeczy nowe i stare*, „Filo-Sofija” 30 (2015) 11-44.
- RAMELLI I.L.E., *Divine Power in Origen of Alexandria: Sources and Aftermath*, w: *Divine Powers in Late Antiquity*, ed. A. Marmodoro – I.F. Viltanioti, Oxford 2017, 177-198.
- SFAMENI GASPARRO G., *Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del «Peri Archon»*, w: *Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*, ed. G. Sfameni Gasparro, Roma 1998, 13-26.
- SIMONETTI M., *Dio (Padre)*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, 118-124.
- SZRAM M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenes*, Lublin 1997.
- SZRAM M., *Orygenes*, PEF VIII 860-869.
- TERMINI C., *Le potenze di Dio. Studio su δυνάμεις in Filone di Alessandria*, SEA 71, Roma 2000.
- TZAMALIKOS P., *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Leiden 2007.
- WILLIAMS R.D., *The Son's Knowledge of the Father in Origen*, w: *Origeniana Quarta*, ed. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, 146-153.
- ŻELAZNY J., *Rufinowa koncepcja roli i zadań tłumacza*, PS 10 (2006) nr 19, 337-346.

Przemysław NEHRING*

DWIE MONASTYCZNE KONCEPCJE – O TYM CO ŁĄCZY A ZARAZEM DZIELI JANA KASJANA I ŚW. AUGUSTYNA

Imiona Augustyna i Jana Kasjana pojawiają się najczęściej w porównawczym kontekście, gdy mowa o wczesnej galijskiej reakcji na sławną teologiczną debatę na temat zbawczej roli łaski i statusu wolnej woli, czyli gorący spór z początków V w., którego głównymi aktorami byli Pelagiusz i św. Augustyn. Ta kontrowersja odbiła się bardzo mocnym echem nie tylko w Afryce Północnej, gdzie żył i tworzył Augustyn, ale także w ówczesnej Italii i Galii, a jej konsekwencje miały kluczowe znaczenie dla całej późniejszej teologii chrześcijańskiej, i to nie tylko Zachodu. Stanowisko, jakie wobec kluczowych jej kwestii zajął Jan Kasjan, spowodowało, że wiele wieków później został uznany za głównego reprezentanta a nawet prekursora doktryny szukającej kompromisu pomiędzy skrajnymi poglądami występujących w niej głównych oponentów, tak zwanego „semipelagianizmu”¹. Co prawda nie dyskutuje on imiennie z poglądami biskupa Hippony a przyjęta przez Prospera z Akwitanii w dziele *Liber contra Collatorem*² interpretacja jego sławnej *XIII Konferencji* jako otwartego wystąpienia przeciwko Augustynowi ma wśród dzisiejszych badaczy coraz mniej zwolenników³, to jednak powszechnie uważa się, że nie

* Dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK – profesor nadzwyczajny w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: nehringp@umk.pl.

¹ Termin „semipelagianizm” nie ma starożytnej ani nawet średniowiecznej proveniencji, a pojawił się po raz pierwszy na przełomie XVI i XVII w. w atmosferze kontrreformacyjnych sporów pomiędzy jezuitami i dominikanami.

² Prosperus Aquitanus, *Liber contra Collatorem*, PL 51, 215-276.

³ W ostatnich dziesięcioleciach daje się wyraźnie zauważyć taką właśnie tendencję w literaturze przedmiotu, od stanowiska O. Chadwicka (*John Cassian. A Study of Primitive Monasticism*, Cambridge 1950, 109-138), który uważał, że Kasjan dał spójną odpowiedź na nauczanie Augustyna, przez zdanie P. Browna (Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, 438), że mamy tu do czynienia z pośrednią i raczej taktowną krytyką, aż do poglądów takich badaczy, jak R. Markus (*The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 178), A. Cassiday (*Tradition and Theology in St. John Cassian*, Oxford 2007, 17-29) i B. Ramsey (*John Cassian: Student of Augustine*, „Cistercian Studies” 28:1993, 5-15), którzy – całkowicie wbrew Prosperowi – podkreślają wyraźne zbieżności doktrynalnej postawy Kasjana i Augustyna, a minimalizują znaczenie istniejących między nimi różnic.

tylko znał jego nauczanie, w kilku przynajmniej aspektach, ale też miał odwagę krytycznie się do niego odnosić. Formułując własne, wyważone stanowisko w tej kwestii starał się nie podważać zasadniczego twierdzenia biskupa Hippony o nadrzędnej i koniecznej dla zbawienia człowieka roli łaski Bożej, ale tłumaczył również, że mogą zaistnieć takie sytuacje, w których owa łaska pojawia się w życiu człowieka jako odpowiedź na podjęte przez niego z własnej woli działania. Zastanawiając się na tym, skąd w nauczaniu Kasjana wzięło się tak wyraźne dowartościowanie ludzkich wysiłków, o jakim Augustyn nie chciał w toku kontrowersji pelagiańskiej słyszeć, warto się bliżej przyjrzeć łączącemu ale i zarazem dzielącemu obydwu autorów monastycznemu aspektowi ich praktycznej działalności i teoretycznej refleksji. Choć teza, że to właśnie monastycyzm uformował podejście Kasjana do kwestii łaski nie jest w badaniach nad spuścizną tego autora nowa⁴, to jednak zasługuje ona, moim zdaniem, na systematyczną weryfikację opartą na analizie porównawczej.

1. Inspiracje, adresaci i kontekst kościelny. Każdy, kto pobieżnie choćby zetknął się ze spuścizną pisarską Jana Kasjana wie, że monastycyzm, zarówno w teoretycznym, jak i praktycznym kształcie, stanowi dla niego centralny a zarazem wszechobecny temat. Dwa jego główne dzieła, napisane w latach 20. V w. *De institutis coenobiorum*⁵, a wkrótce potem *Collationes patrum*⁶, należą do kanonu pism formujących zachodnią tradycję życia duchowego. Ten pochodzący prawdopodobnie ze Scytii Mniejszej (dziś Dobruża, kraina nad Morzem Czarnym, na granicy Rumunii i Bułgarii)⁷ autor spędził na Wschodzie, najpierw we wspólnocie klasztornej w Betlejem a później w najważniejszych egipskich centrach monastycznych w Nitrii, Celach i Sketis, niemal dwie dekady (ok. 382/5 do ok. 400), a zdobyte tam przez niego monastyczne doświadczenie na równi z lekturą greckich teoretyków ascezy z Ewagriuszem Pontyjskim na czele⁸, całkowicie ukształtowały jego teologiczny światopogląd. Kiedy więc po kilkuletnim pobycie w Konstantynopolu pojawił się znowu na początku V w. na Zachodzie, najpierw w Rzymie, a potem w Marsylii, gdzie – jak pisze w poświęconym mu biogramie Gennadiusz⁹ – założył męski

⁴ Por. B. Ramsey, *John Cassian and Augustine*, w: *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, ed. A.Y. Hwang – B.J. Matz – A. Cassiday, Washington D.C. 2014, 129.

⁵ Ed. M. Petschenig, CSEL 17, Wien 1888, 1-231; J.-C. Guy, SCH 109, Paris 1965.

⁶ Ed. E. Pichery, t. 1-3, SCH 42, 54 i 64, Paris 1955-1959; M. Petschenig, CSEL 13, Wien 1886; tłum. pol. L. Wrzoł, POK 6-7, Poznań 1928-1929; A. Nocoń: Jan Kasjan, *Romowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻM 70, Kraków 2015.

⁷ O dyskusji na temat miejsca pochodzenia Jana Kasjana zob. C. Stewart, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004, 17-21.

⁸ O zależności Kasjana od Ewagriusza Pontyjskiego zob. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Studia Anselmiana 4, Roma, 1936 (dolsłowne zależności od pism Ewagriusza, zob. s. 87-102; doktrynalne, zob. s. 103-144).

⁹ Por. Gennadius, *De viris illustribus* LXI, PL 58, 1094-1096.

i żeński klasztor, starał się, na ile było to możliwe, uczynić z tego doświadczenia i intelektualnej formacji swoje najważniejsze atuty i praktyczny użytek¹⁰.

W ogromnej, znanej nam do dzisiaj twórczości Augustyna kwestie monastyczne czy, szerzej rzecz ujmując, ascetyczne nie zajmują co prawda dominującego miejsca, ale i one odgrywają tu niebagatelną rolę¹¹. Nawrócenie późniejszego biskupa Hippony było, jak wynika to zarówno z jego własnej relacji zawartej w *Wyznaniach*¹², jak i opowiadania jego przyjaciela a zarazem biografa Possydiusza¹³, nawróceniem w istocie ascetycznym, a całe jego późniejsze życie, nawet w okresie największej biskupiej aktywności w instytucjonalnym Kościele, jest mocno naznaczone monastycznym charakterem. Powstałe w kręgu Augustyna zapewne jeszcze w latach 90. IV w. pisma, *Praeceptum*, *Ordo Monasterii* i *Obiurgatio*¹⁴, które weszły w skład tzw. *Reguły Augustyna* są najwcześniejszymi na łacińskim zachodzie dokumentami tego typu. W jego przypadku, inaczej niż miało to miejsce u Kasjana, nie da się jednak mówić o doświadczeniu zdobytym przez niego wewnątrz funkcjonujących od dawna chrześcijańskich instytucji monastycznych¹⁵. Niewiele potrafimy też powiedzieć o jego możliwych inspiracjach wschodnim piśmiennictwem z tego kręgu. Jakkolwiek opowiadanie Pontycjana o Antonim, bohaterze napisanego przez Atanazego *Żywota św. Antoniego* wywarło na Augustynie ogromne wrażenie i miało się przyczynić do jego nawrócenia¹⁶, to jednak nie mamy nie tylko dowodów, ale nawet przekonujących argumentów na to, że Augustyn osobiście czytał *Żywot św. Antoniego*. Inne wzmianki, jakie można znaleźć w jego pismach na temat wschodnich praktyk monastycznych, mają charakter informacji wtórnych lub powtarzania obiegowych opinii¹⁷. Jedynym

¹⁰ O życiu i działalności Jana Kasjana zob. Stewart, *Kasjan mnich*, s. 21-62.

¹¹ Szerzej na ten temat zob. P. Nehring, *Wstęp*, w: Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 23-131.

¹² Por. Augustinus, *Confessiones* VIII 30, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1981, 132: „convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius stans in ea regula fidei, in qua me ante tot annos ei revelaueras, et convertisti luctum eius in gaudium multo uberius, quam voluerat, et multo carius atque castius, quam de nepotibus carnis meae requirebat”.

¹³ Por. Possidius, *Vita Augustini* 2, ed. M. Pellegrino, Verba Seniorum 4, Alba 1955, 44-46.

¹⁴ Por. Augustinus, *Obiurgatio*, ed. L. Verheijen, w: *La Règle de saint Augustin*, I: *Tradition manuscrite*, Paris 1967, 105-107, tłum. pol. M. Starowieyski – P. Nehring, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Kraków 2013, 279-283; tenże, *Ordo monasterii*, ed. Verheijen, s. 148-152, ŻMT 50, 259-261; tenże, *Praeceptum*, ed. Verheijen, s. 417-437, ŻMT 50, 263-277.

¹⁵ Augustyn (*Confessiones*. VIII 15, CCL 27, 122) co prawda dowiedział się o klasztorze w Mediolanie, który znajdował się pod szczególną opieką Ambrożego, a także zapoznał się z zasadami, na jakich funkcjonowały miejskie wspólnoty monastyczne w Rzymie, ale opowiada o tych doświadczeniach wyłącznie jako zewnętrzny obserwator, chwali praktykowane tam obyczaje i formy ascezy, którymi Kościół katolicki góruje nad manichejczykami. Por. tenże, *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* 1, 70-71, ed. J.B. Bauer, CSEL 90, Wien 1992, 74-77, tłum. pol. P. Nehring, ŻM 27, 180-181.

¹⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* VIII 14-16, CCL 27, 121-124.

¹⁷ Gdy Augustyn (*De moribus* 1, 67) pisze o życiu egipskich semianachoretów, to odwołuje się

tekstem, należącym do wschodniej tradycji monastycznej, z jakim z dużym prawdopodobieństwem zetknął się Augustyn, jest łaciński przekład *Historia monachorum in Aegypto* autorstwa Rufina. W swoim traktacie *De cura pro mortuis gerenda* nie tylko przytacza historię mnicha Jana z Lykopolis, który ukazał się we śnie pewnej kobiecie¹⁸, znaną nam z łacińskiej wersji tego dzieła¹⁹, ale też czyni to w sposób mogący wskazywać na językowe zależności od wersji Rufina²⁰. Poza tym jednym nawiązaniem nie jesteśmy jednak w stanie zidentyfikować w pismach biskupa z Hippony żadnych innych odniesień do tego dzieła.

Augustyn formował oraz realizował w praktyce własną koncepcję życia mniszego, opartą na oryginalnej refleksji nad kilkoma, kluczowymi dla niej biblijnymi ustępami, na odniesieniach do filozoficznej tradycji oraz doświadczeniu ascetycznego życia we wspólnocie zgromadzonych wokół niego przyjaciół, najpierw w Cassiciacum a następnie w rodzinnej Tagaście. Być może pewne znaczenie w tej kwestii odegrał też długi okres spędzony przez niego w kręgu manichejczyków, radykalnie postrzegających Pawłową dychotomię pomiędzy człowiekiem duchowym a cielesnym oraz podejmujących różnego rodzaju ascetyczne praktyki²¹.

Obaj interesujący tu nas autorzy dochodzili zatem do szczegółowych poglądów w ich monastycznej doktrynie różnymi drogami intelektualnej refleksji i praktyki życiowej. Zasadniczo różniły się między sobą także środowiska, do których bezpośrednio adresowane były ich normatywne w swym charakterze, ale także w pewnym sensie apologetyczne pisma monastyczne. Kiedy Kasjan działał i pisał w Marsylii w latach 20. V w., monastycyzm w Galii miał już od kilku dziesięcioleci ugruntowaną pozycję. Najlepiej o niej świadczą: opisana w korpusie pism Marcinowych Sulpicjusza Sewera postać i działalność Marcina z Tours, który już w latach 60. IV w. założył klasztor w Ligugé, czy też istniejąca już od pewnego czasu i ciesząca się wielkim lokalnym autorytetem fundacja leryńska²². Autor *Instytucji* musiał się z tą tradycją zmierzyć i czyni

zapewne do opowiadania, zawartego w sławnym 22. *Liście do Eustochium* autorstwa Hieronima. W jednym z listów (*Epistula* 130, 20) wspomina też, opierając się na jakiejś obiegowej opinii, o praktyce odmawiania krótkich modlitw przez egipskich mnichów.

¹⁸ Por. Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum* 21, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, 655.

¹⁹ Por. Rufinus, *Historia monachorum* 1, 12-16, ed. E. Schulz-Flügel: Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, Berlin 1990, 250-251.

²⁰ Por. P. Rose, *A Commentary on Augustine's „De cura pro mortuis gerenda”*: *Rhetoric in Practice*, Amsterdam Studies in Classical Philology, Leiden 2013, 530 oraz Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum*, ed. Schulz-Flügel, s. 32-33.

²¹ Szerzej na temat formowania się monastycznej praktyki i doktryny Augustyna zob. ciągle aktualne opracowania: A. Zumkeller, *Augustin's Ideal of the Religious Life*, transl. by E. Colledge, New York 1986; G. Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, Oxford 1987.

²² Nie znamy, co prawda, dokładnej daty powstania fundacji leryńskiej, ale już przed 420 r. cieszyła się ona sławą, co wynika z listu Paulina z Noli (*Epistula* 51, ed. W. Hartel, CSEL 29, Wien

to śmiało, krytykując zastany przez siebie galijski monastycyzm. Uważa go mianowicie za źle zorganizowany ze względu na brak odpowiedniego, czyli egipskiego doświadczenia klasztornych przełożonych albo wręcz uważa za anarchiczną instytucję, w której łamie się, jak to było w przypadku psalmodii, zdrowe zasady wypracowane i stosowane w klasztorach egipskich²³. Wyraźnie też dystansuje się we wstępie do tego dzieła od wszelkich cudowności, jakie w relacjach na temat życia mnichów można było przeczytać u wcześniejszych autorów, co można, jak się wydaje, uznać za rodzaj krytyki pod adresem Sulpicjusza Sewera i jego nasyconych cudownościami opowieści o Marcinie²⁴. Szczególnie mocno uderzał natomiast w galijskich arystokratów, którzy, pełni romantycznej fascynacji dla ascetycznego życia, decydowali się zostawać mnichami, ale jednocześnie nie chcieli się wyzbywać przywilejów wynikających z ich społecznego statusu²⁵. Dotarcie przez niego z normatywnymi przecież tekstami do adresatów, którzy nie tylko obserwowali życie w istniejących już od dość dawna klasztorach, ale też aktywnie w nim uczestniczyli i tworzyli jego specyfikę, z pewnością stanowiło spore wyzwanie. Najlepszym z retorycznego punktu widzenia sposobem na zyskanie przychylności tego środowiska było wykazanie, że dzieło, które w istocie krytykowało zastaną przez niego sytuację w Galii, powstało jako odpowiedź na prośbę prominentnego przedstawiciela tamtejszego Kościoła. Za taką osobą z pewnością mógł uchodzić Kastor, biskup Apt, który miał potraktować Kasjana jako autorytet, od którego oczekiwał wskazówek na temat zasad mniszego życia, mających obowiązywać w powoływanym właśnie przez niego do życia klasztorze²⁶.

W przypadku Augustyna nie mamy natomiast żadnych mocnych dowodów na to, by w Afryce Północnej przed pojawieniem się wspólnot, którym sam patronował, w ogóle istniało instytucjonalnie zorganizowane życie mnisze²⁷. Sam biskup Hippony pisze w jednym ze swych antydonatystycznych

1894, 423-425) do Eucheriusza i Galli, a sam Jan Kasjan (*Collationes patrum* 11-17, Praef., CSEL 13, 311) ok. 427 r. w dedykacji dla Honorata i Eucheriusza, którą poprzedził drugą partię swoich *Rozmów z Ojcami*, mówi o wielkości leryńskiego klasztoru. Na podstawie tych informacji przyjmuje się dzisiaj, że wspólnota mnisza na wyspie Lérins została założona w pierwszych latach V w., zob. S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, 31-40, M. Labrousse, *Saint Honorat fondateur de Lérins et évêque d'Arles*, Bégrolles-en-Mauges 1995, 90. W języku polskim na temat fundacji leryńskiej zob. P. Nehring, *Wstęp*, w: Hilary z Arles, *Kazanie o życiu św. Honorata*; Honorat z Marsylii, *Żywot św. Hilarego, biskupa Arles*, tłum. P. Nehring – B. Bibik, ŻM 48, Kraków 2009, passim.

²³ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, Praef. 8, CSEL 17, 6; tamże II 3, 4-5, CSEL 17, 19-20.

²⁴ Por. tamże, Praef. 7, CSEL 17, 6.

²⁵ Por. R.J. Goodrich, *Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, Oxford 2007, 209.

²⁶ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, Praef. 2-3, CSEL 17, 3-4; zob. Goodrich, *Contextualizing Cassian*, s. 37.

²⁷ Swoistą mapę wszystkich wczesnych fundacji w Afryce Północnej, które jednak powstały dopiero po założeniu przez św. Augustyna pierwszych klasztorów w Hipponie, sporządził J.J. Gavi-

pism z pierwszych lat V w., że jego adwersarze czynili mu niedorzeczny zarzut z tego, że był twórcą monastycyzmu w ogóle²⁸. Jeśli jednak to twierdzenie miałoby się odnosić do sytuacji w Afryce Północnej i funkcjonowania tam klasztorów jako regularnych instytucji, to jego absurdalność nie jest już tak oczywista. Augustyn kształtując swój monastyczny ideał nie musiał się zatem konfrontować ani nawet szczególnie liczyć z wcześniejszą lokalną tradycją w tym względzie, bo faktycznie sam ją dopiero tworzył, ale, z drugiej strony, nie znaczy to wcale, że jego działalność jako fundatora i teoretyka monastycznego nie mogła się spotykać z lokalną krytyką.

Oczywisty wpływ na to, jak obydwaj zestawiani tu ze sobą autorzy postrzegali miejsce klasztorów i poszczególnych mnichów w Kościele, miało bez wątpienia to, jaką pozycję sami zajmowali w jego hierarchicznej strukturze. Zupełnie inaczej patrzył na ten problem Kasjan, który został co prawda wyświęcony przez Jana Chryzostoma na diakona w Konstantynopolu, a Genadiusz pisze o nim również jako prezbiterze, ale nie był biskupem, do którego oczywistych obowiązków należała troska o całą lokalną społeczność wiernych i reprezentowanie Kościoła w kontaktach z władzą państwową²⁹. Augustyn natomiast nie tylko szerokim spojrzeniem obejmował wszystkich żyjących w Kościele chrześcijan, niezależnie od tego, jaką rolę i funkcje w nim pełnili, ale też traktował zakładane przez siebie klasztory jako integralne części instytucjonalnego Kościoła, do tego stopnia, że z domu biskupiego uczynił klasztor, gdzie mieli z nim zamieszkać we wspólnocie wszyscy duchowni wyświęceni dla Kościoła Hippony³⁰.

Wymienione przeze mnie wyżej ważne okoliczności musiały się odbić na monastycznym nauczaniu Augustyna i Kasjana, które wyrosło z różnych inspiracji, do różnego środowiska było adresowane i miało zupełnie inny eklezjologiczny wymiar. A jednak co najmniej kilka punktów z formułowanej przez

gan w książce: *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus s. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Torino 1962, 74-94 (miejsca, gdzie były lub przynajmniej wydaje się, że były klasztory żeńskie) i s. 116-144 (miejsca, gdzie prawdopodobnie istniały klasztory męskie); na temat źródeł, jakimi dysponujemy na temat najwcześniejszych wspólnot mniszych w Afryce Północnej zob. P. Nehring, *Źródła literackie dotyczące najwcześniejszych wspólnot monastycznych w Afryce Północnej*, „U Schyłku Starożytności” 9 (2010) 99-113.

²⁸ Por. Augustinus, *Contra litteras Petiliani* III 40, 48, ed. M. Petschenig, CSEL 52, Wien 1909, 201: „Deinceps perrexit ore maledico in uituperationem monasteriorum et monachorum, arguens etiam me, quod hoc genus uitae a me fuerit institutum; quod genus uitae omnino quale sit nescit uel potius toto orbe notissimum nescire se fingit”.

²⁹ Kasjan z pewnym osobistym zmieszaniem, ale jednak pisał o aktualności starego powiedzenia Ojców Pustyni, że mnich powinien unikać biskupów na równi z kobietami, por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* XI 18, CSEL 17, 203: „Quapropter haec est antiquitus patrum permanens nunc usque sententia, quam proferre sine mea confusione non potero, qui nec germanam vitare nec episcopi evadere manus potui, omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos”.

³⁰ Por. Possidius, *Vita Augustini* 23-27, *Verba Seniorum* 4, s. 124-140; Augustinus, *Sermo* 355, 2, ed. C. Lambot, w: Augustinus, *Sermones selecti duodeuiginti*, Stromata Patristica et Mediaevalia 1, Utrecht 1950, 126.

nich monastycznej doktryny może się wydawać zbieżnych albo przynajmniej łątło ze sobą porównywalnych. Te właśnie ogólne zbieżności, ale pojawiające się w kluczowych dla nich elementach nauczania sprawiły, że reprezentowane przez nich, w istocie dość różne wizje monastyczne mogły się stać komplementarnymi a nie rywalizującymi ze sobą składnikami całej późniejszej zachodniej tradycji życia duchowego. Zarówno autor tzw. *Reguły Mistrza*, jak i obficie korzystający z tego dzieła Benedykt, nie mieli problemów z traktowaniem pism obydwu zestawianych tu ze sobą autorów jako pierwszorzędnych źródeł w swoich normatywnych utworach.

2. Wspólnota jerozolimska (Dz 4, 32-35) czyli początki monastycyzmu.

Augustyn oraz Jan Kasjan postrzegali historię monastycyzmu w sposób odbiegający od popularnej w ich czasach wizji, wyłaniającej się na podstawie lektury innych pism monastycznych z końca IV i początku V w., według której zapoczątkował tę drogę życia egipski pustelnik Antoni lub, w wersji Hieronima, Paweł Pustelnik, a dopiero kolejnymi jego stadiami były semianachoretyzm i cenobityzm³¹. Obydwaj uważali bowiem, że pierwotną formą monastycyzmu był ideał życia, wywodzący się z czasów apostołskich i opisany w czwartym rozdziale Dziejów Apostołów (4, 32-35) na przykładzie wspólnoty jerozolimskiej. Na tym generalnym stwierdzeniu zbieżność ich poglądów w tej kwestii się jednak kończy. Każdy z nich traktował co prawda ten nowotestamentowy passus jako kluczowy dla swojej koncepcji, ale jednocześnie obaj interpretowali go w zasadniczo różny sposób.

Augustyn bardzo często sięga po opisany w Dziejach przykład wspólnoty apostołskiej w swoich pismach z monastycznego kręgu i przedstawia obowiązujące w niej zasady jako ciągle aktualny wzór postępowania dla tych, którzy wstępując do monastycznej wspólnoty muszą się wyzbyć prywatnej własności³². Na podstawie kilku jego wypowiedzi na ten temat możemy wywnioskować, że uważał za dopuszczalne trzy różne sposoby realizacji tego wymogu. Po pierwsze przyszły mnich mógł, idąc za przykładem biblijnego młodzieńca szukającego drogi ku doskonałości (por. Mt 19-21) sprzedać wszystko, co ma i rozdać uzyskane w ten sposób pieniądze biednym. Po drugie, wolno mu było przekazać posiadany przez siebie majątek lokalnemu Kościołowi, i po trzecie w końcu, uczynić z niego własność wspólną wszystkich tych, z którymi miał tworzyć klasztorną wspólnotę³³. Istotą wybycia się majątku jest zatem w takim rozumieniu utrata prawa do prywatnego nim zarządzania, a nie do korzystania z niego w ogóle. Jeśli bowiem przyszły mnich wniósłby posiadane przez

³¹ Por. R. Alciati, *Verus Israhel, id est monachorum plebs: la genealogia monastica di Cassiano*, „Adamantius” 17 (2011) 67-80.

³² Por. L. Verheijen, *Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts 4:32-35*, Villanova 1970; Nehring, *Źródła literackie dotyczące najwcześniejszych wspólnot monastycznych w Afryce Północnej*.

³³ Por. P. Nehring, *Wyzbycie się prywatnej własności – teoria i praktyka w najwcześniejszych monastycznych wspólnotach z kręgu Augustyna*, „U Schyłku Starożytności” 9 (2012) 59-82.

siebie dobra do majątku wspólnoty, to dalej, w pewnym przynajmniej sensie, mógł z nich korzystać. Augustyn dowodząc wyższości własności wspólnej nad prywatną, wśród wielu innych argumentów podaje również ten, że posiadając razem mamy zawsze więcej, niż mieliśmy wcześniej jako pojedyncze osoby, bo korzystamy również z dóbr wniesionych przez innych braci³⁴. Ustęp z Dz 4, 32-35 stanowi też, w rozumieniu Augustyna, rodzaj lustra, w którym mogą się przejrzeć ci, którzy już w monastycznych wspólnotach żyją, ale też jasno określony wzór, do którego mogą się odnieść w swej ocenie ludzie obserwujący z zewnątrz codzienne postępowanie mnichów. W takiej właśnie podwójnej funkcji wykorzystał ten cytat z Dziejów, gdy dwukrotnie powtórzył go na początku *Kazania* 355, raz polecił jego odczytanie diakonowi Lazarusowi, by następnie odczytać go ponownie, tym razem już samodzielnie³⁵. To niezwykle interesujące kazanie zostało wygłoszone do wiernych Kościoła w Hipponie w związku z tzw. „sprawą Januariusza”, czyli zachowaniem przez jednego ze zmarłych prezbiterów, należących do jego wspólnoty, niewielkiego prywatnego majątku. Ten gorszący, w mniemaniu biskupa, fakt wyszedł na jaw w chwili ogłoszenia sporządzonego przez Januariusza testamentu, w którym przekazywał on posiadane przez siebie pieniądze Kościołowi. Augustyn, dbając o dobre imię Kościoła i chcąc zapobiec następny ewentualnym skandalom, gdyby się okazało, że także inni mieszkający z nim duchowni są uwikłani w jakieś finansowe afery, zarządził swoisty przegląd ich majątkowej sytuacji, od subdiakonów poczynając na prezbiterach kończąc. Jakkolwiek wszystkim im wystawił potem pewnego rodzaju świadectwo moralności, zapewniając, że zastosowali się oni, na ile mogli (!), do obowiązku wyzbycia się prywatnej własności, to jednak przedstawione przez niego kolejno przypadki jasno potwierdzają, że nie wszyscy mieszkańcy domu biskupiego bezwzględnie pozbyli się posiadanego majątku³⁶.

Dla Kasjana w odróżnieniu od Augustyna obraz wspólnoty jerozolimskiej odmalowany w czwartym rozdziale Dziejów Apostolskich ma przede wszystkim walor historyczny, a nie normatywny³⁷. Pokazuje on, że bogaci ludzie pozbywali się w czasach apostołskich majątku, stając się chrześcijanami, a kolejne pokolenia chrześcijan, bogacąc się albo ulegając wpływowi różnych przyłączających się do nich osób i całych grup, odchodziły od tego ideału, tracąc

³⁴ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 131, 5, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 40, Turnhout 1956, 1914. Zob. P. Nehring, *Warum ist das gemeinschaftliche Eigentum besser als das Privateigentum? Ein Beispiel für die rhetorische Argumentation des heiligen Augustin in der Auslegung des Psalms 131*, w: *Euergesias charin. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, ed. T. Derda – J. Urbanik – M. Węcowski, Warsaw 2002, 201-210.

³⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 355, 1, *Stromata Patristica et Mediaevalia* 1, 125.

³⁶ Szerzej na ten temat zob. Nehring, *Wyzbycie się prywatnej własności*, *passim*.

³⁷ Por. C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000, 45-46.

przy tym pierwotny żar wiary³⁸. Najdawniejsi egipscy asceci nawróceni na chrześcijaństwo przez ewangelistę Marka, który miał być pierwszym biskupem Aleksandrii, otrzymali też od niego, jak pisze Kasjan, wskazówki dotyczące zasad życia praktykowanych wcześniej we wspólnocie jerozolimskiej³⁹. Wydaje się, że opiera się on w tym względzie na przekazie Euzebiusza z Cezarei, który z kolei zinterpretował na chrześcijański sposób wcześniejsze opowiadanie Filona Aleksandryjskiego o tzw. „terapeutach”, żydowskich ascetach żyjących w Egipcie⁴⁰. Kasjan jednak nie przywołuje już nawet w swojej relacji owego imienia ascetów, które Euzebiusz wiernie powtórzył za Filonem, ale wprost traktuje ich jako pierwszych mnichów. Tym sposobem autor *Institucji* podkreśla prostą kontynuację pomiędzy pierwotnym monastycyzmem jerozolimskim a jego historycznie późniejszą egipską formą, którą przecież on sam praktykował⁴¹. Owi asceci egipscy poszli jednak, według niego, nawet dalej niż ich nowotestamentowi poprzednicy, bo oddalili się od ludzkich skupisk i prowadzili życie pełne takich wyrzeczeń i rygorystycznych praktyk, że budzili podziw wśród innych chrześcijan⁴².

Całkowite i bezwzględne wyzbycie się własności prywatnej Kasjan także traktuje bardzo rygorystycznie jako pierwszy i nieodzowny warunek stawiany przyszłym mnichom. Zupełnie nie dopuszcza jednak sytuacji, oczywistej dla Augustyna i jak najbardziej przez niego akceptowanej, że ktoś wstępując do wspólnoty oddaje jej swój majątek, czyniąc z niego własność wspólną. Choć taki przypadek można by uznać za proste nawiązanie do praktyki opisanej przez autora *Dziejów*, a polegającej na tym, że członkowie gminy jerozolimskiej sprzedawali swój majątek, a uzyskane pieniądze składali u stóp apostołów, to jednak Kasjan widzi w nim zagrożenie nie tylko dla istoty wspólnoty, ale też jej praktycznego funkcjonowania. Po pierwsze bowiem przyszły mnich, który przekazałby na rzecz klasztoru pokaźny majątek, mógłby się tym chętnie i wywyższać nad innymi braćmi, a po drugie, w przypadku odejścia z klasztoru, kwestia dalszych losów przekazanego przez niego wcześniej majątku mogłaby się stać dla wspólnoty nie lada problemem⁴³. Mnisi w klasztorze funkcjonującym według zasad spisanych przez Kasjana mogli się zatem utrzymywać wyłącznie z pracy własnych rąk i jałmużny, a nie polegać na wcześniejszym własnym majątku.

Różnica w postrzeganiu ideału monastycznego, jakim dla obydwu autorów była wspólnota jerozolimska – normatywnym u Augustyna wobec historycznego u Kasjana – wiązała się w dużej mierze z ich ogólnym podejściem

³⁸ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* II 5, 3, CSEL 17, 21; tenże, *Collationes patrum* XII 2, 5, CSEL 13, 337; XVIII 5, 1-4, CSEL 13, 509-510; XXI 30, 2, CSEL 13, 605-606.

³⁹ Por. tenże, *De institutis coenobiorum* II 5, 1-2, CSEL 17, 20-21.

⁴⁰ Por. Eusebius Caesariensis, HE II 16-17; Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* 13, 18-25.

⁴¹ Por. Goodrich, *Contextualizing Cassian*, s. 135-134.

⁴² Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* II 5, 1, CSEL 17, 20.

⁴³ Por. tamże IV 4, CSEL 17, 50.

do wcześniejszej tradycji tego fenomenu w dziejach Kościoła. Dla Kasjana łączność ze wschodnią tradycją, zapoczątkowaną w Jerozolimie, a następnie kontynuowaną w Egipcie i rozprzestrzeniającą się później na całym Wschodzie przesądzała o wartości monastycznych regulacji proponowanych przez niego w Galii. Im bardziej zastane tam przez niego zasady funkcjonowania klasztorów różniły się od egipskiego wzorca, tym mocniej zasługiwały na krytykę oraz poprawę. Augustyn natomiast w ogóle nie łączy własnej koncepcji życia duchowego ze wschodnią tradycją. Jak już pisałem wcześniej, jego fascynacja egipskim, czy w ogóle wschodnim monastycyzmem pozostaje raczej dość płytka i nie wychodzi poza czysto literacką, i to nawet w niewielkim tylko zakresie, sferę.

Interesujące w omawianym tu porównawczym kontekście jest to, jak obaj autorzy tłumaczyli w swoich pismach etymologię nazwy *monachus*. Kiedy Augustyn czynił to w swoim *Komentarzu do Psalmu 132* odniósł się, konsekwentnie dla swojego nauczania, do interpretacji kluczowego dla niego ustępu z *Dziejów Apostolskich* (4, 32) i połączył z absolutną jednością, mającą charakteryzować życie wspólnoty jerozolimskiej, której członkowie dzielili „jednego ducha i jedno serce”⁴⁴. Kasjan natomiast zajął się tym samym problemem w inny, charakterystyczny dla siebie, historyczny sposób. On również nawiązał w swoim wywodzie do tego samego nowotestamentowego ustępu, ale zupełnie nie połączył miana mnichów z istotną, według Augustyna, cechą wspólnoty jerozolimskiej, jaką była jej jedność. Według niego imię mnichów pojawiło się dopiero wtedy, gdy należało opisać tych, którzy po okresie stopniowego oddalania się chrześcijan od opisanego w *Dziejach apostoelskiego* wzoru i osłabieniu żaru wiary, postanowili przeciwstawić się tej zgubnej dla Kościoła tendencji i nie tylko wyzbyli się swego majątku, ale też wycofali z ludzkich skupisk oraz odcięli od wszelkich więzów rodzinnych łączących ich z życiem doczesnym. To oni ze względu na niezwykle i wyróżniający ich indywidualnie i pojedynczo rygoryzm życia zostali nazwani mnichami od greckiego imiesłowu *monazontes*⁴⁵.

3. Wspólnota klasztorna wobec wspólnoty Kościoła. Obydwaj zestawiając tu ze sobą fundatorzy monastyczni nie mieli wątpliwości co do tego, że życie we wspólnocie klasztornej jest jedynie słuszną drogą dla tych, którzy postanowili poświęcić się życiu duchowemu. Zbieżność ich poglądów w tej kwestii pozostaje jednak tylko na bardzo ogólnym poziomie, bo już w szczegółach ich koncepcje życia wspólnotowego poważnie się różnią – zarówno jeśli chodzi o miejsce klasztorów w instytucjonalnym Kościele, jak i regulacje dotyczące podstawowych zasad ich funkcjonowania. Kasjan uważał za konieczne całkowite odizolowanie mnichów od świata zewnętrznego, łącznie z bezwzględnym zerwaniem przez nich kontaktów nie tylko z wcześniejszymi przyjaciółmi,

⁴⁴ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps. 132*, 6, CCL 40, 1931.

⁴⁵ Por. Iohannes Cassianus, *Collationes patrum* XVIII 5, 1-4, CSEL 13, 509-510.

ale także najbliższymi członkami rodzin⁴⁶. Klasztor był zatem, według niego, całkowicie wydzieloną – również w sensie przestrzennym – wspólnotą, której członkowie nie mogli się nie tylko mieszać, ale nawet stykać z osobami z zewnątrz. Mocno dźwięczy w takim myśleniu idea pustyni, na którą udawali się egipscy mnisi, uciekający przed zagrożeniami płynącymi z doczesnego świata. Ta koncepcja została zaadaptowana także przez leryńską tradycję, co najlepiej widać w dziele Eucheriusza *De laude eremi*, autora, który był jednym z adresatów Kasjana w dedykacji otwierającej drugą część *Rozmów*. Augustyn postrzega natomiast wspólnotę klasztorną zupełnie inaczej. Mieszkający z nim w domu biskupim mnisi-duchowni funkcjonują zarazem jako bardzo aktywni członkowie społeczności lokalnego Kościoła. Nic nie wskazuje na to, ażeby mieli oni całkowicie zrywać więzy ze swoimi rodzinami, co więcej, pozostają z nimi w kontakcie, a nawet troszczą się o nie i to już po wstąpieniu do wspólnoty, co spotyka się z akceptacją biskupa Hippony⁴⁷. Nigdzie w jego monastycznych pismach nie pojawia się idea pustyni, czy innego wyizolowanego miejsca, w którym mnisi mieliby żyć z dala od innych wiernych w Kościele⁴⁸. Jego eschatologiczna perspektywa nie pozwala mu przyjąć, że w jakiegokolwiek grupie chrześcijan mogą być wyłącznie ludzie święci. W takim samym stopniu wśród duchownych, mnichów, jak i pozostałego ludu Bożego są tacy, którzy zostaną zbawieni i tacy, którzy nie dostąpią tego szczęścia⁴⁹. Zarówno Augustyn jak i Kasjan posługują się co prawda w odniesieniu do życia monastycznego metaforą portu, czyli rodzaju wyizolowanego miejsca, ale obydwaj rozumieją ją inaczej. W wieńczącym ostatnią księgę *Collationes* zdaniu ich autor mówi o cichym porcie, do którego mnich ucieka ze wzburzonego morza doczesnego życia⁵⁰, gdy tymczasem Augustyn przestrzega tych, którzy mogliby myśleć podobnie jak Kasjan, że nie tylko żaden port nie może uchronić od wszystkich sztormów, ale jeszcze znajdujące się w nim okręty zagrażają sobie nawzajem obijając się o siebie. Jedyna przewaga portu nad pełnym morzem polega na

⁴⁶ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV 16, CSEL 17, 57, gdzie Kasjan wśród przewinień mnichów wymienia kontakty z rodziną i przyjaciółmi spoza klasztoru oraz tamże IV 27, CSEL 17, 66-67, gdzie opowiada historię mnicha Paternutiusa, który był gotów wrzucić do rzeki własnego syna, by udowodnić opatowi, że całkowicie zerwał więzy łączące go ze „światem”.

⁴⁷ W *Kazaniu* 356, 5 Augustyn pisze na przykład o diakonie Sewerze, który sprowadził do Hippony swoją matkę i siostrę, dla których kupił dom oraz diakonie (późniejszym prezbiterze), który również, już jako mnich, zatroszczył się o wybudowanie domu, do którego miał się sprowadzić jego matka (tamże 356, 7). W *Regule* jest natomiast mowa o konieczności przekazywania na rzecz wspólnoty wszystkich podarków ofiarowanych mnichom przez członków ich rodzin, co w oczywisty sposób świadczy o kontaktach, jakie ciągle z nimi utrzymują. Zob. Augustinus, *Praeceptum* 5, 3.

⁴⁸ Por. Markus, *The End of Ancient Christianity*, s. 160-162.

⁴⁹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 99, 13, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 39, Turnhout 1956, 1402.

⁵⁰ Por. Iohannes Cassianus, *Collationes patrum* XXIV 26, 19, CSEL 13, 711: „Superest ut me periculosissima hactenus tempestate iactatum, nunc ad tutissimum silentii portum spiritalis orationum vestrarum aura comitetur”.

tym, że okręty można mocno wiązać ze sobą i w ten sposób będą one w stanie lepiej przeciwstawić się sztormom. Owe więzy łączące statki symbolizują tu przyjaźń i solidarność między mnichami, dzięki którym łatwiej im będzie stawiać czoła życiowym trudnościom⁵¹.

Wspomniana wyżej idea klasztoru, jako miejsca wydzielonego z Kościoła, który z czasem mocno oddalił się od apostołskiego ideału, w którym to miejscu mnisi, według Kasjana, mogą krok po kroku zbliżać się do chrześcijańskiej doskonałości, fundamentalnie różni się od koncepcji Augustyna, postrzegającego klasztor jako mocno zakorzenioną w mistycznym cielem Kościoła wspólnotę braci, w której „jedność serca i ducha skierowana ku Bogu” stanowi o tym, że łatwiej im razem służyć Bogu i wzajemnie się wspierać w codziennych słabościach. Ta różnica determinuje podejście obydwu autorów do takich podstawowych dla życia mnichów kwestii, jak posłuszeństwo i wiążąca się z nim pozycja przełożonego, czy też postrzeganie roli, jaką może odgrywać we wspólnocie przyjaźń łącząca jej członków.

4. Posłuszeństwo wobec przełożonych i przyjaźń między braćmi. Kasjan wprost zalecał, ażeby wstępujący do klasztoru adept, którego intencje, determinacja i zdolność do cierpliwego znoszenia trudów były najpierw poddawane różnym próbom⁵², całkowicie i ślepo wręcz ufał przełożonemu, nawet jeśli otrzymywane polecenia wydawały się mu niezrozumiałe czy wręcz absurdalne. Tylko w ten sposób mógł on bowiem dowieść własnej pokory, podstawowej mniszej cnoty, a zarazem mieć nadzieję na to, że jego mistrz pomoże mu zbliżyć się do doskonałości⁵³. Augustyn, który w swojej monastycznej koncepcji w ogóle nie mówi o konsekwentnym i planowym wspinaniu się mnichów po drabinie cnót do coraz wyższego stadium ziemskiej doskonałości, postrzega rolę przełożonego i znaczenie posłuszeństwa inaczej. Jakkolwiek poświęca bardzo wiele miejsca w swoich pismach cnocie pokory, to jednak nigdzie nie łączy jej z posłuszeństwem wobec jakiegokolwiek człowieka, co najwyżej względem samego Boga⁵⁴. Według niego podstawowym zadaniem przełożonego było dbanie o jedność wspólnoty, budowanie jej wspólnego ducha, a najważniejszą wartością posłuszeństwa mnichów było właśnie działanie na rzecz owej wspólnotowej jedności. Te dwie, tak różne koncepcje posłuszeństwa, „wertykalnego” u Kasjana i „horyzontalnego” u Augustyna – jak trafnie

⁵¹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 99, 10, CCL 39, 1399.

⁵² Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV 3, CSEL 17, 49-50; IV 7, CSEL 17, 52.

⁵³ Por. tamże IV 23-26, CSEL 17, 62-65, gdzie Kasjan opowiada historię Jana z Lykopolis, który posłuszny poleceniom swego mistrza przez cały rok podlewał wetknięty w ziemię suchy patyk a także, również wykazując się cnotą posłuszeństwa i pokory, nie zawahał się wyrzucić przez okno klasztoru naczynia z drogocennym olejem; szerzej na temat znaczenia pierwszorzędnej cnoty posłuszeństwa w monastycznym nauczaniu Kasjana zob. J. Morgan, *Obedience in Egyptian Monasticism according to John Cassian*, VTQ 55/3 (2011) 271-291.

⁵⁴ Por. Zumkeller, *Augustine's Ideal*, s. 164.

scharakteryzował je Robert Markus⁵⁵ – mają też swoje odbicie w postrzeganiu przez nich emocjonalnych relacji pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty. W poświęconej przyjaźni XVI *Konferencji* jej autor wprost mówi, że to uczucie jest możliwe tylko pomiędzy mnichami, którzy osiągnęli ten sam, najwyższy stopień cnoty⁵⁶, natomiast wszystkich bez wyjątku powinna łączyć miłość, ale rozumiana transcendentnie, czyli w znaczeniu ewangelicznej cnoty, rozciągającej się tak samo na wrogów, jak i przyjaciół. Wzajemne relacje pomiędzy mnichami oparte na przyjaźni nie mają zatem większego znaczenia we wspólnocie, której każdy członek ma się koncentrować przede wszystkim na własnym rozwoju, idąc drogą wyznaczoną mu przez bardziej doświadczonych na niej przełożonych. Zupełnie inaczej patrzy na tę kwestię Augustyn, któremu obca była egipska w swej proveniencji koncepcja stosunków w klasztorze, opartych na relacji: doświadczony mistrz – naśladowający go uczeń. On sam dochodził do własnego rozumienia monastycznego ideału przez osobiste doświadczenia wspólnot łączących w sobie grupę bliskich przyjaciół, najpierw w Cassiciacum a później w jego rodzinnym domu w Tagaście. W takim właśnie przyjacielskim gronie poświęcał się dysputom i filozoficznym rozważaniom, traktujące tę intelektualną aktywność jako realizację tradycyjnego rzymskiego *otium*, które miało jednak w tym przypadku wymiar nie tylko kontemplacyjny, ale już nawet chrześcijański⁵⁷. I chociaż w ufundowanych przez niego później hipponeńskich klasztorach oczywistym wymogiem stały się takie nieodzowne dla monastycyzmu praktyki, jak: wyzbycie się prywatnej własności, wstrzeźliwość seksualna, lektury duchowe, codzienna praca i posty, to jednak zawsze zwracał ogromną uwagę na rolę emocjonalnych więzów pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty. Dla Augustyna, jak zauważył to Adolar Zumkeller, codzienne życie w towarzystwie przyjaciół stanowiło naturalny i nieodzowny składnik głoszonych przez niego monastycznego ideału⁵⁸.

5. Praca fizyczna mnichów. Mówiąc o wspólnych, przynajmniej na poziomie ogólnym, punktach w monastycznej doktrynie obydwu autorów, trzeba koniecznie wspomnieć o jeszcze jednej kwestii, a mianowicie ich stosunku do pracy fizycznej mnichów. Augustyn, jako jedyny starożytny chrześcijański autor, poświęcił temu problemowi cały osobny traktat. W pochodzącym z 401 r. piśmie *De opere monachorum* gani kartagińskich mnichów, wymawiających

⁵⁵ Por. Markus, *The End of Ancient Christianity*, s. 163-164.

⁵⁶ Por. Iohannes Cassianus, *Collationes patrum* XVI 5, CSEL 13, 442: „Idcirco diximus plenam atque perfectam amicitiae gratiam nisi inter perfectos viros eiusdemque virtutis perseverare non posse, quos eadem voluntas unumque propositum aut numquam aut certe raro diversa sentire, aut in his quae ad profectum spiritualis pertinent vitae patitur dissidere. Quod si animosis coeperint contentionibus aestuare, liquet utique eos numquam secundum regulam quam praediximus fuisse concords”.

⁵⁷ Por. Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, s. 51-52.

⁵⁸ Por. Zumkeller, *Augustine's Ideal*, s. 3: „The company of friends was a great necessity [...], and with them he sought intellectual exchange and spiritual growth. This penchant toward friendship was one of the natural predispositions for the ideals of his later life”.

się od pracy i powołujących się na ewangeliczną przypowieść o ptakach i liściach, które choć nie pracują, to jednak Bóg daje im w obfitości wszystko czego im trzeba (por. Mt 6, 24-34). Według Augustyna obowiązek pracy dotyczył wszystkich członków wspólnoty, niezależnie od tego jakim statusem społecznym cieszyli się oni, zanim wstąpili do klasztorów. Ci, którzy dzięki swojej pozycji nie musieli wcześniej troszczyć się o własne utrzymanie, podejmując w klasztorze fizyczną pracę, najlepiej mogli ćwiczyć się w pokorze⁵⁹. Główna linia argumentacyjna traktatu opiera się na przedstawieniu spójnego, zdaniem Augustyna, stanowiska, jakie w tej kwestii zajmował św. Paweł. Co ciekawe, nawet oczywiste, jak by się zdawało, w swej wymowie zdanie: „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2Tes 3, 10) wymagało tu szczegółowej egzegezy, by nie można go było interpretować jedynie w odniesieniu do pracy duchowej a nie fizycznej. Najwięcej miejsca Augustyn poświęcił jednak wypowiedziom Apostoła o tym, że głoszący Ewangelię mają prawo żyć na koszt wspólnoty, dla której to czynią. Fałszywie, według niego, rozumiane stanowiły one bowiem wygodną wymówkę dla leniwych mnichów, by nie pracować. Biskup z Hippony nie kwestionuje tu prawa mnichów do postrzegania siebie jako duchowych przewodników dla wszystkich tych, którzy w klasztorach szukają schronienia przed trudami tego świata, czy nawet szerzej, dla całych lokalnych Kościołów, w których ich wspólnoty funkcjonują. Zwraca jednak również uwagę na ogromną rolę, jaką ma do odegrania w tych środowiskach ich przykładowe życia, w którym nie może zabraknąć miejsca na fizyczną pracę.

Co prawda pozytywne wypowiedzi na temat pracy znaleźć można u kilku wcześniejszych autorów chrześcijańskich, takich, jak choćby Tertulian, Cyprian, Bazyl czy Grzegorz z Nazjanzu, ale systematyczny wykład na ten temat, który stał się jednym z filarów całej późniejszej zachodniej etyki monastycznej zawdzięczamy właśnie Augustynowi⁶⁰. Dość obficie na temat pracy fizycznej mnichów wypowiadał się także Jan Kasjan, a prezentowane przez niego stanowisko w tej kwestii, spójne z innymi punktami jego monastycznej doktryny, zasługuje na uważne potraktowanie.

Nie ma żadnych mocnych przesłanek dla tezy, że opat z Marsylii znał traktat *De opere monachorum*. Co prawda dowartościowując pracę fizyczną i piętnując tym samym lenistwo mnichów szeroko odwołuje się do fragmentu z 2Tes 3, 6-15⁶¹, który pełnił kluczową rolę argumentacyjną w wywodzie Augustyna, to jednak w przypadku tak oczywistego wydzwieku słów św. Pawła w tym kontekście, i takiej ich perswazyjnej siły⁶², trudno tu przesądzać o jakiejś, choćby bardzo tylko prawdopodobnej zależności. Dla Kasjana, mierzącego się

⁵⁹ Por. Augustinus, *De opere monachorum* 32, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, 578.

⁶⁰ Szerzej na ten temat zob. G. Ovitt Jr., *The Cultural Context of Western Technology: Early Christian Attitudes toward Manual Labor*, „Technology and Culture” 27/3 (1986) 477-500, spec. 487-492.

⁶¹ Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* X 7, 6-9, CSEL 17, 180-181.

⁶² Już w kanonicznym dla literatury monastycznej *Żywocie św. Antoniego (Vita Antonii 3)* przypadkowo usłyszane przez jego protagonistę zdanie – „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2Tes

z zastaną przez siebie galijską praktyką, w której mnisi wcale nie byli przekonani o konieczności utrzymywania się z pracy własnych rąk, bo często korzystali z hojności innych ludzi, mocne dowartościowanie pracy fizycznej było zwróceniem się wprost ku dawnemu egipskiemu ideałowi⁶³. On jednak, inaczej niż Augustyn, nie traktuje obowiązku pracy przede wszystkim jako realizacji Pawłowego zalecenia z 2Tes 3, 10 czyli zdania: „Kto nie chce pracować, niech też nie je”, dzięki czemu mnisi nie tylko mogli sami zadbać o własne utrzymanie, ale również udzielać jałmużny i, co równie ważne, nie gorszyć innych własnym lenistwem. Nie dyskutuje też nawet z możliwością swoistej ekwiwalencji, jaką można by dostrzegać pomiędzy duchową i fizyczną pracą mnichów. Rolą braci żyjących w klasztorach nie jest mianowicie prowadzenie aktywnej działalności duszpasterskiej, a raczej skupienie się na wstępowaniu na coraz wyższe stopnie drabiny duchowej doskonałości. Dla autora *Institutiones* ogromna wartość pracy tkwi dodatkowo w tym, że zapobiega ona oraz stanowi lekarstwo przeciwko *acedii*, jednemu z najtrudniejszych do zwalczenia grzechów w życiu mnicha. Dlatego też doceniał on i zalecał pracę nawet w oderwaniu od towarzyszących jej zwykle praktycznych efektów w postaci wytworzenia konkretnych dóbr materialnych albo usług na rzecz klasztornej wspólnoty. Jaskrawym przykładem takiego właśnie podejścia jest opisany przez niego przykład abba Pawła, który żyjąc gdzieś na głębokiej pustyni z łatwością karmił się owocami drzew palmowych i tym co mu dawał niewielki ogródek. Ze względu na wielką odległość dzielącą miejsce, w którym żył, od najbliższych skupisk ludzkich, nie był też w stanie sprzedawać efektów swojej codziennej pracy. Zupełnie go to jednak nie zniechęcało do podejmowania trudu i nakładał na siebie codzienny obowiązek, polegający na zbieraniu palmowych liści, które gromadził w swojej grocie przez rok, a następnie spalał⁶⁴. Praca fizyczna mogła też zapobiec, według Kasjana, innym słabościom, z którymi musiał się mierzyć mnich na drodze swego duchowego rozwoju. Aby uniknąć na przykład polucji w czasie snu, które same w sobie nie są co prawda, według niego, grzechem, ale świadczą o tym, że mnisi nie osiągnęli jeszcze wewnętrznej doskonałości, zalecał im, aby po nocnej liturgii ponownie nie zasypiali, ale zabierali się za wykonywanie jakiejś fizycznej pracy⁶⁵.

6. Perspektywa antropologiczna – optymizm Kasjana wobec pesymizmu Augustyna. Przedstawione powyżej poglądy Kasjana i Augustyna w kilku charakterystycznych dla ich monastycznego nauczania kwestiach,

3, 10) – kazało mu przypisać pracy fizycznej fundamentalne znaczenie dla formułowanych przez niego zasad mniszego życia.

⁶³ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* X 23, CSEL 17, 192.

⁶⁴ Por. tamże X 24, CSEL 17, 192-193.

⁶⁵ Por. tamże II 13, CSEL 17, 28. W kwestii bezgrzeszności erotycznych snów oraz nocnych polucji zarówno Augustyn, jak i Jan Kasjan byli zgodni, zob. S.L. Wei, *The Absence of Sin in Sexual Dreams in the Writings of Augustine and Cassian*, VigCh 66 (2012) 362-378.

pozwalają dostrzec fundamentalnie ich różniącą perspektywę antropologiczną. Opat z Marsylii wierzył, że ci, którzy po okresie próby zostaną przyjęci do mniszej wspólnoty są w stanie, krok po kroku, dzięki izolacji od czyhających na zewnątrz klasztoru duchowych zagrożeń, za sprawą podejmowanych przez siebie rozmaitych trudów i w bezgranicznym zaufaniu do przełożonego, wspinać się coraz wyżej ku doczesnej doskonałości⁶⁶. Takiego optymizmu nie podzielał Augustyn, który patrzył na wspólnotę klasztorną jako integralną część instytucjonalnego Kościoła, której członkowie byli narażeni na takie same duchowe niebezpieczeństwa jak inni chrześcijanie, żyjący poza klasztorem i tam podążający do zbawienia, osiągalnego jedynie dzięki Bożej łasce. Największą wartość mniszej wspólnoty widział w duchowym zjednoczeniu jej członków w eschatologicznym dążeniu ku Bogu. Zachowanie pojedynczego mnicha miało znaczenie przede wszystkim w kontekście jego relacji ze wspólnotą, w której żył, oraz jako budujący albo gorszący przykład dla obserwujących tę wspólnotę z zewnątrz członków lokalnego Kościoła. Augustyn nie był opatem, który kreślił, jak Kasjan, przed poszczególnymi mnichami drogę duchowego wzrostu, ale przede wszystkim duszpasterzem o uniwersalistycznym spojrzeniu na Kościół. Postrzegał klasztory jako miejsca mające oddziaływać na zewnętrzne otoczenie przykładami najwyższych standardów chrześcijańskiego życia, realizowanych tam dzięki szczególnemu dla wspólnoty „serc i dusz skierowanych ku Bogu” działaniu łaski.

Różnica w postrzeganiu możliwości duchowego wzrostu mnichów na drodze różnych praktyk i autonomicznie podejmowanych przez nich decyzji w klasztorach musiała odegrać zasadnicze znaczenie dla stanowiska, jakie zajął Kasjan w obliczu radykalnych poglądów biskupa Hippony, sformułowanych w wyniku tzw. kontrowersji pelagiańskiej, ale też w innej mocno różniącej obydwu autorów kwestii, a mianowicie ewentualnej dopuszczalności tzw. „kłamstwa użytecznego”⁶⁷. Augustyn w swoim wczesnym, pochodzącym z lat 394-396, piśmie *De mendacio* i późniejszym o około 25 lat traktacie *Contra mendacium*, ale też kilku innych wypowiedziach rozsianych w jego różnych utworach, wyłożył swój radykalny pogląd na temat kłamstwa, który można streścić zdaniem, iż jest ono bezwzględny grzechem i nie ma takiej sytuacji, w której mogłoby zostać w jakikolwiek sposób usprawiedliwione. Chociaż opat z Marsylii z całą mocą podkreślał, w zgodzie ze swoim sławnym rówieśnikiem, bezwzględnie naganny charakter tego grzechu, to jednak uważał, że istnieją obiektywne przesłanki, dla których można uznać niektóre kłamstwa

⁶⁶ Por. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, s. 49.

⁶⁷ Szerzej na ten temat zob. Z. Goliński, *Nauka Jana Kasjana o kłamstwie użytecznym*, „Colleganea Theologica” 17/4 (1936) 491-503; B. Ramsey, *Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church*, „The Thomist” 49 (1985) 504-533; T.D. Feehan, *On Lying and Deception*, AugSt 19 (1988) 131-139, tenże, *Augustines Own Examples of Lying*, AugSt 22 (1991) 165-190; J. Fleming, *By Coincidence or Design?: Cassian's Disagreement with Augustine Concerning the Ethics of Falsehood*, AugSt 29 (1998) 19-34.

za usprawiedliwione. Przede wszystkim przywoływał takie sytuacje, w których wypowiedzenie prawdy mogło skutkować bezpośrednią krzywdą wyrządzoną drugiemu człowiekowi albo choćby uniknięciem większego zła, ale też takie, w których niezgodność czynów z deklarowaną wcześniej postawą mogła doprowadzić do pojawienia się większego dobra. W ten sposób tłumaczył w XVII *Konferencji* kwestię dopuszczalności złamania danego wcześniej słowa, jeśli dzięki temu mnich mógł szybciej lub łatwiej osiągnąć postęp na drodze ku doczesnej mniszej doskonałości⁶⁸.

TWO MONASTIC CONCEPTS
– THE SIMILARITIES AND AT THE SAME TIME DIFFERENCES
BETWEEN JOHN CASSIAN AND ST. AUGUSTINE

(Summary)

Author of this paper juxtaposes several issues which are fundamental for monastic concepts of St. Augustine and John Cassian, two figures that had the greatest impact on the development of the western pre-Benedictine monasticism. The difference in intellectual inspirations, personal monastic experiences, addressees of their monastic works and positions held by them in the institutional Church influenced very deeply their teaching. Thus they interpret in a different manner an account on the Jerusalem community (Acts 4:31-35) that – in their common opinion – began the history of monasticism. Cassian sees in it just the historical outset for this phenomenon while Augustine perceives it as a still valid model of behavior for his monks. They look differently at the relation of monastic communities towards the community of the Church but also at inner rules governing the life of monks in monasteries. Unlike Augustine, Cassian sees possibility of spiritual growth gained by monks through ascetical practices and decisions made on their free will. This anthropological optimism had played the key-role for the statement that Cassian made in the face of radical views of Augustine on the Grace and free will, formulated by him during the Pelagian controversy but also in other controversial issue, namely of possible legitimacy of lying under particular circumstances.

Key words: Augustine, John Cassian, monasticism, semi-pelagianism.

Słowa kluczowe: Augustyn, Jan Kasjan, monastycyzm, semipelagianizm.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1981.

AUGUSTINUS, *Contra litteras Petiliani*, ed. M. Petschenig, CSEL 52, Wien 1909, 3-227.

⁶⁸ Por. Iohannes Cassianus, *Collationes patrum* XVII 14, CSEL 13, 473-474.

- AUGUSTINUS, *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, 621-660.
- AUGUSTINUS, *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, ed. J.B. Bauer, CSEL 90, Wien 1992.
- AUGUSTINUS, *De opere monachorum*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, 531-596.
- AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956.
- AUGUSTINUS, *Obiurgatio*, ed. L. Verheijen, w: *La Règle de saint Augustin, I: Tradition manuscrite*, Paris 1967, 105-107, tłum. pol. M. Starowieyski – P. Nehring, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Kraków 2013, 279-283.
- AUGUSTINUS, *Ordo monasterii*, ed. L. Verheijen, w: *La Règle de saint Augustin, I: Tradition manuscrite*, Paris 1967, 148-152, tłum. pol. M. Starowieyski – P. Nehring, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Kraków 2013, 259-261.
- AUGUSTINUS, *Praeceptum*, ed. L. Verheijen, w: *La Règle de saint Augustin, I: Tradition manuscrite*, Paris 1967, 417-437, tłum. pol. M. Starowieyski – P. Nehring, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŻM 50, Kraków 2013, 263-277.
- AUGUSTINUS, *Sermones selecti duodeuiginti*, ed. C. Lambot, Stromata Patristica et Mediaevalia 1, Utrecht 1950.
- IOHANNES CASSIANUS, *Collationes patrum*, ed. M. Petschenig, CSEL 13, Wien 1886; E. Pichery, t. 1-3, SCH 42, 54 i 64, Paris 1955-1959, tłum. pol. L. Wrzoł: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 6-7, Poznań 1928-1929; A. Nocoń: Jan Kasjan, *Romowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002; t. 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻM 70, Kraków 2015.
- IOHANNES CASSIANUS, *De institutis coenobiorum*, ed. M. Petschenig, CSEL 17, Wien 1888, 1-231; J.-C. Guy, Sch 109, Paris 1965.
- PAULINUS NOLANUS, *Epistulae*, ed. W. Hartel, CSEL 29, Wien 1894.
- POSSIDIUS, *Vita Augustini*, ed. M. Pellegrino, Verba Seniorum 4, Alba 1955.
- PROSPERUS AQUITANUS, *Liber contra Collatorem*, PL 51, 215-276.
- TYRANNIUS RUFINUS, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, ed. E. Schulz-Flügel, Berlin 1990.

Opracowania

- ALCIATI R., *Verus Israhel, id est monachorum plebs: la genealogia monastica di Cassiano*, „Adamantius” 17 (2011) 67-80.
- BROWN P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006.
- CASSIDAY A., *Tradition and Theology in St. John Cassian*, Oxford 2007.
- CHADWICK O., *John Cassian. A Study of Primitive Monasticism*, Cambridge 1950.
- FEEHAN T.D., *Augustines Own Examples of Lying*, AugSt 22 (1991) 165-190.
- FEEHAN T.D., *On Lying and Deception*, AugSt 19 (1988) 131-139.
- FLEMING J., *By Coincidence or Design?: Cassian's Disagreement with Augustine Concerning the Ethics of Falsehood*, AugSt 29 (1998) 19-34.
- GAVIGAN J.J., *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus s. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Torino 1962.
- GOLIŃSKI Z., *Nauka Jana Kasjana o klamstwie użytecznym*, „Collectanea Theologica” 17/4 (1936) 491-503.
- GOODRICH R.J., *Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, Oxford 2007.

- LABROUSSE M., *Saint Honorat fondateur de Lérins et évêque d'Arles*, Bégrolles-en-Mauges 1995.
- LAWLESS G., *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, Oxford 1987.
- LEYSER C., *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000.
- MARKUS R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- MARSILI S., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Studia Anselmiana 4, Roma 1936.
- MORGAN J., *Obedience in Egyptian Monasticism according to John Cassian*, VTQ 55/3 (2011) 271-291.
- NEHRING P., *Warum ist das gemeinschaftliche Eigentum besser als das Privateigentum? Ein Beispiel für die rhetorische Argumentation des heiligen Augustin in der Auslegung des Psalmes 131*, w: *Euergeias charin. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, ed. by T. Derda – J. Urbanik – M. Węcowski, Warsaw 2002, 201-210.
- NEHRING P., *Wstęp*, w: *Augustyn, Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 23-131.
- NEHRING P., *Wstęp*, w: *Hilary z Arles, Kazanie o życiu św. Honoraty; Honorat z Marsylii, Żywot św. Hilarego, biskupa Arles*, tłum. P. Nehring – B. Bibik, ŻM 48, Kraków 2009, 9-51.
- NEHRING P., *Wyzbycie się prywatnej własności – teoria i praktyka w najwcześniejszych monastycznych wspólnotach z kręgu Augustyna*, „U Schyłku Starożytności” 9 (2012) 59-82.
- NEHRING P., *Źródła literackie dotyczące najwcześniejszych wspólnot monastycznych w Afryce Północnej*, „U Schyłku Starożytności” 9 (2010) 99-113.
- OVITT JR. G., *The Cultural Context of Western Technology: Early Christian Attitudes toward Manual Labor*, „Technology and Culture” 27/3 (1986) 477-500.
- PRICOCO S., *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978.
- RAMSEY B., *John Cassian and Augustine*, w: *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, ed. A.Y. Hwang – B.J. Matz – A. Cassiday, Washington D.C. 2014, 114-130.
- RAMSEY B., *John Cassian: Student of Augustine*, „Cistercian Studies” 28 (1993) 5-15.
- RAMSEY B., *Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church*, „The Thomist” 49 (1985) 504-533.
- ROSE P., *A Commentary on Augustine's „De cura pro mortuis gerenda”: Rhetoric in Practice*, Amsterdam Studies in Classical Philology, Leiden 2013.
- STEWART C., *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004.
- VERHEIJEN L., *Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts 4:32-35*, Villanova 1970.
- WEI S.L., *The Absence of Sin in Sexual Dreams in the Writings of Augustine and Cassian*, VigCh 66 (2012) 362-378.
- ZUMKELLER A., *Augustine's Ideal of the Religious Life*, transl. by E. Colledge, New York 1986.

Ewa OSEK*

UCZTA DEMONÓW: ORYGENESA *CONTRA CELSUM* VIII 30 I PORFIRIUSZA *DE ABSTINENTIA* II 42-43

1. Paralelne teksty. W znanej apologii Orygenesza *Przeciw Celsusowi* VIII 30 znajduje się zaskakujące stwierdzenie następującej treści:

„Ofiary bałwochwalcze składa się demonom i nie wolno człowiekowi bożemu zasiadać przy «stole demonów» (1Kor 10, 21). Słowo to zakazuje mięsa zwierząt uduszonych, które nazywa się pokarmem demonów, bo z nich nie spłynęła krew, której wyziewami żywią się demony. Zakazuje zaś dlatego, abyśmy nie karmili się pokarmem demonów, bo jeśli będziemy spożywać mięso uduszonych zwierząt, tego rodzaju duchy wnet będą ucztowały razem z nami”¹.

Orygenes odnosi się tu wprawdzie do „wspólników demonów” i „stołu demonów” z Pierwszego Listu do Koryntian (10, 20-21), ale podane przez niego wyjaśnienie zakazu spożywania pogańskich ofiar krwawych nie jest biblijne, bo żaden dietetyczny zakaz w Biblii nie został umotywowany udziałem demonów w uczcie ludzi. Bardzo podobne do powyższego stwierdzenia znajdziemy u współczesnego Orygenesowi neoplatonika Porfiriusza z Tyru. Porfiriusz rozwinął temat uczty demonów w swoim młodzieńczym piśmie *Filozofia z wyroczni* (ok. 250) oraz w późniejszym traktacie *O wegetarianizmie* (ok. 270). Oto odnośne teksty:

„Každy dom jest pełen demonów. Dlatego też, gdy się przyzywa bogów, oczyszcza się dom i wyrzuca się z niego demony. Również nasze ciała są ich pełne, a one znajdują upodobanie w pewnego rodzaju pokarmach. W tym czasie gdy jemy, podchodzą do nas i trzymają się blisko ciała. Stąd wynika konieczność puryfikacji, bynajmniej nie z uwagi na bogów, lecz po to, by demony odstąpiły od nas. Bo szczególnie uwielbiają krew i nieczystości, a rozkoszują się nimi wchodząc w ludzi, którzy je akurat jedzą”².

* Dr hab. Ewa Osek – adiunkt w Katedrze Filologii Greckiej, w Instytucie Studiów Klasycznych i Orientalnych na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: ewaosek@wp.pl.

¹ Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* VIII 30, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, 238, tłum. własne.

² Porphyrius Tyrius, *De philosophia ex oraculis* fr. 326F, ed. A. Smith, w: *Porphyrii philosophi*

„To właśnie one cieszą się «libacją i dymem ofiarnym», którymi tuczy się ich element pneumatyczny <i somatyczny>. Żyje on bowiem dzięki rozmaitym wyziewom i oparom, a nabiera sił poprzez dym ofiarny unoszący się z krwi i pieczonego mięsiwa. Z tego powodu człowiek rozumny i panujący nad sobą będzie unikać takich ofiar, przez które przyciągnie do siebie tego rodzaju istoty”³.

To więc jest owo ucztowanie z demonami, o którym pisał Orygenes, i wyjaśnienie mechanizmu „ucztowania”. Porfiriusz wyjaśnia, że złe demony są wyposażone w rodzaj ciała duchowego, które odżywia się wilgotnymi oparami. To quasi-ciało nosi nazwę πνευματικόν lub πνεῦμα. Gdy ludzie składają ofiary zwierzące, demony korzystają z oparów z krwi i tłustego dymu z pieczonego mięsa w taki sposób, że się nimi inhalują, delektują i odżywiają. Jeśli więc człowiek spożywa to mięso, naraża się na bliski kontakt z tymi demonami, konkretnie, z ich ciałami duchowymi żerującymi na smakowitych zapachach. Tę kontrowersyjną demonologię Porfiriusz zapożyczył, jak sam podaje w traktacie *O wegetarianizmie*, od jakiegoś „Egipcjanina” z kręgu „pewnych platoników”⁴.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie identyfikacja źródła Porfiriusza – wspomnianego platonika z Egiptu oraz określenie relacji między Porfiriuszem a Orygenesem, którzy ewidentnie piszą to samo na ten sam temat. Wskazana paralela nie jest jedyną, jaką dostrzegłam podczas pracy nad przekładem Porfiriusza *O wegetarianizmie*. Trzeba jeszcze dodać, że obaj pisarze – Orygenes w *Przeciw Celsusowi* i Porfiriusz w *O wegetarianizmie* – odnoszą się do Sentencji Sekstusa: „Jedzenie mięsa jest rzeczą obojętną” i „Żaden pokarm ani napój nie kała człowieka”⁵, zaś ich komentarze do tych Sentencji wyglądają jak wymiana zdań między nimi dwoma⁶. Ponadto obaj znają „wielkiego przywódcę demonów”, który wydaje się zaczerpnięty ze wspólnego źródła⁷.

Fragmenta, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart 1993, 376-377, tłum. własne.

³ Origenes Aegyptius, *De daemonibus*, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 42, 3 - II 43, 1, ed. J. Bouffartigue – M. Patillon: Porphyre, *De l'abstinence*, vol. 2: *Livres II et III*, Collection des Universités de France, Paris 1979, 109, tłum. własne. Cytat wewnętrzny pochodzi z Homera *Iliady* IX 500.

⁴ Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 36, 6, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 103; II 47, 1, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 112.

⁵ *Sexti Sententiae* 109-110, ed. H. Chadwick: *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Texts and Studies 5, Cambridge 195, 24, tłum. własne.

⁶ Por. Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* VIII 29-30, SCh 150, 236-238; Porphyrius Tyrius, *De abstinence* I 42, 2-5 ed. J. Bouffartigue: Porphyre, *De l'abstinence*, vol. 1: *Livre I*, Collection des Universités de France, Paris 1977, 75-76. Na temat Sentencji Sekstusa u Orygenesza zob. D. Pevarello, *The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 78, Tübingen 2013, 10-12.

⁷ Por. Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* I 31, SCh 150, 160; Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 41, 5, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 108.

Paralelizm cytowanych wyżej teksów Porfiriusza i Orygenesza, a ponadto wybranych wypowiedzi ucznia Porfiriusza Jamblicha, zauważono już wcześniej⁸. Jednak żadne z wymienionych opracowań nie wnika w przyczynę tej zdumiewającej zbieżności, kładąc ją na karb religijnego klimatu tamtego okresu. W niniejszym artykule wykazę, że zbieżność ta nie jest wynikiem ani przypadku, ani klimatu.

2. Dusza-krew, *psychikon pneuma* i demony. Zobaczymy kilka innych tekstów źródłowych, które ilustrują to, o czym pisali Orygenes i Porfiriusz.

Znany był i jest biblijny zakaz spożywania krwi ptaków i innych zwierząt ofiarnych (Kpł 7, 26-27; 17, 10-14; Pwt 12, 23-24). W Biblii został on umotywowany poglądem, że duszę każdej istoty żyjącej stanowi jej krew:

„Pismo święte dodaje jednak jeszcze ważne zdanie: «Nie będziecie spożywać krwi, ponieważ krew jest duszą każdego ciała; nie będziecie spożywać duszy wraz z ciałem» (Kpł 17, 14); stwierdzono tu jak najwyraźniej, że duszą wszystkich zwierząt jest krew”⁹.

Orygenes, mimo że to on wypowiedział powyższe słowa, nie podzielał poglądu o identyczności duszy z krwią¹⁰. Byli jednak tacy, którzy faktycznie uważali, że dusza to krew, a krew to dusza. Nemezjusz z Emezy znał niejakiego Kritiasza, który utrzymywał, że dusza jest krwią¹¹. Nie wiadomo, kim był ten Kritiasz i kiedy żył. Ale wiadomo, że podobny pogląd głosił bardzo znany filozof stoicki Chryzyp z Soloi w III w. prz. Chr. Oto wypisy z jego najbardziej charakterystycznych wypowiedzi na ten temat:

„Dusza ma naturę zdolną do percepcji zmysłowej i jest wrodzonym nam tchnieniem (πνεῦμα). Dlatego też i jest ciałem (σῶμα), i trwa po śmierci, choć jest zniszczalna”¹².

„Są tacy, którzy sądzą, że dusza jest tchnieniem (πνεῦμα), i mówią, że ona tworzy się z wyziewu (ἀναθυμίασις) z krwi i z <powietrza> wciąganego do środka ciała przez tchawicę podczas wdechu”¹³.

⁸ Por. G.A. Smith, *How Thin Is a Demon?*, JECS 16/4 (2008) 483-490; H. Marx-Wolf, *Third-Century Daimonologies and the Via Universalis: Origen, Porphyry and Iamblichus on Daimones and Other Angels*, StPatr 46 (2010) 207-215; Ph.C. Almond, *The Devil: A New Biography*, London 2014, 111; M. Blidstein, *Purity, Community, and Ritual in Early Christian Literature*, Oxford Studies in the Abrahamic Religions, Oxford 2017, 76.

⁹ Origenes Alexandrinus, *De principiis* II 8, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, t. 1: *Livres I et II*, SCh 252, Paris 1978, 336, tłum. S. Kalinkowski – K. Augustyniak: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, 187.

¹⁰ Por. Blidstein, *Purity, Community, and Ritual*, s. 205, nota 10.

¹¹ Por. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* 2, 67, ed. M. Morani: Nemesii Emeseni *De natura hominis*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1987, 16.

¹² Chrysippus Solensis, *De substantia animae* fr. 774, SVF II 217, tłum. własne.

¹³ Tamże fr. 782, SVF II 218, tłum. własne.

„Tchnienie duchowe (ψυχικὸν πνεῦμα) to pewnego rodzaju wyziew (ἀναθυμίασις) ze zdrowej krwi”¹⁴.

„Tchnienie duchowe (ψυχικὸν πνεῦμα) musi odżywiać się (τρέφεσθαι). A skąd, mówią, miałoby brać pożywienie (τροφή), jeśli nie z powietrza wciągane przez wdech? Choć nie jest nieprawdopodobne, że pobiera również pokarm z wyziewu z krwi, jak sądziło wielu sławnych lekarzy i filozofów”¹⁵.

Bez wątpienia Chryzyp miał na myśli żywego człowieka, który porusza się i funkcjonuje dzięki temu, że ma duszę (ψυχή). Dusza została zdefiniowana przez Chryzypa jako ψυχικὸν πνεῦμα, które powstaje z powietrza wciągane do płuc z atmosfery i które również tworzy się z wyziewu (ἀναθυμίασις) z krwi krążącej w żyłach. Taka dusza jest ciałem (σῶμα), i to ciało duchowe, tak jak każde inne ciało, musi odżywiać się (τρέφεσθαι), by żyć. Jego pokarmem (τροφή) są powietrze i wyziewy z krwi.

Być może stoicka psychologia stała się podstawą rozpowszechnianych potem historii o demonach krążących po ziemi, które żywią się krwią ofiar składanych bogom, same nie będąc bogami. Tego rodzaju bajki w wiekach II i III rozpowszechniali i chrześcijanie, i poganie. O nich pisali m.in. Atenagoras, Sekstus, Pseudo-Orfeusz i Orygenes:

„Istotami, które przyciągają ludzi ku posagom, są wspomniane wyżej demony: one to lgną do krwi ofiarnej i zlizują ją”¹⁶.

„Nie waż się nazywać bogiem tego, kto potrzebuje krwi i dymu ofiarnego”¹⁷.

„Człowiek autentycznie pobożny wie, że nie ofiarowuje się żadnej istoty żywej bogom, lecz innym demonom, które albo są dobre, albo i złe, a także do kogo należy składanie im ofiar i do czego jest mu potrzebna ich pomoc”¹⁸.

„Wiemy przecież, że są to złe duchy, karmiące się tłuszczem, krwią i dymem ofiar, siedzące w więzieniach, które same sobie zbudowały swą pożądliwość. Grecy sądzili, że owe budowle są świątyniami bogów, my jednak wiemy doskonale, że są to raczej mieszkania oszukańczych demonów”¹⁹.

¹⁴ Tamże fr. 781, SVF II 218, tłum. własne.

¹⁵ Tamże fr. 783, SVF II 218, tłum. własne.

¹⁶ Athenagoras Atheniensis, *Legatio pro Christianis* 26, 1, ed. M. Marcovich: Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, PTS 31, Berlin 1990, 85, tłum. S. Kalinkowski, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami; O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, 65.

¹⁷ *Sexti Sententiae* 564, ed. Chadwick, s. 70, tłum. własne.

¹⁸ Pseudo-Orpheus, *Καθαρμοί* fr. 635 (ed. A. Bernabé, w: *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta*, Pars II: *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 2, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, München – Leipzig 2005, 204), w: Porphyrius Tyrius, *De abstinencia* II 36, 5, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 103, tłum. własne.

¹⁹ Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* VII 35, SCh 150, 92, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986², 361. Stwierdzenie to pojawia się w kontekście polemiki z Celsusem (II w.).

Przeświadczenie o tym, że z krwi ofiarnej korzystają demony, stało się jednym z powodów zakazu spożywania krwi we wczesnym chrześcijaństwie²⁰. „Nie jedz krwi, powstrzymaj się od ofiar bałwochwalczych”²¹ – ten werset z Pseudo-Fokylidesa może służyć za zwięzłe podsumowanie wczesnochrześcijańskich regulacji dietetycznych.

We wczesnym chrześcijaństwie z zakazem spożywania krwi wiązały się kolejne: zakaz spożywania mięsa zwierząt rozszarpanych przez dzikie bestie oraz zakaz konsumpcji mięsa zwierząt uduszonych, jako że z nich nie spłynęła krew, której nie wolno było jeść. Zakazy te zostały wyraźnie wyartykułowane w Dekrecie apostoelskim cytowanym w *Dziejach Apostolskich* (15, 20.29; 21, 25)²² oraz w *Kanonach apostoelskich* 63²³, a o jednych i drugich wspomniał Orygenes w *Przeciw Celsusowi*²⁴.

Gregory Smith²⁵ zauważył, że współczesne wczesnemu chrześcijaństwu teksty magiczne rekomendowały duszenie ptaków i jedzenie mięsa uduszonych w rytuale spełnianym na cześć demonów. Oto wskazany przez Smitha tekst magiczny z Egiptu zachowany w kopii z IV wieku²⁶:

„Pierwszego dnia uduś siedem ptaków: jednego koguta, jedną przepiórkę, jednego mysikrólika, jednego gołębia, jedną turkawkę i dwa kurczaki. Nie zabijaj ich w ofierze, ale weź w rękę i ściskaj, ofiarując Erosowi, aż każdy z nich udusi się, a ich *pneuma* wejdzie w Niego. Wtedy złóż ich ciała na ołtarzu wraz z rozmaitymi wonnościami. Drugiego dnia uduszonego kurczaka płci męskiej spal w całości przed Erosem. Trzeciego dnia złożonego na ołtarzu drugiego kurczaka zjedz sam, aby dopełnić rytuał. Nie dziel się z nikim”²⁷.

Rytuał ten jest ekstrawagancki, nietypowy dla zwykłej pogańskiej ofiary, w której zarzynano zwierzęta ofiarne. Mianowicie każe się ofiarnikowi zadusić kilka ptaków różnych gatunków, aby demon Eros, na którego pomoc liczy w podbojach miłosnych, wchłonął ich *πνεῦμα*. Następnie z tych uduszonych ma spalić w całości kurczaka płci męskiej oraz zjeść mięso uduszonej młodej kurki. Prawdopodobnie po to, żeby partycypować w tej samej uczcie „duchowej”, którą pochłonął Eros.

²⁰ Por. Blidstein, *Purity, Community, and Ritual*, s. 77-78.

²¹ Pseudo-Phocylides, *Sententiae* 31, ed. P.W. van der Horst: *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 4, Leiden 1978, 90, tłum. własne. Werszet ten prawdopodobnie jest interpolacją; zob. *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, s. 135.

²² Por. Blidstein, *Purity, Community, and Ritual*, s. 70 i 77-78.

²³ Por. *Canones Apostolorum* 63 = *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 63, *ŻMT* 42 [wyd. grecko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], Kraków 2007 = *SCL* 2, 288.

²⁴ Por. Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* VIII 29-30, *SCh* 150, 236-238.

²⁵ Por. Smith, *How Thin Is a Demon?*, s. 497-498.

²⁶ Z reguły teksty magiczne są znacznie starsze niż ich zachowane odpisy.

²⁷ *Papyri magicae Graecae* XII 30-38, ed. K. Preisendanz et al.: *Papyri Graecae Magicae*, vol. 2, *Sammlung Wissenschaftlicher Commentare*, Stuttgart 1974, 59, tłum. własne.

Takie było tło światopoglądowe, które pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego Orygenes i Porfiriusz automatycznie kojarzyli konsumpcję mięsa z nawiązaniem kontaktu z demonami.

3. Demonologia a dietetyka. Orygenes kładł nacisk na wykluczenie z diety mięsa zawierającego krew, np. mięsa uduszonych zwierząt, uzasadniając to w ten sposób, że wyziewami z krwi żywią się złe demony²⁸. Ta sama konstatacja – że demony żywią się wyziewami z krwi – występuje również u Porfiriusza²⁹. Ale filozof z Tyru nie przykładał wagi do metody zabijania zwierząt. Zdaniem jego – a właściwie „Egipcjanina” i „teologów”, na których się powołuje – każda gwałtowna śmierć, w tym również ubój bydła, zmusza dusze do pozostawania w ciałach i nie pozwala im na swobodne ich opuszczenie. Stanowisko Porfiriusza jest następujące:

„Otóż ilekroć zdeprawowana i nierozumna dusza opuszcza ciało oderwana odeń przemocą, nadal trwa przy nim, gdyż dusze ludzi zmarłych gwałtowną śmiercią trzymają się ciała, co powinno być dla nas argumentem przeciw samobójstwu. Stąd też brutalny ubój zwierząt zmusza ich dusze do rozkoszowania się ciałami, które opuszczają”³⁰.

Zatem w ciałach zamordowanych ludzi i ubitych zwierząt pozostaje dusza. Jaka dusza? Bez wątpienia chodzi o tak zwaną bezrozumność (ἀλογία), która – mając tendencję do tuczenia się na niekontrolowanych emocjach – sprowadza duszę w dół i umacnia więź łączącą ją z cielesnością³¹. Ta „bezrozumność” wydaje się analogiczna do ciała duchowego o nazwie πνεῦμα, które Porfiriusz przypisuje demonom materii działającym w rejonie wokółziemskim³². To πνεῦμα, jak pisze, jest czymś cielesnym, podatnym na emocje, związanym z duszami i zniszczalnym, a ponieważ ciągle coś z niego wypływa (ἀπορρεῖν), to musi się ono żywić, aby zrekompensować sobie ten wypływ (ἀπόρροια)³³.

Czym więc żywi się πνεῦμα? Porfiriusz mówi jasno i wyraźnie, że πνεῦμα karmi się „wyziewami i oparami (ἀπομοῖς καὶ ἀναθυμιάσεσι)”, które unoszą się z krwi i pieczonego mięsa ofiarnego³⁴. To samo, choć może trochę

²⁸ Por. Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* VIII 30, SCh 150, 238.

²⁹ Por. Origenes Aegyptius, *De daemonibus*, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinencia* II 42, 3, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 109.

³⁰ Tamże, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinencia* II 47, 12, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 112-113, tłum. własne.

³¹ Por. Porphyrius Tyrius, *De abstinencia* I 33, 3, ed. Bouffartigue, vol. 1, s. 68; I 34, 4, ed. Bouffartigue, vol. 1, s. 68.

³² Por. Iulianus Chaldaeus, *De daemonibus*, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinencia* II 46, 2, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 112; II 39, 3, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 106.

³³ Por. Origenes Aegyptius, *De daemonibus*, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinencia* II 39, 2, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 105; II 46, 2, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 112.

³⁴ Por. tamże, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinencia* II 42, 3 - II 43, 1, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 109.

mniej szczegółowo, mówi Orygenes: że demony żywią się „wyziewami” (ἀναθυμιάσεις) z krwi³⁵. Znani Porfiriuszowi eksperci od ofiarnictwa zalecali składanie ofiar z krwi nie bogom, lecz demonom³⁶, a nawet same demony miały ponoć zachęcać ludzi do składania sobie ofiar krwawych³⁷. Co nie znaczy, że demony po prostu żerują na krwi. Nie; to ich ciało duchowe, πνεῦμα, absorbuje z krwi ciało duchowe zwierzęcia, ψυχικὸν πνεῦμα, i w ten sposób odżywia się. Odżywianie się poprzez πνεῦμα pozwala demonom materializować się i przyjmować widzialne kształty, jakie chcą i kiedy chcą³⁸. To πνεῦμα pozwala im także przebywać w rejonie wokółziemskim i na ziemi³⁹.

Co się dzieje, według Porfiriusza, kiedy człowiek zje przeznaczone dla demonów ofiary albo nawet zwykłe mięso? Po pierwsze, zaciągnięciem nieczystość, bo jedzenie mięsa powoduje, że żywy organizm (tj. konsument) miesza się z czymś martwym (tj. mięsem zwierzęcym), że staje się „grobem martwych ciał”, a to właśnie jest zmaza⁴⁰. Po drugie, ucztovanie na nieczystym mięsie (a każde mięso jest nieczyste) wabi nieczyste dusze, czyli demony⁴¹, bo nieczystość, która jest w mięsie i krwi zwierzęcej, przyciąga nieczyste moce na tej zasadzie, że każde ciało zawsze przyciąga pokrewną sobie duszę⁴². Po trzecie, demony wchodzą w ludzi wraz z połykanym przez nich pokarmem mięsnym. Kto miewa wzdęcia po sutym mięsnym posiłku, powinien wiedzieć, że za tę jego przypadłość odpowiadają złe demony i ich rozdęte πνεῦμα⁴³. Zgodnie z tym pisał również cytowany wyżej Orygenes, że człowiek, który zjada krew, staje się współbiesiadnikiem demonów⁴⁴.

Konkluzja, jaką obaj autorzy wyprowadzają z tej kontrowersyjnej demonologii, jest zaskakująco zgodna. Mówią oni, że nie należy jeść mięsa ofiarnego ani żadnego innego, nie z powodu wiary w reinkarnację, lecz aby zerwać kontakty z demonami, oczyścić duszę i zbliżyć się do Boga.

„To, co powiedziałem o uduszonych zwierzętach, dostatecznie wyjaśnia też powód, dla którego nie powinniśmy spożywać krwi. Uważam, że nie od rze-

³⁵ Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* VIII 30, SCH 150, 238.

³⁶ Por. Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 58, 1, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 120.

³⁷ Por. Origenes Aegyptius, *De daemonibus*, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 40, 2, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 107.

³⁸ Por. tamże, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 39, 1, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 105.

³⁹ Por. tamże, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 39, 3, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 106.

⁴⁰ Por. Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 50, 1, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 114; IV 20, 6-7, ed. L. Brisson – M. Patillon: Porphyre, *De l'abstinence*, vol. 3: *Livre IV*, Collection des Universités de France, Paris 2003, 35.

⁴¹ Por. Origenes Aegyptius, *De daemonibus*, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 47, 3, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 113.

⁴² Por. Iulianus Chaldaeus, *De daemonibus*, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 46, 2, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 112; Origenes Aegyptius, *De daemonibus*, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 48, 1, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 113.

⁴³ Por. Porphyrius Tyrius, *De philosophia ex oraculis* fr. 326F, ed. Smith, s. 377.

⁴⁴ Por. Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* VIII 30, SCH 150, 238.

czy będzie przypomnieć w tym miejscu piękną myśl zapisaną u Sekstusa, a znaną wielu chrześcijanom: «Zjadanie mięsa jest sprawą obojętną; lepiej jednak powstrzymać się od niego». Unikamy zatem określonych ofiar składanych tak zwanym bogom, herosom czy demonom, nie dlatego, żeby po prostu zachowywać jakieś ojcyste zwyczaje, ale z uwagi na wiele racji, które po części wyłożyłem. Należy unikać spożywania mięsa, jednakże nie w takim sensie, w jakim trzeba wystrzegać się wszelkiego zła i tego, co ze zła pochodzi. Nie powinniśmy natomiast jeść mięsa, a nawet i innych pokarmów, gdybyśmy je mieli spożywać z podszeptu zła. Należy więc jeść nie dla obżarstwa czy przyjemności, lecz dla utrzymania zdrowia i zachowania sił fizycznych. Nie wierzymy w wędrówkę dusz ani w to, że dusze wchodzą w ciała nierozumnych zwierząt, jest zatem sprawą oczywistą, że powstrzymujemy się od zjadania mięsa z innych powodów niż robił to Pitagoras⁴⁵.

„Słusznie wystrzegają się ucztowania na mięsie, aby nie zanieczyścić się przez kontakt z obcymi duszami: gwałtownymi, nieczystymi i przyciąganymi przez pokrewny im element, i aby niepokojąca obecność demonów nie przeszkodziła im w samotnym zbliżeniu się do Boga⁴⁶.”

4. Relacje między Porfiriuszem a Orygenesem. Porfiriusz w latach młodości osobiście znał Orygenesę, autora apologii *Przeciw Celsusowi*. Wiemy o tym dzięki Euzebiuszowi z Cezarei, który zacytował obszerny fragment z trzeciej księgi polemiki Porfiriusza *Przeciw chrześcijanom*:

„Ten szczególnie rodzaj głupoty można zauważyć u człowieka, którego znałem osobiście w mej wczesnej młodości, a który się cieszył bardzo wielkim autorytetem i jeszcze dzisiaj słynie z dzieł, jakie po sobie zostawił. Mam na myśli Orygenesę, człowieka głośnego imienia wśród nauczycieli tych właśnie przekonań. Był on uczniem Ammoniusza, najznakomitszego filozofa czasów naszych. Odnosił wielkie korzyści z nauk swego mistrza i odebrał gruntowne wykształcenie, jednak w praktyce życiowej obrał drogę całkowicie przeciwną. Ammoniusz był bowiem chrześcijaninem i przez swych rodziców został wychowany w chrześcijańskich zasadach⁴⁷. Lecz gdy tylko obudził się w nim rozum i zakosztował filozofii, natychmiast przeszedł na tryb życia zgodny z prawami państwowymi. Orygenes przeciwnie, był Grekiem i otrzymał greckie wychowanie, a jednak się pograżył w barbarzyńskim zuchwalstwie i zaprzedał sam siebie oraz całą zdobytą swoją wiedzę. Jego życie było chrześcijańskie i przeciwne prawu, a jego poglą-

⁴⁵ Tamże, tłum. Kalinkowski, s. 398.

⁴⁶ Origenes Aegyptius, *De daemonibus*, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinencia* II 47, 3, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 113, tłum. własne. Zob. tamże, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinencia* II 43, 1, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 109; Iulianus Chaldaeus, *De daemonibus*, w: Porphyrius Tyrius, *De abstinencia* II 44, 3-4, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 111.

⁴⁷ Por. H. Langerbeck, *The Philosophy of Ammonius Saccas: And the Connection of Aristotelian and Christian Elements Therein*, „The Journal of Hellenic Studies” 77/1 (1957) 67-74.

dy na rzeczy i boskość były greckie i mitom obcym greckiej myśli dawał grecki podkład. Bowiem nigdy się nie rozstawał z Platonem, nie wypuszczał z rąk pism Numeniosa, Kroniosa, Apolofanesa, Longina, Moderatosa, Nikomachosa i najsłynniejszych spośród pitagorejczyków. Korzystał również z ksiąg stoika Chajremona oraz Kornutusa. To właśnie od nich nauczył się alegorycznego tłumaczenia misteriów greckich, i stąd go przeniósł na pisma żydowskie⁴⁸.

Spotkanie czy raczej spotkania Porfiriusza z Orygenesem miały miejsce w Cezarei Nadmorskiej za panowania Filipa Araba (244-249)⁴⁹. Obaj bywali wtedy także w Bostra⁵⁰ – nie wiadomo jednak, czy tam się spotykali. Podczas swego pobytu w Cezarei Porfiriusz był jeszcze chrześcijaninem, o czym informują Sokrates Scholastyk⁵¹ oraz Teozofia z Tybingi⁵². Podsumowując zatem: Porfiriusz na pewno spotkał Orygeneses w Syrii w latach czterdziestych III w., i być może był jego uczniem, jako młody chrześcijanin. W tym samym czasie, czyli za panowania Filipa Araba, powstała apologia Orygeneses *Przeciw Celsusowi*⁵³, której reminiscencje dają się zauważyć w traktacie Porfiriusza *O wegetarianizmie*⁵⁴.

Jednakże nie jest rzeczą prawdopodobną ani nawet możliwą, że kontrowersyjna demonologia, której fragmenty przedstawiono wyżej, została wykopywana właśnie przez Orygeneses. Na przykład obaj pisarze w omawianych pismach wspominają „wielkiego przywódcę demonów” patrona czarnej magii, który panuje nad wszystkimi duszami ludzkimi, jakie przychodzą na ziemię⁵⁵. Ale dopiero pismo Porfiriusza *Filozofia z wyroczni* przynosi konkretne informacje na temat tego arcy-demonu: jego imię, atrybuty, składane mu ofiary, kategorie demonów, nad którymi sprawuje zwierzchnictwo. Oto odnośny cytat:

„Nie mamy wątpliwości, że złe demony podlegają Sarapisowi nie tylko ze względu na jego atrybuty, lecz także ze względu na ofiary prześlągalne i apo-

⁴⁸ Porphyrius Tyrius, *Contra Christianos* fr. 39 (ed. A. von. Harnack, w: *Porphyrius «Gegen die Christen», 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 1, Berlin 1916, 65), w: Eusebius Caesariensis, HE VI 19, 5-8, ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 416-419.

⁴⁹ Por. A. Smith, *Porphyry and His School*, w: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1, ed. L.P. Gerson, Cambridge 2010, 325; I. Ramelli, *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, VigCh 63/3 (2009) 224.

⁵⁰ Por. M.-H. Quet, *Le Triptolème de la mosaïque dite d'AIÖN et l'affirmation identitaire Hèllène à Shahba-Philippopolis*, „Syria” 77 (2000) 194.

⁵¹ Por. Sokrates, HE III 23.

⁵² Por. *Theosophia Tübingensis* fr. 85, w: *Theosophorum Graecorum fragmenta*, ed. H. Erbse, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart 1995², 54.

⁵³ Por. R.E. Heine, *Origen: Scholarship in the Service of the Church*, Christian Theology in Context, Oxford 2010, 189; zob. Eusebius Caesariensis, HE VI 36, 2.

⁵⁴ Zob. wyżej nota 6.

⁵⁵ Por. Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* I 31, SCh 150, 160; Porphyrius Tyrius, *De abstinentia* II 41, 5, ed. Bouffartigue – Patillon, vol. 2, s. 108.

tropaiczne, które składa się Plutonowi, by się przed nimi ustrzec, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze. Bo Sarapis jest tym samym bogiem co Pluton, przez co panuje nad demonami i daje symbol pozwalający na przegnanie ich. [...] Czyż to nie są te demony, którymi włada Sarapis i których symbolem jest trzygłowy pies, to znaczy zły demon w trzech żywiołach: w wodzie, ziemi i powietrzu? Te demony kontroluje i powściąga ten właśnie bóg, który ma pod ręką [Cerbera]”⁵⁶.

Z drugiej strony trudno przypuszczać, żeby twórcą tej demonologii był bardzo młody wówczas Porfiriusz i to właśnie jego, jako swój autorytet w tej dziedzinie, zacytował Orygenes w *Przeciw Celsusowi*. Z pewnością nie; lecz raczej obaj czerpią z jakiegoś wspólnego źródła, które było im dobrze znane. Najbardziej prawdopodobnym kandydatem na eksperta od neoplatońskiej demonologii wydaje się zaproponowany przez Hansa Lewy’ego⁵⁷ i Marka Edwardsa⁵⁸ Orygenes z Egiptu, autor traktatu *O demonach*. Tego Orygenes trzymokrotnie wspomniął Porfiriusz w biografii Plotyna.

„Herenniusz, Orygenes i Plotyn zawarli układ, że nie ujawnią żadnej z nauk Ammoniusza, jakie im zostały wyjaśnione w poufnych wykładach. Otóż Plotyn dotrzymywał wiernie układu, bo wprawdzie miał kilku przychodnych uczniów, ale zachowywał w tajemnicy nauki Ammoniusza. Układ złamał pierwszy Herenniusz, a za Herenniuszem, który go wyprzedził, poszedł Orygenes. Napisał on jednak tylko rozprawę *O demonach* i – pod rządami Galiena – *O tym, że jedynie król jest twórcą*”⁵⁹.

„Kiedy zaś znowu na wykład wstąpił raz Orygenes, Plotyn okrył się rumieńcem i zaraz chciał wstać: na wezwanie Orygenes, żeby mówił, odpowiedział, że odchodzi ochota, jeśli mówca wie, że będzie mówić do tych, którzy wiedzą, o czym on chce mówić, i porozmawiawszy jeszcze trochę w ten sposób, podniósł się i wyszedł”⁶⁰.

„Do drugiego rodzaju należeli znowu platonicy, Ammoniusz i Orygenes, u których to mężów górujących umysłem nad wielu współczesnymi, uczyliśmy się przez czas bardzo długi [...]. Bo nawet, jeśli niektórzy z nich coś napisali, jak na przykład Orygenes *O demonach*, to owe księgi nie mogą sta-

⁵⁶ Porphyrius Tyrius, *De philosophia ex oraculis* fr. 326F i 327F, ed. Smith, s. 375-378, tłum. własne.

⁵⁷ Por. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Études Augustiniennes, Paris 1978², 497-508.

⁵⁸ Por. M.J. Edwards, *Porphyry's Egyptian: «De abstinencia» II 47*, „Hermes” 123 (1995) fasc. 1, 126-128.

⁵⁹ Origenes Aegyptius, fr. 2, (ed. K.-O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker: Versuch einer Interpretation*, Zetemata 27, München 1962), w: Porphyrius Tyrius, *Vita Plotini* 3, ed. P. Henry – H.-R. Schwyzer, w: *Plotini opera*, vol. 1, Museum Lessianum. Series Philosophica 33, Paris 1951, 4, tłum. A. Krokiewicz, w: Plotyn, *Enneady*, t. 1, Warszawa 2000², 64.

⁶⁰ Tenże, fr. 3, (ed. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*), w: Porphyrius Tyrius, *Vita Plotini* 14, ed. Henry – Schwyzer, vol. 1, s. 20, tłum. Krokiewicz, t. 1, s. 74.

nowić podstawy, aby ich zaliczać do tych, którzy opracowali całość nauki, zwłaszcza, że było to tylko ich zajęcie uboczne i pisanie zgoła nie leżało im na sercu⁶¹.

Ten Orygenes-neoplatonik, uczeń Ammoniusza Sakkasa, szkolny kolega Plotyna i nauczyciel Kasjusza Longinusa, napisał na podstawie ustnych nauk Ammoniusza Sakkasa monografię *O demonach* (Περὶ τῶν δαιμόνων) przed 253 r., a po tej dacie inną rozprawkę *O tym, że jedynie król jest twórcą* ("Ὅτι μόνως ποιητὴς ὁ βασιλεύς), która – podobnie jak pierwsza – była streszczeniem doktryny Ammoniusza. Pisma te zaginęły, ale zdaniem Marka Edwardsa⁶² z monografii *O demonach* zachowały się dwa ustępy w drugiej księdze Porfiriusza *O wegetarianizmie* II 37, 1 - 43, 2 i II 47, 1 - 48, 1. To więc byłby ów Egipcjanin, na którego powoływał się Porfiriusz⁶³, wprowadzając omówioną wyżej doktrynę demonologiczną. Orygenes-chrześcijanin znał Ammoniusza i jego znajomych, zapewne więc czytał także monografię *O demonach* autorstwa Orygenes-neoplatonika, opublikowaną mniej więcej w tym czasie, gdy miał kontakt z Porfiriuszem.

Istnieje też inna możliwość. Ilaria Ramelli⁶⁴ przypuszcza, że w czasach Porfiriusza nie było dwóch Orygenesów (jak się na ogół uważa⁶⁵), a tylko jeden Orygenes, chrześcijanin, który studiował w szkołach neoplatońskich: w Aleksandrii u Ammoniusza i w Rzymie u Plotyna. Na podstawie ustnych nauk Ammoniusza Sakkasa napisał dziełko *O demonach*, z którego zachowały się fragmenty, i długi szereg pism egzegetyczno-teologicznych (chrześcijańskich), które Porfiriusz przemilczał w biografii Plotyna ze względu na swój wrogi stosunek do chrześcijaństwa. Jeśli zatem przyjąć identyfikację Orygenes-neoplatonika z Orygenesem-chrześcijaninem, Porfiriusz znał jednego Orygenes, od którego przejął demonologiczną doktrynę Ammoniusza Sakkasa.

Panayiotis Tzamalikos⁶⁶ przedstawił jeszcze inny scenariusz. Zdaniem greckiego badacza Orygenes – początkowo neoplatonik i poganin – studiował wraz z młodszym o 20 lat Plotynem u Ammoniusza Sakkasa i nawrócił się na chrześcijaństwo dopiero w 234 r. w Rzymie. W 265 r. miała miejsce pierwsza edycja *Ennead* Plotyna sporządzona przez doktora Eustochiusza (a nie Ameliusza), niedługo zaś po tej dacie Orygenes opublikował swą

⁶¹ Tenże, fr. 1, (ed. Weber, *Origenes der Neuplatoniker* = Cassius Longinus fr. 4 (ed. M. Patillon – L. Brisson, w: Longin, *Fragments*; Rufus, *Art rhétorique*, Collection des Universités de France, Paris 2001, 146), w: Porphyrius Tyrius, *Vita Plotini* 20, ed. Henry – Schwyzer, vol. 1, s. 27, tłum. Krokiewicz, t. 1, s. 79-80.

⁶² Por. Edwards, *Porphyry's Egyptian: «De abstinence» II 47*, s. 126-128.

⁶³ Por. Porphyrius Tyrius, *De abstinence* II 47, 1.

⁶⁴ Por. Ramelli, *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism*, s. 234-239.

⁶⁵ Por. PLRE I 654, s.v. *Origenes*; Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, passim.

⁶⁶ Por. P. Tzamalikos, *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism: The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*, vol. 2, Arbeiten zur Kirchengeschichte 128, Berlin 2015, 1032-1040.

apologię *Przeciw Celsusowi*. Przyjęcie tak późnej datacji *Contra Celsum* (265) zbliża chronologicznie to pismo Orygenesu do Porfiriusza *De abstinencia* opublikowanego prawdopodobnie w 270 r. Jednak nie wiadomo właściwie, na czym i na kim grecki badacz się opiera. Odnośnie do wyjaśnienia zaproponowanych przez siebie dat publikacji polemiki przeciw Celsusowi i śmierci Orygenesu (265-267) Tzamalikos odsyła do nowej biografii Orygenesu własnego autorstwa⁶⁷. Zapowiedziana biografia jak dotąd nie ukazała się. Zgadzam się natomiast z Tzamalikosem w tym punkcie⁶⁸, że przyjaźń Porfiriusza z Orygenesem była dłuższa i bliższa niż sami chcieliby się przyznać i że konwersja Porfiriusza na pogaństwo nie zerwała łączących ich więzi.

5. Czy Porfiriusz zacytował Orygenesu? Pozostając przy tradycyjnej teorii dwóch Orygenesów: jednego – autora *O demonach* i drugiego – autora *Przeciw Celsusowi*, wypada na powyższe pytanie odpowiedzieć: tak i nie. Porfiriusz korzystał z demonologicznego kompendium jakiegoś Egipcjanina, czyli prawdopodobnie z Orygenesu *O demonach*. Ale jego wiedza o demonach nie pochodziła od Orygenesu-chrześcijanina, mimo iż musiał czytać *Przeciw Celsusowi*, mieszkając jeszcze w Syrii. Dlatego że Orygenes odniósł się do tej kontrowersyjnej demonologii dość zdawkowo, podczas gdy Porfiriusz w swej *Filozofii z wyroczni* podał szereg szczegółowych informacji, które pozwalają uzupełnić poszczególne ustępy i Porfiriusza *De abstinencia*, i Orygenesu *Contra Celsum*. Zagadkowe sformułowanie Orygenesu „abyśmy nie karmili się pokarmem demonów (ἵνα μὴ τροφῶμεν τροφῇ δαιμόνων)” staje się zrozumiałe dopiero w kontekście przytoczonych wyżej cytatów z Porfiriusza. Bo wedle tego, co mówi Porfiriusz, ciało duchowe demonów, tak zwane πνεῦμα, żywi się wyziewami z krwi zwierząt ofiarnych i ludzie jedząc mięso tych zwierząt wraz z nim wchłaniają również πνεῦμα demonów. Jeśli więc wierzyć „Egipcjaninowi”, powstrzymywanie się od mięsa będzie równoznaczne z uwolnieniem się od wszechobecnych demonów materii, zaś wegetarianizm urośnie do rangi ideału ascetyczno-moralnego.

Demonologia „Egipcjanina” (Porphyrius, *De abstinencia* II 37-43)

Bezcielesny Bóg

Dusza Świata ⇄ Ciało Świata

bogowie kosmiczni ⇄ ciała niebieskie (ofiary bezkrwawe)

demony materii ⇄ ciało duchowe πνεῦμα (ofiary krwawe)

dusze inkarnowane ⇄ ciała stałe

⁶⁷ Por. Tzamalikos, *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism*, vol. 2, s. 1035 i nota 945.

⁶⁸ Por. tamże, vol. 2, s. 782.

DEMONS' FEAST: ORIGEN *CONTRA CELSUM* VIII 30
AND PORPHYRY *DE ABSTINENTIA* II 42-43

(Summary)

The paper is to compare two parallel passages: Origen *Contra Celsum* VIII 30 and Porphyry *De abstinentia* II 42-43, which both concern meat-eating demonized as “demons’ feast”, and to inquire into a cause of this parallelism. The cause was a closest personal relationship between Origen and Porphyry in the years A.D. 244-249, as well as their indebtedness in a common source, hypothetically, Origen the Egyptian who published his treatise *De daemonibus* before A.D. 253.

Key words: Origen of Alexandria (A.D. 185-255); *Contra Celsum* (A.D. 244-249); Porphyry of Tyre (A.D. 233-305); *De abstinentia* (A.D. 270); Origen the Egyptian; *De daemonibus* (before A.D. 253); demonology; vegetarianism.

Słowa kluczowe: Orygenes z Aleksandrii (185-255); *Przeciw Celsusowi* (244-249); Porfiriusz z Tyru (233-305); *O wegetarianizmie* (270); Orygenes z Egiptu; *O demonach* (przed 253); demonologia; wegetarianizm.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ATHENAGORAS ATHENIENSIS, *Legatio pro Christianis*, ed. M. Marcovich: Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, PTS 31, Berlin 1990, tłum. S. Kalinkowski, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami; O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985.
- CANONES APOSTOLORUM, w: *Constitutiones Apostolorum*, wyd. grecko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 42, Kraków 2007 = SCL 2, 273-292.
- CASSIUS LONGINUS, *Fragmenta*, ed. M. Patillon – L. Brisson, w: Longin, *Fragments*; Rufus, *Art rhétorique*, Collection des Universités de France, Paris 2001.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, ŻMT 70, Kraków 2013.
- NEMESIUS EMESEUS, *De natura hominis*, ed. M. Morani: Nemesii Emeseni *De natura hominis*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1987.
- ORIGENES AEGYPTIUS, *Fragmenta*, ed. K.-O. Weber, w: tenże, *Origenes der Neuplatoniker: Versuch einer Interpretation*, Zetemata 27, München 1962.
- ORIGENES ALEXANDRINUS, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, t. 4: *Livres VII et VIII*, Sch 150, Paris 1969, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986².
- ORIGENES ALEXANDRINUS, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, t. 1: *Livres I et II*, Sch 252, Paris 1978, tłum. S. Kalinkowski – K. Augustyniak: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- Papyri magicae Graecae*, ed. K. Preisendanz et al.: *Papyri Graecae Magicae*, vol. 1-2, Sammlung Wissenschaftlicher Commentare, Stuttgart 1973-1974.
- Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta*, ed. A. Bernabé, Pars II: *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, vol. 1-2, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, München – Leipzig 2004-2005.

- Porphyrii philosophi Fragmenta*, ed. A. Smith, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart 1993.
- PORPHYRIUS TYRIUS, *Contra Christianos*, ed. A. von. Harnack, w: *Porphyrius «Gegen die Christen», 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 1, Berlin 1916.
- PORPHYRIUS TYRIUS, *De abstinencia*, ed. J. Bouffartigue: Porphyre, *De l'abstinence*, vol. 1: *Introduction. Livre I*, Collection des Universités de France, Paris 1977; ed. J. Bouffartigue – M. Patillon: Porphyre, *De l'abstinence*, vol. 2: *Livres II et III*, Collection des Universités de France, Paris 1979; ed. L. Brisson – M. Patillon: Porphyre, *De l'abstinence*, vol. 3: *Livre IV*, Collection des Universités de France, Paris 1995.
- PORPHYRIUS TYRIUS, *Vita Plotini*, ed. P. Henry – H.-R. Schwyzer, w: *Plotini opera*, vol. 1, Museum Lessianum. Series Philosophica 33, Paris 1951, 1-41; tłum. A. Krokiewicz, w: Plotyn, *Enneady*, t. 1, Warszawa 2000², 62-88.
- PSEUDO-PHOCYLIDES, *Sententiae*, ed. P.W. van der Horst: *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 4, Leiden 1978.
- Sexti Sententiae*, ed. H. Chadwick: *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, *Texts and Studies* 5, Cambridge 1959.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, I-III, Leipzig 1903-1905.
- Theosophorum Graecorum fragmenta*, ed. H. Erbse, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart 1995².

Opracowania

- ALMOND Ph.C., *The Devil: A New Biography*, London 2014.
- BLIDSTEIN M., *Purity, Community, and Ritual in Early Christian Literature*, *Oxford Studies in the Abrahamic Religions*, Oxford 2017.
- EDWARDS M.J., *Porphyry's Egyptian: «De abstinencia» II 47*, „Hermes” 123 (1995) fasc. 1, 126-128.
- HEINE R.E., *Origen: Scholarship in the Service of the Church*, *Christian Theology in Context*, Oxford 2010.
- JONES A.H.M. – MARTINDALE J.R. – MORRIS J., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 1: *AD 260-395*, Cambridge 1971.
- LANGERBECK H., *The Philosophy of Ammonius Saccas: And the Connection of Aristotelian and Christian Elements Therein*, „The Journal of Hellenic Studies” 77/1 (1957) 67-74.
- LEWY H., *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, *Études Augustiniennes*, Paris 1978².
- MARX-WOLF H., *Third-Century Daimonologies and the Via Universalis: Origen, Porphyry and Iamblichus on Daimones and Other Angels*, *StPatr* 46 (2010) 207-215.
- PEVARELLO D., *The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism*, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 78, Tübingen 2013.
- QUET M.-H., *Le Triptolème de la mosaïque dite d'AÏON et l'affirmation identitaire Hellène à Shahba-Philippopolis*, „Syria” 77 (2000) 181-200.
- RAMELLI I., *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, *VigCh* 63/3 (2009) 217-263.
- SMITH A., *Porphyry and His School*, w: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1, ed. L.P. Gerson, Cambridge 2010, 325-357.
- SMITH G.A., *How Thin Is a Demon?*, *JECS* 16/4 (2008) 479-512.
- TZAMALIKOS P., *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism: The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*, vol. 1-2. *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 128, Berlin 2015.

Ks. Dariusz PIASECKI*

EUCHARYSTIA U HOMERA?

Niniejszy artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, czy można mówić o Eucharystii, ofierze Jezusa Chrystusa, w kontekście poematów homeryckich. Wydaje się niemożliwym połączenie ze sobą tak odległych od siebie utworów: poematów homeryckich z ewangelicznymi relacjami na temat życia, publicznej działalności, śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu. Obie tradycje, pogańską i chrześcijańską, dzieli nie tylko czas ich powstania, ale przede wszystkim treści, zawarte w nich idee, przesłanie, konteksty wydarzeń, bohaterowie. Czy i w jakim stopniu możliwe byłoby zaprezentowanie tajemnicy ustanowienia Eucharystii w oparciu o treści dotyczące wojny trojańskiej czy też wieloletniej wędrówki bohatera *Odysei*? Odpowiedź na powyższe pytania możemy znaleźć we wczesnochrześcijańskich utworach, zwanych *Centonami Homeryckimi*¹. Stanowią one syntezę obu tradycji, swoiste „schrystianizowanie” poematów greckiego Aojda, literacką adaptację pogańskiego języka, stylu, formy i treści do wyrażenia chrześcijańskiej idei zbawczej. Można zatem powiedzieć,

* Ks. dr Dariusz Piasecki – asystent w Katedrze Języka Greckiego w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: sabulum@interia.pl.

¹ Na temat *Centonów Homeryckich* w ostatnich latach pisali m.in. w literaturze zachodniej: R. Schembra, *Analisi comparativa delle redazioni linghe degli Homerocentones*, „Sileno” 21 (1993) 113-137; A.-L. Rey, *Homerocentra et literature apocryphe chrétienne: quels rapports?*, „Apocrypha” 7 (1996) 123-134; R. Schembra, *La prima redazione dei centoni omerici*, traduzione e commento, Alessandria 2006; tenże, *La seconda redazione dei centoni omerici*, traduzione e commento, Alessandria 2007; K.O. Sandnes, *The Gospel „According to Homer and Virgil”*. *Cento and Canon*, Leiden – Boston 2011. W literaturze polskiej: M. Gilski, *Koncepcja wzroku w poematach homeryckich*, Kraków 2011; D. Piasecki, *Hermeneutyka Centonu Homeryckiego – studium przypadku*, „Littera Antiqua” 2 (2011) 121-136; tenże, *Pochodzenie nazw własnych w „Centonach Homeryckich”*, „Littera Antiqua” 5 (2012) 101-114; tenże, *Centony Homeryckie. Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską*, Kraków 2014; tenże, *Centony Homeryckie. Wczesnochrześcijańskie parafrazy literackie*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 12 (2015) 275-285; tenże, *Modlitwa Chrystusa w Centonach Homeryckich*, „Littera Antiqua” 10 (2015) 201-210; M. Gilski, *Mariologia centonów*, Kraków 2015; M. Migdał, *Mariologia Centonów Homeryckich*, Kraków 2015 (archiwum UPJPII); też, *Angelologia Centonów Homeryckich*, w: *Ortodoksja. Ortopraksja. Między teoretycznym a praktycznym wymiarem teologii*, red. A. Małek – Ł. Rzepka, Kraków 2016, 37-55; S. Drzyżdzyk, *Demonologia Homerocentonów*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 17 (2016) 89-98; tenże, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, Kraków 2017; K. Narecki – D. Piasecki, *Centony Homeryckie. Wprowadzenie, przekład, komentarz*, Kraków 2017.

że *Centony Homeryckie* stanowią swojego rodzaju ewangelię, zawartą w pięćdziesięciu rozdziałach, które językiem Homera umiejętnie dostosowanym do treści Bożego objawienia prezentują życie, działalność, męczeńską śmierć i paschalne wydarzenia Jezusa Chrystusa. Utwór czterdziesty *Centonów Homeryckich*, zatytułowany *Περὶ τοῦ μυστηρίου καὶ τοῦ δείπνου*² stanowi opis ostatniej wieczerzy Jezusa z uczniami i ustanowienie Eucharystii. Treść tego centonu stanowi podstawę analizowanego artykułu.

1. Ustanowienie Eucharystii w *Centonach Homeryckich*. *Centony Homeryckie* stanowią zbiór pięćdziesięciu utworów, nawiązujących do ewangelicznych treści, w których autor zachowuje chronologiczną strukturę wydarzeń. Całkowite *novum*, o którym nie wspominają Ewangelie, stanowią dwa pierwsze centony³, w których autor przenosi czytelnika do niebiańskiej rzeczywistości Ojca i Syna, gdzie – obaj zatroskani o los człowieka – wspólnie podejmują decyzję ocalenia ludzkości z niewoli grzechu i śmierci. Następujące po sobie kolejne utwory kontynuują już ewangeliczną narrację, poczynając od sceny zwiastowania (Centon 3), aż po wniebowstąpienie Jezusa (Centon 50), pośród nich swój opis znajduje misterium ostatniej wieczerzy i ustanowienie Eucharystii (Centon 40).

a) Struktura centonu *Περὶ τοῦ μυστηρίου καὶ τοῦ δείπνου*. Utwór składa się ze 111 wersetów i należy do jednego z najdłuższych, spośród znajdujących się w korpusie *Centonów*. Treść nawiązuje do biblijnej narracji ostatniej wieczerzy Jezusa z uczniami i ustanowienia sakramentu Eucharystii. Ze względu na ekstrakcyjny charakter centonów i odmienną kontekstualność poematów homeryckich wielokrotnie nie udało się autorowi znaleźć odpowiednich wersetów u Homera, aby bez żadnych modyfikacji odtworzyć ewangeliczny opis ostatniej wieczerzy. Poszerza więc i ubogaca swoje opowiadanie o liczne powtórzenia (ponowny wybór Apostołów), czy też o elementy nie istniejące w Ewangeliach, jak: dygresja na temat Judasza, przywódców żydowskich, zmarłych w Hadesie, czy też wspólnego dziękczynienia Jezusa i Apostołów po spożytej wieczerzy oraz o mowę, dotyczącą sądu ostatecznego. Za źródło biblijne centonista obiera relacje synoptyków⁴, sięgając niejednokrotnie do Ewangelii Janowej (J 14-17). Ze źródła homeryckiego autor zapożycza 111 wierszy, z czego 58 pochodzi z *Odysei*, a 53 z *Iliady*. Ponad połowa wersetów (63) nie zawiera żadnych modyfikacji, pozostałe (48) zostały przez autora częściowo zmienione tak, aby dopasować ich treść do prezentowanego wątku.

² Eudocia Augusta, *Homero-centones* 40, éd. A.-L. Rey, SCh 437, Paris 1998, 412, tłum. D. Piasecki, w: Narecki – Piasecki, *Centony Homeryckie*, s. 327.

³ Por. tamże 1-2, SCh 437, 106-122, tłum. Piasecki, s. 57-69.

⁴ Mt 25, 31-46; 26, 17-28; Mk 14, 12-24; Łk 22, 7-20. Wszystkie odniesienia biblijne według: *Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, Poznań – Warszawa 1990³; *Grecko-polski Nowy Testament*, tłum. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1994.

b) Treść utworu. Na strukturę centonu składają się: wstęp i trzy mowy Jezusa. Utwór rozpoczyna się od powołania przez Jezusa dwunastu uczniów. Autor podkreśla, że do grona Apostołów Jezus wybrał najlepszych spośród towarzyszących (w. 1), którzy jednocześnie byli Jemu najbliżsi i najdrożsi (w. 2). Choć wybrał najlepszych spośród ludzi, to sam wyróżnia się wśród nich i ich przewyższa (w. 8), posiadając niekwestionowany autorytet i najwyższą władzę (w. 5). Do nich kieruje swoje polecenia, wyjaśniając niektóre kwestie (w. 4-5). Kiedy wszyscy znaleźli się w domu, Jezus rozmyślał nad tym, co miało się wydarzyć (w. 9-11). Zaraz też powstał z miejsca i przemówił do współbiedników, nazywając ich swoimi przyjaciółmi (w. 14). We wstępie mowy zaznacza, że „lepiej dobrze czynić, aniżeli źle” (w. 16), a swoje przesłanie kieruje do wszystkich ludzi (w. 15). Nośnikami dobrej nowiny mają być Apostołowie. Im Jezus zleca misję głoszenia Ewangelii (w. 17), dokądkolwiek się udadzą z zachodu na wschodnie krańce ziemi (w. 18-19). W czasie realizacji tego zadania Apostołom będzie towarzyszyć zmęczenie i trud (w. 20), jednak wspólna droga i misja bardziej ich zjednoczy (w. 21). W tym miejscu Jezus czyni aluzję do tego, który ma Go zdradzić, który co innego mówi, a co innego kryje w swoim sercu (w. 24). Określa go jako „szpetnego”, przyrównując do bram Hadesu (w. 23), dlatego zachęca swoich najbliższych, aby wraz z Nim dzielili Jego smutek (w. 22), wyzbyli się gniewu, pozyskując miłość (w. 26). Tak odpowiadając na zło, przyniosą Jezusowi większą sławę i cześć, które dotrą do wszystkich pokoleń (w. 27-29). Swoją troską ogarnia Chrystus wszystkich potrzebujących, obcych i przybyszów (w. 33-36). Poleca zatem uczniom, aby – jeśli mają w nadmiarze pokarm, czy też wino – rozdali tym, którzy są w potrzebie. Należy ich traktować jak braci i nie odwracać się od nich, kiedy proszą o wsparcie (w. 37-38). Jezus zapowiada również rzeczy, które nadejdą. Dotyczy to powrotu z mrocznego podziemia dusz zmarłych bohaterów, dziewcząt, młodzieńców i starszych, którzy za życia wiele wycierpieli (w. 42-46). Oni wszyscy staną przed Tym, który panuje nad żywymi i umarłymi, aby poddać się Boskiemu osądowi (w. 47-49). Dzięki niemu nikt już nie będzie niegodziwy, jak miało to miejsce w przeszłości (w. 50-51). Słowa Jezusa wzbudzają u Apostołów ducha mocy i dodają im odwagi (w. 52). Po zakończeniu pierwszej mowy Jezusa, centonista czyni dygresję, dotyczącą przywódców ludu, zawiązujących spisek na życie Syna Bożego (w. 53-57). Po czym zachęca swoim przyjaciół, aby – ze względu na święto – przygotowali uroczysty posiłek w górnej części domu, w którym przebywali (w. 58-63). Kiedy nastał odpowiedni czas rozpoczęcia wieczerzy (w. 64), Jezus pobłogosławił wino i chleb (w. 64-67). Następnie, rozlewając do kielichów, podawał Apostołom do spożycia (w. 68-69) i wznosząc ręce ku niebu modlił się (w. 70). Podobnie uczynił z chlebem. Wyjmując cały chleb z kosza (w. 72), połamał go w dłoniach, modląc się jednocześnie za swoich uczniów (w. 73). Następnie skierował do nich słowa, aby brali podawany im posiłek, napełniali się radością i Ciało Jezusa podawali biesiadnikom tak, aby nikt nie odszedł bez spożycia (w. 75-77). Apostołowie brali rękoma przygotowane porcje (w. 79). Jezus,

z kolei, napełnia boskim napojem trzymany w dłoniach kielich, mieszając go z czerwonym nektarem (w. 81), odmawia modlitwę i oświadcza uczniom, że da im coś, co jest najcenniejszego i najpiękniejszego – Jego Krew. Ci, którzy będą ją spożywać, nie zazną w swoim sercu ani niepokoju, ani śmierci, przeznaczeni bowiem będą do życia we wspólnocie z Bogiem (w. 83-86). To polecenie Jezusa Apostołowie mają kontynuować, sprawując ucztę starszym i słuchając pieśniarza (w. 87-91). Spożywanie nieśmiertelnego posiłku ma wiązać się z pamięcią o Jezusie po wszystkie dni (w. 92-93). Po spożytym posiłku wszyscy śpiewem wielbili Boga (w. 94-95). Jezus po raz kolejny, w słowach pełnych żalu, zwraca się do zgromadzonych, oznajmiając, że trudno jest Mu świętować, gdy pośród nich jest zdrajca (w. 97-101), który za określoną zapłatę doprowadzi do śmierci Syna Bożego (w. 102-104). Zdrada jednego z Apostołów powoduje cierpienie w sercu i duszy Jezusa (w. 105-106). Przyrównuje go do wyrzutka, niewiernego i tułacza (w. 107), który oby się nie narodził albo umarł nieżonaty (w. 108). Jest bowiem hańbą i najpodlejszym spośród ludzi (w. 109-110). Nie ma bowiem nikogo, kto byłby do niego podobny, zarówno pod względem ducha, jak i wyglądu zewnętrznego (w. 110-111).

c) Autorskie modyfikacje. Nie wszystkie treści ewangelicznej narracji z ostatniej wieczerzy Jezusa z uczniami udało się przedstawić centoniście. Wynika to przede wszystkim z odmiennych kontekstów poematów Homera i ściśle określonej struktury centonów⁵. Autor dodaje nowe elementy, nieobecne w Ewangeliach, poszerzając tym i dynamizując ewangeliczne opowiadania. Należą do nich: opis ponownego wybrania Apostołów (w. 1-3; 6-8), przesłanie Jezusa skierowane do wybranych (w. 14-51), zawierające różne wskazania moralne (w. 14-24), jak: obowiązek wybaczenia (w. 25-29), spełniania uczynków miłosierdzia (w. 30-38), nakaz odrzucenia idolatrii (w. 39-41), zapowiedź zmartwychwstania umarłych i sąd (w. 42-51), oraz charakterystykę uczniów (w. 59). *Novum* w stosunku do ewangelicznych relacji stanowi również krótka wzmianka, dotycząca wspólnego dziękczynienia po zakończonej wieczerzy (w. 95) oraz gorzka mowa Jezusa skierowana pod adresem zdrajcy (w. 97-111), charakteryzująca go jako wyrzutka, niewiernego i tułacza (w. 107). Centonista, poszerzając opis ostatniej wieczerzy, nie tylko zawarł wszystkie jej elementy obecne w Ewangeliach, ale nadto poszerza kontekst o nowe szczegóły, dzięki którym rozbudowuje narrację, ożywia ją i ubogaca o nowe dramatyczne elementy.

2. Motywy eucharystyczne w centonie. Na motywy eucharystyczne, występujące w centonie składają się następujące elementy: zawiązanie wspólnoty, przemiana chleba w Ciało Jezusa, przemiana wina w Krew, polecenie kontynuacji Misterium przez Apostołów oraz wątek dotyczący zdrajcy.

⁵ Zagadnienie, dotyczące zasad konstruowania centonów, opracowane przez Auzoniusza prezentuje K.O. Sandness: *The Gospel „According to Homer and Virgil” Cento and Canon*, Leiden – Boston 2011, 108-118.

a) Zawiązanie wspólnoty. Centonista przywołuje scenę powołania dwunastu Apostołów, z którymi następnie zawiązuje wspólnotę stołu, powierzając swoje najskrytsze tajemnice. Jest to wyselekcjonowana przez Jezusa grupa ludzi. Wybiera tych, których sam chce⁶ i których zalicza do najlepszych, sobie najbliższych i najdroższych⁷. Dzielenie wzajemnych trosk i doświadczeń bardziej zjednoczy uczniów ze swoim Mistrzem⁸. Ich też przygotowuje do godnego udziału w Boskiej wspólnocie⁹. Kieruje do nich mowy, które zawierają polecenia natury moralnej oraz troskę o innych, zwłaszcza biednych¹⁰. Stąd prośba do tych, którzy są majątni, aby podzielili się z innymi pokarmem, chlebem i winem¹¹. Poleca również uczniom głosić dobrą nowinę, dokądkolwiek się udadzą¹², a następnie prosi ich, aby przygotowali „wieczernię w górnej części domu” (w. 63). Powodem wspólnego ucztowania jest święto, upamiętniające wielkie dzieła Boga¹³. Centonista, sięgając do opisu święta boga Apollona¹⁴, nawiązuje do pierwszego dnia święta Przaśników, kiedy uczniowie pytają Jezusa, gdzie chce urządzić paschę (por. Mt 26, 17; Mk 14, 12; Łk 22, 7). Żydowskie święto staje się dla Jezusa okazją, aby zgromadzić wokół siebie najbliższych i wobec nich dokonać przemiany chleba w Ciało i wina w Krew swoją.

b) Ciało i Pańska Krew. Po zawiązaniu wspólnoty stołu, Jezus – zanim dokona przemiany chleba w Ciało i wina w swoją Krew – spożywa z uczniami posiłek. Kiedy nadszedł stosowny czas (w. 64), Chrystus prawą dłonią chwycił wino słodkie jak miód (w. 65), lewą dłonią bierze bochenek chleba (w. 66). Następnie modli się w ciszy (w. 67). Z kolei, napełniając winem kielichy uczniów, podaje każdemu z osobna do spożycia. Następuje modlitwa, podczas której wznosi ręce w kierunku gwiazdzistego nieba (w. 68-70). Po

⁶ Por. Eudocia Augusta, *Homerocentones* 1357 (40, 6), SCh 437, 412: „οἱ δ' ἔλαχον, τοὺς ἂν καὶ ἤθελεν αὐτὸς ἐλέσθαι”, tłum. Piasecki, s. 330.

⁷ Por. tamże 1352-1353 (40, 1-2), SCh 437, 412: „Αὐτὰρ ὅγε κρίνας ἐτάρους δυοκαίδεκ' ἀρίστους, οἳ οἱ κεδνότετοι καὶ φίλτατοι ἦσαν ἀπάντων”, tłum. Piasecki, s. 328.

⁸ Por. tamże 1372-1373 (40, 21-22), SCh 437, 414: „Ἦδε δ' ὁδὸς καὶ μάλλον ὁμοφροσύνησιν ἐνήσει, καλὸν τοι σὺν ἐμοὶ τὸν κῆδιν ὅς κ' ἐμὲ κῆδει”, tłum. Piasecki, s. 330.

⁹ Por. tamże 1354 (40, 3), SCh 437, 412: „Ὅφρα οἱ αὐτόματοι θεῖον δύσωνται ἀγῶνα”, tłum. Piasecki, s. 328.

¹⁰ Polecenie dotyczy porzucenia gniewu na rzecz miłości. Por. tamże 1377 (40, 26), SCh 437, 414: „Μηνιμὸν μὲν ἀπορρίψαι, φιλότητα δ' ἐλέσθαι”, tłum. Piasecki, s. 332.

¹¹ Por. tamże 1381-1383 (40, 30-32, SCh 437, 414: „Ὑμέων δ' ὅς κτεάτεσσιν ὑπερφιάλως ἀνιάζει, σῖτον καὶ κρέα πολλὰ καὶ ἄσπετον οἶνον ἐρυθρὸν συλλέξας λαοῖσι δότω καταδημοβόρησαι”, tłum. Piasecki, s. 332.

¹² Por. tamże 1366-1369 (40, 15-18), SCh 437, 412-414: „Αὐτίκα γὰρ πᾶσιν μυθήσομαι ἀνθρώποισιν, ὥς κακοεργεῖς εὐεργεσίῃ μέγ' ἀμείνων. Ἀλλ' ὑμεῖς ἔρχεσθε καὶ ἀγγελην ἀπόφασθε, ἀνθρώποις, ὅτεών τε πόλιν καὶ γαῖαν ἵκησεσθε”, tłum. Piasecki, s. 330.

¹³ Por. tamże 1412-1413 (40, 61-62), SCh 437, 416: „Νῦν μὲν γὰρ κατὰ δῆμον ἐορτὴ τοῦτο θεοῦ, καλὴ τε μεγάλῃ τε καὶ ἀγλαὰ ἔργ' εἰδυῖα”, tłum. Piasecki, s. 336.

¹⁴ Homerus, *Odyssea* XXI 258, ed. M.L. West: Homerus, *Odyssea*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Berlin 2017, 446.

spożyciu posiłku i zaspokojeniu głodu (w. 71), Jezus wyjmuje z kosza chleb, który łamie w dłoniach, a wznosząc ręce ku górze, modli się za uczniów, kierując do nich słowa (w. 72-74), aby brali ten Chleb i radowali się¹⁵. Jest nim Ciało Jezusa, które ma być rozdawane biesiadnikom do spożycia tak, aby nikt nie był pozbawiony swojej części¹⁶. Uczniowie, posłuszni poleceniu Mistrza, brali rękoma zastawione potrawy (w. 78). Z kolei, napełniwszy winem kielich (w. 81), Jezus odmawia modlitwę i według zwyczaju kieruje do Apostołów słowa (w. 80-82). Podkreśla w nich, że ofiarowuje to, co dla Niego najcenniejsze i najpiękniejsze¹⁷. W opisie wieczerzy, centonista, w odróżnieniu od ewangelicznych relacji, dokonuje wyraźnego podziału na posiłek zasadniczy (w. 64-69) i moment przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa (w. 72-86), który ma miejsce po spożyciu wieczerzy, kiedy Jezus i uczniowie nasycili już swoje serca¹⁸. W oddzieleniu tych rzeczywistości dostrzec można wyjątkowość chwili, podczas której człowiek, spożywający Ciało i Krew Jezusa, nawiązuje szczególną więź z Bogiem. Dzięki niej ustaje niepokój serca, człowiek zostaje uwolniony zarówno od starości, jak i śmierci, ponieważ mocą Ciała i Krwi Pańskiej przeznaczony jest do życia we wspólnocie z Bogiem¹⁹. Zarówno w pierwszej, jak i w drugiej części wieczerzy biesiadnikom towarzyszy rytualna modlitwa Jezusa (w. 67, 70 i 82), a także osobista, w której Pan modli się za Apostołów (w. 73-74). W trosce o zbawienie wszystkich ludzi Jezus poleca uczniom, których nazywa „ukochanymi synami tych, którzy są najlepsi”²⁰, aby ilekroć spożywać będą wino razem ze starszymi ludu, posłuchali pieśni *aojda*²¹. Po raz kolejny zachęca biesiadników, aby kosztowali pokarm i spożywali nieśmiertelne wino, a kontynuując wieczerzę w przyszłości, wspominali Jezusa przez wszystkie dni (w. 92-93). Po zakończonej kolacji wszyscy razem śpiewem wielbili Boga (w. 94-95).

W prezentacji misterium przemiany chleba w Ciało i wina w Krew Chrystusa centonista dokonuje modyfikacji wersetów Homerowych, które odnoszą się do opisów homeryckich uczt i biesiad. W analizowanym utworze

¹⁵ Por. Eudocja Augusta, *Homero-centones* 1436 (40, 75), Sch 437, 418: „Σίτου θ' ἄπτεσθον καὶ χαίρετον”, tłum. Piasecki, s. 336.

¹⁶ Por. tamże 1437-1438 (40, 76-77), Sch 437, 418: „Σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δόμεναι πᾶν δαιτυμόνεσσιν, δασσάμενοι, μὴ τίς μοι ἀτεμβόμενος κίοι ἴσῃς”, tłum. Piasecki, s. 336-338.

¹⁷ Por. tamże 1434 (40, 83), Sch 437, 420: „Δῶσω δὲ κάλλιστον καὶ τιμῆστατόν ἐστιν”, tłum. Piasecki, s. 338.

¹⁸ Por. tamże 1422 (40, 71), Sch 437, 418: „Ἀὐτὰρ ἐπεὶ δεῖπνησε καὶ ἤραρε θυμὸν ἔδωδ' ἦ”, tłum. Piasecki, s. 336.

¹⁹ Por. tamże 1435-1437 (40, 84-86), Sch 437, 420: „Οὐκ ἐμὸν αἷμα πίνοντες ἀλλύσσονται περὶ θυμῷ, αἰεὶ δὴ μέλλοιτε ἀγῆρω τ' ἀθανάτω τε, ζῶειν οὐδ' ἀνδρεσσι μετέμμεναι, ἀλλὰ θεοῖσιν”, tłum. Piasecki, s. 338.

²⁰ Por. tamże 1439 (40, 88), Sch 437, 420: „Τῶν ἀνδρῶν φίλοι υἱες, οἱ ἐνθάδε γ' εἰσὶν ἄριστοι”, tłum. Piasecki, s. 338.

²¹ Por. tamże 1441-1442 (40, 90-91), Sch 437, 420: „Ὅσσοι ἐνὶ μεγάριοισι γερούσιον αἶθοπα οἶνον, αἰεὶ πίνετ' ἐμοῖσιν, ἀκούζεσθε δ' αἰοιδοῦ”, tłum. Piasecki, s. 338.

modyfikacji uległy dwa wersety homeryckie, które centonista zaadoptował do opisu Jezusowego Ciała²² i Krwi²³. W pierwszym przypadku, odnoszącym się do Ciała Jezusa, autor łączy ze sobą dwa Homerowe wiersze, które całkowicie różnią się od siebie kontekstem. Pierwszy fragment pochodzi z *Iliady*²⁴, gdzie Hektor zwraca się z prośbą, aby w przypadku jego śmierci w pojedynku z Ajasem ciało odesłano do Troi. Druga część wiersza, pochodzi z *Odysei* i odnosi się do wizyty Odyseusza u Kirki, która częstuje przybysza i jego towarzyszy chlebem, mięsem i winem²⁵. Połączenie dwóch różnych wątków homeryckich pozwoliło centoniście zaprezentować ewangeliczny fragment, zawierający słowa Jezusa, nawiązujące do przemiany chleba w Jego Ciało (por. Mt 26, 26; Mk 14, 22; Łk 22, 19). W drugim wersecie, dotyczącym Krwi Pana, autor zapożycza fragment z opisu walki Achillesa z Hektorem²⁶. Modyfikacje w tym przypadku dotyczą jedynie niewielkich zmian gramatycznych, zachodzących wewnątrz wiersza²⁷. W ten sposób zmieniony werset odpowiada ewangelicznym relacjom Synoptyków (por. Mt 26, 27; Mk 14, 24; Łk 22, 20).

c) Wątek zdrajcy. W odróżnieniu od relacji Ewangelistów²⁸, centonista wpłata pod koniec utworu wątek, dotyczący zdraycy Jezusa (w. 97-111). Poszerza go o elementy, charakteryzujące postać zaprzędanego ucznia, nie wymieniając jego imienia. Po zakończonej wieczerzy Jezus ze smutkiem zwraca się do zgromadzonych, oznajmiając, że z trudem świętuje z powodu zła, które wyczuwa pośród zgromadzonych (w. 97-100). Ma tu na myśli jednego spośród uczniów, który jest nieuczciwy, co innego mówi, a co innego skrywa w swoim sercu²⁹. Czyni to za ustaloną zapłatę, co w przekonaniu Jezusa jest gorsze od śmierci³⁰. Centonista, aby zaakcentować tragiczne przeznaczenie Syna Bożego, wtrąca dwa wersety, podkreślające nadejście czasu, kiedy Bóg-Człowiek

²² Por. Homerus, *Ilias* VII 79 ed. M.L. West: Homerus, *Ilias*, vol. 1, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgartiae – Lipsiae 1998, 207: „Σῶμα δὲ οἴκαδ’ ἐμὸν δόμεναι (πᾶν δαιτυμόνεσσιν)”; tenże, *Odyseia* VII 102, ed. West, s. 140.

²³ Por. tenże, *Ilias* XXII 70, ed. M.L. West: Homerus, *Ilias*, vol. 2, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgartiae – Lipsiae 2000, 271: „Οὐκ ἐμὸν αἷμα πίνοντες ἀλλύσσουνται περὶ θυμῷ”.

²⁴ Por. tamże VII 79, ed. West, vol. 1, s. 207.

²⁵ Por. tamże XII 19, ed. West, vol. 1, s. 351.

²⁶ Por. tamże XXII 70, 271, ed. West, vol. 2, 271.

²⁷ Por. tamże XXII 70: „Οἷ κ’ ἐμὸν αἷμα πίνοντες ἀλλύσσουνται περὶ θυμῷ”, ed. West, vol. 2, 271; Eudocia Augusta, *Homocentones* 1435 (40, 84), Sch 437, 420: „Οὐκ ἐμὸν αἷμα πίνοντες ἀλλύσσουνται περὶ θυμῷ”, tłum. Piasecki, s. 338. Centonista modyfikuje tekst Homerowy, dodając negację do czasownika ἀλλύσσομαι, dostosowując formę osobową.

²⁸ Wątek, dotyczący zdrady Jezusa przez Judasza, poruszają wszyscy Ewangelisci: Mt 26, 20-25; Mk 14, 18-21; Łk 22, 21-23; J 13, 21-30.

²⁹ Por. Eudocia Augusta, *Homocentones* 1452 (40, 101), Sch 437, 422: „Ὅς χ’ ἕτερον μὲν κεῖθι ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ”, tłum. Piasecki, s. 340.

³⁰ Por. tamże 1453 (40, 102), Sch 437, 422: „Μισθῷ ἔπι ῥήτῳ τὸ δὲ ῥίγιον αἶ κεν ἀλώῃ”, tłum. Piasecki, s. 340.

ma zginąć okrutną śmiercią³¹. Jest to Jego przeznaczenie. Zdrada jednego z uczniów przyspiesza jedynie to zdarzenie³², powodując dodatkowy ból w sercu Jezusa (w. 105). Przyrównuje go do wyrzutka, niewiernego i tułacza, do człowieka, który oby się nie narodził³³, a skoro żyje, niechby umarł w samotności i bez rodziny (w. 107-108). Zdrada Mistrza stała się przedmiotem jego hańby, powodem do nienawiści i odrzucenia przez wszystkich (w. 109). W ocenie Jezusa zdrajca jest najpodlejszym z ludzi, z którym nikt nie może się równać ani pod względem fizycznej szpetoty, ani pod względem ducha i umysłu (w. 110-111). Fakt, że centonista pomija w swojej narracji niektóre ewangeliczne elementy, jak: imię zdrajcy, czy gest jednoczesnego zanurzenia ręki Jezusa i Judasza w misie (por. Mt 26, 23; Mk 14, 20) oraz wyjście zdrajcy z wieczerzy, interpretowane przez Apostołów, jako polecenie zakupu przez niego żywności, bądź złożenia ofiary na biednych (por. J 13, 29), wytłumaczyć można niemożnością znalezienia odpowiadających im wątków w poematach homeryckich.

3. Terminy dyskusyjne. *Centony Homeryckie* w swojej strukturze są dziełem ekstrakcyjnym, w całości skomponowane z wierszy poematu-źródła o odmiennej kontekstualności. Wskutek tego pojawiają się w tekście terminy własne, które trudno zdefiniować, bądź w takiej samej formie zaadaptować do nowego kontekstu. Do takich terminów w utworze należą homeryckie nazwy własne, jak: „Achajowie”³⁴, pojęcie wskazujące w centonach na lud Boży. W analizowanym utworze, jak się wydaje, centonista rozumie przez „Achajów” tych, którzy przygotowują ucztę „starszym”³⁵. Chodziłoby więc o Apostołów³⁶, jako wybranych i przywódców nowego ludu, który spożywając Ciało i Krew Jezusa³⁷ tworzy nową społeczność wierzących.

Kolejnym terminem, nasuwającym interpretacyjne problemy jest: „pieśń Aojda” (w. 91). Centonista zaczerpnął zwrot z mowy Alkinoosa do zgromadzonych w jego pałacu gości, którzy mając zwyczaj gromadzić się u króla Feaków, słuchali pieśniarzy, spożywając czerwone wino³⁸. Autor centonu

³¹ Por. tamże 1454-1455 (40, 103-104), Sch 437, 422: „Ἀψ περιτελλομένου ἔτεος καὶ ἐπὶ λυθὸν ὄραι, μῦρις μὲν ἐστὶ θεῶ τε καὶ ἀνέρι ἱφι γαμήναι”, tłum. Piasecki, s. 340.

³² Por. tamże 1457 (40, 106), Sch 437, 422: „Τὸν ὁμοῖον ἀνὴρ ἐθέλησιν ἀμέρσαι”, tłum. Piasecki, s. 340.

³³ Stwierdzenie, nawiązujące do relacji ewangelistów: Mt 26, 24 i Mk 14, 22.

³⁴ Por. Eudocia Augusta, *Homocentones* 1440 (40, 89), Sch 437, 420, tłum. Piasecki, s. 338. Termin „Achajowie” pojawia się w *Centonach Homeryckich* sześciokrotnie. Centonista zapożycza homeryckie określenie starożytnych Greków na określenie ludzi, do których posłany jest Syn Boży z misją ich odkupienia. Zob. Piasecki, *Centony homeryckie. Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską*, s. 27.

³⁵ Por. Eudocia Augusta, *Homocentones* 1441 (40, 90), Sch 437, 420, tłum. Piasecki, s. 338.

³⁶ Por. Drzyżdzyk, *Chrytologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, s. 129.

³⁷ Por. Eudocia Augusta, *Homocentones* 1441-1444 (40, 90-93), Sch 437, 420, tłum. Piasecki, s. 338.

³⁸ Por. Homerus, *Odyssea* XIII 9, ed. West, s. 272.

wykorzystuje homerycki fragment, aby wyrazić powtarzalność uczty eucharystycznej (w. 93), podczas której, ilekroć Apostołowie i ich następcy będą sprawować pamiątkę Jezusowej wieczerzy i spożywać Krew Jezusa, mają wsłuchiwać się w głos pieśniarza, powtarzając jego słowa. Termin ᾠοῖδοῦ („pieśniarza”), odnosiłby się zatem w pierwszej kolejności do Jezusa, wypowiadającego słowa przemiany chleba w Jego Ciało i wina w Krew, a następnie do szafarzy Eucharystii, którzy mają powtarzać słowa Pana podczas eucharystycznej wieczerzy³⁹.

Dyskusyjnym staje się związek, jaki zachodzi pomiędzy przelaną krwią Jezusa, jako istotnym elementem Eucharystii, a przelaną krwią homeryckich bogów Aresa i Afrodyty⁴⁰. Centonista nie nawiązuje wprost do wspomnianych powyżej, jednak wykorzystuje ich historie w prezentacji Jezusa. W przypadku boga wojny, Aresa, centonista wykorzystuje pełną żalu skargę skierowaną do jego ojca Zeusa. Syn żali się ojcu na Diomedesa, który będąc śmiertelnym, zranił boga wojny⁴¹. Centonista wykorzystuje ten motyw w modlitwie Jezusa w Ogroju, który żali się Ojcu na ludzi, popełniających niegodziwe czyny⁴². Kolejne podobieństwo pomiędzy Aressem a Jezusem centonista zauważa w scenie pochwycenia w sieci syna Zeusa razem z Afrodytą. Zdradzany przez małżonkę Hefajstos sporządził niewidzialną pułapkę na Aresa i Afrodytę⁴³. Unieruchomiony w sieci Ares wyśmiewany jest przez pozostałych bogów⁴⁴, podobnie jak przybity do krzyża Jezus wyszydzany był przez żołnierzy obecnych podczas egzekucji⁴⁵. Istotne, z punktu widzenia analizowanego utworu, jest podobieństwo przelanej krwi Aresa, zranionego przez Diomedesa⁴⁶, do przelanej na krzyżu krwi Jezusa⁴⁷. Autor centonu podkreśla, że spożywający Boską krew Jezusa uwolnieni będą od niepokoju w sercu, starości i śmierci, ponieważ ich przeznaczeniem będzie zawiązanie wspólnoty z Bogiem⁴⁸.

³⁹ Drzyżdzyk (*Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, s. 129) w postaci pieśniarza widzi Jezusa, którego słowa powtarzane są podczas sprawowania pamiątki uczty eucharystycznej. Rey (SCh 437, 409) natomiast odnosi ten termin do ewangelicznych tekstów, nawiązujących do ostatniej wieczerzy, które tworzą kanon słów konsekracji.

⁴⁰ Szerzej na temat podobieństw Aresa i Afrodyty do Jezusa zob. Drzyżdzyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, s. 165-166 i 170-171.

⁴¹ Por. Homerus, *Ilias* V 832, ed. West, vol. 1, s. 175. Zob. Drzyżdzyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, s. 165.

⁴² Por. Eudocia Augusta, *Homerocentones* 11520-1522 (42, 28-30), SCh 437, 436, tłum. Piasecki, s. 352-354.

⁴³ Por. Homerus, *Odyssea* VIII 298, ed. West, s. 163.

⁴⁴ Por. tamże VIII 266-366, ed. West, s. 161-166. Zob. Gilski, *Koncepcja wzroku w poematach homeryckich*, s. 170-172.

⁴⁵ Por. Eudocia Augusta, *Homerocentones* 1659-1664 (44, 42-47), SCh 437, 458, tłum. Piasecki, s. 374-376.

⁴⁶ Por. Homerus, *Ilias* V 857, ed. West, vol. 1, s. 177.

⁴⁷ Por. Eudocia Augusta, *Homerocentones* 1681 (44, 64), SCh 437, 460, tłum. Piasecki, s. 378.

⁴⁸ Por. tamże 1701-1703 (44, 84-86), SCh 437, 462, tłum. Piasecki, s. 380.

Podobnie, jak krew Aresa, tak przelana krew bogini Afrodyty⁴⁹ staje się dla centonisty punktem odniesienia do krwi Jezusa. Ich krew jest boska, określana, zarówno w poematach homeryckich, jak i przez centonistę „nieśmiertelną krwią boga”⁵⁰. Posługując się specyficzną terminologią, autor podkreśla wyjątkowość krwi bóstw olimpijskich, całkowicie różną od ludzkiej. Krew bogów określana jest jako „sok czysty”, będący wynikiem zupełnie innego pokarmu, jakim żywią się bogowie⁵¹. Centonista, przyrównując krew bogów do krwi Chrystusa, daje do zrozumienia, iż Jego krew wylana na krzyżu jest Krwią Boga, nie człowieka. Autor utworu podkreśla ten fakt podczas ostatniej wieczerzy, kiedy Jezus dodaje do wina odrobinę „czerwonego nektaru”⁵² pokarm bogów.

Autor *Centonów Homeryckich* w 50 utworach, posługując się językiem, stylem i formą Homera, opisał w chronologicznym porządku ewangeliczne dzieje Jezusa Chrystusa. Spośród wszystkich centonów jeden wprost nawiązuje do ostatniej wieczerzy Jezusa ze swoimi uczniami. Autor, zapożyczając homeryckie wiersze i adaptując je do nowego, biblijnego kontekstu, tworzy nową narrację, poszerzoną o nieznane Ewangeliom elementy, dzięki którym ubogaca i dynamizuje ewangeliczny opis.

Ze 111 źródłowych wierszy ponad połowa (63) nie zawiera żadnych modyfikacji treściowych i gramatycznych, co świadczy o doskonałej znajomości poematów homeryckich przez autora centonów i odpowiednim doborze kontekstualnym wersetów w konstrukcji nowego dzieła. Dodanie nowych elementów nie wynika, jak się wydaje, z zamierzonego poszerzenia treści utworu przez centonistę, lecz z braku znalezienia odpowiednich wersetów, które wierne oddałyby ewangeliczny opis ostatniej wieczerzy. Niemniej zabieg ten nie uszczupla centonowej relacji, lecz ją ubogaca.

Autorowi, czerpiącemu obficie z opisów homeryckich biesiad, a także z wojennych potyczek bogów olimpijskich, udaje się znaleźć takie elementy, które pozwalają zobrazować, zarówno utworzenie wspólnoty stołu Jezusa z Apostołami, jak i przemowy do nich skierowane oraz kluczowe dla uczty eucharystycznej składniki, jak: chleb i wino, które stają się przedmiotem przemiany w Ciało i Krew Jezusa.

⁴⁹ Por. Homerus, *Ilias* V 339, ed. West, vol. 1, 153. Zob. Drzyżdżyk, *Chrytologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, s. 170.

⁵⁰ Por. Homerus, *Ilias* V 339, ed. West, vol. 1, s. 153: „ῥέε δ' ἄμβροτον αἶμα θεοῖο”; Eudocia Augusta, *Homocentones* 1689 (44, 72), Sch 437, 460, tłum. Piasecki, s. 378. Zob. Drzyżdżyk, *Chrytologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, s. 170.

⁵¹ Por. Homerus, *Ilias* V 339-342 ed. West, vol. 1, s. 153.

⁵² Por. Eudocia Augusta, *Homocentones* 1431 (40, 81), Sch 437, 420, tłum. Piasecki, s. 338; Homerus, *Odyssea* V 93, ed. West, s. 102.

Na uwagę zasługuje podkreślenie związku, jaki zachodzi pomiędzy krwią Jezusa a krwią Aresa i Afrodyty. W obu przypadkach krew została przelana z winy człowieka, a dzięki swojemu pochodzeniu jest krwią boską. Wyjątkową i odmienną od ewangelicznego opisu jest Jezusowa charakterystyka postaci Judasza. Jezus, nadając mu negatywne cechy, podkreśla wielkość winy, jakiej się dopuścił, zdradzając Syna Bożego.

Pewne trudności w zrozumieniu tekstu centonów dostarczają Homerowe terminy własne, jak: „pieśń Aojda”, czy „Achajowie”, jednak ich kontekstualna analiza nie nastęrcza większych problemów w zrozumieniu utworu. Analiza utworu pokazuje, że przy niewielkich modyfikacjach, możliwe jest wyrażenie ewangelicznych idei zbawczych za pomocą treści zawartych w poematach Homera.

THE EUCHARIST IN HOMER?

(Summary)

The article attempts to answer the question: is it possible to represent the Last Supper of Jesus and His Apostles by means of verses selected from Homer's *Iliad* and the *Odyssey*. The *Homeric Cento* no. 40, which emphasizes the community of Christ's table with His disciples, has been a subject of my analysis. The specific selection of Homeric verses, with some minor modifications, allowed the centonist to construct a new text with a completely different context and content, reflecting both the reality of the Upper Room and the establishment of the Eucharist by Jesus.

Key words: *Homeric Centos*, Homer, the *Iliad*, the *Odyssey*, the Eucharist, the Last Supper.

Słowa kluczowe: *Centony Homeryckie*, Homer, *Iliada*, *Odyseja*, Eucharystia, Ostatnia Wieczerza.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, Poznań – Warszawa 1990³.
- Grecko-polski Nowy Testament*, tłum. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1994.
- Homero-centones*, éd. A.-L. Rey, SCh 437, Paris 1998; ed. R. Schembra, CCG 62, Turnhout 2017, tłum. D. Piasecki, w: K. Narecki – D. Piasecki, *Centony Homeryckie. Wprowadzenie, przekład, komentarz*, Kraków 2017.
- HOMERUS, *Ilias*, ed. M.L. West: *Homerus, Ilias*, vol. 1-2, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgartiae – Lipsiae 1998-2000.
- HOMERUS, *Odyssea*, ed. M.L. West: *Homerus, Odyssea*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Berlin 2017.

Opracowania

- DRZYDŹYK S., *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, Kraków 2017.
- DRZYDŹYK S., *Demonologia Homerocentonów*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 17 (2016) 89-98
- GILSKI M., *Koncepcja wzroku w poematach homeryckich*, Kraków 2011
- GILSKI M., *Mariologia centonów*, Kraków 2015.
- MIGDAŁ M., *Angelologia Centonów Homeryckich*, w: *Ortodoksja. Ortopraksja. Między teoretycznym a praktycznym wymiarem teologii*, red. A. Małek – Ł. Rzepka, Kraków 2016, 37-55.
- MIGDAŁ M., *Mariologia Centonów Homeryckich*, Kraków 2015 (archiwum UPJPII).
- NARECKI K. – PIASECKI D., *Centony Homeryckie. Wprowadzenie, przekład, komentarz*, Kraków 2017.
- PIASECKI D., *Centony Homeryckie. Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską*, Kraków 2014.
- PIASECKI D., *Centony Homeryckie. Wczesnochrześcijańskie parafrazy literackie*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 12 (2015) 275-285.
- PIASECKI D., *Hermeneutyka Centonu Homeryckiego – studium przypadku*, „Littera Antiqua” 2 (2011) 121-136.
- PIASECKI D., *Modlitwa Chrystusa w Centonach Homeryckich*, „Littera Antiqua” 10 (2015) 201-210.
- PIASECKI D., *Pochodzenie nazw własnych w „Centonach Homeryckich”*, „Littera Antiqua” 5 (2012) 101-114.
- REY A.-L., *Homerocentra et literature apocryphe chrétienne: quels rapports?*, „Apocrypha” 7 (1996) 123-134
- SANDNES K.O., *The Gospel „According to Homer and Virgil”. Cento and Canon*, Leiden – Boston 2011.
- SCHEMBRA R., *Analisi comparativa delle redazioni linghe degli Homerocentones*, „Sileno” 21 (1993) 113-137.
- SCHEMBRA R., *La prima redazione dei centoni omerici*, traduzione e commento, Alessandria 2006.
- SCHEMBRA R., *La seconda redazione dei centoni omerici*, traduzione e commento, Alessandria 2007.

Wojciech RYCZEK*

UT FIGURA SIT. BEDA CZCIGODNY O TROPACH PISMA**

Interpretacja ksiąg biblijnych oznacza często interpretację kluczowych dla nich tropów i figur. Wiedzieli o tym znakomicie wykształceni retorycznie Ojcowie Kościoła ze św. Grzegorzem z Nazjanzu, św. Hieronimem, św. Augustynem i św. Grzegorzem Wielkim na czele. W zaproponowanym modelu egzegezy poświęcali na ogół niewiele miejsca rozważaniom nad konkretnymi formami ze słownika antycznej teorii wymowy. Od nazywania i opisywania form wysłowienia, przykładowo metafory, metonimii czy alegorii, woleli ujawniać ukrywające się za nimi znaczenia. Wszelkie wieloznaczne i zmuszające do podjęcia trudu interpretacji wyrażenia nazywali ogólnie figurami. Nieco inaczej postąpił Beda Czcigodny († 735), niekiedy uznawany za autora, który zamyka okres patrystyczny i otwiera wczesne średniowiecze, prezbiter i benedyktyn związany z klasztorami w Wearmouth i Jarrow w Nortumbrii, twórca traktatu o tropach i figurach Pisma, wielokrotnie kopiowanego w „wiekach średnich” i często drukowanego w czasach nowożytnych.

Dwa niewielkie dzieła Bedy – *O figurach i tropach* (*De schematibus et tropis*)¹ i *O sztuce metrycznej* (*De arte metrica*) – powstały w tym samym czasie (ok. 710)² i zostały dedykowane jego uczniowi, diakonowi o imieniu Cuthbert. Definicje i niektóre przykłady form retorycznych zaczerpnął autor

* Dr Wojciech Ryczek – pracownik Katedry Historii Literatury Staropolskiej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; e-mail: wojtek.ryczek@interia.pl.

** Publikacja powstała w ramach grantu naukowego *Politropia: wczesnonowożytne teorie i koncepcje figuratywności*, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/11/D/HS2/04529.

¹ Por. J.P. Elder, *Did Remigius of Auxerre Comment on Bede's De schematibus et tropis?*, „Mediaeval Studies” 9 (1947) 141-150; J.J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley – Los Angeles 1974, 77-80; G.H. Brown, *Bede The Venerable*, Boston 1987, 33-36; P.H. Blair, *The World of Bede*, Cambridge (MA) 1990, 249-250; R. Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge 1991, 58-60; G. Knappe, *Traditionen der klassischen Rhetorik im angelsächsischen England*, Heidelberg 1996, 239-240; R.L. Ray, *Bede, Rhetoric, and the Creation of Christian Latin Culture*, Jarrow 1997, passim; A. Thacker, *Bede and Augustine of Hippo. History and Figure in Sacred Text*, Jarrow 2005, passim.

² Por. C.V. Franklin, *The Date of Composition of Bede's „De schematibus et tropis” and „De arte metrica”*, *RBen* 110 (2000) 199-203.

w niezmienionej postaci z trzeciej księgi podręcznika gramatyki Donata *Ars maior*. Jak wykazał Ulrich Schindel, Beda korzystał prawdopodobnie również ze „schrystianizowanej” wersji tego traktatu, uzupełnionej licznymi przykładami figur z Pisma Świętego, a znanej wcześniej św. Izydorowi z Sewilli i Julianowi z Toledo³. Oprócz cytatów z autorów antycznych (Enniusza cytowanego za pośrednictwem gramatyka Diomedesa, Terencjusza, Plauta i Wergiliusza) znajdziemy w jego dziele także ślady lektury Kasjodora (*Komentarz do Księgi Psalmów*)⁴, św. Augustyna (*O nauce chrześcijańskiej, Objaśnienia Psalmów*) i św. Grzegorza (*Moralia*, obszerny, alegoryczny wykład Księgi Hioba)⁵. Przedstawienie nauki o tropach, wyłożonej w zwięzły i przystępny sposób przez Bedę, pozwoli pokazać w moim przekonaniu przenikanie gramatyczno-retorycznej nauki o figurach do wczesnośredniowiecznej egzegezy biblijnej.

Martin Irvine zwrócił uwagę, że podręcznik angielskiego benedyktyna uznawany jest często przez badaczy wymowy za traktat retoryczny⁶. Wyrasta on jednak z tradycji gramatycznej, a konkretnie z objaśniania autorów (*enarratio*), które obok rozwijania kompetencji językowej (*scientia loquendi*) stanowiło integralną część ówczesnego nauczania tej sztuki⁷. Nie przypadkiem definicje, podziały i niektóre przykłady tropów i figur przejął Beda w niezmienionej postaci od Donata. W miejsce cieszących się uznaniem z powodu czystości i językowego wyrafinowania poetów (*auctores*) wprowadził autorów ksiąg biblijnych, odznaczających się najwyższą powagą (*auctoritas*). Reguły ich objaśniania pozostały jednak niezienne. Można powiedzieć, że w dziele Bedy krzyżują się dwie bliskie sobie tradycje: gramatyczna – związana z odkształceniem formy i znaczenia wyrażen językowych względem normy poprawności i retoryczna – oscylująca wokół troski o ozdobność wysłowienia i piękno mowy⁸. W centrum ich uwagi znajduje się nie tylko znaczone (rzeczy oznaczane), ale także znaczące (sposoby oznaczania). O hermeneutycznej orientacji podręcznika Bedy świadczy najlepiej rozbudowanie sekcji poświęconej alegorii i jej licznym odmianom, głównie figurom ironii, np. antyfrazy, asteizmowi czy sarkazmowi. Od zwięzłych definicji Donata przechodzi

³ Por. U. Schindel, *Die Quellen von Bedas Figurenlehre*, CM 29 (1968) 169-186.

⁴ Por. K. Burczak, *Figury retoryczne i tropy w Psalmach na podstawie „Expositio Psalmorum” Kasjodora*, Lublin 2004, 67-68 (o podręczniku Bedy).

⁵ Por. S. DeGregorio, *The Venerable Bede and Gregory the Great: Exegetical Connections, Spiritual Departures*, „Early Medieval Europe” 18 (2010) 43-60.

⁶ Por. M. Irvine, *The Making of Textual Culture: ‘Grammatica’ and Literary Theory 350-1100*, Cambridge (MA) 1994, 293.

⁷ Por. L.D. Green, *Grammatica movet: Renaissance Grammar Books and elocutio*, w: *Rhetorica movet. Studies in Historical and Modern Rhetoric in Honour of Heinrich F. Plett*, ed. P.L. Oesterreich – T.O. Sloane, Leiden 1999, 73-115; S. Reynolds, *Medieval Reading. Grammar, Rhetoric and the Classical Text*, Cambridge 2004, 21-28; T. Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*, Toruń 2016, 47 i 136.

⁸ Por. T. Michałowska, *Literatura polskiego średniowiecza wobec poetyki europejskiej („ornatus difficilis”)*, Warszawa 2008, 46-65.

bowiem autor do wykładu nauki o poczwórnym znaczeniu tekstu Pisma, opatrzonej konkretnymi przykładami.

Dzieło angielskiego uczonego ukazało się po raz pierwszy drukiem w 1473 r. w Mediolanie pod tytułem *De schematibus et tropis sacrae Scripturae* (*O figurach i tropach Pisma Świętego*)⁹. Było następnie wielokrotnie przedrukowane, stanowiąc niekiedy suplement do innego traktatu retorycznego, np. podręcznika Piotra Schadego, zwanego Mosellanusem, *Tabulae de schematibus et tropis* (*Tablice przedstawiające tropy i figury*), Bazylea 1541, albo zbioru rozpraw takich retorów łacińskich jak: Aquila Romanus, Juliusz Rufinianus, Publiusz Rutiliusz Lupus, Alkuin, Kasjodor, Izydor z Sewilli, Martianus Capella (*Antiqui rhetores Latini*, Paryż 1599). Dzieło Bedy uzupełniało wiedzę o retoryce przykładami tropów oraz figur z Pisma i stanowiło wykład hermeneutyki biblijnej, niezbędnej w opanowaniu reguł sztuki kaznodziej-skiej. Ukazując retoryczne piękno świętych ksiąg, oddawało – jak powiada M. Irvine – „Pismu to, co należy do Pisma”¹⁰.

1. Figuratywność Pisma. W przedmowie do ucznia i czytelników swego dzieła zwraca Beda uwagę na występowanie rozmaitych figur retorycznych w tekście biblijnym:

„Zwykło się znajdować niekiedy w Piśmie figuratywny porządek słów z powodu ozdobności, inny niż występujący w zwykłym mówieniu. Gramatycy określają go po grecku schematem, my nazywamy go odpowiednio zwyczajem, formą albo figurą, gdyż dzięki niemu odkształca się w pewien sposób i ozdabia mowę. Zwykło się również znajdować wypowiedź tropiczną, która powstaje dzięki wyrażeniu przeniesionemu z właściwego znaczenia na niewłaściwe, lecz podobne [znaczenie] z powodu konieczności albo ozdobności. Grecy przechwalają się, że byli wynalazcami tych tropów i figur. Lecz przekonasz się, najdroższy synu, i przekonają się wszyscy, którzy zechcą przeczytać to dziełko, że Pismo Święte przewyższa wszystkie inne dzieła nie tylko autorytetem (gdyż jest boski) czy użytecznością (gdyż prowadzi do życia wiecznego), lecz także starożytnością i samą wymową. Postanowiłem wykazać to na podstawie zebranych przykładów z Pisma, ponieważ nauczyciele jakiejś świeckiej wymowy nie mogą przedstawić żadnego z tych schematów czy tropów, który nie pojawiłby się wcześniej w Piśmie”¹¹.

⁹ Por. L.D. Green – J.J. Murphy, *Renaissance Rhetoric Short Title Catalogue: 1460-1700*, Aldershot 2006, 27, 65 i 392.

¹⁰ Irvine, *The Making of Textual Culture*, s. 293.

¹¹ Beda Presbyter Anglosaxonis, *De schematibus et tropis sacrarum litterarum liber*, Basileae: apud Adamum Petrum, mense Augusto 1527, A2: „Solet aliquoties in Scripturis ordo verborum causa decoris aliter quam vulgaris via dicendi habet figuratus inveniri, quod grammatici Graece schema vocant, nos habitum, vel formam, vel figuram recte nominamus, quia per hoc quodammodo vertitur et ornatur oratio. Solet iterum tropica locutio reperiri, quae fit translata dictione a propria significatione ad non propriam similitudinem, necessitatis aut ornatus gratia. Equidem gloriantur

Angielski prezbiter mówi jednym głosem z tymi autorami chrześcijańskimi (św. Augustyn, św. Hieronim, Kasjodor, Izydor z Sewilli), którzy podkreślali retoryczną organizację tekstu Pisma. Nie przeciwstawiali oni ksiąg natchnionych dziełom autorów pogańskich, zwłaszcza Platona, Demostenesa, Cycerona i Wergiliusza, ale często powtarzali, że w niczym im one nie ustępują, a pod wieloma względami (autorytet, użyteczność, starożytność, wymowa) znacznie je przewyższają. Jeśli nawet Grecy opracowali teorię elokucji w postaci katalogu tropów i figur retorycznych, różnorodne formy wysłowienia występowały już wcześniej, np. w starotestamentowych narracjach czy mowach proroków. Odnajdujemy w nich realizacje rozmaitych schematów językowych, skrupulatnie opisywanych i porządkowanych przez antycznych retorów. Argument Bedy dowodzi pośrednio oprócz figuratywności Pisma również tezy o uniwersalności tropów i figur, obecnych w ludzkim języku nawet bez konieczności ich nazywania.

Kwestia ozdobności retorycznej (*ornatus*) odgrywała dużą rolę w sztuce homiletyki opracowanej przez św. Augustyna, w której centrum znalazła się hermeneutyka biblijna. Kaznodzieja powinien wyjaśniać słowa Pisma nie tylko mądrze, ale także pięknie i ozdobnie. Podkreślając wielokrotnie ścisły związek między mądrością a wymową, afrykański biskup przestrzegał swoich uczniów przed sprowadzaniem retoryki wyłącznie do kompetencji elokucyjnej, czyli umiejętności operowania wyszukаныmi tropami i figurami:

„Gdy to osiągną, z rozkoszą sycą się samą prawdą. Cechą bowiem umysłów wybitnych jest miłość prawdy w słowach, a nie miłość samych słów. Bo i na co zda się nawet złoty klucz, jeśli nim nie można otworzyć tego, co otworzyć pragniemy? I co przeszkadza, że klucz jest drewniany, skoro jest przydatny, my zaś niczego innego nie pragniemy jak otwarcia tego, co zamknięte. Ponieważ więc zachodzi pewne podobieństwo między posilającymi się a uczącymi się, należy dla uniknięcia niesmaku w większości przypadków przyprawiać potrawy, nawet te, bez których człowiek nie potrafi żyć”¹².

Graeci talium se figurarum vel troporum fuisse repertoires. Sed ut cognoscas, dilectissimi fili, cognascent item omnes, qui haec legere voluerint, quod sancta Scriptura caeteris omnibus scripturis non solum auctoritate, quia divina est, vel utilitate, quia ad vitam ducit aeternam, sed et antiquitate et ipsa praeminet positione dicendi. Placuit mihi collectis de ipsa exemplis ostendere, quia nihil huius modi schematum, sive troporum valent praetendere ullis saeculis eloquentiae magistri, quam non illa praecesserit”. Tekst zamieszczony w PL 90, 175-186 pozbawiono przykładów z literatury antycznej. W dwóch miejscach (oznaczonych w tekście*) wprowadziłem bardziej prawdopodobne moim zdaniem lekcje występujące w innych przekazach tekstu. Wszystkie przekłady, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą ode mnie.

¹² Augustinus, *De doctrina christiana* IV 11, 26, PL 34, 100-101, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, 210-211: „Quod cum adepti fuerint, ipsa delectabiliter veritate pascuntur, bonorumque ingeniorum insignis est indoles in verbis verum amare, non verba. Quid enim prodest clavis aurea, si aperire, quod volumus, non potest? Aut quid obest lignea, si hoc potest? Quando nihil quaerimus nisi patere, quod clausum est. Sed quoniam inter se habent

Mierzona miarą znajomości Pisma i nauki chrześcijańskiej mądrość zakłada zdolność wysłowienia. Dzięki artykulacji językowej można najlepiej ujawnić swe myśli i przeżycia. Wymowa stanowi integralną część mądrości, a mądrość obejmuje z konieczności wymowę. Z tego powodu zachodzące między nimi relacje opisuje mechanizm wzajemnego warunkowania i uzupełniania. Św. Augustyn sięga w ich opisie po sugestywne personifikacje: „mądrość wychodzi ze swego domu, to znaczy serca mędrca, za nią zaś podąża wymowa niczym nieodłączna służąca, nawet niewołana”¹³. Okazuje się tym samym, że tylko mędrzec zasługuje na miano prawdziwego mówcy. Znajomość retoryki jest u niego w dodatku pochodną zdobytej wcześniej mądrości¹⁴.

Aby wyjaśnić znaczenie ozdobności (szerzej: retoryki opisywanej przez pryzmat elokucji) w interpretacji Pisma, św. Augustyn posługuje się obrazową alegorią o dwóch kluczach, złotym i drewnianym. Wyobrażają one figuratywne (metaforycznie) dwa sposoby czytania i komentowania ksiąg biblijnych. Pierwszy z nich koncentruje się wokół dopracowanych retorycznie form wysłowienia, drugi czyni swoim znakiem rozpoznawczym językową zwięzłość i prostotę. Pierwszy obfituje w tropy i figury, drugi – w zwykłe i niewyszukane wyrażenia językowe. Zasadnicza różnica między nimi zaznacza się wyrażenie w ich interpretacyjnej użyteczności. Drewniany klucz, czytelna metafora prostego stylu i ozdobności ograniczonej do niezbędnego minimum, potrafi otworzyć biblijne fragmenty na nowe odczytania. Przykładu takiej lektury retorycznej dostarczył sam autor, analizując i omawiając klimaks (*gradatio*) w jednym z listów św. Pawła (Rz 5, 3-5)¹⁵. Tworząc zasady wyjaśniania figur Pisma, św. Augustyn jako mędrzec i retor korzysta z różnych form retorycznych nawet w podręczniku homiletyki. Dlatego o tropach i figurach mówi za pomocą obrazowej alegorii dwóch kluczy. Zachęcając przy tym swoich uczniów do sięgania po drewniany klucz, sam wybiera ten złoty.

2. Biblijne tropy. W omówieniu pojęcia tropu i jego odmian korzysta Beda z definicji zaproponowanych przez Donata i przyjętych przez wielu późniejszych retorów:

„Trop jest wyrażeniem przeniesionym z właściwego znaczenia na niewłaściwe, lecz podobne [znaczenie] z powodu ozdobności albo konieczności. Tropy

nonnullam similitudinem vescentes atque discentes, propter fastidia plurimorum, etiam ipsa sine quibus vivi non potest alimenta condienda sunt”.

¹³ Tamże IV 6, 10, PL 34, 93: „[...] quasi sapientiam de domo sua, id est pectore sapientis procedere intellegas et tamquam inseparabilem famulam etiam non vocatam sequi eloquentia”, tłum. Sulowski, s. 190-191.

¹⁴ Por. W. Ryczek, „*De rhetorica christiana*” św. Augustyna: między filologią a filozofią, w: *Studia rhetorica*, red. M. Choptiany – W. Ryczek, Kraków 2011, 215-216.

¹⁵ Por. Augustinus, *De doctrina christiana* IV 7, 11.

więc, które można nazwać po łacinie sposobami albo zwyczajami [mówienia], występują w liczbie trzynastu [...]”¹⁶.

Istotę zmiany językowej, motywowanej albo koniecznością nazywania (ograniczona liczba słów), albo ozdobnością (retoryczny postulat pięknego mówienia), zwanej tropem stanowi zatem przeniesienie znaczenia w obrębie podobnych do siebie rzeczy. Ogólnie sformułowana definicja umożliwia objęcie nią wielu różnych, niekiedy całkiem odmiennych strukturalnie, form wysłowienia. Beda wyróżnia, podążając wiernie za gramatyką Donata, trzynaście tropów: metafora, katachreza, metalepsa, metonimia, antonomazja, epitet, synekdocha, onomatopeja, peryfraza, hyperbaton, hiperbola, alegoria i homoiosis. Dodatkowo trzy z nich – hyperbaton, alegoria i homoiosis – przybiera różne postaci językowe.

Wyliczenie tropów rozpoczyna metafora, ujmowana zgodnie z tradycją gramatyczną ukształtowaną w dużej mierze przez Donata jako „przeniesienie rzeczy i słów (*rerum verborumque translatio*)”. Tę lapidarną, a nawet enigmatyczną definicję rozwija Beda za pomocą przywołania czterech sposobów tworzenia przenośni, opisanych w *Ars maior*¹⁷, z których każdy wskazuje kierunek translacji semantycznej, stanowiącej istotę tego tropu. Są one następujące: od czegoś ożywionego do czegoś ożywionego (*ab animali ad animale*), np.: „Pan, który wyrwał mnie z paszczy lwa i łapy niedźwiedzia” (1Sm 17, 37)¹⁸, „dlaczego narody szemrają?” (Ps 2, 1), „gdybym przybrał skrzydła jutrzeńki” (Ps 138, 9); od czegoś nieożywionego do czegoś nieożywionego (*ab inanimi ad inanimale*), np. „otwórz twe bramy, Libanie” (Za 11, 1), „wszystko, co szlaki mórz przemierza” (Ps 8, 9); od czegoś ożywionego do czegoś nieożywionego (*ab animali ad inanimale*), np.: „szczyt [dosł. *vertex*, czyli również czubek głowy] Karmelu uschnie” (Am 1, 2); i wreszcie od czegoś nieożywionego do czegoś ożywionego (*ab inanimi ad animale*), np.: „usunę z ich ciała serce kamienne” (Ez 11, 19). Kryterium podziału rzeczy, które biorą udział w tej wymianie słów, stanowi posiadanie duszy.

Metafora może być zdaniem Bedy przechodnia (*reciproca*), zwana również antystrofą, czyli otwarta na odwrócenie kolejności tworzących ją wyrażzeń, jak np. u Wergiliusza „wiosło skrzydeł”¹⁹, gdyż mówimy o skrzydłach ptaków, jak i o wiosłach skrzydeł. Albo nieprzechodnia (*partis unius*), jak np. „falujące zasiewy”. Ten podział metafor powtórzył wiernie angielski benedyktyn za Donatem. Zwrócił on jednak uwagę, że przenośnie pojawiają się najczęściej ze wszystkich tropów w mówieniu o Bogu:

¹⁶ Beda, *De schematibus et tropis*, A8: „Tropus est dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem ornatus necessitasve causa. Sunt autem τρόποι, qui Latine modi vel mores interpretari possunt, numero tredecim [...]”.

¹⁷ Por. Reynolds, *Medieval Reading*, s. 125-126.

¹⁸ Korzystam z przekładu Biblii Tysiąclecia; często wprowadzam jednak zmiany (od drobnego retuszu językowego po nowe tłumaczenie), aby uwydatnić sens albo odcień znaczeniowy, na który Beda zwraca szczególną uwagę.

¹⁹ Vergilius, *Aeneis* VI 19.

„Ten trop tworzy się w odniesieniu do Boga na różne sposoby – od ptaków, na przykład «chroni mnie w cieniu Twych skrzydeł» (Ps 17, 8); od dzikich zwierząt: «Pan zaryczy z Syjonu» (Am 1, 2); od członków ludzkich: «kto zmierzył swą garścią wody morskie i piędzią zważył niebios?» (Iz 40, 12); od wnętrza człowieka: «znalazłem Dawida, syna Jessego, męża według mego serca» (Dz 13, 22); od poruszeń ludzkiego umysłu: «wtedy będzie mówił do nich w swoim gniewie» (Ps 2, 5), «żałował, że stworzył człowieka» (Rdz 6, 5), «umiłowałem Syjon wielką miłością» (Za 1, 14) i niezliczone przykłady tego rodzaju; od rzeczy pozbawionych zmysłów, na przykład «oto ja zmiażdżę was tak, jak miażdży walec wozowy napelniony snopami» (Am 2, 13). Ten trop jest z pewnością najczęściej używany w zwykłej wypowiedzi, na przykład wtedy, gdy mówimy «falują zasiewy», «pędy winnej latorośli okrywają się klejnotami», «kwitnąca młodość» i «mlecznobiałe włosy»²⁰.

Wymieniając tak wiele różnych i niepodobnych do siebie rzeczy, które mogą dać początek wyrażeniom metaforycznym odnoszącym się do Boga, Beda tworzy poręczne kategorie pozwalające porządkować biblijne metafory. Ich interpretacja uzależniona jest bowiem często od rozpoznania kierunku konstytutywnego dla nich przesunięcia znaczeniowego. Wszystkie te wspomniane rzeczy, zarówno ożywione, jak i nieożywione, związane z człowiekiem, jak i z nim niezwiązane, podkreślają sygnalizowaną już wcześniej przez Arystotelesa, Cyserona i Kwintyliana wszechobecność metafory. Nic więc dziwnego, że słów określających stworzenia używa się również w figuratywnym (obrazowym) mówieniu o Stwórcy.

Z podobnym mechanizmem retorycznym (przeniesienie znaczenia) mamy do czynienia w przypadku katachrezy, uznawanej za rodzaj nadużycia (*abusio*) semantycznego. Ma ona miejsce wtedy, gdy używa się danego słowa w celu oznaczenia rzeczy, której brakuje nazwy, np. ojcobójca (*parricida*) w odniesieniu do zabójcy brata albo staw [dosł. rybny] (*piscina*) dla określenia sadzawki bez ryb (*pisces*)²¹. Brak nazwy jest tym, co pozwala odróżnić katachrezę od metafory, jak w znanym fragmencie Ewangelii Janowej: „w Jerozolimie zaś znajduje się sadzawka Owcza” (J 5, 2). Ta sadzawka (zwana również

²⁰ Beda, *De schematibus et tropis*, B-Bv: „Hic tropus et ad Deum fit multivarie: a volucris, ut: «Sub umbra alarum tuarum protege me». A feris, ut: «Dominus de Sion rugiet». A membris humanis, ut: «Quis mensus est pugillo aquas et caelos palmo ponderavit?». Ab homine interiore, ut: «Inveni David filium Iesse, virum secundum cor meum». A motibus mentis humanae, ut: «Tunc loquetur ad eos in ira sua». Et: «Poenitet me hominem fecisse». Et: «Zelatus sum Sion zelo magno» et innumera huiusmodi. A rebus insensibilibus, ut: «Ecce ego stridebo super vos, sicut stridet plaustrum onustum faeno». Qui videlicet tropus et in communi locutione usitatissimus est, ut cum dicimus fluctuare segetes, gemmare vites, floridam iuventutem et lacteam caniciem”.

²¹ Sadzawka (*piscina*) jako przykład katachrezy pojawia się również u św. Augustyna (*De doctrina christiana* III 29, 40, PL 34, 80-81: „Quis non dicit piscinam etiam quae non habet pisces nec facta est propter pisces? Et tamen a piscibus nomen accepit, qui tropus catachresis dicitur”, tłum. Sułowski, s. 157: „Kto nie posługuje się słowem *piscina* (sadzawka), choć nie ma w niej ryb ani nie dla ryb została zbudowana? A jednak od ryb (*pisces*) wzięła swą nazwę i trop ten zwie się katachrezą”).

Betesda), tłumaczy Beda, nie wzięła swej nazwy od ryb, ale od zwierząt ofiar-nych, które obmywano w niej tuż przed złożeniem w świątyni²². Katachreza okazuje się zatem semantyczną usurpacją (*usurpatio*), rodzajem nadużycia znaczeniowego, któremu udziela się tymczasowego przyzwolenia na mocy licencji retorycznej.

Metalepsa jest „wyrażeniem przechodzącym stopniowo do tego, na co ono wskazuje i wyjaśniającym za pomocą tego, co poprzedza coś, co po tym następuje”, jak np. we frazie psalmicznej: „z pracy rąk swoich będziesz pożywał” (Ps 127, 2), w której trudami (*labores*) określono dobra zdobywane dzięki ludzkiej pracy. Podobnie w stwierdzeniu „ten smok, którego stworzyłeś, aby w nim [morzu] igrał” (Ps 103, 26)²³ – smok oznacza tu szatana, a ten z kolei – dobrego anioła, gdyż takim stworzył go Bóg. W przypadku metalepsy przeniesienie znaczenia odbywa się stopniowo (*per gradus*), aby można było odtworzyć w myśli poszczególne przejścia między słowami i rzeczami. Interpretacja tego tropu, podobnie zresztą jak i innych figur opartych na translacji semantycznej²⁴, obejmuje zatem rekonstrukcję brakujących, pozostawionych w domyśle odbiorcy, ogniów łańcucha znaczeń.

Podczas tworzenia metonimii, czyli przemianowania (*transnominatio*), przesunięcie znaczeniowe zachodzi w obrębie znaczeń powiązanych ze sobą relacją podobieństwa (*proximitas*). Może ono przybierać w dodatku rozmaite realizacje językowe: rzecz zawierająca coś zamiast zawartości (albo odwrotnie), wynalazek zamiast wynalazcy (albo odwrotnie), skutek zamiast przyczyny (albo odwrotnie), np. „teatry klaszczą” (klaszczą zgromadzeni na widowni ludzie), „łaki ryczą” (ryczą pasące się na nich krowy), „najbliższy już płonie Ukalegon”²⁵ (płonie dom Ukalegona), „bez Cerery i Bachusa marznie Wenus”²⁶ (Cerera – pożywienie, Bachus – wino, Wenus – miłość; wyrażenie przysłowiowe: aby trwać, miłość potrzebuje jedzenia i napoju), „błady strach” (błodzi ze strachu ludzie). Podobnie utworzono metonimie biblijne, jak np.

²² Por. Beda, *De schematibus et tropis*, Bv-B2: „Κατάχρησις est usurpatio sive abusio nominis alieni aut verbi ad significandam rem, quae propria appellatione defecit et eo a metaphora differt, quod illa vocabulum habenti largitur, haec, quia non habet proprium, alieno utitur, ut paricidam dicimus, qui occiderit fratrem et piscinam, quae pisces non habet. [...] Ad hunc tropum pertinet, quod scriptum est: «Est autem Hierosolymis Probatrica piscina», a piscibus enim nomen accepit aqua, quae nequaquam propter pisces, sed ad lavandas, ut ferunt, hostias collecta est, unde Probatrica cognomen sortita est”.

²³ Tamże, B 2: „Μετάληψις est dictio gradatim pergens ad id quod ostendit et ab eo quo procedit id quod sequitur insinuans [...]. Tale est illud: «Labores fructuum tuorum manducabis», labores enim posuit pro his quae laborando acquiruntur bonis. Nec non et illud: «Draco iste, quem formasti ad inludendum eī», per draconem diabolus, per diabolus bonus angelus intelligendus est, qualis a Deo formatus est”.

²⁴ O metalepsie jako odmianie metonimii typu przyczyna – skutek pisze H. Lausberg, *Tropy*, tłum. S. Stabryła, „Pamiętnik Literacki” 3 (1971) 211. Por. W.M. Purcell, *Transsumptio. A Rhetorical Doctrine of the Thirteenth Century*, „Rhetorica” 4 (1987) 369-410.

²⁵ Vergilius, *Aeneis* II 311-312.

²⁶ Terentius, *Eunuchus* V 4, 732.

„wylewając dzban do koryta” (Rdz 24, 20) – dzban (*hydria*) w znaczeniu zawierającej się w nim wody, którą Rebeka napełniła koryto; „weź swe pismo” (Łk 16, 7) – pismo (*litterae*) oznacza w przypowieści o rządcy spisane na karcie zobowiązanie dłużnika; „wyprawcie ją w drogę, zwróćcie jednak na to uwagę [...]” (1Sm 6, 8-9) – mowa w tym fragmencie nie o Arce Przymierza, ale o wozie albo wołach użytych do jej przewożenia²⁷. Metonimia umożliwia zągęszczenie znaczeń na mocy mniej lub bardziej określonej relacji podobieństwa zachodzącej między oznaczanymi rzeczami.

Antonomazja jest słowem bądź wyrażeniem (*significatio*) zastępującym nazwę własną, wskazującym zazwyczaj cechy szczególne danej postaci. Tworzy się ją na podstawie przymiotów duszy („wielkoduszny syn Anchizesa”²⁸, czyli Eneasza), właściwości ciała („sam olbrzym wysoki sięga gwiazd”²⁹, o Cyklopie) albo rzeczy zewnętrznej („nieszczęśny młodzieniec i nierówny w walce z Achillesem”³⁰, czyli Troilus). Analogicznie w księgach Pisma: „czyż nie ty powaliło wyniosłego?” (Iz 51, 9) – mowa o ramieniu Pańskim; „był wysoki na sześć łokci i jedną piędź” (1Sm 17, 4) – charakterystyka Goliata. Antonomazję na podstawie rzeczy zewnętrznej można tworzyć na kilka sposobów, np. za pomocą odwołania do rodzaju: „czyż syn Jessego da wam wszystkim pola?” (1Sm 22, 7) – mowa o Dawidzie, synu Jessego z pokolenia Judy; do miejsca: „ten człowiek jest przywódcą sekty nazarejczyków” (Dz 24, 5) – zarzut skierowany przeciw św. Pawłowi jako nauczycielowi chrześcijan; do działania: „ten zaś, który go zdradził, dał im znak, mówiąc [...]” (Mt 26, 48) – pocałunek Judasza, którym wydał Mistrza oprawcom; do zdarzenia: „ów uczeń, którego Chrystus miłował” (J 21, 7) – św. Jan Ewangelista o sobie samym. Antonomazją z czegoś zewnętrznego określa się często również Boga – z rodzaju: „Hosanna Synowi Dawida!” (Mt 21, 9), z miejsca: „Ty, który zasiadasz nad cherubami” (Ps 80, 2), z działania: „zgrzeszyłem, cóż mam ci uczynić, o stróże ludzki?” (Hi 7, 20)³¹.

²⁷ Por. Beda, *De schematibus et tropis*, B3: „His similia sunt illa de sacra Scriptura per id quod continet, id quod continetur ostendit, ut «Effundens hydriam in canalibus». Aut contra, ut: «Accipe litteras tuas», neque enim hydria effundebatur, sed quod in ea continebatur, nec litterae in manus, sed charta quae litteras continet adsumitur. Et iterum: «Et dimittite eam et vadat et aspicietis», non enim arca, sed plaustrum qui continebatur, vel boves qui ducebant plaustrum ire poterant. Haec et per efficientem, id quod fit et e contra per hoc quod fit, efficientem designat”.

²⁸ Vergilius, *Aeneis* V 407.

²⁹ Tamże III 619.

³⁰ Tamże I 475.

³¹ Por. Beda, *De schematibus et tropis*, B3v-B4: „His simile est illud, ab animo: «Numquid non tu percussisti superbum?». A corpore, ut: «Vir spurius altitudinis sex cubitorum et palmo». Ab elatione enim animi diabolus hic intelligitur superbus. A quantitate corporis Goliath gigas significatur. Extrinsecus quae sumuntur in plures species dividuntur. Descendunt enim a genere, ut: «Numquid omnibus vobis dabit filius Isai agrum?». A loco, ut: «Autorem seditionis sectae Nazaraeorum». Ab actu: «Qui autem tradidit eum, dedit eis signum dicens [...]». Ab eventu, ut: «Discipulus ille, quem diligebat Iesus». Per hunc tropum aliquoties et Dominus ipse demonstratur. A genere, ut: «Osanna

Podobnie działa epitet, „wyrażenie przydane nazwie właściwej”. O ile jednak antonomazja zastępuje daną nazwę, o tyle epitet nie może się nigdy bez niej pojawić. Jest pod tym względem niesamodzielny znaczeniowo, np. „umiłowany przez Boga i ludzi Mojżesz” (Syr 45, 1), „miłosierny jest Pan i bardzo łaskawy” (Ps 102, 8), „[Pan wyrwał] sprawiedliwego Lota z ucisku” (2P 2, 7)³². Epitety tworzy się podobnie jak antonomazję na podstawie duszy, ciała i rzeczy zewnętrznej. Oba tropy znajdują szczególne zastosowanie podczas ganienia kogoś, dowodzenia przedłożonej tezy albo ozdabiania czegoś. Dzięki nim można dokładniej dookreślić daną rzecz, eksponując którąś z jej właściwości. Epitet ujmowany jako trop nie jest tylko zbędnym ornamentem językowym, ale stanowi ważny element współtworzący znaczenie.

Z analogicznym do metonimii mechanizmem retorycznym mamy do czynienia w przypadku synekdochy, „wyrażenia obejmującego całe pojęcie, które mniej lub bardziej ujawnia”. Dotyczy ona głównie relacji między częścią a całością. Możemy dlatego rozumieć całość na postawie części (*totum a parte*): „Jakub przybył do Egiptu wraz z siedemdziesięcioma dwoma duszami” (Rdz 46, 27) – mowa o ludziach tworzących rodzinę Jakuba, złożonych z ciała i duszy; „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14) – wcielenie Syna Bożego oznaczało przyjęcie całej ludzkiej natury z wyjątkiem grzechu³³; „a było nas wszystkich dusz na okręcie dwieście siedemdziesięciu sześciu” (Dz 27, 37) – relacja św. Pawła o załodze statku miotanego morskimi falami podczas podróży powrotnej Apostoła do Rzymu. Albo można rozumieć część na podstawie całości (*pars a toto*): „zabrali mego Pana” (J 20, 13) – słowa zaniepokojonej Marii Magdaleny szukającej ciała Chrystusa; „tam to więc, ze względu na żydowski dzień Przygotowania, złożono Jezusa, bo grób znajdował się w pobliżu” (J 19, 42) – ciało ukrzyżowanego Chrystusa pochowano w pobliskim ogrodzie³⁴.

filio David!». A loco, ut: «Qui sedes super Cherubin appare». Ab actu: «Peccavi, quid faciam tibi, o custos hominum?»”.

³² Por. tamże, B4: „Tale est in sacra Scriptura, ut: «Dilectus Deo et hominibus Moyses» et: «Misericos et miserator Dominus» et: «Iustum Loth oppressum». Fit etiam epitheton modis tribus, ab animo, a corpore, extrinsecus. His duobus tropis aut vituperamus aliquem, vel ostendimus, vel ornamus”.

³³ Por. interesujący komentarz J. Borghesa (*Dziewięć esejów dantejskich*, tłum. J. Partyka, Warszawa 2007, 47), który rozumiał tę synekdochę zupełnie inaczej: „Beda szukał w Piśmie Świętym przykładów figur retorycznych. I tak dla synekdochy, w której bierze się część w miejsce całości, znalazł przykład w wersecie 14 pierwszego rozdziału Ewangelii według św. Jana: «A Słowo stało się ciałem». W istocie, Słowo stało się nie tylko ciałem, lecz także kośćmi, chrząstkami, wodą i krwią”. Dla Borghesa, odwrotnie niż u Bedy, całością jest tu ciało oznaczające swe poszczególne części. Tymczasem dla angielskiego prezbitera ciało oznacza, na zasadzie synekdochy *totum pro parte*, ludzką naturę.

³⁴ Por. Beda, *De schematibus et tropis*, B4-B4v: „Similiter in sacra Scriptura aut totum a parte ostenditur, ut: «In LXXII animabus ingressus est Iacob Aegyptu», cum non solae animae, sed cum corporibus suis ingressae sunt. Aut contra, ut: «Tulerunt Dominum meum», Dominum dixit, cum Domini corpus quaereret. Aut enim totum a parte ostendit, ut: «Verbum caro factum est». Et: «Eramus vero in nave universae animae ducente septuaginta sex». Aut contra, ut ibi: «Ergo propter paraseven Iudaeorum, quia iuxta erat, monumentum ubi posuerunt Iesum»”.

Onomatopeja, czyli wyraz dźwiękonaśladowczy, jest „nazwą utworzoną na podstawie dźwięku (*nomen de sono factum*)”. Występuje ona również na kartach Pisma, np. „cymbał brzącający” (1Kor 13, 1) pojawiający się u św. Pawła jako odpowiednik osoby pozbawionej miłości; „podnieś głos twój jak trąba” (Iz 58, 1) w wezwaniu do prawdziwego i miłego Bogu postu; „dmijcie w trąby” (Jr 4, 5) w ostrzeżeniu przed zbliżającym się z północy nieprzyjacielem; „czyż otoczysz szyję konia rżeniem?” (Hi 39, 19); „ryk lwa” (Hi 4, 10); „wrzask lwicy” (Hi 4, 10) w plastycznych obrazach z opowieści o udręczonym Hiobie; „nieme psy niezdolne do szczekania” (Iz 56, 10) w opisie niegodnych pasterzy³⁵. W biblijnych księgach można odnaleźć ponadto wzmianki o syczeniu węży, chrzäkaniu wieprzów i zmieszanych odgłosach innych zwierząt.

Peryfrazę, czyli omówienie (*circumlocutio*), stosuje się „z powodu ozdobienia rzeczy, która jest piękna albo zganienia tego, co szpetne”. Po ten trop sięgnął św. Paweł, aby wyrazić prawdę o życiu wiecznym: „Wiemy bowiem, że jeśli nawet zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie” (2Kor 5, 1), a w innym miejscu, aby napiętnować niegodziwość: „kobiety ich przemieniły bowiem pożycie zgodne z naturą na przeciwne naturze” (Rz 1, 26)³⁶. Tworzenie parafrazy polega zatem na unikaniu nazywania rzeczy wprost i wynajdywaniu nowych, często nieoczywistych i zaskakujących czytelnika określeń.

Podążając za Donatem, wylicza Beda pięć rodzajów hyperbatonu, pewnego wykroczenia (*transcensio*) przeciw sztywnym normom gramatycznej poprawności, „naruszającego ustalony porządek słów (*verborum ordinem turbans*)”: histerologia, anastrofa, parenteza, tmeza i synchysis. Pierwsza z tych figur, zwana również przez niektórych retorów hysteron – proteron, polega na zmianie porządku językowego, której towarzyszy zaburzenie logicznego następstwa zdarzeń, np. „taki otrzyma błogosławieństwo od Pana i miłosierdzie od Boga, swego Zbawcy” (Ps 23, 5) – najpierw Pan okazuje miłosierdzie nad grzesznikiem, odpuszcza mu grzechy i przewinienia, a następnie obdarza go błogosławieństwem³⁷. Anastrofa to odwrócenie porządku słów (*verborum ordo praeposterus*), np. „Italii przeciw” zamiast „przeciw Italii”,

³⁵ Por. tamże, B4v: „Inveniuntur haec et in sacra Scriptura, ut: «Cymbalum tinniens». Et: «Quasi tuba exalta vocem tuam». Et: «Canite tuba». Et: «Numquid circumdabis collum equi hinnitum?». Et: «rugitus leonis». Et: «vox leaenae». Et: «Canes muti non valentes latrare». Ad hunc tropum pertinere quidam existimant sibilos serpentium, porcorum stridores caeterorumque vocem confusam animantium, quae et ipsa in Scripturis sanctis saepius reperitur”.

³⁶ Por. tamże, B5: „Similiter et in sacra Scriptura. Veritatem splendide producit, ut est: «Scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem habemus ex Deo, domum non manufactum, aeternam in caelis». Foeditatem evitans, ut: «Nam feminae eorum immutaverunt naturalem usum in eum usum, qui est contra naturam»”.

³⁷ Por. tamże, B5v: „Tale est et istud: «Hic accipiet benedictionem a Domino et misericordiam a Deo, salutari suo», prius enim Dominus miserando iustificat impium et sic benedicendo coronat iustum”.

„z tej powodu rzeczy zwróciłbym się do Pana” (Hi 5, 8) zamiast „z powodu tej rzeczy”³⁸. Parenteza ma miejsce wtedy, gdy daną myśl umieszczono między dwoma częściami podzielonej wypowiedzi (*interposita ratiocinatio divisae sententiae*), np. „ten bowiem, który współdziałał z Piotrem w apostołowaniu obrzezania, współdziałał i ze mną wśród pogan i uznawszy daną mi łaskę, Jakub, Kefas i Jan podali mnie i Barnabie prawicę na znak wspólnoty” (Ga 2, 8-9) – słowa św. Pawła są wtrąceniem, dopowiedzeniem umieszczonym niejako na marginesie głównego toku wywodu³⁹. Tmeza dotyczy z kolei podziału pojedynczego słowa (*simplicis verbi sectio*), rozbicia go na mniejsze części. Trudno znaleźć ją w Piśmie, jak przyznaje Beda, ale występuje w poezji chrześcijańskiej: „którego w Jero – zrodził – Zolimie potomek Dawida”⁴⁰, to znaczy w Jerozolimie.

Najtrudniejszą odmianą hyperbatonu jest synchysis, wyrażenie „pomieszane w każdej części (*ex omni parte confusum*)”, jak w znanym fragmencie psalmu sprawiającym wciąż wiele trudności interpretacyjnych: „gdybyście odpoczywali między zagrodami [trzody, będziecie jak] gołębicą z posrebrzonymi skrzydłami, a grzbiet jej niczym złoto” (Ps 67, 14)⁴¹. Aby wyjaśnić znaczenie tej frazy, Beda przywołuje komentarz św. Augustyna, który rozpoczyna się od ustalenia odpowiedniego porządku słów. Interpretacja afrykańskiego biskupa ma charakter bardziej gramatyczny niż retoryczny. Koncentruje się wokół kwestii określenia adresata słów psalmisty. Czy poeta przemawia do lśniących niczym srebro skrzydeł gołębiczy czy do tych, którzy odpoczywają w bliżej nieokreślonym miejscu? W pierwszym przypadku mowa o grzesznikach, którzy dostąpili łaski odpuszczenia grzechów zgodnie ze słowami Pisma „choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją” (Iz 1, 18). W drugim – o powstaniu Kościoła, którego figurą jest śnieżnobiała (tu: lśniąca niczym srebro) gołębicą, o czym wspomina również Oblubieniec: „jedyna jest moja gołąbka” (Pnp 6, 8). To „wielkie dobro”, jakim jest odpoczynek między zagrodami, odnosi św. Augustyn do poszukiwania schronienia w cieniu autorytetu Starego i Nowego Testamentu. Uwzględnienie świadectw (*testimonia*) pochodzących z nich obu może ponadto uspokoić nawet najbardziej

³⁸ Por. tamże, B5v: „Tale est istud: «Quamobrem ego deprecabor Dominum» pro ob quam rem”.

³⁹ Por. tamże, B5v: „Tale est et illud Apostoli: «Qui enim operatus est Petro in Apostolatam circumcisionis, operatus est et mihi inter gentes. Et cum cognovissent gratiam, quae mihi data est, Iacobus et Cephas et Ioannes dexteras dederunt mihi et Barnabae societatis»”.

⁴⁰ Por. tamże, B6: „Haec species licet in sacra Scriptura facile non inveniatur, tamen habetur in Christiano poeta, ut est: «Hiero – quem genuit – Solymis Davidica proles», hoc est Hierusalem”.

⁴¹ Por. tamże, B6, B7-B7v: „Simile est illud in sacra Scriptura: «Si dormiatis inter medios cleros pennae columbae deargentatae et posteriora dorsi eius in specie auri». «Prius enim hic – ut Augustinus ait – quaerendus est ordo verborum, quomodo finiatur sententia, quae utique pendet, et dicitur: Si dormiatis, deinde incertum est utrum hae pennae, an, o vos pennae, ut ad ipsas pennas loqui videatur». [...] Magnum itaque est bonum dormire inter medios cleros, quos nonnulli duo Testamenta esse voluerunt, ut dormire sit inter duos medios cleros, in eorum Testamentorum auctoritate requiescere, ut quando aliquis ex his profertur et probatur, omnis intentio pacifica quiete finiatur”.

gorączkową dysputę. Okazuje się zatem, że ustalenie właściwego porządku słów prowadzi do rozwinięcia lektury alegorycznej zmierzającej do uspołnienienia znaczeń tekstu.

Hiperbola jest „wyrażeniem przekraczającym wiarygodność (*dictio fidem excedens*)”, utworzonym w celu powiększenia albo pomniejszenia czegoś, np. „jaśniejszy od śniegu”, „wolniejszy od żółwia”. Korzystali z niej również autorzy ksiąg biblijnych: „bystrzejsi od orłów, silniejsi od lwów” (2Sm 1, 23) – słowa Dawida oplakującego śmierć poległych w walce z Filistynami Saula i jego syna, Jonatana (hiperbola współtworzy tu laudację zmarłych); „będzie cię trwożył szum unoszonych wiatrem liści” (Kpł 26, 36) – o grzeszniku odrzucającym Boże nakazy i napomnienia; „ich twarz pociemniała bardziej niż węgiel (Lm 4, 8) – o ludziach cierpiących z powodu głodu w ponížonej Jerozolimie⁴². Beda podkreśla za Donatem głównie amplifikacyjny potencjał hiperboli.

3. Odmiany alegorii. Istotę alegorii stanowi poróżnienie sensu dosłownego i niedosłownego (figuracyjnego). Jest ona tropem, który „oznacza coś innego niż to, co się mówi (*aliud significatur quam dicitur*)”, np. „podnieście wasze oczy i popatrzcie na pola, jak bieleją na żniwo (J 4, 35)⁴³. Za pomocą obrazu dojrzałych kłosów zboża Chrystus mówi swoim uczniom o gotowości słuchaczy do przyjęcia wiary. Bielejące pola oznaczają tu wierzących, żniwa – głoszenie Ewangelii. Najczęściej używanymi odmianami alegorii są: ironia, antyfraza, zagadka, charientyzm, paremia, sarkazm i asteizm.

Ironia to trop „wyrażający coś za pomocą przeciwieństwa (*per contrarium quod conatur ostendens*)”, jak np. w słowach Eliasza: „wołajcie głośnie, bo Baal jest bogiem i może przemówi. Może jest zamyślony albo w drodze. Może śpi, więc niech się obudzi!” (1Krl 18, 27) – mówiąc o Baalu jako bogu, prorok odmawia mu prześmiewczo boskości. Jeśli siła wymowy (*gravitas pronuntiationis*), czyli odpowiednia intonacja, „nie wspomogę ironii, może się wydać, że twierdzi się coś, czemu chce się zaprzeczyć”⁴⁴.

Antyfrazę nazywa się „ironią pojedynczego słowa (*unius verbi ironia*)”, gdyż opiera się na inwersji semantycznej (odwróceniu znaczeń). Mówimy bowiem zdaniem Donata o wojnie (*bellum*) jako o czymś bynajmniej pięknym (*minime bellum*), o zagajniku (*lucus*) jako miejscu pozbawionym światła (*minime luceat*) i Parkach (*Parcae*), trzech boginiach ludzkiego losu i przeznaczenia, jako o nieoszczędzających nikogo (*minime parcant*). Jawnie ironiczne znaczenie mają słowa wypowiedziane przez Chrystusa do nadchodzącego

⁴² Por. tamże, B7v: „Tale est et istud: «Aquilis caeli velociores, leonibus fortiores». Minuendi, ut: «Terrebit te sonitus folii volantis». Et: «Nigrata super carbonem facies eorum»”.

⁴³ Por. tamże: „Huic simile est illud: «Levate oculos vestros et videte regiones, quia albae sunt iam ad messem». Hoc est, intelligite, quia populi sunt iam parati ad credendum”.

⁴⁴ Por. tamże, B8: „Hanc nisi gravitas pronuntiationis adiuverit, confiteri videbitur, quod negare contendit. Huic simile est illud, ut: «Clamate voce maiore, Deus est enim Baal et forsitan loquitur, aut in diversorio est, aut in itinere, aut dormit, ut excitetur»”.

z „wielką zgrają z mieczami i kijami” Judasza: „przyjacielu, po coś przyszedł?” (Mt 26, 50). Jaka różnica zachodzi zatem między ironią a antyfrazą? Trop ironiczny ujawnia się dzięki odpowiedniemu operowaniu głosem (zaważalna zmiana w intonacji), wypowiedź antyfrastyczna bierze zaś początek z przeciwieństwa, wpisanego przez jej autora w konkretne użycie języka⁴⁵.

Zagadka to „wypowiedź niejasna z powodu ukrytego podobieństwa rzeczy (*obscura sententia per occultatam similitudinem rerum*)”, np. „zrodziła mnie matka, a ona zrodziła się ze mnie” – mowa o wodzie, która zmienia się w lód, a następnie znów się rozplywa. Jako biblijną egzemplifikację zagadki przywołuje Beda fragmentu psalmu, który posłużył mu wcześniej do ilustracji synchysis, odmiany hyperbatonu: „[będziecie jak] gołębicą z posrebrzonymi skrzydłami, a grzbiet jej niczym złoto” (Ps 67, 14)⁴⁶. W interpretacji tych enigmatycznych słów zaproponowanej przez benedyktyna widać ślady inspiracji komentarzem św. Augustyna. Psalmicza fraza oznacza bowiem słowa duchowo rozumianego Pisma, pełne boskiego światła. Jej ukryte znaczenie błyszczy jednak jeszcze wspanialszą łaską niebiańskiej mądrości. Można odnosić ją również do obecnego życia Kościoła radującego się dzięki skrzydłom cnót nadzieją przyszłego życia w niebie, cieszącego się z Panem wiekuiszą światłością. Beda odczytuje zatem ukryte podobieństwo w omawianym psalmie jako uniwersalną naukę o interpretacji ksiąg biblijnych. Podstawowe reguły egzegezy zapisano w nieco enigmatyczny sposób w Piśmie.

Charientyzm pojawia się wtedy, gdy przykre stwierdzenie (*dura dictus*) czynimy łagodniejszym dla naszego odbiorcy za pomocą odpowiednio dobranych słów, np. gdy pytamy, czy ktoś nas nie szukał, a w odpowiedzi słyszymy „szczęście” (*bona fortuna*), to znaczy, że nikt nas po prostu nie szukał. Tą figurą posłużył się, zdaniem Bedy, Jakub w rozmowie z Labanem: „czyż nie za Rachelę ci służyłem? Czemu mnie zatem oszukałeś?” (Rdz 29, 25). Oszustwem nazywa on „największą niesprawiedliwość (*iniuriam gravissimam*)”, którą musiał znosić z niezwykłą cierpliwością⁴⁷.

⁴⁵ Por. tamże: „Ἀντίφρασις est unius verbi ironia, ut: bellum, hoc est minime bellum; lucus, quod minime luceat; Parcae, quod minime parcant. Item in sacra Scriptura: «Amice, ad quid venisti?». Inter ironiam et antiphrasin hoc distat, quod ironia pronuntiatione sola indicat quod intelligi vult. Antiphrasis vero, non voce pronuntiantis significat contrarium, sed suis tamen verbis, quorum origo contraria”.

⁴⁶ Por. tamże, B8-B8v: „Mater me genuit, eadem mox gignitur ex me. Cum significat aquam in glaciem coverti et ex eadem rursus effluere. Tale est illud in sacra Scriptura: «Pennae columbae deargentatae et posteriora dorsi eius in specie auri», cum significet eloquia Scripturae spiritualis divino lumine plena, sensum vero eius interiorem maiori caelestis sapientiae gratia refulgentem, vel certe vitam sanctae Ecclesiae praesentem virtutum pennis gaudentem, futuram autem, quae in caelis est, aeterna cum Domino claritate fruituram* [zam. futuram]”.

⁴⁷ Por. tamże, B8v: „[...] tropus quo dura dictu gratius proferuntur, ut cum interrogantibus nobis, num nos quaesierit aliquis, respondetur: «bona Fortuna». Exinde intelligitur, neminem nos quaesierit. Simile est illud: «Nonne pro Rachel servivi tibi? Quare autem imposuisti mihi?». Uno

Paremia to przysłowie (*proverbium*) przystosowane do miejsca i czasu, np. „wierzgasz przeciw ościeniowi (*adversus stimulum calces*)”; „o wilku mowa (*lupus in fabula*)”; „pies wrócił do swoich wymiocin” (2P 2, 22) – o wiernym, który odprawiwszy pokutę powrócił do swoich grzechów; „czyż i Saul między prorokami?” (1Sm 10, 12; 19, 24) – o kimś nieuczonym, kto podejmuje się nauczania albo o kimś, kto uprawia sztukę, której się nie nauczył. Tego typu sentencjonalne stwierdzenia występują często w Piśmie. W ten właśnie sposób zapisano naukę Salomona w zbiorze pouczeń znanym jako Księga Przysłów⁴⁸.

Sarkazm jest wrogim szyderstwem pełnym nienawiści (*plena odio hostilisque irrisio*), jak np. słowa osób naśmiewających się z ukrzyżowanego Chrystusa: „innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Jest królem Izraela: niechże teraz zejdzie z krzyża, a uwierzymy w Niego” (Mt 27, 42)⁴⁹. Sarkazm bywa uznawany również za złośliwą ironię, obliczoną na sprawienie komuś bólu i przykrości.

I wreszcie ostatni rodzaj alegorii, czyli asteizm, który przybiera najczęściej postać błyskotliwego i wykwintnego językowo powiedzenia, przykładowo: „oby okaleczyli się sami ci, którzy was podburzają” (Ga 5, 12) – ironiczne życzenie św. Pawła pod adresem ludzi siejących zamęt wśród jego uczniów, zwłaszcza odnośnie do nauki o rzekomej konieczności obrzezania. Ten trop trudno jednoznacznie określić z powodu jego różnorodności i niezliczonych form językowych, jakie może przyjąć⁵⁰.

4. Sensy Pisma. Alegorii poświęca Beda zdecydowanie najwięcej miejsca w swoim podręczniku elokucji. Jako forma retoryczna oparta na wprowadzeniu dwóch poziomów semantycznych (dosłownego i nie-dosłownego) wykraçała ona poza granice zakreślone dla tropu i ulegała przekształceniu w ogólną zasadę tworzenia (a następnie czytania) tekstu:

„Trzeba zauważyć, że alegorię tworzy się czasami za pomocą zdarzeń, a czasami za pomocą samych słów. Za pomocą zdarzeń, na przykład «napisane jest przecież, że Abraham miał dwóch synów, jednego z niewolnicy, a drugiego z wolnej» (Ga 4, 22), którymi są, jak wyjaśnia Apostoł, dwa Testamenty. Za

enim levissimo impositionis verbo iniuriam quam patiebatur gravissimam temperantius loquens significavit”.

⁴⁸ Por. tamże, B8v-C: „Huic simile est illud: «Canis reversus ad vomitum suum». Et: «Num et Saul inter prophetas?». Quorum unum, cum quemlibet post actam poenitentiam ad vitia relabi dicimus, altero tunc utimur, cum indoctum quemque officium docendi assumere, vel aliud quid artis, quam non didicit, sibimet usurpare viderimus. Hic tropus adeo late patet, ut liber Salomonis, quem nos secundum Hebraeos Parabolas dicimus, apud Graecos ex eo nomen Paroemiarum, hoc est Proverbiorum acceperit”.

⁴⁹ Por. tamże, C: „Et in sacra auctoritate: «Alios salvos fecit, seipsum non potest salvum facere. Si rex Israel est, descendat nunc de cruce et credamus ei»”.

⁵⁰ Por. tamże, C-Cv: „Ἀστεϊσμός est tropus multiplex numerosaeque virtutis. Nam ἁστεϊσμός putatur, quicquid dictum simplicitate rustica caret et faceta urbanitate expolitum est. [...] Tale est et illud: «Utinam abscindantur qui vos conturbant»”.

pomocą samych słów, na przykład «wyrośnie różdżka z pnia Jesego, wypuści się odrośl z jego korzeni» (Iz 11, 1), co oznacza, że nasz Pan i Zbawiciel miał narodzić się z Maryi Dziewicy z rodu Dawida. Niekiedy jedną i tę samą rzecz oznacza się zarówno za pomocą zdarzeń, jak i słów; za pomocą zdarzeń, na przykład «sprzedali Józefa Izmaelitom za trzydzieści sztuk srebra» (Rdz 37, 28), za pomocą zaś słów, na przykład «odważyli mi zapłatę trzydziestu srebrników» (Za 11, 12). Podobnie za pomocą zdarzeń, na przykład «Dawid zaś był rudy i piękny z wyglądu. I namaścił go Samuel pośrodku jego braci» (1Sm 16, 12-13), za pomocą słów, na przykład «mój miły śnieżnobiały i rumiany, znakomity spośród tysięcy» (Pnp 5, 10), co w obu przypadkach oznacza mistycznie Pośrednika Boga i ludzi, przyozdobionego mądrością i cnotą, lecz zaczerwienionego z powodu przelania swej krwi i namaszczonego «olejem wesela przez Boga Ojca przed swoimi współuczestnikami» (Ps 44, 8)⁵¹.

Beda wyróżnia dwa podstawowe rodzaje mowy alegorycznej: typologię, czyli alegorię utworzoną na podstawie zdarzeń, polegającą na wpisaniu biblijnych faktów w porządek chrześcijańskiej wykładni Pisma oraz alegorię właściwą, czyli językową, opartą na generowaniu nowych, dodatkowych znaczeń⁵². W pierwszym przypadku mamy do czynienia z prefiguracją – opisane w Starym Testamencie zdarzenia zostają uznane za figury znajdujące ostateczny sens w działalności Chrystusa i założonego przezeń Kościoła, w drugim – z interpretacją figuratywną zmierzającą do odsłonięcia ukrytego znaczenia. Wykorzystanie obu strategii dyskursywnych umożliwia struktura alegorii jako tropu podwójnego oznaczania, zakładającego wprowadzenie różnicy między dwoma porządkami semantycznymi, litery i figury tekstu. Wypowiedź alegoryczna oscyluje bowiem wokół mówienia, jak przekonywał Kwintyliusz, „czegoś innego w słowie, a czegoś innego w znaczeniu (*aliud verbis, aliud sensu*)”⁵³. Lapidarny opis urody Dawida i Oblubieńca można dlatego uznać za słowa odnoszące się do Chrystusa. Co ciekawe, aby rozwinąć tę interpretację

⁵¹ Tamże: „Notandum sane, quod allegoria aliquando factis, aliquando verbis tantum modo fit. Factis quidem, ut: «scriptum est, quoniam Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera», quae sunt duo Testamenta, ut Apostolus exponit. Verbis autem solummodo, ut: «Egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet», quo significatur de stirpe David per Virginem Mariam Dominum Salvatorum fuisse nasciturum. Aliquando factis simul et verbis una eademque res allegorice significatur, factis quidem, ut: «Vendiderunt Ioseph Hismaelitis triginta argenteis», verbis vero, ut: «Appenderunt mercedem meam triginta argenteis». Item factis, ut: «Erat autem David rufus et pulcher aspectu et unxit eum Samuel in medio fratrum suorum», verbis, ut: «Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus», quod utrumque mystice significant mediatorem Dei et hominum, decorum quidem sapientia et virtute, sed sui fuisse sanguinis effusione roseum eundemque «unctum a Deo Patre oleo laetitiae prae consortibus suis»”.

⁵² Por. A. Strubel, *Allegoria in factis et allegoria in verbis*, „Poétique” 23 (1975) 342-357; J. Davidse, *The Sense of History in the Works of The Venerable Bede*, SM 23 (1982) 647-695; A.G. Holder, *Bede and the Tradition of Patristic Exegesis*, ATR 72 (1990) 399-411; T.J. Furry, *Allegorizing History. The Venerable Bede, Figural Exegesis, and Historical Theory*, Cambridge 2014, passim.

⁵³ Quintilianus, *Institutio oratoria* VIII 6, 44.

alegoryczną, angielski prezbiter sięga po kolejne frazy biblijne. Jedne figury Pisma objaśniają tym samym inne, zwielokrotniając swe możliwe znaczenia.

Ten podział alegorii uzupełnił Beda poprzez przywołanie i omówienie wyróżnionych przez Ojców Kościoła odmian sensu mistycznego Biblii:

„Podobnie alegoria słowa, czyli działania, oznacza czasami rzecz historyczną, czasami sens typologiczny, czasami tropologię, to znaczy naukę moralną, czasami anagogię, to znaczy sens prowadzący figuratywnie do rzeczy wyższych. Przez historię oznacza się figuratywnie wydarzenia, jak wtedy, gdy na podstawie pierwszych sześciu albo siedmiu dni stworzenia liczy się tyle samo epok. Przez to słowo, które mówi wtedy patriarcha Jakub: «młody lwie, Judo, mój synu, na zdobyczy rósł będziesz» (Rdz 49, 9) i tak dalej, rozumie się królestwo i zwycięstwa Dawida. Przez to słowo w sensie duchowym [rozumie się] Chrystusa, czyli Kościół, gdy tę samą wypowiedź patriarchy odnosi się wiernie do męki i zmartwychwstania Pańskiego. Podobnie alegoria zdarzeń oznacza tropologię, to znaczy doskonałość moralną, na przykład «długa szata z rękawami» (Rdz 37, 3), którą patriarcha Jakub sprawił swemu synowi Józefowi, oznacza łaskę różnych cnót, którą przyodział nas na zawsze Bóg Ojciec i której udzielił nam aż do końca naszego życia. Alegoria słowa oznacza tę samą doskonałość obyczajów, na przykład «niech wasze biodra będą przepasane i pochodnie zapalone» (Łk 12, 35) i tak dalej. Alegoria zdarzenia wyraża anagogię, to znaczy sens prowadzący do rzeczy wyższych, na przykład «siódmy po Adamie Henoch» (Jud 14) został zabrany ze świata, co przedstawia figuratywnie szabat przyszłej szczęśliwości, którą zachowano na końcu dla wybranych po dobrych uczynkach w tym świecie, a która nastąpi po sześciu epokach. Alegoria słowa ukazuje tę samą radość życia niebieskiego, na przykład «gdziekolwiek jest ciało, tam zlecą się i orły» (Mt 24, 28), gdyż tam, gdzie Pośrednik Boga i ludzi jest ciałem, tam z pewnością dusze wzniesione zostały od razu ku niebiosom, a ich ciała zostały ogarnięte uroczą chwałą zmartwychwstania»⁵⁴.

⁵⁴ Beda, *De schematibus et tropis*, C2-C2v: „Item allegoria verbi, sive operis, aliquando historicam rem, aliquando typicam, aliquando tropologicam, id est moralem rationem, aliquando anagogicam, hoc est sensum ad superiora ducentem figurate* [zam. figurae] denuntiat. Per historiam namque historia figuratur, cum factura primorum sex sive septem dierum, totidem computatur aetatibus. Per verbum, dum hoc quod dicit Iacob patriarcha: «Catulus leonis Iuda ad praedam, fili mi, ascendisti» et caetera, de regno ac victoriis David intelligitur. Per verbum, spiritualis de Christo, sive Ecclesia sensus, cum idem sermo patriarchae de Dominica passione ac resurrectione fideliter accipitur. Item allegoria facta, tropologicam, hoc est moralem perfectionem designat, ut «tunica talaris et polymita» quam Iacob patriarcha filio suo Ioseph fecit, variarum virtutum gratiam, qua nos Deus Pater usque ad terminum vitae nostrae semper indui praecepit et donat, insinuat. Allegoria verbi eandem morum perfectionem significat, ut: «Sint lumbi vestri praecincti et lucernae ardentes» et caetera. Allegoria facti, anagogicum, hoc est ad superiora ducentem sensum exprimit, ut: «Septimus ab Adam Enoch» translatus est de mundo, Sabbatum futurae beatitudinis, quae post opera bona saeculi huius, quae sex aetatibus peragitur, electis in finem servatur, figurate praesignat. Allegoria verbi eadem vitae caelestis gaudium demonstrat, ut: «Ubique fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae», quia ubi

Cztery sensy Pisma – historyczny, alegoryczny (typologiczny), tropologiczny (zawierający pouczenia moralne dotyczące dobrego, uczciwego życia) i anagogeniczny (związany z życiem wiecznym) – stanowiły stały punkt odniesienia w egzegezie patrystycznej. Pozwalały one uzgadniać ze sobą Stary i Nowy Testament i odczytywać figury biblijne w kontekście nauki chrześcijańskiej. Umożliwiały poszukiwanie jedności przekazu Objawienia w różnorodności jego form retorycznych i poetyckich. Każdy z tych sensów mógł być ponadto wyprowadzony ze zdarzenia opisanego w „historii świętej” albo z samych słów Pisma. Wspólnym mianownikiem była dla nich uniwersalna struktura tropu alegorycznego (poróżnienie dwóch poziomów znaczeń), wykorzystywana w odpowiednim celu, np. przekazywania nauki o życiu dobrego chrześcijanina (tropologia) albo wskazywania miejsca, do którego należy zmierzać (anagogia). Dla Bedy, podobnie zresztą jak i dla wcześniejszych Ojców Kościoła, stanowiły one odmiany alegorii różniące się między sobą nie tyle mechanizmem działania, ile raczej kierunkiem przeniesienia znaczeń.

Tę prawidłowość widać szczególnie wyraźnie w przypadku zdarzeń albo słów Pisma, odczytywanych przez pryzmat wszystkich czterech sensów:

„Niekiedy jedną i tą samą rzeczą albo słowem wyraża się figuratywnie zarówno historię, jak i sens mistyczny o Chrystusie albo Kościele, tropologię i anagogię, na przykład świątynia Pana [oznacza] historycznie świątynię, którą wybudował Salomon, alegorycznie ciało Pańskie, o którym powiedział: «zburzcie tę świątynię, a w trzy dni ją odbuduję» (J 2, 19) albo Jego Kościół, któremu się powiada: «świątynia Boga jest bowiem święta, a wy nią jesteście» (1Kor 3, 17), tropologicznie kogoś z wiernych, o których się mówi: «czyż nie wiecie, że wasze ciała są świątynią Ducha Świętego, który w was przebywa?» (1Kor 3, 16); anagogenicznie niebiańskie siedziby radości, do których wzdychał ten, który mówił: «szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie, nieustannie Cię wychwalają» (Ps 83, 5). W podobny sposób słowa «chwal, Jerozolimo, Pana, chwal twego Boga, Syjonie! Umocnił bowiem zawory bram twoich i pobłogosławił synom twoim w tobie» (Ps 147, 12-13) można poprawnie odnieść historycznie do ziemskiego miasta Jerozolimy, alegorycznie do Kościoła Chrystusowego, tropologicznie także do wybranej duszy, anagogenicznie do niebiańskiej ojczyzny. W przypadku alegorii o Kościele, jak powiedzieliśmy, podążamy za przykładem wielce uczonego komentatora Grzegorza, który gdy objaśniał w księgach *Moraliiów* zdarzenia i to, co powiedziano figuratywnie o Chrystusie albo Kościele, miał w zwyczaju nazywać poprawnie alegorią⁵⁵.

mediator Dei et hominum est corpore, ibi nimirum et nunc sublevatae ad caelos animae et celebrata gloria resurrectionis colligentur corpora iustorum”.

⁵⁵ Tamże, C2v-C3: „Nonnunquam in una eademque re vel verbo historia simul et mysticus de Christo vel Ecclesia sensus et tropologia et anagoge figuraliter intimatur, ut: templum Domini iuxta historiam domus, quam aedificavit Salomon; iuxta allegoriam corpus Dominicum, de quo ait: «Sol-vite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud», sive Ecclesia eius, cui dicitur: «Templum enim

Beda zaznacza, że tylko niekiedy można interpretować poczwórną fakt albo frazę wyjętą z ksiąg biblijnych. To napomnienie jest ważne szczególnie w kontekście późnośredniowiecznej praktyki kaznodziejskiej, krytykowanej i wyśmiewanej wielokrotnie przez renesansowych humanistów z Erazmem z Rotterdamu i Filipem Melanchtonem na czele. Nie brakowało bowiem wtedy kaznodziejów, którzy uczynili z czterech form alegorycznych główny wyznacznik swej sztuki głoszenia kazań. Odmieniając niemal każdy wers Pisma przez wszystkie sensy, sprowadzali sprawny model egzegetyczny do postaci karykaturalnie zniekształconej. W rozważaniach nad działaniem i odmianami alegorii występuje Beda w podwójnej roli, a mianowicie gramatyka i retora zainteresowanego wykładem nauki o tropach i figurach, a także egzegeta krótkich fragmentów biblijnych, ukazującego nieco abstrakcyjne reguły w praktyce interpretacyjnej⁵⁶.

Ostatnim z omówionych przez Bedę tropów jest *homoiosis*, „ukazanie mniej znanej rzeczy za pomocą podobieństwa do tej rzeczy, która jest bardziej znana (*minus notae rei per similitudinem eius, quae magis nota est demonstratio*)”. Ta figura podobieństwa występuje najczęściej w trzech odmianach: ikony, paraboli i paradygmatu. Pierwsza z nich polega na porównaniu (*comparatio*) osób lub związanych z nimi rzeczy z innymi osobami, np.: „i oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca” (J 1, 14) – o relacji Syna (Logosu) z przedwiecznym Ojcem; „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, gdyż nie będą więcej umierać, lecz będą równi aniołom” (Mt 22, 30) – o życiu ludzi po zmartwychwstaniu umarłych⁵⁷.

Parabola to z kolei „zestawienie ze sobą rzeczy niepodobnych do siebie pod względem rodzaju (*rerum genere dissimilium comparatio*)”, np.: „królestwo niebieskie podobne jest do ziarnka gorczycy” (Mt 13, 31); „jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak trzeba, by wywyższono Syna Człowieczego” (J 3, 14)⁵⁸. Ten obrazowy sposób mówienia, polegający na przekształceniu niepodobieństwa w ukryte podobieństwo, charakteryzuje przede wszystkim mowy proroków i przypowieści Chrystusa.

Dei sanctum est, quod estis vos»; per tropologiam quisque fidelium, quibus dicitur: «An nescitis quia corpora vestra templum est Spiritus sancti, qui in vobis est?»; per anagogen superni gaudii mansiones, cui aspirabat qui ait: «Beati qui habitant in domo tua, Domine, in saeculum saeculi laudabunt te». Simili modo quod dicitur: «Lauda, Ierusalem, Dominum, lauda Deum tuum, Sion, quoniam confortavit seras portarum tuarum, benedixit filiis tuis in te», de civibus terrenae Hierusalem, de Ecclesia Christi, de anima quoque electa, de patria caelesti, iuxta historiam, iuxta allegoriam, iuxta tropologiam, iuxta anagogen, recte potest accipi. Iuxta allegoriam de Ecclesia, diximus, sequentes exemplum doctissimi tractatoris Gregorii, qui in libris *Moralibus*, ea quae de Christo sive Ecclesia per figuram dicta, sive facta interpretabantur, allegoriam proprie nuncupare solebat”.

⁵⁶ Por. C. O'Brien, *Bede's Temple. An Image and Its Interpretation*, Oxford 2015, passim.

⁵⁷ Por. Beda, *De schematibus et tropis*, C3v: „Simile est illud in sacra Scriptura, ut: «Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre». Et: «Neque unbent, neque ducent uxores, neque enim ultra mori poterunt, aequales enim angelis erunt»”.

⁵⁸ Por. tamże: „Simile est et illud: «Simile est regnum caelorum grano sinapis». Et: «Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis»”.

Retorycznie rozumiany paradygmat jest „przedłożeniem, czyli opowiedzeniem przykładu zachęcającego albo zniechęcającego do czegoś (*praepositio, sive enarratio exempli hortantis aut deterrentis*)”, jak przykładowo w następujących zachętach: „Eliasz był człowiekiem podobnym do nas, cierpiącym, i modlił się usilnie, by deszcz nie padał, i nie padał deszcz na ziemię przez trzy lata i sześć miesięcy” (Jk 5, 17) – wezwanie do gorliwej i wytrwałej modlitwy; „przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichrzów, a Ojciec wasz niebieski je żywi” (Mt 6, 26) – przestroga przed zbytnimi troskami; albo jako zniechęcenie: „w owym dniu kto będzie na dachu, a jego rzeczy w mieszkaniu, niech nie schodzi, by je zabrać; a kto na polu, niech również nie wraca do siebie. Przypomnijcie sobie żonę Lota” (Łk 17, 31-32)⁵⁹. Można powiedzieć, że ta figura stanowi krótką narrację właściwą dla rodzaju doradczego (zachęta – zniechęcenie).

W podręczniku Bedy terminologia gramatyczno-retoryczna stała się językiem opisu sztuki objaśniania autorów biblijnych (hermeneutyki). Ze sztywnych schematów wysłowienia tropy uległy przekształceniu w sprawne narzędzia zwielokrotniania znaczeń. Alegoria awansowała dzięki temu do rangi tropu odgrywającego kluczową rolę w egzegezie tekstu (historia, typologia, tropologia i anagogia), ukazując bogactwo składających się nań sensów. Pismo było dla Bedy, podobnie jak dla niektórych Ojców-retorów, niczym figura – przesłonięte literą i wieloznaczne, obrazowe jak metafora, związane jak metonimia albo synekdocha, czasami ambiwalentne jak ironia, pojemne jak alegoria, aby mogło rzucić choćby nikły promyk światła na „rzeczy ukryte od założenia świata” (Mt 13, 35).

UT FIGURA SIT: THE VENERABLE BEDE ON TROPES OF THE SCRIPTURE

(Summary)

The main purpose of the paper is to discuss thirteen tropes presented by the Venerable Bede, a Benedictine monk from the Kingdom of Northumbria, in the manual *On figures and tropes (De schematibus et tropis, ca. 710)*, dedicated to his disciple, Cuthbert. Using the definitions and examples given by Donatus (*Ars*

⁵⁹ Por. tamże, C4: „Simile est et illud exhortantis, ut: «Elias homo erat similis nobis passibilis et orationem oravit ut non plueret super terram et non pluit annis tribus et mensibus sex» et: «Respicite volatilia caeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea et pater vester caelestis pascit illa». Deterrentis, ut: «Illa hora qui fuerit in tecto et vasa eius in domo, non descendat tollere illa; et qui in agro, similiter non redeat retro. Memores estote uxoris Loth»”.

maior), Bede described thirteen tropes and their variants: metaphor, catachresis, metalepsis, metonymy, antonomasia, epithet, synecdoche (*totum a parte, pars a toto*), onomatopoeia, periphrasis, hyperbaton (histerologia, anastrophe, parenthesis, tmesis, synchysis), hyperbole, allegory (irony, antiphrasis, enigma, charientism, paremia, sarcasm, asteism), and homoeosis (icon, parable, paradigm). Each of these rhetorical devices was illustrated with examples drawn from the Scripture. Therefore, the categories from the grammatical tradition were transformed into the exegetical means, particularly useful during reading the Bible and discovering its hidden meanings. Deploying tropes for interpretative purposes, Bede proposed the model of exegesis concentrated on both what is signified and the mode of signification.

Key words: the Venerable Bede, tropes, rhetorical figures, biblical exegesis.

Słowa kluczowe: Beda Czcigodny, tropy, figury retoryczne, egzegeza biblijna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
BEDA PRESBYTER ANGLOSAXONIS, *De schematibus et tropis sacrarum litterarum liber*, Basileae: apud Adamum Petrum, mense Augusto 1527.

Opracowania

- BORGES J., *Dziewięć esejów dantejskich*, tłum. J. Partyka, Warszawa 2007.
BLAIR P.H., *The World of Bede*, Cambridge (MA) 1990.
BROWN G.H., *Bede The Venerable*, Boston 1987.
BURCZAK K., *Figury retoryczne i tropy w Psalmach na podstawie „Expositio Psalmorum” Kasjodora*, Lublin 2004.
COPELAND R., *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge 1991.
DAVIDSE J., *The Sense of History in the Works of The Venerable Bede*, SM 23 (1982) 647-695.
DEGREGORIO S., *The Venerable Bede and Gregory the Great: Exegetical Connections, Spiritual Departures*, „Early Medieval Europe” 18 (2010) 43-60.
ELDER J.P., *Did Remigius of Auxerre Comment on Bede’s De schematibus et tropis?*, „Mediaeval Studies” 9 (1947) 141-150.
FRANKLIN C.V., *The Date of Composition of Bede’s „De schematibus et tropis” and „De arte metrica”*, RBen 110 (2000) 199-203.
FURRY T.J., *Allegorizing History. The Venerable Bede, Figural Exegesis, and Historical Theory*, Cambridge 2014.
GREEN L.D., *Grammatica movet: Renaissance Grammar Books and elocutio*, w: *Rhetorica movet. Studies in Historical and Modern Rhetoric in Honour of Heinrich F. Plett*, ed. P.L. Oesterreich – T.O. Sloane, Leiden 1999, 73-115.
GREEN L.D. – MURPHY J.J., *Renaissance Rhetoric Short Title Catalogue: 1460-1700*, Aldershot 2006.

- HOLDER A.G., *Bede and the Tradition of Patristic Exegesis*, ATR 72 (1990) 399-411.
- IRVINE M., *The Making of Textual Culture: „Grammatica” and Literary Theory 350-1100*, Cambridge (MA) 1994.
- KNAPPE G., *Traditionen der klassischen Rhetorik im angelsächsischen England*, Heidelberg 1996.
- LAUSBERG H., *Tropy*, tłum. S. Stabryła, „Pamiętnik Literacki” 3 (1971) 193-216.
- MICHAŁOWSKA T., *Literatura polskiego średniowiecza wobec poetyki europejskiej („ornatus difficilis”)*, Warszawa 2008.
- MICHAŁOWSKA T., *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*, Toruń 2016.
- MURPHY J.J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley – Los Angeles 1974.
- O'BRIEN C., *Bede's Temple. An Image and Its Interpretation*, Oxford 2015.
- PURCELL W.M., *Transsumptio. A Rhetorical Doctrine of the Thirteenth Century*, „Rhetorica” 4 (1987) 369-410.
- RAY R.L., *Bede, Rhetoric, and the Creation of Christian Latin Culture*, Jarrow 1997.
- REYNOLDS S., *Medieval Reading: Grammar, Rhetoric and the Classical Text*, Cambridge 2004.
- RYCZEK W., „*De rhetorica christiana*” św. Augustyna: między filologią a filozofią, w: *Studia rhetorica*, red. M. Choptiany – W. Ryczek, Kraków 2011, 211-225.
- SCHINDEL U., *Die Quellen von Bedas Figurenlehre*, CM 29 (1968) 169-186.
- STRUBEL A., *Allegoria in factis et allegoria in verbis*, „Poétique” 23 (1975) 342-357.
- THACKER A., *Bede and Augustine of Hippo. History and Figure in Sacred Text*, Jarrow 2005.

Ks. Piotr SZCZUR*

GŁÓD JAKO PROBLEM EKONOMICZNY I SPOŁECZNY W ŚWIECIE NAUCZANIA HOMILETYCZNEGO JANA CHRYZOSTOMA

Głód i niedobory żywności spowodowane m.in. wojnami, prymitywną gospodarką rolną oraz różnego rodzaju niekorzystnymi zjawiskami przyrodniczymi, takim jak susze, powodzie czy inwazje owadów¹, były stałymi elementami towarzyszącymi ludziom epoki starożytnej². Jednak pomimo powszechności tych zjawisk, w starożytności istniały bardzo ograniczone metody i strategie zaradzaniu niebezpieczeństwu głodu³.

Głód w świecie starożytnym dotyczył przede wszystkim ludzi z niższych warstw społecznych, którzy nie posiadali znacznie większych zasobów bogactw⁴. Ludzie bogaci często unikali doświadczenia braku żywności w czasach głodu⁵, podczas gdy ubodzy byli pierwszymi jego ofiarami, gdyż środki materialne, którymi dysponowali, szybciej się uszczuplały i szybciej doświadczali też braku żywności, a w konsekwencji – głodu.

Niedobór żywności i głód wpływają nie tylko na kondycję fizyczną osób głodujących, lecz także na ich psychikę⁶, co ma odzwierciedlenie w ich 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 Por. C. Strzeszewski, *Głód*, II. *Aspekt społeczno-ekonomiczny*, EK V 1144.

² Por. P. Garnsey, *Responses to Food Crisis in the Ancient Mediterranean World*, w: *Hunger in History: Food Shortage, Poverty and Deprivation*, ed. L.F. Newman, Cambridge (Mass.) 1990, 126; S.R. Holman, *The Hungry Body: Famine, Poverty, and Identity in Basil's Hom. 8*, JECS 7 (1999) 338; też, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford – New York 2001, 67.

³ Por. M. Jameson, *Famine in the Greek World*, w: *Trade and Famine in Classical Antiquity*, ed. P. Garnsey – C.R. Whittaker, Cambridge Philological Society. Supplementary Volumes 8, Cambridge 1983, 7.

⁴ Por. K.S. Gapp, *The Universal Famine Under Claudius*, HTR 28 (1935) 258-265; S.W. Millman – R.W. Kates, *Toward Understanding Hunger*, w: *Hunger in History*, s. 12.

⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom. 2, 7*, PG 49, 44, tłum. J. Iluk: Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, Gdańsk 2017, s. 32: „Jak się wydaje, bogactwo tylko w jednym przewyższa biedę, w tym, że pozwala każdego dnia cieszyć się i jeść do syta na biesiadach”.

⁶ Por. J. Stojnowski, *Głód*, EK V 1143.

stawie wobec społeczeństwa, w którym funkcjonują⁷. Konsekwencją braku żywności i głodu (lub lęk przed nim) były rozruchy społeczne⁸, czy nawet przemieszczanie się całych społeczeństw. Wskazuje to na fakt, że głód może też mieć poważne konsekwencje polityczne. Głód i niedobory żywności są zatem ważnymi zjawiskami nie tylko ekonomicznym, ale i społecznymi, które godne są refleksji naukowej ułatwiającej zrozumienia starożytnego świata.

Problem głodu w świecie starożytnym był przedmiotem wielu badań⁹, które jednak należy uznać za cząstkowe. Przykładowo Peter Garnsey¹⁰ w swych analizach skupił się głównie na Atenach i Rzymie, co zauważyła Susan R. Holman¹¹ pisząc, że Garnsey nie omawia problemu głodu w Azji Mniejszej. Holman zatem wypełnia tę lukę badawczą i omawia problem głodu i nędzy w Kapadocji. Istnieją jednak obszary badawcze, które nie zostały jeszcze odpowiednio zbadane. Do nich należy m.in. spuścizna kaznodziejska Jana Chryzostoma¹².

W niniejszym artykule zostanie przeanalizowany jeden, jednak niezwykle istotny problem świata antycznego, a mianowicie niedobór i brak żywności¹³. Skupimy się na tym, co Złotousty kaznodzieja mówi w swych homiliach na temat głodu jako zjawiska ekonomicznego i społecznego oraz ludzi głodnych obecnych w Antiochii¹⁴ i Konstantynopolu¹⁵, dwóch wielkich aglomeracjach

⁷ Por. Holman, *The Hungry are Dying*, s. 64.

⁸ Por. B.W. Winter, *Secular and Christian Responses to Corinthian Famines*, „Tyndale Bulletin” 40 (1989) 86-106.

⁹ Z ważniejszych prac można wymienić: *Trade and Famine in Classical Antiquity*; C. Virlouvet, *Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron*, Collection de l'École Française de Rome 87, Rome 1985; P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*, Cambridge 1988; tenże, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 1999; D.Ch. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*, Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 9, Aldershot 2004.

¹⁰ Por. Garnsey, *Responses to Food Crisis in the Ancient Mediterranean World*, s. 126-146.

¹¹ Por. Holman, *The Hungry are Dying*, s. 68.

¹² Wprawdzie istnieje niewielkie objętościowo opracowanie na temat głodu i niedoboru żywności w pismach Jana Chryzostoma, jednak trudno je uznać za kompletne opracowanie problemu; por. H. Stander, *Chrysostom on Hunger and Famine*, „Hervormde Theologies Studies” 67 (2011) 1-7. Na podstawie wypowiedzi kaznodziei Hennie Stander analizuje zjawisko głodu z kilku perspektyw: ekonomicznej (s. 1-2), socjalnej (s. 2-3), teologicznej (s. 3-4), filozoficznej (s. 4), medycznej (s. 4-5), egzegetycznej (s. 5) i humanitarnej (s. 5-6). Już z objętości poszczególnych części tekstu można wyciągnąć wniosek, że materiał źródłowy został potraktowany pobieżnie.

¹³ Zaspokajanie głodu jest jedną z podstawowych potrzeb człowieka; por. Millman – Kates, *Toward Understanding Hunger*, s. 3.

¹⁴ Na gruncie polskim powstała obszerna monografia na temat Antiochii: P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.

¹⁵ Na gruncie polskim powstała obszerna praca na temat Konstantynopola: *Konstantynopol – Nowy Rzym: miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011.

starożytnych. Z tego też względu bazę źródłową niniejszego opracowania będą stanowiły homilie Jana Chryzostoma, które wygłosił jako prezbiter w Antiochii¹⁶ i biskup w Konstantynopolu¹⁷.

1. Homilie jako źródła historyczne. Na wstępie należy zauważyć, że w związku z dobraną w niniejszym artykule bazą źródłową pojawiają się dwa podstawowe problemy metodologiczne. Po pierwsze, wykorzystywanie homilii jako źródła historycznego może budzić pewne wątpliwości związane z wartością przekazu kaznodziei. Po drugie, nie zawsze da się ustalić, czy jakieś kazanie zostało wygłoszone przez Chryzostoma w Antiochii, gdy był prezbiterem, czy w Konstantynopolu, gdy był biskupem¹⁸. Jednak wobec pierwszej wątpliwości należy jasno powiedzieć, że starożytne kazania i homilie są bardzo przydatne do poznania życia codziennego i doświadczeń ludzi ubogich danej epoki¹⁹. Wobec zaś drugiej wątpliwości trzeba stwierdzić, że dla zaprezentowanych poniżej analiz, nie ma ona większego znaczenia, gdyż

¹⁶ Od końca 380 lub początku roku 381, Chryzostom był diakonem. Świeceń udzielił mu biskup Melecjusz (por. Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* 5, 34, ed. A.M. Malingrey – P. Leclercq, Sch 341, Paris 1988, 110; J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 49; C. Tiersch, *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, 60). Na prezbitera został wyświęcony na początku 386 r., lecz nie wcześniej niż 15 lutego. Odnosnie daty święceń zob. C. Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 1: *Antiochien*, München 1929, 180; L. Brottier, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Sermons sur La Genèse*, Sch 433, Paris 1998, 11; Kelly, *Złote usta*, s. 49 i 65; Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404)*, s. 60-61.

¹⁷ Według synaksarionu Konstantynopolańskiego (*Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*, ed. H. Delehay, w: *Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris*, Bruxellis 1902, 312-313) Jan Chryzostom został biskupem 15 grudnia 397 r. Zaś według Sokratesa 26 lutego 398 r. (HE VI 2, 11, ed. G.C. Hansen, GCSNF 1, Berlin 1995, 313: „Χειροτονηθεὶς οὖν πρὸς τὴν τῆς ἐπισκοπῆς ἱερωσύνην ἐνθρονίζεται τῇ εἰκάδι ἔκτῃ τοῦ Φεβρουαρίου μηνὸς, ὑπατεία τῇ ἐξῆς, ἣ ἐπετέλουν ἐν μὲν τῇ Ῥώμῃ ὁ βασιλεὺς Ὀνώριος, ἐν δὲ τῇ Κωνσταντινουπόλει Εὐτυχιανὸς, ὁ τότε τῶν βασιλέων ὑπαρχος”). Data podana przez Sokratesa jest powszechnie przyjmowana [por. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 464-465; Kelly, *Złote usta*, s. 117, gdzie w przekładzie polskim została błędnie podana data 26 stycznia 391 r. (por. z oryginałem, gdzie data jest poprawna: J.N.D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca – New York 1998, 106).

¹⁸ Fundamentalnym opracowaniem dotyczącym problematyki pochodzenia homilii Jana Chryzostoma jest monografia W. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005. Autorka sumuje dotychczasowe stanowiska, a na podstawie rozmaitych danych i kryteriów stara się wskazać miejsca wygłoszenia poszczególnych homilii. Zob. R. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice (313-450)*, Oxford 2008, 150; W. Mayer, *John Chrysostom on Poverty*, w: *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Reality*, ed. P. Allen – B. Neil – W. Mayer, *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 28, Leipzig 2009, 70-71.

¹⁹ Por. Holman, *The Hungry are Dying*, s. 443.

w artykule nie zajmujemy się przedstawianiem rozmiaru niedoboru żywności czy głodu w konkretnym mieście związanym z działalnością Jana Chryzostoma (Antiochia i Konstantynopol). Celem zaś artykułu jest ukazanie, poprzez pryzmat kazań Chryzostoma, jednej z ważnych kwestii ekonomicznych i społecznych IV w., a mianowicie problemu niedoboru żywności i głodu.

Mówiąc zaś o homiliach jako źródłach historycznych należy zauważyć, że do naszych czasów zachowały się tysiące starożytnych homilii, co wiele mówi o ich popularności w tym okresie i częstotliwości nauczania homiletycznego. Były one wygłaszane przez kaznodziejów Kościoła pierwotnego, którzy przez głoszone słowa starali się pouczyć słuchaczy na temat prawd wiary oraz zachęcić ich do dobrego życia. Nieraz czynili to w sposób bardzo żywiołowy i spontaniczny, np. opowiadając anegdoty i szeroko odwołując się do codziennych sytuacji życiowych, z którymi spotykali się odbiorcy ich kazań. To sprawia, że tego typu homilie swym stylem odbiegały od oficjalnej literatury kościelnej tego okresu. Wczesnochrześcijańskie homilie odzwierciedlają zatem sytuacje codziennego życia oraz ukazują religijne i społeczne myślenie zwykłych ludzi²⁰. Ponadto należy podkreślić, że w okresie wczesnego chrześcijaństwa homilia była głównym nośnikiem kultury i miała fundamentalne znaczenie dla przekazywania i kształtowania pewnych norm społecznych.

Dziwi zatem fakt, że tak bogaty materiał źródłowy nadal nie jest w pełni systematycznie eksplorowany. Chociaż jest wiele powodów takiego stanu rzeczy, to generalnie rzecz ujmując, są trzy najważniejsze czynniki zniechęcające do sięgania po starożytne homilie. Pierwszym jest rozmiar korpusu homilii, który już w punkcie wyjścia zniechęca badaczy. Przykładowo, w katalogu dzieł Jana Chryzostoma znajduje się ok. tysiąca homilii²¹, które zachowały się do

²⁰ Por. M.B. Cunningham, *Preaching and the Community*, w: *Church and People in Byzantium, Society for the Promotion of Byzantine Studies Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986*, ed. R. Morris, Birmingham 1990, 29-46; A. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Biblioteca Herder, Sección de teología y filosofía 189, Barcelona 1991; P. Allen – W. Mayer, *Computer and Homily: Accessing the Everyday Life of Early Christians*, VigCh, 47 (1993) 260-280; J.C. Salzmänn, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 59, Tübingen 1994. Teologicznie ukierunkowany przegląd starożytnych kazań znajduje się w: A. Hamman, *Dogmatik und Verkündigung in der Väterzeit*, „Theologie und Glaube” 61 (1971) 109-140 (kazania Ojców Wschodnich); tenże, *Dogmatik und Verkündigung in der Väterzeit*, „Theologie und Glaube” 61 (1971) 202-231 (kazania Ojców Zachodnich). Aby zapoznać się z problematyką kazań koptyjskich zob. C.D.G. Müller, *Einige Bemerkungen zur «ars praedicandi» der alten koptischen Kirche*, „Muséon” 67 (1954) 231-270. Należy też wymienić dwie prace oferujące wgląd w studia nad przepowiadaniem w czasach Ojców Kościoła: *De ore Domini. Preacher and the Word in the Middle Ages*, ed. T.L. Amos – E.A. Green – B. Mayne Kienzle, Studies in Medieval Culture 27, Kalamazoo 1989; *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, éd. J. Hamesse – X. Hermand, Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, Études, Congrès 14, Louvain-la-Neuve 1993.

²¹ Przeprowadzone przeze mnie obliczenia wskazują, że z homilii wygłoszonych przez Jana Chryzostoma w Antiochii zachowało się aż 636; por. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 33.

naszych czasów albo w całości, albo przynajmniej w części²². Drugim są częste problemy z autentycznością lub atrybucją poszczególnych homilii, spowodowane głównie tym, że duża ich liczba została przekazana pod imionami słynnych kaznodziejów, takich jak np. Jan Chryzostom, ale w rzeczywistości nie należy do spuścizny tych autorów. Trzecim jest brak wydań krytycznych homilii, co utrudnia lub wręcz uniemożliwia systematyczną analizę ich zawartości (zwłaszcza teologicznej czy filozoficznej). Ilość zachowanych manuskryptów, w szczególności niektórych serii homiletycznych, jest ogromna, a czas potrzebny na zbadanie wszystkich grup rękopisów, zważywszy na znaczną ich ilość oraz – niekiedy – objętość homilii, jest bardzo długi. Doprowadziło to do dwóch zauważalnych zjawisk: bardzo wolnej publikacji edycji krytycznych oraz powstania wśród wydawców tendencji do zajmowania się w pierwszej kolejności krótkimi homiliami i niewielkimi seriami homiletycznymi.

Chociaż uczeni wysuwają wiele zastrzeżeń związanych z traktowaniem starożytnych homilii jako źródeł historycznych, to jednak w ostatnim czasie daje się zauważyć wzmożone ich wykorzystywanie, zwłaszcza w badaniach historii społecznej²³, czy dziejów liturgii²⁴. W tym kontekście należy zauważyć, że ważne jest, by w prowadzonych badaniach nie przyjmować bezkrytycznie informacji na temat codziennego życia zawartych w homiliach. S.R. Holman²⁵ zwraca uwagę, aby korzystając ze starożytnych homilii jako źródeł, uwzględniać retorykę i moralizatorstwo autorów, i oddzielać je od warstwy historycznej. Należy też konfrontować informacje zawarte w homiliach z danymi dostępnymi już z innych źródeł (np. tekstów świeckich z tego okresu) i innych dyscyplin wiedzy (np. archeologii, papirologii czy epigrafiki).

2. Ekonomiczny wymiar głodu i niedoboru żywności. Zaspokojenie głodu jest jedną z podstawowych potrzeb człowieka, dlatego ludzie w starożytnych społecznościach bali się głodu i wynikającego z niego cierpienia²⁶.

²² Por. *Clavis Patrum Graecorum*, vol. 2: *Ab Athanasio ad Chrysostomus*, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1974, 491-672.

²³ Można tu wspomnieć następujące prace: H. Berthold, *Frühe christliche Literatur als Quelle für Sozialgeschichte*, w: *Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller: Historie, Gegenwart, Zukunft*, hrsg. von J. Irmscher – K. Treu, TU 120, Berlin 1977, 43-63; R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley – Los Angeles – London 1983; J.C.B. Petropoulos, *The Church Father as Social Informant St John Chrysostom on folk-songs*, *StPatr* 23 (1989) 159-164; R. MacMullen, *The preacher's audience (AD 350-400)*, *JTS* 40 (1989) 503-511; Szczur, *Problematyka społeczna* (tam też dalsza literatura).

²⁴ Można tu wspomnieć następujące prace: F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, OCA 187, Rome 1970; R. Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*, *Freiburger Theologische Studien* 94, Freiburg – Basel – Wien 1974; J.F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, OCA 228, Rome 1987.

²⁵ Por. Holman, *The Hungry are Dying*, s. 443.

²⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 5, 3, PG 49, 72, tłum. Iluk, s. 70:

Z tego też względu, w sytuacji zagrożenia głodem, podejmowali się wykonywania nawet takich prac, których normalnie by nie wykonywali. Jan Chryzostom mówi, że rolnik, gdyby musiał zająć się ziemią trudną do uprawy, w normalnych warunkach zrezygnowałby z niej, jednak z obawy przed głodem będzie ją uprawiał²⁷.

Wspólne życie i związany z nim równomierny podział żywności, pomagały w złagodzeniu trudności ekonomicznych i dostarczeniu żywności głodnym. Przykładowo, jednym z celów klasztorów – jak mówi Chryzostom – była ochrona ludzi przed głodem²⁸. Złotousty w głoszonej homilii nie mógł wymienić ani jednego przypadku, kiedy mnich umarłby z głodu. W tym kontekście, odnosząc się do zwykłej rodziny składającej się z dziesięciorga dzieci oraz ich rodziców, wyjaśnia on podstawową zasadę ekonomiczną. Mówi, że tańsze jest utrzymanie rodziny, gdy wszyscy mieszkają razem i jedzą przy jednym stole, niż gdyby każdy z jej członków żył i żywił się osobno. Dlatego też klasztory nie tylko ułatwiały mnichom przetrwanie okresów głodu, lecz także pomagały ludziom głodującym, a z biegiem czasu pochodząca z klasztorów pomoc, coraz bardziej wzrastała²⁹.

Chryzostom mówi, że głód ubogich odpowiedzialni są ludzie bogaci³⁰. Stwierdzenie to opiera się nie tylko na założeniu ekonomicznym (że dostępność towarów jest ograniczona) lub na odniesieniu się do kategorii społecznych (że bogaci powinni udzielać jałmużny ubogim). Do swych argumentów Chryzostom dołącza jeszcze pewną koncepcję, mówiącą o tym, że ludzie zamożni niewłaściwie wykorzystują posiadane przez siebie dobra³¹ z powodu niewłaściwej oceny ich wartości³². Uważają, że złoto jest cenniejsze niż żelazo, pomimo że żelazo jest bardziej przydatne, ponieważ jest wykorzystywane do wielu rzeczy i dzięki niemu może być zaspokojonych wiele ludzkich potrzeb. Podobnie bogaci nie zdają sobie sprawy z tego, że kamienie używane do budowy domów są bardziej przydatne niż kamienie szlachetne.

„A czy od głodu większe są męczarnie?”. Zob. J. Strojnowski, *Głód*, I. *Aspekt biologiczno-medyczny*, EK V 1144: „Głód jest poczuciem ogólnym o różnym nasileniu i jakości, od umiarkowanego i pozytywnego (apetytu i łaknienia) aż do bolesnego cierpienia wywołanego brakiem lub niedoborem pożywienia”.

²⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* V 8, éd. A.-M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980, 300, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Dialog «O kapłaństwie»*, BOK 1, Kraków 1992, 126: „Podobnie tu jest jak z rolnikiem, uprawiającym jałową rolę i orzącym kamienny grunt. Zaprzestanie on wnet pracy, jeśli go nie ogarnie zapał do wysiłków lub nie zmusi obawa przed głodem”.

²⁸ Por. tenże, *In Acta Apostolorum hom.* 11, 3, PG 60, 97.

²⁹ Por. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire*, s. 114.

³⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad illuminandos cat.* 2, 4(15), PG 49, 237, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*, oprac. M. Starowiejski, U Źródeł Katechumenatu 2, Lublin 1994, 62: „Abyś mógł się ozdobić jedną perłą, tysiące ubogich muszą głodować”.

³¹ Por. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 157-172.

³² Por. tamże, s. 130-132.

Z powodu błędnego myślenia koncentrują się na zdobywaniu i gromadzeniu bogactwa, a zupełnie zapominają o tym, że powinno ono służyć zaspokajaniu ludzkich potrzeb³³.

W społeczeństwie antycznym istniała głęboka przepaść między ludźmi bogatymi i biednymi. Rzeczywistością ekonomiczną był fakt, że chociaż byli ludzie, których nie stać było na zakup chleba, to również byli i tacy, którzy marnowali go, pomimo głodowania przez innych³⁴. Chryzostom często podkreśla tę nierówność ekonomiczną, porównując los osoby głodnej z życiem człowieka bogatego³⁵. Z jednej strony mówi o wielkim zbytku ludzi zamożnych przywiązanych do luksusu³⁶, którzy w swych domach posiadali wiele sprzętów codziennego użytku wykonanych ze szlachetnych kruszców – srebra lub złota oraz kości słoniowej i jedwabiu, a nawet przyozdabiali złotem głowy mułów, które były zaprzęgane do kosztownych wozów służących do wożenia żon bogaczy. Z drugiej zaś strony mówi o ludziach ubogich, członkach wspólnoty Kościoła – Ciała Chrystusa, którzy nie mają nawet wystarczającej ilości pożywienia³⁷.

Ludzie zamożni często wykorzystywali też niedobór żywności i głód, aby się wzbogacić. Najczęściej dochodziło do spekulacji cenami żywności w związku z sezonowymi lub lokalnymi trudnościami z zaopatrzeniem w nią, zwłaszcza w zboże. Nieurodzaj i spowodowany nim głód, był bardzo dobrą okazją dla spekulantów do podwyższania cen żywności. Bogaci handlarze rozpoczynali sprzedaż zboża dopiero wtedy, gdy jego cena była wysoka i gwarantowała im największy zysk. W takich sytuacjach Jan Chryzostom apelował do właścicieli spichlerzy, aby nie czekali na głód, by osiągnąć jak największy zysk³⁸. Antiocheńczyk mówi też o suszy, która kiedyś nawiedziła jego miasto³⁹. Ludzie modlili się o deszcz, który Bóg im w końcu zesłał. Gdy spadł obfity deszcz wszyscy byli uradowani z wyjątkiem jednego bogatego człowie-

³³ Por. tamże, s. 172-176.

³⁴ Por. Millman – Kates, *Toward Understanding Hunger*, s. 12.

³⁵ Por. B. Leyerle, *John Chrysostom on Almsgiving and the Use of Money*, HTR 87 (1994) 29.

³⁶ Por. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, s. 127-128.

³⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom. 11, 6*, PG 60, 492, tłum. W. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, t. 1, Kraków 1995, 171-172: „Ten, który został stworzony na obraz Boga (por. Rdz 1, 27), stoi w haniebnych łachmanach z powodu twej nieludzkości, a głowy mułów, wiozących twoją żonę, błyszczą od mnogiego złota, a także skóry i drewna, tworzące nad nią zasłonę. I czy potrzeba sporządzić tron czy podnózek, wszystko sporządza się ze złota i srebra: a współlucznik ciała Chrystusa, dla którego On z nieba zstąpił i przelał cenną krew, nie spożywa nawet nieodzownego pokarmu z powodu twojej chciwości. Sofy są u ciebie ze wszystkich stron ozdobione srebrem, a ciała świętych nie mają nawet koniecznego przykrycia. Chrystus w mniejszej jest u ciebie cenie, niż wszystko inne, niż służba, muły, tron czy podnózek”. Sytuację zamożnych ludzi w Antiochii w IV w. szerzej opisuje J.H.W.G. Liebeschuetz, *The Finances of Antioch in the Fourth Century A. D.*, ByZ (1959) 344-356.

³⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem*, hom. 60, 6, PG 59, 334-335.

³⁹ Por. tenże, *In epistulam I ad Corinthios hom. 39, 7*, PG 61, 343.

ka, który wyznał, że ma dziesięć tysięcy miar pszenicy⁴⁰, i że już nie będzie mógł ich sprzedać z wielkim zyskiem. Chryzostom podkreśla, że podczas gdy głodni ludzie radowali się z powodu deszczu, bogacz ów cierpiał⁴¹.

Złotousty kaznodzieja zauważa, że ludziom często trudno jest uciec od życia w ubóstwie, a z jego powodu wielu cierpi głód przez całe życie⁴², mimo że pracują oni nawet przez całą zimę, narażeni na mróz i deszcz. Dzieje się tak z powodu chciwości ich patronów, którzy ich wyzyskują⁴³. Z wypowiedzi Antiocheńczyka wynika, że z głodem nieustannie zmagali się w głównej mierze ludzie pracujący na wsi⁴⁴.

Wobec znacznej liczby ludzi cierpiących z powodu niedoboru żywności Chryzostom przedstawia interesujący program zlikwidowania głodu w Antiochii. Chce, by ludzie zamożni i żyjący dostatnio podzielili między siebie głodujących nędzarzy i zadbali o dostarczanie im chleba i odzieży. Wówczas – jak wskazuje Chryzostom – „na pięćdziesięciu, a może nawet na stu” obywateli zamożnych lub żyjących dostatnio, przypadłby zaledwie jeden głodujący:

„przyjrzyjmy się, jeśli chcecie, kogo jest w mieście więcej, ubogich, bogatych czy tych, którzy nie są ani ubodzy, ani bogaci, lecz znajdują się pośrodku. Ubodzy stanowią dziesiątą część, bogaci dziesiątą, reszta znajduje się pośrodku. Podzielmy całą liczbę ludności miasta przez liczbę ubogich, a zobaczycie, jak wielki wstyd dla was. Mało jest ludzi bardzo bogatych, ale wielu takich, którzy idą po nich; ubogich natomiast o wiele mniej aniżeli tych. A jednak wielu z nich kładzie się spać z pustym żołądkiem, choć tak wielu jest ludzi, którzy mogliby nakarmić głodnych nie dlatego, żeby ci, którzy mają, nie mogli z łatwością dostarczyć im tego, co potrzeba, lecz dlatego, że są okrutni i nieludcy. Gdyby bogaci i ci, którzy mają średni majątek, podzielili między siebie tych, którzy potrzebują chleba i odzieży, to zaledwie jeden ubogi wypa-

⁴⁰ W podanej przez Chryzostoma ilości zboża zgromadzonego przez bogacza: „dziesięć tysięcy miar”, widoczna jest przesada retoryczna, której celem było wskazanie na wielkość zgromadzonych zapasów, bez określania konkretnej ilości zboża.

⁴¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 39, 7, PG 61, 343. Na temat spekulacji cenami zboża w czasie głodu zob. D. Rathbone, *The Grain Trade and Grain Shortages in the Hellenistic East*, w: *Trade and Famine in Classical Antiquity*, s. 49.

⁴² Por. Joannes Chrysostomus, *In paralyticum demissum per tectum* 8, PG 51, 61; tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 10, PG 49, 30.

⁴³ Por. tenże, *In Matthaëum hom.* 61, 3, PG 58, 591, tłum. J. Krystyniak: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, oprac. A. Baron, t. 2, ŻMT 23, Kraków 2001, 238: „Na przymierających głodem i pracujących przez całe życie nakładają bez ustanku nieznosne daniny, nakazują im ciężkie służby, posługują się ich ciałami jak osłami i mułami, a raczej jak kamieniami, nie pozwalając im ani na chwilę spoczynku. Czy ziemia rodzi czy nie, męczą ich w jednakowy sposób i nie mają nad nimi żadnej litości. Cóż może być boleśniejszego niż to, że pracując przez całą zimę, marnując swe siły na zimnie, w deszczu i bezsenności, odchodzą z próżnymi rękami i jeszcze pozostają dłużni? Że bardziej się boją znęcania się nadzorców, ich zdzierstw, grabieży, więzienia, nieuniknionych służb, niż tego głodu i grzęźnięcia”.

⁴⁴ Por. tenże, *In epistulam ad Colossenses hom.* 1, 5, PG 62, 306.

dałby na pięćdziesięciu a może nawet na stu. A jednak żyją oni w nędzy, mimo tak wielkiej liczby tych, którzy mogą dostarczyć potrzebnych rzeczy⁴⁵.

Chociaż przedstawiony program wydaje się być atrakcyjny, to już na pierwszy rzut oka widać, że Chryzostom gubi się w prezentowanych wyliczeniach. Najpierw mówi, że „ubodzy stanowią dziesiątą część, bogaci dziesiątą, reszta znajduje się pośrodku”. Zatem 10% mieszkańców Antiochii stanowili ubodzy, a 90% ludzie żyjący dostatnio lub nawet zamożni. Z tego wynika, że jeden ubogi przypadałby na 9 ludzi nie cierpiących głodu, a nie „na pięćdziesięciu a może nawet na stu” – jak nieco dalej twierdzi Chryzostom. Jednak i te wskazania Chryzostoma mogą budzić wątpliwości, gdyż – jak zauważa Wendy Mayer⁴⁶ i Peter Brown⁴⁷, Chryzostom w powyższej wypowiedzi najprawdopodobniej minimalizuje poziom ubóstwa i równocześnie wyolbrzymia poziom bogactwa, aby pokazać, jak łatwo bogaci mogą rozwiązać problem ubóstwa i głodu.

3. Społeczny wymiar głodu i niedoboru żywności. W pismach Chryzostoma odnajdujemy żywy opis skutków społecznych głodu w środowiskach, w których działał. Z jego przekazów wynika, że liczba ludzi głodujących była znaczna. Wojny, klęski żywiołowe, wyzysk latyfundystów i powodowana nimi bieda, a w konsekwencji głód, zmuszały wielu do szukania szczęścia w mieście. Głodni żebracy, oczekując na pomoc, ustawiali się wzdłuż ulic, na rynku⁴⁸, przed łaźniami i przed drzwiami kościołów⁴⁹. Złotousty Kaznodzieja zaświadcza, że potrzeby w tym względzie rosły zimą, gdy zwiększała się liczba bezrobotnych⁵⁰.

Antiocheńczyk mówi, że ludzie biedni udają się głodni⁵¹ na spoczynek, a doświadczający niedoboru żywności żebracy są wycieńczeni z powodu głodu⁵², co też niekiedy prowadziło do śmierci⁵³. Głodni ludzie lamentując chodzą po ulicach i rynku, a chwając się wyciągają ręce do przechodniów i proszą ich

⁴⁵ Tenże, *In Matthaeum hom.* 66, 3, PG PG 58, 630, ŻMT 23, 296.

⁴⁶ Por. W. Mayer, *Poverty and Society in the World of John Chrysostom*, w: *Social and Political Archaeology in Late Antiquity*, ed. L. Lavan – W. Bowden – A. Gutteridge – C. Machado, *Late Antique Archaeology* 3, Leiden 2006, 468.

⁴⁷ Por. P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover – London 2002, 14.

⁴⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim ser.* 5, 4, éd. L. Brottier, SCh 433, Paris 1998, 272.

⁴⁹ Por. tenże, *In epistulam I ad Corinthios hm.* 30, 4, PG 61, 254; tenże, *In Genesim*, ser. 5, 3, SCh 433, 270 – gdzie Antiocheńczyk mówi o szeregu biedaków stojących przed kościołem, obok których obojętnie przechodzili wierni wychodzący z nabożeństwa.

⁵⁰ Por. tenże, *De eleemosyna* 1, PG 51, 261; tenże, *In epistulam I ad Corinthios*, hom. 21, 5, PG 61, 177; 30, 4, PG 61, 255; tenże, *In epistulam II ad Corinthios*, hom. 7, 6, PG 61, 451.

⁵¹ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 66, 3, PG 58, 630, ŻMT 23, 296: „A jednak wielu z nich [tj. ludzi ubogich] kładzie się spać z pustym żołądkiem, choć tak wielu jest ludzi, którzy mogliby nakarmić głodnych”.

⁵² Por. tenże, *In Eutropium* 2, PG 52, 393.

⁵³ Por. tenże, *Ad Theodorum lapsus* I 7, ed. J. Dumortier, SCh 117, Paris 1966, 114.

o chleb⁵⁴. Wałęsają się w zaułkach jak bezdomne psy i śpią na wiązce słomy⁵⁵. Natomiast ludzie bogaci w tym samym czasie siedzą w swoich domach przy suto zastawionych stołach, śmieją się i bawią, i nie zwracają uwagi na głosy ludzi głodnych⁵⁶.

Z wypowiedzi Chryzostoma wynika, że niektórych ludzi głód doprowadzał do takiego stanu, iż byli w gotowi zrobić wszystko, co w ich mocy, aby innych skłonić do litości. Nawet oślepiali swe dzieci, aby w ten sposób wzbudzić w innych współczucie⁵⁷. Ludzie ci myśleli, że lepiej nie oglądać słońca, niż ciągle walczyć z głodem. Złotousty podaje więcej przykładów tego, co byli w stanie zrobić głodni, gdy ich słowa i gesty pozostawały bez odzewu⁵⁸: jedli skóry ze zniszczonych butów, wbijali sobie paznokcie w głowy i zalnurzali się w lodowatej wodzie, aby tylko przyciągnąć uwagę innych ludzi i wzbudzić w nich litość. Chryzostom jest przekonany, że ci biedni i głodni ludzie swymi wyczynami przewyższają cudotwórców. Innych głód zmuszał do pracy w roli kuglarzy, błaznów i „oratorów” wygłaszających plugawe mowy oraz dawania pokazów muzycznych. Owi muzykanci, posługując się kubkami i miskami jako cymbałami oraz fletami i gwizdkami, śpiewali sprośne piosenki, aby w ten sposób dostarczyć rozrywki widowni⁵⁹. Widzowie zgromadzeni wokół nich śmiali się i – jak mówi Chryzostom – „gloryfikowali nieszczęścia innych”. Antiocheńczyk zauważa, że tym poniżającym się ludziom bogacze dawali niekiedy obola lub kawałek chleba i zachęcali ich do bardziej ekstremalnych „pokazów”. Jednak, gdy głodni spokojnie, z modlitwą na ustach, zbliżali się do ludzi bogatych prosząc ich o wsparcie, ci po prostu ignorowali ich, a niekiedy rzucali pod ich adresem złośliwe komentarze, takie jak: „Czy ten [człowiek] musi żyć? czy musi w ogóle oddychać? oglądać to słońce?”⁶⁰

Głód i lęk przed głodem mogą niejako zmusić człowieka do wyzbycia się wstydu. Jan Chryzostom mówi o wdowach, które z racji ubóstwa żebrały i prosiły o pomoc, pomimo tego, iż były obrażane⁶¹. Wspomina też, że głód

⁵⁴ Por. tenże, *In Joannem hom.* 77, 4, PG 59, 418.

⁵⁵ Por. tenże, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 11, 5, PG 61, 94.

⁵⁶ Por. tenże, *In Genesim ser.* 5, 4, SCh 433, 272-274, tłum. S. Kaczmarek, ŻMT 45, Kraków 2008, 89: „gdy zatem przygotowano stół, a słyszymy, jak oni [tj. głodni żebracy] na dole chodzą po wąskich uliczkach i głośno krzyczą pomiędzy domami, jak znoszą cierpienie w najgłębszym mroku, w wielkim osamotnieniu, nawet wówczas się nie pochylamy. Nawet gdy nasyceni udajemy się powoli do snu i znów w tym czasie słyszymy, jak oni na dole głośno lamentują, przechodzimy obojętnie, jakbyśmy słyszeli głos wściekłego psa, a nie głos ludzki”; tenże, *In Joannem hom.* 77, 4, PG 59, 418.

⁵⁷ Por. tenże, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 21, 5, PG 61, 177.

⁵⁸ Por. tamże 21, 5-6, PG 61, 177.

⁵⁹ Por. tenże, *In epistulam I ad Thessalonicenses hom.* 11, 3, PG 62, 465.

⁶⁰ Tenże, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 21, 6, PG 61, 177, tłum. własne.

⁶¹ Por. tenże, *De sacerdotio* III 12, SCh 272, 206, BOK 1, 91: „Choćby je nawet głód zmusił do

niekiedy skłaniał kobiety także do prostytucji⁶². Mówiąc o tym Chryzostom jednak twierdzi, że nie jest to – oczywiście – wystarczające usprawiedliwienie dla kobiet oddających swe ciało za pieniądze⁶³, ponieważ mogłyby zarobić na chleb dzięki godziwej pracy. Jak widać – w przekonaniu Antiocheńczyka – prostytutki miały alternatywę, aby zaradzić głodowi, jednak istniały też takie grupy ludzi, którzy nie mieli możliwości jakiegokolwiek wyboru. Taką grupą byli np. więźniowie. Powszechną praktyką było złe ich traktowanie i potęgowanie ich cierpień poprzez brak żywności. Chryzostom mówi, że gdyby ktoś wszedł do więzienia, to zobaczyłby więźniów zakutych w kajdany, którzy byli brudni, zaroińczeni i ubrani w łachmany. Inni byli okaleczeni, z widocznymi na ciele ranami, a umierający z głodu łasili się jak psy do nóg tych, którzy przybywali do więzienia. Strażnicy więzienni prowadzili więźniów w łańcuchach na rynek, gdzie przez cały dzień musieli błagać o jałmużnę, a gdy nadchodził wieczór, ich opiekunowie zabierali znaczną część zebranych pieniędzy, nie zostawiając im środków nawet na niezbędne pożywienie⁶⁴.

W tym miejscu należy zauważyć, że na tak drastyczne sceny i opisy życia żebraków trzeba patrzeć z wielką ostrożnością i krytycznie je oceniać, gdyż istnieje wielkie prawdopodobieństwo, że Chryzostom – opisując trudną sytuację ludzi cierpiących z powodu głodu – wyolbrzymiał ich nieszczęścia. Można przypuszczać, że opisy te były pewnego rodzaju zabiegiem retorycznym mającym na celu wywołanie emocji i przekonanie słuchaczy do udzielania wsparcia ludziom cierpiącym głód⁶⁵. Na taką ewentualność zwracają też uwagę Holman⁶⁶ i Mayer⁶⁷. Należy jednak podkreślić, że opisy te, aby przyniosły oczekiwane efekty, nie mogły być całkowicie oderwane od rzeczywistości i musiały, w mniejszym lub większym stopniu, odnosić się do codziennych doświadczeń słuchaczy.

Głód może też wpływać na wzrost przestępczości⁶⁸. W tym kontekście interesujące jest stanowisko Chryzostoma w kwestii kradzieży dokonywanych przez ludzi głodnych. Otóż przywołując wypowiedź z Księgi Przysłów (6, 30.32): „Nie ma hańby dla tego, który kradnie, by wewnątrz napęłnić, gdy głodny [...], ale kto cudzołoży, ten wiedzie na zgubę duszę swoją”, kaznodzieja porównuje kradzież z cudzołóstwem i stwierdza, że

pokonania wstydu, to przecież nie stają się przez to mniej wrażliwe na zniewagi. Zmuszone żebrac jeszcze bardziej cierpią i zewsząd ogarnia ich duszę jakaś ciemna noc zwątpienia”.

⁶² Por. Mayer, *Poverty and Society in the World of John Chrysostom*, s. 471.

⁶³ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos hom. 15, 3*, PG 63, 120.

⁶⁴ Por. tenże, *In Joannem hom. 60, 4*, PG 59, 333.

⁶⁵ Por. P. Allen – B. Neil – W. Mayer, *Reading the Texts: A Methodology of Approach to Genre, w: Preaching Poverty in Late Antiquity*, s. 36-68.

⁶⁶ Por. S.R. Holman, *Constructed and Consumed: The Everyday Life of the Poor in 4th C. Cappadocia*, w: *Social and Political Life in Late Antiquity*, s. 447.

⁶⁷ Por. Mayer, *Poverty and Society in the World of John Chrysostom*, s. 466.

⁶⁸ Por. Strzeszewski, *Głód, II. Aspekt społeczno-ekonomiczny*, s. 1144.

„ciężko grzeszy złodziej, ale nie tak ciężko, jak cudzołożnik. Pierwszy może na swoją obronę przywołać choćby bezpodstawną przyczynę – ubóstwo; drugi, niczym nie przymuszany, z samej głupoty wpada w otchłań nieprawości”⁶⁹.

Z przytoczonej wypowiedzi jednoznacznie wynika, że choć kradzież Jan Chryzostom uważa za poważny grzech, to jednak ubóstwo, skłaniające ludzi głodnych do kradzieży, stanowi pewnego rodzaju usprawiedliwienie moralnie złego czynu.

Lektura homilii Jan Chryzostoma skłania do wniosku, że nagminne było kierowanie pod adresem żebraków niegrzecznych uwag. Przykładowo, osobę, która prosiła o chleb lub jednego obola na zakup chleba, często nazywano „zwodzicielem” lub „oszustem”⁷⁰. Chryzostom twierdzi, że gdyby jakaś osoba prosiła o złoto, srebro lub kosztowne ubrania, to słusznie można by ją nazwać „oszustem”, ale nie można tego uczynić, gdy prosi tylko o jedzenie. Wspomniane sytuacje wiele mówią na temat różnic społecznych, ukazując jak niektórzy – dla pokazania wyższej pozycji społecznej – potrafia poniżać innych, znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej.

Chryzostom mówi, że od ludzi, którzy błagali o chleb oczekiwano, aby chwalili tych, którzy ulitowali się nad nimi⁷¹. Odbiorcy jałmużny okazywali zatem wdzięczność dobroczyńcom szanując⁷² ich i publicznie chwalać⁷³. Sytuacje tego typu, opisywane przez kaznodzieję, są bardzo dobrymi przykładami systemu patronatu, w którym patroni (dobroczynicy) wyświadczały jakieś dobrodziejstwa klientom, a zobowiązani do wdzięczności klienci (odbiorcy) odpowiadali wychwalając swych patronów.

Z przedstawionych analiz wynika, że głód i niedobór żywności były zjawiskami dość powszechnymi w starożytnym społeczeństwie i wpisanymi w pejzaż codziennego życia. Nie dziwi więc fakt, że Jan Chryzostom zachęcał wiernych do wrażliwości na sytuację ludzi dotkniętych głodem i zaradzania ich potrzebom. Kaznodzieja opisując życie ludzi ubogich, a szczególnie cierpiących z powodu głodu, ukazywał ich jako mających moralne prawo do otrzymywania pomocy. Należy jednak pamiętać, że opisy ludzkiej nędzy zawarte na kartach homilii i kazań Jana Chryzostoma, dość często były przejaśkrawiane i dostosowywane do konkretnych sytuacji. Z tego względu nale-

⁶⁹ Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 10, 6, PG 49, 118, tłum. Iluk, s. 127.

⁷⁰ Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 14, 9, PG 60, 535, tłum. Sinko, s. 232: „Gdy ktoś zbliży się do nas prosząc o jeden grosz, obrażamy go, łajamy, nazywamy oszustem. Czy nie drżysz człowieku, nie rumienisz się, nazywając kogoś oszustem dlatego, że żebrze chleba?”; tenże, *In Joannem hom.* 77, 4, PG 59, 418; tenże, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 11, 4, PG 63, 96.

⁷¹ Por. tenże, *In epistulam I ad Thessalonicenses hom.* 11, 3, PG 62, 465.

⁷² Por. Holman, *The Hungry are Dying*, s. 32.

⁷³ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Corinthios hom.* 2, 4, PG 61, 398.

ży analizować je z wielką wnikliwością i ostrożnością. Niemniej, informacje przekazane przez Chryzostoma na temat głodu są bardzo istotne i przydatne w odkrywaniu realiów stosunków społecznych czasów, w których żył.

Na podstawie nauczania homiletycznego złotoustego kaznodziei można wyciągnąć wniosek, że wzywanie do pomocy biednym, zwłaszcza głodnym było przewodnim motywem jego kazań. Można nawet powiedzieć, że w jego kazaniach jak refren piosenki powracało stwierdzenie, że głodni znajdują się w potrzebie i konieczna jest im pomoc ze strony ludzi, którzy nie borykają się z problemem głodu.

HUNGER AS AN ECONOMIC AND SOCIAL PROBLEM IN JOHN CHRYSOSTOM'S HOMILETIC TEACHING

(Summary)

The article consists of three parts covering consecutively the question of treating ancient homilies as historic sources, the economic dimension of hunger and food shortages, and finally, their social dimension. The analyses presented show that hunger and food shortages were quite common phenomena in ancient societies and they were intrinsically woven into the fabric of their everyday lives. In his homilies John Chrysostom encouraged his congregation not only to show their social conscience in the face of starving people, but also to help those in need. Describing lives of the poor, especially those suffering from hunger, the preacher pictured them as morally entitled to receiving help. We should though remember that descriptions of destitution in John Chrysostom's homilies and sermons were quite often exaggerated and designed to serve preacher's specific purpose. This is the reason why we should approach their analyses with extreme caution and thoroughness. Nevertheless, the information on the issue of hunger given by Chrysostom is still valuable and useful in discovering the reality of social relationships in his time.

Key words: John Chrysostom, hunger, destitution, ancient homilies, economic issues, social issues.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, głód, starożytne homilie, problematyka ekonomiczna, problematyka społeczna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad illuminandos cat.* 2, PG 49, 231-240, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*, oprac. M. Starowieyski, U źródeł katechumenatu 2, Lublin 1994, 51-68 [*Katecheza* 12].

- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad populum Antiochenum hom.* 1-21, PG 49, 15-222, tłum. J. Iluk: Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posagach*, Gdańsk 2017.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad Theodorum lapsum*, ed. J. Dumortier, SCh 117, Paris 1966.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De eleemosyna*, PG 51, 261-272.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De sacerdotio*, ed. A.-M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Dialog «O kapłaństwie»*, BOK 1, Kraków 1992.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta Apostolorum hom.* 1-55, PG 60, 13-384.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Colossenses hom.* 1-12, PG 62, 299-392.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 1-34, PG 63, 9-236.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Romanos hom.* 1-32, 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 Corinthios hom.* 1-44, PG 61, 9-382.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam I ad Thessalonicenses hom.* 1-11, PG 62, 391-468.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam II ad Corinthios hom.* 1-30, PG 61, 381-610.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Eutropium*, PG 52, 391-396.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Joannem hom.* 1-88, PG 59, 23-482.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Matthaeum hom.* 1-90, PG 57, 13 - 58, 794, tłum. J. Krystyński (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, 23, Kraków 2000-2001.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In paralyticum demissum per tectum*, PG 51, 47-64.
- PALLADIUS, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi*, ed. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SCh 341, Paris 1988.
- SOCRATES, *Historia ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, GCSNF 1, Berlin 1995.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*, ed. H. Delehaye, w: *Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris*, Bruxellis 1902.

Opracowania

- ALLEN P. – MAYER W., *Computer and Homily: Accessing the Everyday Life of Early Christians*, VigCh, 47 (1993) 260-280.
- ALLEN P. – NEIL B. – MAYER W., *Reading the Texts: A Methodology of Approach to Genre*, w: *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Reality*, ed. P. Allen – B. Neil – W. Mayer, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 28, Leipzig 2009, 36-68.
- BALDOVIN J.F., *The Urban Character of Christian Worship The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, OCA 228, Rome 1987.
- BAUR C., *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 1: *Antiochien*, München 1929.
- BERTHOLD H., *Frühe christliche Literatur als Quelle für Sozialgeschichte*, w: *Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller: Historie, Gegenwart, Zukunft*, hrsg. von J. Irmscher – K. Treu, TU 120, Berlin 1977, 43-63.
- BROTTIER L., *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Sermons sur La Genèse*, SCh 433, Paris 1998, 11-70.
- BROWN P., *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover – London 2002.
- Clavis Patrum Graecorum*, vol. 2: *Ab Athanasio ad Chrysostomus*, cura et studio M. Geeraert, Turnhout 1974.
- CUNNINGHAM M.B., *Preaching and the Community*, w: *Church and People in Byzantium, Society for the Promotion of Byzantine Studies Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986*, ed. R. Morris, Birmingham 1990, 29-46.

- DAGRON G., *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.
- De l'homélie au sermon. *Histoire de la prédication médiévale*, éd. J. Hamesse – X. Hermand, Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, Études, Congrès 14, Louvain-la-Neuve 1993.
- De ore Domini. *Preacher and the Word in the Middle Ages*, ed. T.L. Amos – E.A. Green – B. Mayne Kienzle, Studies in Medieval Culture 27, Kalamazoo 1989.
- FINN R., *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice* (313-450), Oxford 2008.
- GAPP K.S., *The Universal Famine Under Claudius*, HTR 28 (1935) 258-265.
- GARNSEY P., *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*, Cambridge 1988.
- GARNSEY P., *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 1999.
- GARNSEY P., *Responses to Food Crisis in the Ancient Mediterranean World*, w: *Hunger in History: Food Shortage, Poverty and Deprivation*, ed. L.F. Newman, Cambridge (Mass.) 1990, 126-146.
- HAMMAN A., *Dogmatik und Verkündigung in der Väterzeit*, „Theologie und Glaube” 61 (1971) 109-140 i 202-231.
- HOLMAN S.R., *Constructed and Consumed: The Everyday Life of the Poor in 4th C. Cappadocia*, w: *Social and Political Life in Late Antiquity*, ed. W. Bowden – A. Gutteridge – C. Machado, Late Antique Archaeology 3, Leiden 2006, 441-464.
- HOLMAN S.R., *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford – New York 2001.
- HOLMAN S.R., *The Hungry Body: Famine, Poverty, and Identity in Basil's Hom. 8*, JECS 7 (1999) 337-363.
- JAMESON M., *Famine in the Greek World*, w: *Trade and Famine in Classical Antiquity*, ed. P. Garnsey – C.R. Whittaker, Cambridge Philological Society. Supplementary Volumes 8, Cambridge 1983, 6-16.
- KACZYNSKI R., *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*, Freiburger Theologische Studien 94, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1974.
- KELLY J.N.D., *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop, Ithaca* – New York 1998 = *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.
- Konstantynopol – Nowy Rzym: miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011.
- LEYERLE B., *John Chrysostom on Almsgiving and the Use of Money*, HTR 87 (1994) 29-47.
- LIEBESCHUETZ J.H.W.G., *The Finances of Antioch in the Fourth Century A. D.*, ByZ (1959) 344-356.
- MACMULLEN R., *The preacher's audience (AD 350-400)*, JTS 40 (1989) 503-511.
- MAYER W., *John Chrysostom on Poverty*, w: *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Reality*, ed. P. Allen – B. Neil – W. Mayer, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 28, Leipzig 2009, 69-118.
- MAYER W., *Poverty and Society in the World of John Chrysostom*, w: *Social and Political Archaeology in Late Antiquity*, ed. L. Lavan – W. Bowden – A. Gutteridge – C. Machado, Late Antique Archaeology 3, Leiden 2006, 465-484.
- MAYER W., *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005.
- MILLMAN S.W. – KATES R.W., *Toward Understanding Hunger*, w: *Hunger in History: Food Shortage, Poverty and Deprivation*, Cambridge (Mass.) 1990, 3-24.

- MÜLLER C.D.G., *Einige Bemerkungen zur «ars praedicandi» der alten koptischen Kirche*, „Muséon” 67 (1954) 231-270.
- OLIVAR A., *La predicación cristiana antigua*, Biblioteca Herder, Sección de teología y filosofía 189, Barcelona 1991.
- PAVERD F. VAN DE, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, OCA 187, Rome 1970.
- PETROPOULOS J.C.B., *The Church Father as Social Informant St John Chrysostom on folk-songs*, StPatr 23 (1989) 159-164.
- RATHBONE D., *The Grain Trade and Grain Shortages in the Hellenistic East*, w: *Trade and Famine in Classical Antiquity*, ed. P. Garnsey – C.R. Whittaker, Cambridge Philological Society. Supplementary Volumes 8, Cambridge 1983, 45-55.
- SALZMANN J.C., *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 59, Tübingen 1994.
- STANDER H., *Chrysostom on Hunger and Famine*, „Hervomde Theologies Studies” 67 (2011) 1-7.
- STATHAKOPOULOS D.Ch., *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*, Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 9, Aldershot 2004.
- STROJNOWSKI J., *Głód*, EK V 1143-1143.
- STROJNOWSKI J., *Głód*, I. *Aspekt biologiczno-medyczny*, EK V 1144.
- STRZESZEWSKI C., *Głód*, II. *Aspekt społeczno-ekonomiczny*, EK V 1144-1146.
- SZCZUR P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.
- 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.
- Trade and Famine in Classical Antiquity*, ed. P. Garnsey – C.R. Whittaker, Cambridge Philological Society. Supplementary Volumes 8, Cambridge 1983.
- VIRLOUVET C., *Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron*, Collection de l'École Française de Rome 87, Rome 1985.
- WILKEN R.L., *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley – Los Angeles – London 1983.
- WINTER B.W., *Secular and Christian Responses to Corinthian Famines*, „Tyndale Bulletin” 40 (1989) 86-106.

Ks. Mariusz SZRAM*

NOWOTESTAMENTALNY PARADOKS MOCNEJ SŁABOŚCI W EGZEGEZIE BIBLIJNEJ ORYGENESA

W 2. poł. II w. rozpoczął się w Kościele rozkwit tzw. egzegezy bezpośredniej, czyli wyjaśniania poszczególnych ksiąg biblijnych w formie rozbudowanych komentarzy lub mniej obszernych homilii. Prekursorem tej twórczości, a równocześnie jednym z jej najwybitniejszych przedstawicieli, do którego myśli nawiązywała cała egzegeza biblijna okresu patrystyki i średniowiecza, był aleksandryjski teolog Orygenes (185-253/254). Jest on znany przede wszystkim jako zwolennik alegorycznej, czyli przenośnej interpretacji tekstów biblijnych, zwłaszcza starotestamentalnych, i nadawania im sensu chrystopologicznego lub duchowego w szerokim tego słowa znaczeniu, odnoszącego się do relacji człowieka z Bogiem. To duchowe ukierunkowanie egzegezy Aleksandryjczyka, określane przez niego samego greckim terminem *ὠφέλεια*, czyli „korzyść duchowa”, było w jego przekonaniu głównym celem wszelkiego rodzaju lektury Pisma Świętego, zarówno o nastawieniu naukowym, jak i moralno-ascetycznym¹.

Taki duchowy charakter ma również interpretacja nowotestamentalnych tekstów zestawiających obok siebie w paradoksalny sposób pojęcia słabości (*δύναμις*, Vulg. *virtus*) i mocy (*ἀσθενεία*, Vulg. *infirmitas*). Najbardziej charakterystyczne z tych tekstów to ewangeliczne przesłanie ośmiu błogosławieństw, obiecujące ostateczne zwycięstwo wszystkim ludziom cierpiącym na jakiegokolwiek słabości (por. Mt 5, 10-11), a przede wszystkim wypowiedzi św. Pawła, które można streścić w słowach Apostoła z 2Kor 12, 8-9: „Pan mi powiedział: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali». Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa”. Wspomniane teksty biblijne posługują się terminem „słabość” w dwojakim znaczeniu, do którego nawiązują w swoich komenta-

* 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. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 71-98; H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1997, 97-128; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 299-305.

rzach egzegeci epoki patrystycznej. Ewangeliczne błogosławieństwa mówią o doświadczaniu różnych słabości zewnętrznych w postaci ucisków i prześladowań. Listy Pawłowe natomiast skupiają się na wewnętrznej słabości człowieka wynikającej z osłabionej grzechem własnej woli. Oba rodzaje słabości są okazją do zdobycia wewnętrznej duchowej mocy, której ostatecznym źródłem jest sam Bóg.

Przedmiotem artykułu jest wydobywanie i usystematyzowanie podstawowych aspektów Orygenesowej egzegezy tekstów biblijnych dotyczących paradoksu mocnej słabości oraz osadzenie ich w realiach epoki. Egzegeza ta przebiega według pewnego schematu, który wyznaczy porządek prezentowania omawianych zagadnień. Jest ona zakorzeniona w idei naśladowania Chrystusa, który dobrowolnie przyjął słabą ludzką naturę i znosił cierpienia, ale ostatecznie dzięki mocy Bożej odniósł zwycięstwo przez zmartwychwstanie. Słabość ludzka – zarówno wynikająca z okoliczności życiowych, jak i przyjęta dobrowolnie na drodze ascezy – interpretowana jest jako okazja do ćwiczenia się w doskonałości i przyjęcia mocy Bożej, bez której człowiek – jako byt stworzony i grzeszny – jest skazany na przegraną. Cierpienia obecnego świata są postrzegane w kontekście eschatologicznym jako droga prowadząca do przyszłej radości. W tym kontekście znajduje swoje usprawiedliwienie i wyjaśnienie trudna sytuacja społeczna ludzi słabych.

1. Naśladowanie mocnej słabości Chrystusa. We wczesnochrześcijańskiej egzegezie biblijnej od początku dominował chrystocentryzm. Orygenes najpierw szukał w swojej interpretacji Starego Testamentu odniesień do Chrystusa, jako uosobionego Bożego Słowa przemawiającego przez każde słowo Pisma, a dopiero później odniesień do ludzkiej duszy i jej relacji do Boga². Podobnie było w przypadku interesującego nas paradoksu mocnej słabości, którego wzorem jest dla Aleksandryjczyka Jezus Chrystus. Orygenes w swojej egzegezie pozostał wierny rozpowszechnionemu w pierwszych trzech wiekach modelowi duchowości, łączącemu biblijną ideę Chrystusa cierpiącego dobrowolnie za grzechy ludzkości z okolicznościami historycznymi wynikającymi z narastających w tym okresie prześladowań chrześcijan³. Pierwsze świadectwa tego modelu odnajdujemy w listach

² Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 2, 6; tenże, *Homiliae in Exodum* 1, 4; 3, 3. Zob. H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, 143-145; A. Paciorek, *Alegoria i teoria*, CT 67 (1997) nr 1, 64-65. W egzegezie średniowiecznej odpowiednikiem Orygenesowego sensu typologiczno-chrystologicznego stanie się sens alegoryczny, a sensu indywidualnego moralno-mistycznego – sens tropologiczny. Por. de Lubac, *Histoire et esprit*, s. 202.

³ Por. T. Špidlik – I. Gargano – V. Grossi, *Historia duchowości*, III: *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin – K. Stopa, Kraków 2004, 88: „W okresie prześladowań często powtarzano, że męczennicy za wiarę są «naśladowcami prawdziwej miłości», odzwierciedleniem Chrystusa cierpiącego”; oraz tamże, s. 260-268.

św. Ignacego Antiocheńskiego, a potem w dziele *De pudicitia* Tertuliana⁴ i w *Kobiercach* Klemensa Aleksandryjskiego⁵, bezpośrednio poprzedzającego twórczość Orygenesu.

Komentując fragment 1Kor 4, 9 („Wydaje mi się, że Bóg nas wyznaczył jako ostatnich, jakby na śmierć skazanych”), Orygenes uzasadniał cierpienia chrześcijan koniecznością naśladowania ich Mistrza, który jako jedyny w historii stał się śmieciem świata⁶. Słabość doświadczana w ziemskim życiu była dla Aleksandryjczyka połączeniem statusu grzesznego człowieka, osłabionego przez grzech, z postawą dobrowolnego przyjęcia wszelkich zewnętrznych trudności, tak jak to zrobił Chrystus, aby wraz z Nim powstać do nowego życia, czyli zamienić słabość w moc⁷. Idea ta wynika – jak podkreślał Orygenes – ze słów św. Pawła z tego samego listu 2Kor 4, 7-12: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele”⁸ oraz 2Kor 12, 7-10: „Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa”⁹.

Najpełniej idea współcierpienia z Chrystusem jako jedynej drogi do odniesienia zwycięstwa nad śmiercią i grzechem wybrzmiała w Orygenesowym komentarzu do ośmiu błogosławieństw z kazania na górze (por. Mt 5, 10-11): naśladowcy Chrystusa muszą być prześladowani i nie wolno im lękać się cierpień; prorocy chcieli uniknąć doświadczania słabości i ucisku, ale one są nieodłączne od głoszenia Bożego słowa¹⁰. W tym podkreślanu gotowości na podjęcie cierpień widać wpływ okoliczności związanych z prześladowaniami, na co wcześniej jeszcze wyraźniej zwracał uwagę Klemens Aleksandryjski, pisząc w *Kobiercach*, że trzeba liczyć się z męczeństwem za wiarę i z miłości do Chrystusa zdobyć się – tak jak On – na pogardę śmierci¹¹.

2. Słabość ludzka okazją do ćwiczenia się w doskonałości i miejscem przyjęcia mocy Bożej. Postawa mocnej słabości Chrystusa była dla wczesnochrześcijańskich egzegetów jedyną odpowiedzią na sytuację słabości każdego człowieka, zarówno wewnętrznej, jak i doświadczanej z zewnątrz. Opis tej sytuacji egzystencjalnej jest jednym z istotnych tematów podejmowanych w listach przez św. Pawła w nawiązaniu do jego własnego statusu jako z jednej strony człowieka podlegającego grzesznym słabościom, z drugiej – Apostoła prześladowanego z powodu głoszonej nauki.

⁴ Por. Tertullianus, *De pudicitia* 14, 7.

⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 25, 1; IV 26, 2; IV 41, 2.

⁶ Por. Origenes, *Commentarii in Evangelium Ioannis* VI 284; tenże, *Fragmenta in Lucam in catenis* 66 (154).

⁷ Por. tenże, *Homiliae in Lucam* 16, 3.

⁸ Por. tenże, *Commentarii in Evangelium Ioannis* I 227; I 182; tenże, *Homiliae in Librum primum Regnorum (Samueli I)* 1, 18.

⁹ Por. tenże, *Homiliae in Ieremiam* 14, 14.

¹⁰ Por. tamże 1, 13; 20, 8.

¹¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 25, 1; IV 26, 2.

Obie te okoliczności powinny być, w przekonaniu Orygenesesa, okazją do podjęcia wewnętrznej walki i mobilizować człowieka do zdobywania postawy człowieka silnego duchowo. Spotykają się tutaj przesłanki ewangeliczne z filozoficznymi, zaczerpniętymi z etyki stoickiej¹². W egzegezie Orygenesesa obok Chrystusowego wezwania do walki o zwycięstwo nad własną słabością i nad uciskami ze strony świata pobrzmiewa idea dążenia do uniezależnienia się od $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, czyli od wszelkich bodźców naruszających wewnętrzny spokój człowieka, zwłaszcza od namiętności¹³. Tylko ci ludzie, którzy podejmą tę walkę, czyli – jak mówił Orygenes, nawiązując do obrazowania św. Pawła – przejdą od spożywania mleka i warzyw do pokarmów mięsnych, co ma świadczyć o ich dojrzałości i wewnętrznej sile, będą w stanie iść za Chrystusem i wytrwać w chwilach próby¹⁴. Droga do porzucenia słabości jest ograniczenie popędów ciała, które przez swoją grzeszność i podatność na pokusy świata, stanowi szczególne siedlisko słabości, uniemożliwiającej człowiekowi osiągnięcie siły człowieka dojrzałego. Trzeba więc – paradoksalnie – osłabić słabe ciało, aby stać się prawdziwie mocnym¹⁵.

Powyższą ideę osłabienia popędów słabego ciała w procesie doskonalenia duchowego rozwinął Aleksandryczyk w oryginalnym alegorycznym komentarzu do trzech tekstów z Księgi Jozuego, mówiących o trójstopniowym podporządkowaniu społecznym mieszkańców ziemi Kanaan, symbolizujących ludzkie ciało i jego słabości¹⁶. W pierwszym tekście (por. Joz 16, 10) Kanaanita płaci podatki, lecz nie jest poddanym ani niewolnikiem. To alegoria ciała, które jest połączone z duszą, jednak jej nie podlega. Płaci jedynie podatki, to znaczy służy do jakichś działań, ale pożąda przeciwko duchowi i nie jest posłuszne duszy, lecz własnym pragnieniom. Kanaanita z drugiego tekstu (por. Joz 17, 13) pełni rolę sługi. W znaczeniu duchowym oznacza to – według Orygenesesa – że postępy w walce ze słabym ciałem sprawiają, iż staje się ono sługą człowieka i jest posłuszne woli duszy. Trzeci tekst (por. Joz 17, 14n; zob. Kol 3, 5; Ga 5, 24) mówi o poleceniu zgładzenia Kanaanity i wydania go na śmierć. W znaczeniu duchowym oznacza to dojście do doskonałości i zdobycie duchowej mocy przez uśmiercenie popędów słabego ciała¹⁷.

Idea zachęty do zdobywania wewnętrznej siły w sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej słabości pojawiała się wcześniej w środowisku aleksandryjskim u Klemensa Aleksandryjskiego. Powołując się na Platona, który w dialogu

¹² Por. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, 204. 427; Špidlik – Gargano – Grossi, *Historia duchowości*, III, s. 17-18; M. Kozera, *Idealy Ojców Pustyni. Pathos i apatheia*, Lublin 2000, 59-123.

¹³ Por. Špidlik – Gargano – Grossi, *Historia duchowości*, III, s. 129-133.

¹⁴ Por. Origenes, *Homiliae in Exodum* 7, 1; tenże, *Homiliae in Iesu Nave* 9, 9; tenże, *Homiliae in Numeros* 27, 1; tenże, *Commentariorum in Matthaeum Series* 91.

¹⁵ Por. tenże, *Commentariorum in Matthaeum Series* 94; tenże, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 13, 16.

¹⁶ Por. tenże, *Homiliae in Iesu Nave* 22, 2.

¹⁷ Por. tamże.

Państwo stwierdził, że człowiek sprawiedliwy, nawet jeśli zostanie poddany torturom i wyłupią mu oczy, będzie jednak szczęśliwy¹⁸, Klemens pisał, że słabość fizyczna nie może zniszczyć hartu ducha. Wręcz przeciwnie, powinna ona być – tym razem w duchu stoickim – okazją do zwycięstwa nad namiętnościami, odniesionym przez prawdziwego gnostyka – jak Klemens nazywał doskonałego chrześcijanina¹⁹. Podobne wypowiedzi spotykamy na przełomie II i III w. także w pismach apologetów, np. u Tacjana Syryjczyka²⁰, Tertuliana²¹ i Minucjusza Feliksa²².

Powyższa idea, mimo skojarzeń ze stoicką ἀπάθεια, miała u Orygenesa i jego współczesnych wyraźny kontekst teologiczny. Słabość wewnętrzna i zewnętrzna nie jest dana człowiekowi po to, aby pokonywał ją swoimi siłami – które są przecież słabe – i dochodził do postawy doskonałości wyłącznie drogą własnych wysiłków, jak stoicki mędrzec. Orygenes, komentując św. Pawła, akcentował wyraźnie, że słabość ta może być pokonana tylko we współpracy z Bożą łaską i jest okazją do okazania mocy Bożej w ludzkim życiu²³. W komentarzu do Listu do Rzymian Orygenes za Apostołem podkreślił, że nie można chlubić się własną mądrością i siłą, a jedynie Bogiem²⁴. Potwierdzeniem tej prawidłowości były dla Aleksandryjczyka słowa Psalmu: „W utrapieniu podniosłeś mnie” (Ps 4, 2), interpretowane jako wskazanie na Boga, który jako jedyny ma siłę pokonać wszelką ludzką słabość²⁵. Podobnie jak Bóg stworzył ziemię swoją mocą, tak też człowiek na swojej ziemi – tu pojawia się aluzja do powiedzenia Adamowi przez Boga „jesteś ziemią” (por. Rz 3, 19) – potrzebuje mocy Boga²⁶, dlatego posłał On swojego Syna jako Zbawcę w sytuacji grzesznej słabości człowieka. Inne starotestamentalne zdarzenie, które stało się dla Aleksandryjczyka potwierdzeniem siły Boga jako jedynego lekarstwa na ludzką słabość, to urodziny Izaaka, które dokonały się dzięki interwencji Boga, a nie dzięki płodności ciała poddeszłych w latach rodziców: Abrahama i Sary²⁷.

Orygenes za św. Pawłem, ale także w zgodności z innymi autorami chrześcijańskimi II w., takimi jak: Klemens Aleksandryjski²⁸, Tertulian²⁹ czy Ireneusz z Lyonu³⁰, traktował wszelką ludzką słabość jako swoistą „błogosławioną

¹⁸ Por. Plato, *Respublica* II 361.

¹⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 51, 2, 272; VII 20, 4, 14.

²⁰ Por. Tatianus Syrensis, *Oratio ad Graecos* 11.

²¹ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 29, 6.

²² Por. Minucius Felix, *Octavius* 36, 8.

²³ Por. Origenes, *Commentarium in Epistolam ad Romanos* 6, 9.

²⁴ Por. tamże 4, 9.

²⁵ Por. tenże, *De oratione* 30, 1.

²⁶ Por. tenże, *Homiliae in Ieremiam* 8.

²⁷ Por. tenże, *Homiliae in Genesim* 3, 7.

²⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 34, 1.

²⁹ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* V 11, 14-16.

³⁰ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 13, 4-5.

winę”, dzięki której może ukazać się Boża siła. W *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian* pisał, że przez uciski człowiek umacnia się w cnotach i staje się otwarty na działanie Ducha Świętego, a wszelkie słabości, doświadczane przez wielu świętych, należy traktować jako okazję do otwarcia serca na swobodniejsze działanie Boga³¹.

Moc Boga jako konieczne remedium na ludzką słabość omawiał Orygenes w różnych kontekstach, nie tylko w odniesieniu do życia duchowego każdego indywidualnego człowieka, ale także w perspektywie ogólnodziejowej, uniwersalnej. Fundamentalne, ramowe są dwa momenty w historii: ukazanie mocy Bożej w akcie stwórczym i zbawczym. Pojawiają się jednak w pismach egzegetycznych Aleksandryjczyka także inne płaszczyzny, na których moc Boża zwyciężyła ludzką słabość. Pierwszą z nich jest pokonanie pogańskiej religii i antycznej filozofii przez mądrość Chrystusa, wątek tematyczny obecny we współczesnej Orygenesowi literaturze apologetycznej³². Według Aleksandryjczyka biblijnym obrazem, będącym alegorią tego procesu, są trąby niszczące mury Jerycha³³.

Druga płaszczyzna wiąże się z samym Pismem Świętym i jest refleksem metody egzegetycznej Orygenesesa, łączącej platoński dualizm z Chrystusową deklaracją wypełnienia litery duchem. Otóż w całej Biblii słaba litera Pisma ukrywa, jak pod zasłoną (*velamen litterae*), moc Słowa Bożego; przez słowo przez małe „s” przemawia Słowo przez duże „S”, czyli sam Boski Logos. Pawłowe słowa o „skarbie noszonym w glinianym naczyniu” według Orygenesesa można interpretować jako przeogromną moc Boga ukrytą w prostym i lekceważonym przez Greków języku Pisma³⁴. Odnalezienie w Piśmie tej siły znaczenia duchowego i przekazywanie go innym jest możliwe – jak podkreślał Orygenes – również tylko dzięki mocy Bożej, a nie dzięki ludzkiej mądrości³⁵.

3. Cierpienia w obecnym świecie zapowiedzią przyszłego zwycięstwa. Walka duchowa, podczas której ludzka słabość wewnętrzna i zewnętrzna staje się okazją do przyjęcia mocy Bożej, jest – według Orygenesesa – znakiem czasu obecnego świata, który jest przejściowy i prowadzi do ostatecznego triumfu, wykraczającego poza ziemską rzeczywistość. Obecna słabość zmierza nieuchronnie do ostatecznego pokazu Bożej siły, który dokona się w czasach

³¹ Por. Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* 4, 9; 2, 6.

³² Por. M. Szram, *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki – K. Kaucha – I.S. Ledwoń – J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, 71-78; tenże, *Chrystus – Mądrość Boża a mądrość władców tego świata według Orygenesesa*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1998, 110-115 i 125-127; L. Misiarczyk, *Wstęp. Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: *Pierwsi apologeci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, 72-77.

³³ Por. Origenes, *Homiliae in Iesu Nave* 7, 1.

³⁴ Por. tenże, *Commentarii in Evangelium Ioannis* I 24; tenże, *Homiliae in Numeros* 9, 6.

³⁵ Por. tenże, *De principiis* IV 1, 7.

eschatologicznych, co Aleksandryczyk podkreśla komentując Chrystusowe błogosławieństwa z kazania na górze³⁶.

Ta idea ostatecznego zwycięstwa Bożej mocy nad ludzką słabością, która dokona się przez powszechne zmartwychwstanie, była szczególnie żywa w okresie narastających prześladowań chrześcijan. Odnajdujemy ją u najważniejszych autorów przełomu II i III w.: Ireneusza³⁷, Tertuliana³⁸ czy Klemensa Aleksandryjskiego. Ten ostatni w swoich *Stromatach* zachęcał wręcz do chętnego poddawania się wszelkim uciskom, aż do oddania życia, aby jak najprędzej odejść do rzeczywistości, w której człowiek nie będzie już doświadczać żadnej słabości³⁹.

4. Przeżywanie trudnych kwestii społecznych w świetle paradoksu mocnej słabości. Nowotestamentalny paradoks mocnej słabości i jego ukie-runkowanie na ostateczne rozwiązanie w eschatologii nakazywał pierwszym chrześcijanom ze spokojem przepojonym wiarą podchodzić do trudnych kwestii społecznych, w których doświadczenie słabości było szczególnie dotkliwe, jak np. problem niewolnictwa⁴⁰. Nie szukanie rewolucyjnych rozwiązań w tym zakresie znajduje uzasadnienie w zaleceniu św. Pawła z 1Kor 7, 20-22: „Każdy przeto niech pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany. Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj [z twego niewolnictwa!] Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwoleniem Pana”.

Wszyscy ważniejsi autorzy chrześcijańscy pierwszych trzech wieków – Ignacy Antiocheński⁴¹, Tertulian⁴², Klemens Aleksandryjski⁴³ czy wreszcie Orygenes – komentując te słowa podkreślają, że stan niewolnictwa jest okazją do walki duchowej o prawdziwą wolność wewnętrzną, którą daje Chrystus. Według Klemensa, jeśli chrześcijanin zostanie nawet pozbawiony praw obywatelskich, wygnany z kraju, pozbawiony mienia czy wreszcie skazany na śmierć, to jednak nigdy nie da się pozbawić swojej wewnętrznej wolności⁴⁴. Orygenes w *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian* stwierdził, że cierpliwe znoszenie różnych słabości wynikających ze statusu niewolniczego jest okazją do solidaryzowania się z tymi, którzy są w jeszcze gorszej sytuacji⁴⁵, oraz zapowiedzią wkraczania w nowe lepsze życie,

³⁶ Por. tenże, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* 7, 4.

³⁷ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 2, 3; V 3, 3.

³⁸ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* V 11, 14-16.

³⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 79, 1.

⁴⁰ Por. P. Szczur, *Kościół Apostolski o wyzwaniu niewolników. Zarys problematyki*, VoxP 36 (2016) t. 65, 617-629.

⁴¹ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* 4, 3.

⁴² Por. Tertullianus, *De corona militis* 13, 5; tenże, *De idololatria* 18, 5.

⁴³ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 79, 7.

⁴⁴ Por. tamże IV 52, 3.

⁴⁵ Por. Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* 10, 6.

w którym okaże się moc zmartwychwstania⁴⁶. Komentując w *Homiliach do Ewangelii św. Łukasza* osiem błogosławieństw, Aleksandryczyk podkreślił natomiast, że pocieszeniem dla ludzi słabych i doświadczanych przez życie powinna być świadomość, iż nawet największe uciski, jakich doznaje człowiek, są niczym w porównaniu z cierpieniem Jezusa, który za ludzkie grzechy został ukrzyżowany⁴⁷. Tak więc – jak pisał Orygenes w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* – lekceważenie w świecie i brak czci, czyli oznaki skrajnej słabości, nie powinny napawać smutkiem czy lękiem, ale stanowić pragnienie chrześcijanina i być znakiem jego wiary w ostateczne okazanie siły przez Boga⁴⁸.

Orygenes, komentując nowotestamentalne teksty związane z paradoksem mocnej słabości, pozostał wierny rozpowszechnionemu w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa radykalnemu rozumieniu zarówno ośmiu błogosławieństw, jak i zachęt zawartych w listach św. Pawła. W przekonaniu Aleksandryczyka wszelka ludzka słabość – wynikająca zarówno z własnych grzechów, jak i z ucisków doznawanych z zewnątrz – jest sytuacją, którą należy wykorzystać jako okazję do podjęcia walki duchowej i przyjęcia mocy Bożej, bez której człowiek nie jest w stanie pokonać żadnych trudności. Interpretacja ta jest odbiciem kilku okoliczności tamtej epoki: pobożności męczeńskiej, polegającej na pragnieniu upodobnienia się do Chrystusa cierpiącego; konieczności znalezienia teologicznego uzasadnienia dla różnych doświadczeń sprawiających, że człowiek znajdował się w sytuacji skrajnej słabości, takich jak: prześladowania za wiarę czy praktyka niewolnictwa; wreszcie przekonania, że ostateczne zwycięstwo jest blisko, wynikającego z rozumianych dosłownie słów Chrystusa o powrocie Chrystusa i końcu świata, zanim przeminie to pokolenie (por. Mt 24, 34). Wypracowany na bazie biblijnego paradoksu mocnej słabości model duchowości, polegającej na znoszeniu cierpień w łączności z Chrystusem i z pomocą Jego Boskiej siły, stał się nieodzownym składnikiem chrześcijańskiej pobożności także w późniejszych epokach. Mógł być on swoistym lekarstwem na przywiązanie do ludzkich możliwości w walce duchowej z namiętnościami, co było dziedzictwem skrajnie pojmowanej etyki stoickiej i mogło mieć wpływ na rozwój późniejszych ruchów ograniczających rolę mocy łaski Bożej w walce z własnymi słabościami, takich jak np. pelagianizm.

⁴⁶ Por. tamże 5, 10.

⁴⁷ Por. tenże, *Homiliae in Lucam* 38, 1-2.

⁴⁸ Por. tenże, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 10, 18.

THE NEWTESTAMENTAL PARADOX OF STRONG WEAKNESS
IN THE BIBLICAL EXEGESIS OF ORIGEN

(Summary)

The subject of the article is the extraction and systematization of the basic aspects of Origen's exegesis of biblical texts on the paradox of strong weakness (Mt 5, 10-11; 2Cor 12, 8-9) and embedding them in the realities of the epoch. According to Origen all human weakness – resulting both from man's own sins and from the oppression experienced from outside – is a situation that should be used as an opportunity to take up spiritual fight and to accept God's power, without which man is unable to overcome any difficulties. This interpretation reflects several circumstances of that era: martyr's piety, consisting in a desire to become like Christ suffering; the necessity of finding a theological justification for various experiences that make a person in a situation of extreme weakness, such as: persecution for faith or the practice of slavery; and finally, the conviction that the final victory is close, resulting from literally understood words of Christ about His return and the end of the world, before this generation passes away (cf. Mt 23, 34). The model of spirituality, developed on the basis of the biblical paradox of strong weakness and consisting in enduring suffering in connection with Christ and with the help of His divine power, has become an indispensable component of Christian piety also in later epochs. It could be a kind of medicine for being too attached to the own human capabilities in spiritual struggle with passions, which was the legacy of extremely conceived stoic ethics and could influence the development of later movements limiting the power of God's grace in the fight against own weaknesses, such as Pelagianism.

Key words: Origen, biblical exegesis, weakness, power.

Słowa kluczowe: Orygenes, egzegeza biblijna, słabość, moc.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Quis dives salvetur*, ed. L. Fruchtel, GCS 17, Klemens Werke 3, Berlin 1970, 159-191, tłum. J. Czuj: Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, MBOK 2, Kraków – Ząbki 1995.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. L. Fruchtel, I-VI, GCS 52(15), Klemens Werke 2, Berlin 1960; VII-VIII, GCS 17, Klemens Werke 3, Berlin 1970, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistulae*, ed. P.-Th. Camelot, SCh 10, Paris 1969, tłum. A. Świderkówna: Św. Ignacy Antiocheński, *Listy*, PSP 45, Warszawa 1990, 66-95.
- IRENAEUS, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, I, SCh 263-264, Paris 1979; II, SCh 293-294, Paris 1982; III, SCh 210-211, Paris 1974; IV, SCh 100/1-2, Paris 1965; V, SCh 152-153, Paris 1969.

- MINUCIUS FELIX, *Octavius*, ed. C. Halm, CSEL 2, Vindobonae 1867, 1-56, tłum. M. Szarmach: Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, PSP 44, Warszawa 1988, 20-77.
- ORIGENES, *Commentarii in Evangelium Ioannis*, ed. C. Blanc, I-V, SCh 120, Paris 1966; VI, X, SCh 157, Paris 1970; XIII, SCh 222, Paris 1975; XIX-XX, SCh 290, Paris 1982; XXVIII-XXXII, SCh 385, Paris 1992; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- ORIGENES, *Commentariorum in Matthaëum Series*, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 38, OW 11, Leipzig 1933, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (Część druga: *Commentariorum series*), ŻMT 25, Kraków 2002.
- ORIGENES, *Commentarium in Epistulam ad Romanos*, PG 14, 833-1292, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, cz. 1-2, Warszawa 1994.
- ORIGENES, *Commentarium in Evangelium Matthaëi*, ed. R. Girod, X-XI, SCh 162, Paris 1970; ed. E. Klostermann – E. Benz, XII-XVII, GCS 40, OW 10, Leipzig 1935; tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- ORIGENES, *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, OW 2, Leipzig 1899, 295-403, tłum. W. Kania – H. Pietras: Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Kraków 1993, 101-240.
- ORIGENES, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, I-II, SCh 252-253, Paris 1978; III-IV, SCh 268-269, Paris 1980; *Compléments et index*, SCh 312, Paris 1984; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- ORIGENES, *Fragmenta in Lucam in catenis*, ed. H. Crouzel – F. Fornier – P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, 464-547, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Fragmenty greckie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, 147-180.
- ORIGENES, *Homiliae in Exodum*, ed. M. Borret, SCh 321, Paris 1985, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, PSP 31/1, Warszawa 1985, 21-154.
- ORIGENES, *Homiliae in Genesim*, ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1996, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, PSP 31/1, Warszawa 1985, 155-278.
- ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam*, ed. P. Husson – P. Nautin, SCh 232, 238, Paris 1976-1977, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, PSP 30, Warszawa 1986, 23-211.
- ORIGENES, *Homiliae in Iesu Nave*, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 3-137.
- ORIGENES, *Homiliae in Librum primum Regnorum (Samueli I)*, ed. P. i M.-T. Nautin, SCh 328, Paris 1986, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, Warszawa 1983, 287-319.
- ORIGENES, *Homiliae in Lucam*, ed. H. Crouzel – F. Fornier – P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.
- ORIGENES, *Homiliae in Numeros*, ed. L. Doutreleau, t. 1, SCh 415, Paris 1996; t. 2, SCh 442, Paris 1999; t. 3, SCh 461, Paris 2001; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, PSP 34/1, Warszawa 1986.
- PLATO, *Respublica*, ed. S.R. Slings, Oxford 2003, tłum. W. Witwicki: Platon, *Państwo*, t. 1-2, Warszawa 1991.
- TATIANUS SYRENSIS, *Oratio ad Graecos*, ed. J.C.Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, VI, Wiesbaden 1969 (przedruk wyd. z 1851 r.), 2-162, tłum. L. Misiarczyk: Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, BOK 24, Kraków 2004, 311-366.

- TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 441-726, tłum. S. Ryznar, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.
- TERTULLIANUS, *De corona militis*, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 1037-1065, tłum. T. Skibiński: Tertulian, *O wieńcu*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 107-124.
- TERTULLIANUS, *De idololatria*, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, CCL 2, Turnhout 1954, 1099-1124, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *O bałwochwaltwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 127-151.
- TERTULLIANUS, *De pudicitia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, 1279-1330, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *O wstydlivości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 199-248.

Opracowania

- CROUZEL H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1997.
- KOZERA M., *Idealy Ojców Pustyni. Pathos i apatheia*, Lublin 2000.
- LUBAC H. DE, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
- MISIARCZYK L., *Wstęp. Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: *Pierwsi apologeti greccy*, BOK 24, Kraków 2004, 11-91.
- PACIOREK A., *Alegoria i teoria*, CT 67 (1997) nr 1, 64-65.
- SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- SPANNEUT M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957.
- ŠPÍDLÍK T. – GARGANO I. – GROSSI V., *Historia duchowości*, III: *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin – K. Stopa, Kraków 2004.
- SZCZUR P., *Kościół Apostolski o wyzwaniu niewolników. Zarys problematyki*, VoxP 36 (2016) t. 65, 617-629.
- SZRAM M., *Chrystus – Mądrość Boża a mądrość władców tego świata według Orygenes*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1998, 99-132.
- SZRAM M., *Apologeti wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki – K. Kaucha – I.S. Ledwoń – J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, 71-78.
- SZRAM M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

Ks. Norbert WIDOK*

LIST DO RZYMIAN W *KATECHEZACH* CYRYLA JEROZOLIMSKIEGO SPOSOBY WYKORZYSTANIA I INTERPRETACJI

Cyryl Jerozolimski, wygłaszając katechezy do katechumenów oraz do nowo ochrzczonych, pozostawił ważne świadectwo sposobu przekazywania kerygmatu wiary, mające miejsce w 2. poł. IV w. w Jerozolimie – mieście aktów zbawczych dokonanych przez Jezusa Chrystusa. Treść katechez ukazuje czytelnikowi metodę nauczania o prawdach wiary połączonych z wykładnią wymogów moralnych wynikających z zasad Ewangelii. Na podstawie lektury tych katechez łatwo zauważyć, że ich struktura tematyczna została oparta na tzw. symbolu jerozolimskim, a argumentacja teologiczna zastosowana przez Cyryla opiera się głównie na tekstach biblijnych. Warto zatem wnikać w ich treść i dokonać porównawczych analiz co do wykorzystania przez jerozolimskiego katechetę Listu do Rzymian św. Pawła. Wstępna kwerenda wykazała bowiem, że list Apostoła Narodów należy do często przytaczanych ksiąg biblijnych Nowego Testamentu. Cyryl bowiem powołuje się na niego ok. 40 razy, w zdecydowanej większości cytując poszczególne wypowiedzi św. Pawła.

Dokonując wstępnej analizy treści katechez, okazuje się, że odpowiednie teksty Listu do Rzymian Cyryl wykorzystuje jako biblijne uzasadnienie w czterech kręgach tematycznych. Są nimi: Osoby Boskie, które są przez katechetę omawiane osobno, oraz różne aspekty życia moralnego. Stąd też niniejsze przedłożenie zawiera naukę Cyryla w odniesieniu do wymienionych zagadnień katechetycznych z jednoczesnym ukazaniem Pawłowego nauczania.

1. Otwartość na Boga. Cyryl rozpoczął katechumenalny cykl spotkań od *Katechezy wstępnej*, w której nakreślił motywację uczestniczenia w naukach przedchrzcielnych, ukazując katechumenom w radosnych tonach wartości duchowe, jakie zapewnia przyjęty chrzest. W powitaniu uczestników biskup otwiera ich na królestwo niebieskie, gdzie panuje Bóg wszechmogący, przemawiając tymi słowy:

* Ks. prof. dr hab. Norbert Widok – kierownik Katedry Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: nwidok@uni.opole.pl.

„Szlachetny wasz zamiar i nadzieja. Nie kłamał ten, który powiedział: «Miłującym Boga wszystko służy ku dobremu» (Rz 8, 28). Hojny jest Bóg w dobrodziejstwach, czeka jednak na waszą szczerą decyzję. Dlatego dodał Apostoł: «Tym, którzy według postanowienia należą do powołanych» (Rz 8, 28). Jeśli twój zamiar jest szczerzy, uczyni cię powołanym. Jeśli tu jednak będziesz ciałem, a nie sercem, nie wyniesiesz stąd żadnej korzyści”¹.

Wiodącą ideą tej wypowiedzi jest podkreślenie wolności postawy duchowej każdego uczestnika wobec Boga. Cyryl bowiem nie pragnie nikogo zniewalać do przyjęcia chrztu, ale pozostawia każdemu decyzję wolnego wyboru polegającej na „szczerzej decyzji” – jak się wyraził. Podjęcie tej decyzji poprzedził pochwałą ich przybycia na katechezę, wskazując na szlachetny zamiar i pokładaną w nich nadzieję. Jednak każdy katechumen tę decyzję musi podjąć przed obliczem Boga, który jest hojny w dobrodziejstwach. Jeśli zatem uczestniczenie każdego w katechezach i potem przyjęcie chrztu jest szczerze, wówczas Bóg uczyni go powołanym. Jak można zauważyć, owo powołanie zależy do szczerzego otwarcia się na Boga, a więc od wolnej decyzji. W przeprowadzeniu tej zachęty do dokonania wolnego wyboru wspomaga Cyryla św. Paweł, gdyż przytoczył w niej dwa jego krótkie stwierdzenia pochodzące z Listu do Rzymian, umieszczone w tym samym wersecie. Wypowiedź Cyryla jest krótkim komentarzem owego werseku, w którym św. Paweł przekonuje o ścisłej relacji, jaka zachodzi pomiędzy miłującymi Boga a powołanymi przez Niego. Zdaniem egzegetów, wyrażenie „według postanowienia” oznacza obdarowanie człowieka jakimś dobrem nadprzyrodzonym, niezależnie od jego czynów. W kontekście chrztu tym obdarowaniem jest nowe istnienie, co właśnie odnosi się do bycia powołanym². Biskup Jerozolimy, mając przed sobą dopiero kandydatów do chrztu, nie wprowadza już od samego początku swych nauk zawiłych kwestii teologicznych, ale zaczyna od prawdy ogólnej: relacji Boga do człowieka i człowieka do Boga. Należy ponadto dodać, że wymienione dwa odniesienia biblijne tej katechezy, które występują tu jako pierwsze, są zaczerpnięte właśnie z Listu do Rzymian.

Wobec powyższego założenia biskup Jerozolimy na różne sposoby ukazuje konieczność przybliżenia się do Boga. Punktem wyjścia jest Jego poznanie, do czego zachęca. W kontekście nauczania o wolnej woli w *Katechezie* 4 wypomina brak dobrej woli w celu poznawania Go, wykorzystując przestrożę św. Pawła:

„Pomnij też na słowa Pisma Świętego: «Bo nie uznali za rozsądne zdobyć prawdziwego poznania Boga» (Rz 1, 28) i «To, co o Bogu poznać można, jest jawne wśród nich» (Rz 1, 19)”³.

¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 1, PG 33, 333A-336A, tłum. W. Kania, w: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 19.

² Por. R.S. Zdziałek, *Chryścianologia św. Pawła*, t. 1: *Aspekt ontologiczny*, Kraków 1989, 220.

³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 4 19, PG 33, 480B, BOK 14, 68.

Ta wypowiedź składa się z dwóch cytatów pochodzących z tego samego passusu Listu do Rzymian, gdzie św. Paweł porusza zagadnienia poznawalności Boga przez pogan. Z dosyć długiej refleksji na ten temat Cyryl wybrał jedynie dwa stwierdzenia, ukazujące funkcjonowanie woli w człowieku. Poznawanie bowiem Boga jest zależne od istotnej cechy woli, jaką jest rozsądne działanie. Wola pogan wykazała się bowiem brakiem rozsądnego podejścia do poznania prawdziwego Boga, gdyż oni raczej zadowalali się wierzeniami, do których byli przywiązani. „Prawdziwe poznanie Boga” – jak się wyraził Cyryl, powtarzając za św. Pawłem – nie interesowało pogan. Te słowa Apostoł Narodów napisał w sytuacji, kiedy we wcześniejszych wersetach ganił ich deprawację człowieczeństwa, zwłaszcza perwersje seksualne. Od perwersji kultycznej łatwo bowiem przejść do perwersji moralnej⁴, a wówczas trudno o działania rozsądne. Tymczasem mogli poganie skorzystać z tego, co było im dostępne dla poznania Boga. Zarówno Apostoł Narodów, jak i biskup Jerozolimy, uznali, że wiedza na temat Boga należy do tego, co „jest jawne”.

Punktem kulminacyjnym nauczania o Bogu jest *Katecheza* 6, w której biskup omawia pierwszy artykuł symbolu: „Wierzę w jednego Boga”. W pierwszej części katechezy (1-11) w sposób przystępny objaśnia katechumenom wielkość Najwyższej Istoty, natomiast drugą jej część (12-36) poświęca omówieniu różnych herezji, a więc wszelkich błędnych interpretacji, które szkodzą prawdziwej wierze⁵. W części pierwszej, obok własnych refleksji świadczących o wierze Cyryla, pojawia się wiele odniesień biblijnych, wśród których jeden raz został przytoczony werset z Listu do Rzymian. Biskup bowiem snuje następującą refleksję:

„Jeśli nasz rozum nie może pojąć tego, co Bóg zgotował, to czy pojmiemy rozumem Tego, który nam je zgotował? «O głębokości bogactw, mądrości i umiejętności Boga! Jak niezbadane są wyroki Jego i niepojęte drogi Jego!» (Rz 11, 33)”⁶.

Katecheta odwołuje się zatem do świata stworzonego, praw natury obecnych w tym świecie, zmuszając tym samym katechumenów do refleksji nad jego pięknem, niepojętą złożonością, wielością bytów martwych i żywych po to, by następnie skierować myśl na Stwórcę tego wszystkiego. W ten sposób biskup ukazał słuchaczom przepaść dzielącą człowieka od Boga, którego nie da się pojąć ludzkim rozumem. W celu uzupełnienia swej refleksji Cyryl dołączył pierwszy werset hymnu na cześć niedościgłej mądrości Boga. Ten Pawłowy okrzyk wynika z podziwu i wdzięczności kierowanej ku szczodroblivej Opatrzności Bożej, która zapewnia pomoc Żydom i poganom w osiągnięciu

⁴ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. H. Langkammer, Lublin 1999, 36.

⁵ Szerokie studium dotyczące tego zagadnienia opracował N. Widok, *Polemika antyheretycka w „Catechesis” Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 37 (2017) t. 68, 423-442 (spec. s. 427-430, odnoszące się do omawianego passusu).

⁶ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 6, 9, PG 33, 553A, BOK 14, 93.

zbawienia. Podkreślona tu została rola Izraela w Bożym planie zbawienia⁷. Ważne zatem było nawiązanie do tego wersetu, aby odwołać się do świadomości pokoleniowej uczestników zapisanych do katechumenatu, pochodzących z rodzin pogańskich i żydowskich z Jerozolimy i jej okolic.

2. Wierność Jezusowi Chrystusowi. Każda katecheza prowadzona przez Cyryla była poprzedzona odczytaniem fragmentu Pisma Świętego. List do Rzymian został również przez niego dowartościowany, i to dwukrotnie: raz w serii katechez kierowanych do katechumenów, drugi raz – w serii katechez mistagogicznych. W pierwszym przypadku fragment tego listu odczytano na początku *Katechezy* 3, w której biskup objaśnia istotę chrztu (Rz 6, 3-4)⁸. Dzięki lekturze tego tekstu Cyryl przybliżył słuchaczom rolę Jezusa Chrystusa względem każdego, kto przyjmuje chrzest. Należy założyć, że ta prawda mogła wydawać się trudna w przyjęciu jej przez początkujących adeptów chrztu. Stąd też w toku katechezy pojawia się dłuższy komentarz biskupa wyjaśniający cy istotę chrztu, czyli zanurzenia się w wodzie:

„Wskutek grzechu wchodzisz umarły, ale wychodzisz zbudzony do życia w sprawiedliwości. Jeśliś bowiem wrósł w podobieństwo śmierci Zbawiciela, będziesz też godny Jego zmartwychwstania. Jak Jezus wziął na siebie grzechy świata i umarł, aby zniszczyć grzech i wskresić cię w sprawiedliwości, tak i ty, wszedłszy do wody i jakby pogrzebany w wodzie jak On w skalnym grobie, znów zostaniesz wskrzeszony, aby «wieść nowe życie» (Rz 6, 4)”⁹.

W tej wypowiedzi zostały wymienione i pokrótce wyjaśnione prawdy składające się na akt chrztu, wcześniej podane już w odczytanym fragmencie Listu do Rzymian na rozpoczęcie katechezy¹⁰. Cyryl nie podaje szczegółowej wykładni tych prawd, lecz je jedynie zapowiada, by do nich powrócić i szerzej omówić w kolejnych katechezach. Punktem kulminacyjnym powyższego wyjaśnienia jest krótka uwaga dosłownie zapożyczona od św. Pawła, będąca zachętą wejścia „w nowe życie”, co stanie się w przypadku katechumenów z chwilą przyjęcia przez nich chrztu. Celem zatem przekazywania przez biskupa kerygmatu słuchaczom i doprowadzenia ich do przyjęcia chrztu jest inne życie, tzn. ujęte w kategoriach duchowości ewangelicznej. Sprawcą tego typu możliwości wstąpienia na inny poziom wartościowania i nowego życia jest Jezus Chrystus.

Katechumeni obszernie dowiedzieli się o Nim przez wysłuchanie *Katechezy* 10, która traktuje o kolejnym artykule symbolu wiary, zatytułowanym

⁷ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 1310.

⁸ Tekst brzmi następująco: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca”.

⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 3, 12, PG 33, 444A, BOK 14, 55.

¹⁰ Szerokie studium poszczególnych aspektów zawartych w Rz 6 opublikował H. Schlier, *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes (Die Zeit der Kirche)*, Freiburg 1966.

„I w jednego Pana Jezusa Chrystusa”. Obok bardzo licznych odniesień do tekstów biblijnych, tylko jeden raz Cyryl skorzystał z myśli zaczerpniętej z Listu do Rzymian. Omawiając bowiem określenie „kamień węgielny”, biskup naucza:

„Zwie się Chrystus «kamieniem», nie martwym, ludzkimi rękami wyciosanym, lecz «kamieniem węgielnym». Kto na nim oprze nadzieję, nie będzie musiał się wstydzić (por. Rz 9, 33)”¹¹.

Obraz kamienia zastosowany w tym pouczeniu dla mieszkańców Jerozolimy i jej okolic był właściwą ilustracją prawdy, którą Cyryl chciał przekazać. Otóż wielka ilość kamieni, które znajdowały się w Palestynie, były nieustannie pod ręką i w myślach Izraelitów. W symbolice tamtejszych ludów był oznaką siły, trwałości i mocy. Dlatego Biblia pod różnymi postaciami przywołuje obrazy kamieni, aby odnieść je do Mesjasza¹². Wśród wielu odniesień semantycznych Jezus Chrystus został nazwany „kamieniem węgielnym”, a więc oznaczającym silne podłoże do budowania solidnej konstrukcji, w tym przypadku duchowej, bo nie był On „martwym” kamieniem, jak zaznacza biskup. Dlatego Cyryl w następstwie takiego założenia mógł dopowiedzieć parafrazę wersetu z listu św. Pawła: „a kto wierzy w niego, nie będzie zawstydzony”, co odnosi się do Żydów, którzy bardziej zaufali swoim uczynom poprzez wypełnienie prawa, pomijając wiarę¹³. Autor katechezy dokonał jednak pewnej modyfikacji, wprowadzając słowo „nadzieja” w miejsce wiary. Zatem katechumeni usłyszeli zapewnienie, że Jezus Chrystus to solidny fundament, na którym bez zawstydzenia można pokładać nadzieję.

Prawdę o Wcieleniu Jezusa Chrystusa Cyryl wyłożył w *Katechezie* 12. Stąd też jej treść zawiera dosyć często pojawiające się rozważania dotyczące ciała. Jedna z refleksji przedstawia relację pomiędzy ciałem a Szatanem:

„Bóg prawdziwie stał się człowiekiem, by położyć kres kłamstwu. Szatan w walce przeciw nam jako bronią posłużył się ciałem, stąd Paweł mówi: «Widzę inne prawo w członkach moich, walczące z prawem mego rozumu i oddającego mnie w niewolę» (Rz 7, 23). Tą samą bronią, jaką zwalczał nas szatan, zostaliśmy wybawieni”¹⁴.

Jerozolimski katecheta skupił się na wyjaśnieniu jednego z celów przyjęcia przez Chrystusa natury cielesnej. Posiadanie bowiem przez Niego ciała zestawiał z aktywnością Szatana, który atakuje człowieka głównie za pośrednictwem ciała. Bóg, pragnąc wyzwolić go z niewoli cielesnej, również posłużył się ciałem, przyjmując go jako drugą naturę obok Boskiej. Zatem zarówno

¹¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 10, 3, PG 33, 664B, BOK 14, 134.

¹² Por. P. Lamarche, *Kamień*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, 360.

¹³ Por. J. Stepien, *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań – Warszawa – Lublin 1972, 142-143.

¹⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 12, 15, PG 33, 741B, BOK 14, 169-170.

Szatan, jak i Chrystus, swe zamiary wobec człowieka realizują zatem poprzez ciało: Szatan zwalcza człowieka, Chrystus go wybawia. Dla zilustrowania oddziaływania na człowieka mocy szatańskiej Cyryl przywołuje myśl św. Pawła, który zdaje sobie sprawę z obecności w jego członkach praw obcych prawom rozumu i prowadzących go do niewoli. To „inne prawo” oznacza zamieszkały w człowieku grzech, który przeciwstawia się „prawu rozumu” w ten sposób, że zniewala człowieka, aby Prawo Boże nie było już wolne, by go przestrzegać¹⁵. Według biskupa pojawia się w tych relacjach kłamstwo, któremu należy położyć kres, a to może uczynić tylko Wcielony Jezus Chrystus.

Ideę przyjęcia przez Chrystusa ciała Cyryl rozwija, dopowiadając kolejną myśl dotyczącą zbawienia człowieka. Jego słowa są następujące:

„Pan przyjął coś naszego, aby zbawić ludzi. Przyjął coś naszego, by temu, co ma braki, dać tym większą łaskę, aby grzeszna ludzkość miała uczestnictwo w Bogu. «Gdzie wzmógł się grzech, tam tym obficiej wylała się łaska» (Rz 5, 20)”¹⁶.

W tej wypowiedzi Cyryl wyjaśnia następny cel Wcielenia Chrystusa: skoro bowiem Pan „przyjął coś naszego”, to uczynił to po to, aby „ludzkość miała uczestnictwo w Bogu”. Ma tu miejsce idea przebóstwienia człowieka, czyli przekazanie mu czegoś boskiego. Dlatego w tym kontekście katecheta dodał słowa św. Pawła mówiące o wylaniu się łaski z powodu grzechu zaistniałego w ciele. Poprzez ten akt nastąpił koniec panowania śmiercionośnego grzechu i jednocześnie rozpoczął się czas obecności łaski, będącej darem sprawiedliwości Bożej, który dzięki Jezusowi Chrystusowi stał się dostępny dla wiernych¹⁷.

Szczytem przyjęcia ludzkiego ciała przez Jezusa Chrystusa jest akt końcowy Jego życia w ciele, czyli ukrzyżowanie. Ten trudny do zaakceptowania moment, mający w rzeczywistości drastyczny przebieg, Cyryl przedstawia w swobodnie brzmiącej narracji:

„Wyciągnął swe ludzkie ręce Ten, który swymi duchowymi rękami umocnił niebiosy. Przebite one zostały gwoździemi. Przez przybicie do krzyża i śmierć ludzkiej natury, obciążonej ludzkimi grzechami, równocześnie i grzech umarł, a my w sprawiedliwości powstaliśmy z martwych”¹⁸.

Biskup uwielbia Chrystusa z powodu Jego zaangażowania w dzieło zbawienia człowieka, ponieważ najpierw swymi rękami „umocnił niebiosy”, czyli brał udział w stworzeniu wszechświata, a potem te same ręce „przebite zostały gwoździemi”. Cyryl uświadamia słuchaczy, że ten akt był konieczny, aby miało miejsce unicestwienie grzechu, a to mogło się dokonać tylko poprzez śmierć ludzkiej natury Jezusa Chrystusa. Konsekwencją tego było powstanie

¹⁵ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1293.

¹⁶ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 12, 15, PG 33, 741BC, BOK 14, 170.

¹⁷ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 78.

¹⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 13, 28, PG 33, 895B, BOK 14, 199-200.

z martwych. Tę myśl o owocach ukrzyżowania jerozolimski pasterz zaczerpnął z Listu do Rzymian, parafrazując zapis św. Pawła¹⁹.

Niezwyczajnie interesującą interpretację Cyryl przekazał katechumenom, relacjonując treść dialogu, jaki odbył się na krzyżu pomiędzy Jezusem Chrystusem a łotrem. Komentarz biskupa do tej sceny jest dosyć długi, a kończy się taką puentą: „On boi się Pana! O wielka i niewypowiedziana łaska! Nie wszedł jeszcze do raju wierny Abraham, a łotr już wchodzi. Jeszcze nie weszli Mojżesz i prorocy, a grzeszny łotr wchodzi”²⁰. Bezpośrednią kontynuacją tych słów stała się wypowiedź św. Pawła, wyżej już cytowana i omawiana, a mianowicie: „Gdzie wzmógł się grzech, tam tym obficie wylała się Łaska” (Rz 5, 20)²¹. Biskup ukazuje słuchaczom prawdę o dobrodziejstwie wysłużonym przez Chrystusa na krzyżu, którego jako pierwszy doznał łotr. Dla zilustrowania głębi przekazu tego wydarzenia katecheta powtórnie skorzystał z wypowiedzi św. Pawła. W życiu bowiem łotra dominował grzech, ale z powodu jego skruchy już na krzyżu wylała się na niego łaska zbawienia.

Tematem *Katechezy* 14 jest nauka o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa i Jego wniebowstąpieniu. Cyryl dał szeroki popis swoich umiejętności katechetycznych, ponieważ na różne sposoby pragnął wyjaśnić słuchaczom te zasadnicze tajemnice wiary. Z pomocą w tych wyjaśnieniach przychodzi mu św. Paweł, gdyż kilkanaście razy odwołuje się do jego listów, z czego aż dziesięciokrotnie w passusie 21. Najpierw trzy razy przywołuje krótkie stwierdzenia z Listu do Rzymian potwierdzające prawdziwość Jego zmartwychwstania, by następnie skorzystać z innych jego listów. W tym passusie Cyryl polemizuje z manichejczykami, którzy nie uznawali zmartwychwstania. Dlatego katecheta wychodzi w swym dowodzeniu od autorytetu św. Pawła, który oznajmił w tym liście, że Chrystus wedle ciała pochodzi z rodu Dawida (por. Rz 1, 3), a przez powstanie z martwych jest pełnym mocy Synem Bożym (por. Rz 1, 4), by potem doradzać w kwestii otchłani i wyprowadzenia Chrystusa z martwych (por. Rz 10, 6)²². W tradycji biblijno-patrystycznej tekst Rz 1, 3-4 uchodzi za podstawę do rozważań chrystologicznych. Zawiera bowiem zwroty starsze od Ewangelii, które powstały w środowisku chrześcijan pochodzenia żydowskiego, będących pod wpływem prądów hellenistycznych. Ponadto tekst ten zwraca uwagę na Mesjasza jako Syna Dawida oraz synostwo Boże Jezusa²³.

¹⁹ Dosłowny tekst brzmi następująco: „To wieście, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli we niewoli grzechu” (Rz 6, 6).

²⁰ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 13, 31, PG 33, 809B, BOK 14, 201.

²¹ Ten werset pochodzi z perykopy Rz 5, 12-21, która stanowi zasadniczy tekst dla argumentacji całego Listu do Rzymian w odniesieniu do istoty grzechu pierwszego człowieka, zob. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, 160-164.

²² Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 14, 21, PG 33, 851A, BOK 14, 223.

²³ Więcej szczegółów interpretacyjnych wynikających z tego tekstu podaje H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, 67-79.

W dalszej części tej katechezy biskup Jerozolimy jeszcze raz powołuje się na List do Rzymian, przytaczając te same co wyżej stwierdzenia: „Apostoł Paweł mówi w liście do Rzymian: Chrystus, który umarł, więcej, zmartwychwstał, który jest po prawicy Boga (Rz 8, 34)”²⁴. To stwierdzenie, wypowiedziane przy końcu katechezy, stanowi lapidarne podsumowanie pouczeń w niej zawartych. Sens tych słów jest niezwykle wzniosły i ma umacniać na duchu przyszłych ochrzczonych. Syn Boży jest bowiem orędownikiem u Boga, ponieważ umarł, odkupił człowieka i wstawia się za nim po Jego prawicy, co oznacza, że Jezus jest najbliższy Boga i potrafi działać bardzo skutecznie²⁵.

Kolejną prawdę wiary biskup Jerozolimy omówił w *Katechezie* 15. Poruszył w niej kwestie związane z eschatologią, to znaczy z osądzeniem żywych i umarłych. Bardzo jednoznacznie wyraził się o Jezusie Chrystusie:

„Na wieki bowiem jest Król Sędzią żywych i umarłych, bo umarł za żywych i umarłych. Paweł mówi: «Dlatego Chrystus umarł i zmartwychwstał, aby panował nad umarłymi i nad żywymi» (Rz 14, 9)”²⁶.

W tym stwierdzeniu katecheta podkreślił ważną ideę wynikającą z Jego śmierci i zmartwychwstania: stał się poprzez te fakty sędzią wobec żywych i umarłych. Jego władza sądenia jest uniwersalna, ponieważ odnosi się do ludzi żyjących, a także tych, którzy umarli. Po obwieszczeniu tej prawdy wiary jerozolimski katecheta swój przekaz poparł wypowiedzią św. Pawła, który w tych samych słowach opisał w swym liście tę myśl. Ponadto z Listu do Rzymian wybrzmiewa dodatkowa myśl, w której św. Paweł podkreślił cel śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a jest nim właśnie władza sądenia²⁷. Cyryl nazwał Go Królem „na wieki”, stąd jego władza rozciąga się na czasy przeszłe, teraźniejsze oraz przyszłe. W ten sposób została zapowiedziana przez niego idea wiecznego królestwa, którą objaśnia w następnym passusie.

W odniesieniu do Osoby Jezusa Chrystusa pojawia się bowiem wypowiedź interpretująca Jego wieczne królestwo w polemice z tzw. przeciwnikami i powiązana z nim kwestia śmierci. Cyryl, chcąc uwiarygodnić swe nauczanie, wprost przywołuje św. Pawła:

„Ponieważ na podstawie słów «aż wszystkich nieprzyjaciół położy pod swoje stopy» odważyli się mówić o końcu Chrystusa, ograniczyć Jego wieczne królestwo i nieprzemijającą moc sprowadzić do swej nauki, przeczytajmy podobne miejsce u Apostoła: «Śmierć panowała od Adama aż do Mojżesza» (Rz 5, 14). Czyż tylko do tego czasu umierali ludzie i po Mojżeszcu nikt już nie umarł? Czyż po prawie nie było śmierci ludzi?”²⁸

²⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 14, 29, PG 33, 861C, BOK 14, 227.

²⁵ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 116.

²⁶ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 15, 26, PG 33, 909A, BOK 14, 249.

²⁷ Na temat sądu w teologii św. Pawła zob.: A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, 95-98.

²⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 15, 31, PG 33, 913A, BOK 14, 251.

Ta wypowiedź miała na celu wyjaśnienie słuchaczom istotnej kwestii w ich wierze w Jezusa Chrystusa, a mianowicie Jego wieczne królowanie. Tę prawdę przedstawił w kontekście błędnego nauczania heretyków, na obecność których Cyryl ponownie kandydatów do chrztu uwrażliwiał. Błędnowiercy uczepili się bowiem słówka „aż” w odniesieniu do czasu królowania Chrystusa, a właściwie Jego wiecznego królowania. Pomocna okazała się wypowiedź św. Pawła, który zwrócił uwagę na rzeczywistość śmierci po grzechu Adama. Ta wyjęta z kontekstu wypowiedź może sugerować zróżnicowanie w podejściu do grzechu w czasach przed i po Mojżeszem, czyli przed i po momencie zaistnienia Prawa. To czasowe rozróżnienie w Liście do Rzymian miało na celu podkreślenie funkcji Tory w kontekście powszechności grzechu. Ludzie żyjący przed powstaniem Prawa wprawdzie nie popełnili przestępstwa wykroczenia przeciw Prawu, ponieważ go jeszcze nie było, to jednak oni także ściągali na siebie śmierć, gdyż w ogóle popełniali różnego rodzaju przestępstwa. A zatem o śmierci nie decyduje przestępstwo wobec Prawa, ale śmiertelność grzechu, który poprzez nieposłuszeństwo Adama pojawił się w całym rodzaju ludzkim²⁹. Znaczenie wyjaśnienia tej kwestii było dla Cyryla niezwykle istotne, gdyż pośród słuchaczy byli nie tylko adepci pochodzący z rodzin pogańskich, ale także z judaizmu, gdzie nauczanie o roli Prawa było ważne.

Natomiast *Katecheza* 20 należy do nauk mistagogicznych, a więc tych, których wysłuchiowano po przyjęciu chrztu. Ta katecheza staje się kluczową do pełniejszego zrozumienia istoty i znaczenia przyjętego sakramentu, ponieważ wprost dotyczy chrztu. Przygotowaniem do uczestniczenia w tej nauce katechetycznej było najpierw wysłuchanie dłuższego fragmentu z Listu do Rzymian (Rz 6, 3-14). Ta biblijna perykopa zawiera szerokie wyjaśnienie znaczenia chrztu, który przede wszystkim zadaje śmierć grzechowi. Fragmenty tej biblijnej perykopy zostały podczas tej nauki wykorzystane w celu objaśnienia bardziej szczegółowych kwestii związanych z chrztem. Biskup zwraca najpierw uwagę na ściśle powiązanie ochrzczonego z Chrystusem, co ujął w słowach:

„Wiemy dobrze, że chrzest nie tylko oczyszcza z grzechów i daje dar Ducha Świętego, lecz też jest obrazem cierpień Chrystusa. Dlatego woła Paweł: «Czyż nie wiecie, że my wszyscy ochrzczeni na Chrystusa Jezusa, na śmierć Jego ochrzczeni jesteśmy? Jesteśmy więc współ z Nim pogrzebani przez chrzest» (Rz 6, 3-4)”³⁰.

Św. Paweł uświadamia Rzymian, jakie skutki w życiu człowieka wnosi przyjęty chrzest. Przypomina, że przede wszystkim oczyszcza z grzechów oraz obdarza darami Ducha Świętego. Te treści nie zostały przez Cyryla szerzej skomentowane, ponieważ należą do podstawowych wiadomości z wie-

²⁹ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 73-74.

³⁰ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 20, 6, PG 33, 1081B, BOK 14, 327.

dzy religijnej kierowanej do katechumena³¹. Nieco więcej natomiast uwagi katecheta poświęcił kolejnej myśli, wymagającej głębszej refleksji teologicznej. Streścił ją stwierdzeniem, iż chrzest „jest obrazem cierpień Chrystusa”. Ideę zawartą w tym określeniu chrztu wyjaśnił przytoczeniem wypowiedzi Pawłowej, która ukazuje, na czym polega ścisły związek pomiędzy śmiercią Chrystusa i chrztem. Otóż śmierć Chrystusa nie była celem Jego dzieła zbawczego, lecz jedynie środkiem do celu, którym jest zwycięstwo nad grzechem i śmiercią poprzez zmartwychwstanie. Dlatego umieranie dla grzechu mające miejsce w sakramencie chrztu przynosi nowe życie w Bogu. Następstwem tego ma być nowy styl życia chrześcijańskiego³².

W kolejnym nawiązaniu do listu św. Pawła biskup Jerozolimy porusza następną kwestię wynikającą z przyjęcia chrztu, gdyż konsekwencją zanurzenia w śmierci Chrystusa staje się także udział w Jego zmartwychwstaniu. Tę zbawczą ideę Cyryl wyjaśnił w następujących słowach:

„Abyśmy wiedzieli, że wszystko, co wycierpiał Chrystus prawdziwie, a nie pozornie wycierpiał dla nas i dla naszego zbawienia i uczynił nas uczestnikami swych cierpień, mówi Paweł: «Jeśli zostaliśmy z Nim zrośnięci w jedno przez podobieństwo ze śmiercią Jego, będziemy też zrośnięci z Nim w jedno przez podobieństwo w zmartwychwstaniu» (Rz 6, 5)”³³.

Zanim Cyryl oznajmił słuchaczom, na czym polegają owoce śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, odniósł się do błędnego pojmowania charakteru Jego śmierci. Otóż w świadomości niektórych chrześcijan tkwił błąd wadliwego rozumienia natury ludzkiej. Uważali oni bowiem, że ciało Jezusa Chrystusa po wcieleniu miało wygląd pozorny, a w konsekwencji także Jego śmierć musiała mieć charakter pozorny³⁴. Należy dodać, iż takie pojmowanie ludzkiej natury Chrystusa pojawiło się już na początku II w., które zwalczał m.in. Ignacy Antiocheński³⁵. Można zatem suponować, że również w połowie IV w. istnieli wyznawcy takiego błędnego poglądu, skoro Cyryl wprost potępia tego typu rozumowanie. W swojej katechetycznej mowie podkreśla bowiem, że Chrystus cierpiał „prawdziwie, a nie pozornie”. Jest to niezwykle istotne stwierdzenie w nauczaniu chrystologicznym pierwszych wieków chrześcijańskich³⁶.

³¹ Wiele interesujących myśli w kontekście tego sformułowania podaje K. McDonnell – G.T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym*, tłum. M. Górnicki – W. Kustra, Kraków 1997, 270-272.

³² Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 80.

³³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 20, 7, PG 33, 1084A, BOK 14, 327.

³⁴ Całe studium tej problematyce poświęcił G. Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Ząbki 2011 (zwłaszcza rozdział IV: „Argumenty biblijno-patrystyczne w polemice antydoketystycznej”, s. 148-240).

³⁵ Por. tenże, *Polemika antydoketystyczna u św. Ignacego z Antiochii*, „Studia Elckie” 13 (2011) 401-408.

³⁶ Ignacy Antiocheński w zwalczaniu błędu doketów stosował w swoich listach słowo „na-

Ostatnie nawiązanie do treści Listu do Rzymian w kontekście relacji względem Jezusa Chrystusa biskup jerozolimski umieścił w *Katechezie* 21, będącej kolejną nauką mistagogiczną. Tę katechezę poświęcił bierzmowaniu, rozpoczynając ją słowami:

„W Chrystusie ochrzczeni i w Chrystusie przyobleczeni staliście się podobni do Syna Bożego (por. Rz 8, 29)”³⁷.

To stwierdzenie składa się z kilku informacji kerygmatycznych nawiązujących do poprzednich katechez i będących jednocześnie powtórzeniem usłyszanych przedtem treści. Cyryl bowiem przypomina, że słuchacze zostali ochrzczeni w Chrystusie, a konsekwencją tego jest fakt przyobleczenia się w Chrystusa. Następstwem tego z kolei ochrzczeni stają się do Niego podobni. To ostatnie stwierdzenie stanowi parafrazę wypowiedzi Pawłowej z jego listu. Okazuje się, że idea mówiąca o podobieństwie do Chrystusa niesie z sobą głębokie treści teologiczne. W Liście do Rzymian św. Paweł wyraził ją następująco: „Wszystkich, których od wieków poznał, tych także przeznaczył na to, aby się stali podobni do obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym pośród wielu braci” (Rz 8, 29). Porównując tekst biblijny z parafrazą biskupa Jerozolimy, łatwo zauważyć wybiórczość dokonaną przez Cyryla. Wybrał on bowiem jedną ideę, widocznie postrzeganą przez niego za najważniejszą, aby skupić uwagę słuchaczy na jednym szczególe, bez wnikania w pozostałe myśli tego cytatu. Wśród egzegetów przeważa opinia, że to stwierdzenie jest swego rodzaju komentarzem do słów zapisanych w Księdze Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Mimo chrystocentrycznego ujęcia podobieństwa z Bogiem wyrażonego przez św. Pawła, nie znika pierwotne jego znaczenie. Pojawia się także zbawcze jego ukierunkowanie, gdyż nastąpiło ubóstwienie człowieczeństwa poprzez pojawienie się Chrystusa w świecie, a jednocześnie w tym ubóstwieniu uczestniczy odkupiona ludzkość. Należy ponadto podkreślić, że owo podobieństwo nie odnosi się jedynie do wybranych, ale do wszystkich, ponieważ Bóg wszystkich powołał do zbawienia³⁸. Być zatem podobnym do Syna Bożego to stać się Jego bratem.

3. Akceptacja Ducha Świętego. Pouczenia o Duchu Świętym Cyryl przekazał w dwóch katechezach, w których także pojawiają się odniesienia do Listu do Rzymian. Pierwsza z nich, *Katecheza* 16, zawiera kilka passusów, w których zostały zebrane błędy heretyckie dotyczące Ducha Świętego (4-10). Te rozważania miały ostrzec katechumenów, by nie popaść w podobne uzależnienia. Obok błędnego postrzegania tej Boskiej Osoby katecheta przekazuje

prawdę”, podkreślając wagę i istotę rzeczy; por. N. Widok, *Wiara – miłość – nadzieja. Studium w oparciu o listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011, 58-59.

³⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 21, 1, PG 33, 1088A, BOK 14, 331.

³⁸ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 112-113.

słuchaczom wiele pozytywnych o Niej wiadomości. Zwraca uwagę na szczególną pomoc Ducha podczas modlitwy, kierując do słuchaczy słowa:

„Duch Święty zwie się Pocieszycielem, bo pociesza, wlewa otuchę, usuwa słabość. «Nie wiemy, o co się modlić jak należy, lecz sam Duch wstawia się za nami w niewysłowionych westchnieniach» (Rz 8, 26)”³⁹.

Biskup zatem uwagę katechumenów kieruje na bardzo istotną funkcję Ducha Świętego, oznajmiając, że jest On Pocieszycielem. Człowiek z natury swej lubi być pocieszany, stąd tkwi w nim inklinacja na doznawanie pocieszeń, zwłaszcza gdy jego dusza przeżywa chwile negatywne. Cyryl dodaje, że oprócz pocieszenia Duch Święty „wlewa otuchę, usuwa słabość”, a więc przyczynia się do duchowej przemiany i pozytywnego nastawienia. Te duchowe właściwości są bardzo ważne w czasie modlitwy, gdyż z pomocą przychodzi Duch Święty⁴⁰ – na co najpierw w swoim liście zwrócił uwagę św. Paweł, a Cyryl powtórzył jego myśl.

Inną okolicznością życiową, w której Duch Święty przychodzi z pomocą, są chwile trudne, graniczące z cierpieniem. Takie sytuacje Cyryl komentuje w ten sposób:

„Niejeden dla Chrystusa doznał zniewag i wzgardy, niejednemu groziło męczeństwo i katusze – ogień, miecz, dzikie zwierzęta, przepaść. Ale Duch Święty mówił do niego: «Oczekuj Pana» (Rz 8, 19) – człowiecze! Małe jest to, co cierpisz, wielkie to, co ci będzie dane. Krótki czas cierpienia przyniesie ci wieczne życie z aniołami”⁴¹.

Cyryl przedstawił inne chwile w życiu człowieka, które należy zakwalifikować do negatywnych, a są nimi sytuacje zagrożenia życia w postaci męczeństwa doznanego przez różnego rodzaju katusze. W tych trudnych sytuacjach ulgę przynosi Duch Święty słowami „oczekuj Pana”, które Cyryl przejął od św. Pawła⁴². W tym pouczeniu dominuje jednak idea o przyszłym życiu, w którym nie będzie już żadnych form cierpienia, ale radość dzielona wraz z aniołami. Słowa Cyryla kierowane do katechumenów mają wymiar eschatologiczny, przygotowujący ich na osiągnięcie takiego stanu nawet poprzez cierpienia.

Natomiast *Katecheza* 17 jest kontynuacją nauki o Duchu Świętym, w której Cyryl o wiele częściej powołuje się na teksty biblijne. List do Rzymian posłużył mu, aby wyjaśnić katechumenom istnienie różnych nazw odnoszących się do Ducha Świętego. W początkowej części katechezy pojawia się więc nagromadzenie cytatów biblijnych zawierających określenia tej Boskiej Osoby. Katecheta zatem m.in. tak naucza:

³⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 16, 20, PG 33, 948A, BOK 14, 267.

⁴⁰ Por. R. Pesch, *Römerbrief*, Würzburg 1983, 73.

⁴¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 16, 20, PG 33, 948A, BOK 14, 267.

⁴² Odniesienia do nadziei skierowanej ku życiu wiecznemu w teologii św. Pawła podaje K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 295-296.

„Zwie się również «Duchem Bożym», [...]. I na innym miejscu: «Ci, których prowadzi Duch Boży, są dziećmi Bożymi» (Rz 8, 14)”⁴³.

Powyższa myśl św. Pawła została wyjęta z tego fragmentu jego listu, w którym Duch Święty przedstawiony jest w swoich różnorodnych zadaniach. Cyryl pośród nich zwrócił uwagę na tzw. afiliację, czyli usynowienie chrześcijan, o czym daje świadectwo Duch Święty⁴⁴. Zauważa się, że powyższy cytat z listu Apostoła Narodów jest pierwszym stwierdzeniem wprowadzającym w tym liście temat synostwa, za pomocą którego św. Paweł opisuje nowy status chrześcijanina względem Boga⁴⁵. W tym kontekście nie należy się dziwić, że jerozolimski biskup dostrzegł wagę tej idei i podkreślił ją w swej katechetycznej mowie.

W dalszej części tego passusu Cyryl ponownie wymienia ten sam tytuł odnoszący się do Ducha Świętego i dodaje kolejne refleksje z tego wynikające:

„Zwie się «Duchem Bożym i Chrystusowym», jak pisze Paweł: «Nie jesteście w ciele, lecz w duchu, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeśli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten nie jest Jego» (Rz 8, 9)”⁴⁶.

Cyryl, opierając się na pouczeniu św. Pawła, przekazuje katechumenom ważną prawdę dotyczącą działania Ducha Świętego w życiu tych, którzy Go przyjęli. Zamieszkanie Ducha Bożego w ciele nie oznacza jednak ingerencji w naturę ludzką, gdyż dalej pozostaje naturą śmiertelną. Wprawdzie Duch Święty sprawia przemianę w duszy człowieka, jednak bez naruszenia jego wolności, czyli bez uszczuplania wolnej woli. Działalność Ducha Bożego posiada moc uzdrawiającą i wzmacniającą wolę człowieka. Również Duch Święty tę moc okazał, dokonując na Chrystusie aktu wskrzeszenia⁴⁷. Ze względu na obecność Ducha Świętego w człowieku, pozostaje on w łączności z Chrystusem i wówczas duch ludzki żyje⁴⁸. Ta bogata teologia Pawłowego stwierdzenia stała się podstawą dla Cyryla, by nazwać Ducha Świętego „Duchem Bożym i Chrystusowym”.

Jerozolimski katecheta przytoczył w swej mowie inne jeszcze nazwy Ducha Świętego pochodzące z Listu do Rzymian. Powiedział do słuchaczy: „Zwie się On «Duchem uświęcenia», jako napisano: «Według Ducha uświęcenia» (Rz 1, 4)”⁴⁹. To wyrażenie w Liście do Rzymian zostało przełożone słowami: „według Ducha Świętości”. Jak podają komentatorzy, to wyrażenie nie występuje w innych listach Pawłowych, a w tym miejscu oznacza swego rodzaju formułę odnoszącą się do Ducha Świętego, bardziej jednak stano-

⁴³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 17, 4, PG 33, 971B, BOK 14, 278.

⁴⁴ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 106.

⁴⁵ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1296.

⁴⁶ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 17, 4, PG 33, 971C, BOK 14, 278-279.

⁴⁷ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 104-105.

⁴⁸ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1296.

⁴⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 17, 5, PG 33, 973A, BOK 14, 279.

wi „dynamiczne źródło świętości Jego uwielbionego stanu, dzięki któremu ożywia on ludzi”⁵⁰. Należy ponadto dodać, że wyrażenie przytoczone przez biskupa Jerozolimy zostało wyrwane z kontekstu. Podany werset (Rz 1, 4), podkreślający pochodzenie Jezusa Chrystusa według ciała, miał na początku listu zapowiedzieć, w jakim imieniu Rzymianie otrzymują list. Natomiast dla wiedzy katechumenalnej słuchaczy wystarczyło, by zrozumieli działanie Ducha Świętego, które obecne było w Jezusie Chrystusie.

Bezpośrednią kontynuacją powyższych słów Cyryla jest kolejne odniesienie do listu św. Pawła, z którego zaczerpnięte zostało inne określenie Ducha Świętego:

„Zwie się «Duchem synostwa», jak mówi Paweł: «Nie wzięliście Ducha niewoli, by ulegać bojaźni, lecz Ducha synostwa, w którym wołamy: Abba, Ojcze» (Rz 8, 15)”⁵¹.

„Duch synostwa” wprowadza relację między człowiekiem zbawionym przez Jezusa Chrystusa a Ojcem, gdyż do Niego odnosi się zawołanie „Abba”. Fakt Bożego synostwa oznacza także świadectwo postawy chrześcijanina⁵². Ten aspekt był dla katechety Jerozolimy istotnym momentem, gdyż uzmysławiał katechumenom duchowy stan, jaki zaistnieje w nich po przyjęciu chrztu.

Pod koniec *Katechezy* 17, która w całości została poświęcona nauce o Duchu Świętym, Cyryl zajął się Jego obecnością w duszach wierzących. Daje przykład Apostołów i wszystkich tych, którzy po nich przyjęli chrzest, ukazując u nich moc Jego działania. Uczynił to na podstawie kilku biblijnych odniesień, wśród których pojawił się także List do Rzymian. Nie podając żadnej wstępnej zapowiedzi, biskup dodaje: „I znowu: «Ten, który wzbudził Jezusa z martwych, ożywi i wasze śmiertelne ciała przez Ducha swego, który w was mieszka» (Rz 8, 11)”⁵³.

Przytoczeniem tych słów Cyryl pragnie napędląć dusze słuchaczy optymizmem i radością eschatologiczną. Nawiązuje do wcześniej omawianego wątku dotyczącego ciała ludzkiego i jego znaczenia wówczas, gdy w nim zamieszka Duch Święty. Biskup, kończąc nauczanie o Duchu Świętym, wybiega myślą w przyszłość i podkreśla Jego ożywiające działanie w czasie zmartwychwstania chrześcijan.

4. Wymogi życia moralnego. Pierwszymi odniesieniami względem zasad życia moralnego są te cytaty z Listu do Rzymian, które dotyczą odpowiedzialności za czyny złe i dobre. Tę kwestię Cyryl poruszył w *Katechezie* 4 traktującej o głównych prawdach wiary, wśród których omówił także zagadnienie

⁵⁰ *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1292.

⁵¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 17, 5, PG 33, 973A, BOK 14, 279.

⁵² Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 107.

⁵³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 17, 32, PG 33, 1005B, BOK 14, 292.

duszy ludzkiej⁵⁴. Zwraća uwagę na najbardziej charakterystyczną właściwość duszy, którą jest wolna wola, gdyż jest ona odpowiedzialna za wszelkie czyny mające miejsce w życiu człowieka. Wyjaśnienie tej kwestii jerozolimski pasterz w taki sposób przedstawił słuchaczom:

„Wiedz też, iż zanim dusza przysła na tę ziemię, nie miała żadnego grzechu. Ale grzeszymy teraz wolną wolą. Nie słuchaj tego, który źle tłumaczy słowa: «To, czego nienawidzę – to czynię» (Rz 7, 15)»⁵⁵.

Zagadnienie duszy ludzkiej i jej pochodzenia było częstym tematem podejmowanym zarówno przez myślicieli przedchrześcijańskich, jak i przedstawicieli wspólnot chrześcijańskich⁵⁶. Cyryl wyznaje zasadę istnienia duszy najpierw czystej, tj. bezgrzesznej, ale z chwilą połączenia się z ciałem otrzymuje przywilej kierowania się wolną wolą. Katecheta w swym pouczeniu wybrał opcję negatywną, czyli skłonność duszy do wyboru zła – stąd jego stwierdzenie: „grzeszymy teraz wolną wolą”. Tym sposobem przekonuje słuchaczy, że za zło w postaci grzechu odpowiedzialna jest wolna wola, która powinna umieć ustrzec się od niego. Dlatego dla poparcia swej argumentacji przywołuje krótki cytat z listu św. Pawła, wyjęty z dłuższego passusu poświęconego kwestii skłonności upadłej natury i walki duchowej pomiędzy wolą, świadomością zła i dobra oraz uwarunkowaniami ludzkiej natury. Źródłem takiego postępowania są grzeszne namiętności, które kryją w sobie pociąg do grzechu, poprzez co człowiek popada w grzech⁵⁷.

Bezpośrednią kontynuacją tej tematyki i jednocześnie dalszym rozwinięciem podjętej kwestii jest odwołanie się do autorytetu św. Pawła, którego Cyryl cytuje bez wstępnego komentarza:

„I znów: «Jak oddawaliście członki wasze na służbę nieczystości i nieprawości, pogrążając się w nieprawości, tak teraz wydajcie członki wasze na służbę sprawiedliwości dla uświęcenia» (Rz 6, 19)»⁵⁸.

Powyższe słowa to dosłowny cytat z Listu do Rzymian. Cyryl, idąc za ideą św. Pawła, problem sprawności wolnej woli zilustrował przykładem zaczerpniętym z dziedziny czystości cielesnej. Ukazał wadliwe postawy w tym zakresie, jak nieczystość i nieprawość, co świadczy o wolnej woli prowadzą-

⁵⁴ Por. tamże 4, 18-21, PG 33, 477A - 481B, BOK 14, 67-69. Jest to zatem stosunkowo długi passus poświęcony duszy.

⁵⁵ Tamże 4, 19, PG 33, 480A, BOK 14, 68.

⁵⁶ Zob. niektóre opracowania dotyczące tego zagadnienia: C. Scanzillo, *L'anima nei Padri dei primi secoli*, w: *L'anima*, red. F. Battaglia, Napoli 1979, 70-81; U. Bianchi, *L'anima in Origene e la questione della metempsychosis*, „Augustinianum” 26 (1986) 33-50; A.M. Filipowicz, *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Olecko – Warszawa 2007; R. Nakonieczny, *Nauka o duszy w antropologii Dydyka Aleksandryjskiego*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 21/2 (2011) 157-180.

⁵⁷ Por. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 164.

⁵⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 4, 19, PG 33, 480B, BOK 14, 68.

cej do upadku duchowego. Św. Pawłowi zależy na świętości moralnej. Wyraził to zganieniem oddawania członków na służbę nieczystości, które na zasadzie *pars pro toto* obejmują całego człowieka, czyli jego egzystencję, władze duchowe, a nawet układ psychofizyczny, czyli całe jego bycie i postępowanie⁵⁹. Tymczasem powinna pojawić się przeciwna postawa, prowadząca ku doskonałości, polegająca na mobilizacji członków służących sprawiedliwości w celu uświęcania.

Podstawą do podjęcia duchowego uświęcania jest wiara, która stała się przedmiotem refleksji w *Katechezie* 5. Cyryl przywołuje postacie biblijne, wśród których na pierwszym miejscu stawia Abrahama. Poświęca mu długi *passus* swego katechetycznego pouczenia, w którym trzykrotnie odwołuje się do Listu do Rzymian. O Abrahamie biskup tak się wypowiada:

„Można by wiele mówić o wierze – nawet cały dzień nie wystarczyłoby na to. Ale niech na razie wystarczy przytoczenie z figur Starego Testamentu tylko Abrahama, przez którego wiarę jesteśmy jego dziećmi (por. Rz 4, 11b)”⁶⁰.

Biskup jerozolimski zdaje sobie sprawę, że tematyka wiary jest bardzo ważna w życiu chrześcijanina, wymagająca nieustannego pogłębiania i wzmacniania. Można by o niej mówić długo i szeroko, tak że nawet dnia by nie wystarczyło – jak zaznaczył. Tę kwestię wyjaśnia katechumenom, i to już w początkowej fazie ich przygotowania do przyjęcia chrztu. Proponuje, by bliżej przyjrzeć się sylwetce Abrahama i przeanalizować jego postawę wiary. Cyryl wzoruje się na św. Pawle, który także wybrał Abrahama w celu ukazania tzw. usprawiedliwienia przez wiarę⁶¹. Wprawdzie nie cytuje dosłownie słów Apostoła Narodów, ale jedynie przypomina tę postać, uświadamiając, że dzięki wierze Abrahama wszyscy stali się jego dziećmi. Dopiero w dalszej fazie opowiadania katechumenom o jego wielkości Cyryl nawiązuje do słów św. Pawła: „Bóg obiecał starcowi potomstwo i «Abraham nie zachwiał się w wierze» (Rz 4, 19)”⁶². Wiara Abrahama, o której z naciskiem mówi św. Paweł, stała się warunkiem usprawiedliwienia⁶³. Nawiązanie przez Cyryla do postaci Abrahama stanowi zasadnicze stwierdzenie tej katechezy, mające ukazać słuchaczom, na czym polega trwanie w sposób niezłomny w wierze.

Wśród ważnych pouczeń do nich kierowanych znalazło się wyjaśnienie relacji pomiędzy obrzezaniem a usprawiedliwieniem. Biskup dokonał tego w oparciu o wypowiedź św. Pawła, którą zapowiedział słowami:

„Ponieważ tu Abraham okazał się wierny, otrzymał znak jako pieczęć usprawiedliwienia: «Otrzymał znak obrzezania jako pieczęć usprawiedli-

⁵⁹ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 85.

⁶⁰ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 5, 5, PG 33, 512 A, BOK 14, 81.

⁶¹ Zob. nieco starsze studium: K. Berger, *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 17 (1966) 47-89.

⁶² Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 5, 5, PG 33, 512 A, BOK 14, 81.

⁶³ Por. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła*, s. 188-189.

wienia osiągniętego z wiary, posiadanej wtedy, gdy jeszcze nie był obrzezany» (Rz 4, 11a)⁶⁴.

Powyższe słowa, którymi biskup obwieszcza katechumenom o zyskach, jakie Abraham otrzymał dzięki wierze, stanowią dosłowny cytat z Listu do Rzymian. Jak pisze, Abraham „otrzymał znak obrzezania”, będący „pieczęcią usprawiedliwienia”. Św. Paweł powołuje się na Księgę Rodzaju, gdzie wiara Abrahama została mu poczytana za sprawiedliwość (por. Rdz 15), tymczasem obrzezanie nazwane zostało „znakiem przymierza”, jakie Jahwe zawarł z rodziną Abrahama (por. Rdz 17, 11). Paweł jednak unika idei przymierza, a zamiast „znaku przymierza” używa „pieczęci usprawiedliwienia”, pokazując, że prawdziwe przymierze z Bogiem zawarte zostało z ludźmi wiary⁶⁵. Stąd też Abraham nie jest ojcem obrzezanych, lecz ojcem duchowym nieobrzezanych, którzy poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa dostępują łaski usprawiedliwienia⁶⁶.

W kontekście wiary Cyryl przywołuje kolejne odniesienie do nauki św. Pawła. Swą zachętę do prowadzenia godnego życia motywuje kilkoma elementami, o których wspomina w *Katechezie* 7:

„Nie przed wiarą, lecz w następstwie wiary, dobrowolnie otrzymali godność dzieci Bożych. Skorośmy to poznali, pędźmy życie w duchu, abyśmy się stali godni dziecięstwa Bożego. «Wszyscy, których Duch Boży prowadzi, ci są synami Bożymi» (Rz 8, 14). Nic nam nie pomoże, iż otrzymaliśmy imię chrześcijan, jeżeli za tym nie pójdą uczynki⁶⁷».

Powyższa wypowiedź posiada dwóch adresatów. W części pierwszej Cyryl podsumowuje refleksję na temat postawy wiary u niektórych apostołów, wykazując, że ich wiara została najpierw zweryfikowana, by potem mogli otrzymać „godność dzieci Bożych”. Taki duchowy tytuł jest więc następstwem przyjętej wiary. W ten sposób biskup daje katechumenom przykład duchowej formacji wielkich osobistości, bo samych uczniów Chrystusa, aby podobną sytuację mogli zaakceptować u siebie. Stąd też drugą część tej wypowiedzi stanowią słowa kierowane bezpośrednio do słuchaczy, zawierające zachętę do skierowania swych wysiłków na prowadzenie życia w duchu, czyli pójścia drogą duchowej doskonałości. Jeśli pojawi się u katechumenów tego typu duchowa postawa, dopiero wówczas można stać się „godnymi dziecięstwa Bożego”. Korzystając z listu św. Pawła, Cyryl uzupełnia swoje pouczenie jego zapewnieniem, że synami Bożymi są ci, których prowadzi Duch Boży⁶⁸. Swego rodzaju pastoralnym zwieńczeniem tego wywodu jest stwierdzenie dotyczące istotowej zależności, a mianowicie – nabycie imienia chrześcijanina związane

⁶⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 5, 5, PG 33, 512B, BOK 14, 81.

⁶⁵ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1276.

⁶⁶ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 58-59.

⁶⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 7, 13-14, PG 33, 620B, BOK 14, 114.

⁶⁸ Autor katechez ponownie wykorzystuje w tym miejscu słowa z Rz 8, 14. Wyżej wypowiedź św. Pawła potrzebna mu była dla ukazania tytułu Ducha Świętego oraz tzw. usynowienia.

jest z pełnieniem dobrych uczynków. W tym pouczeniu można dostrzec gradację intensyfikacji duchowego zaangażowania, będącego duchowym procesem w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej. Podstawą do osiągnięcia tej doskonałości są przede wszystkim dobre uczynki.

Istotną prawdę wiary, co już wyżej zaznaczono, biskup Jerozolimy omówił w *Katechezie* 15, w której odniósł się do spraw eschatologicznych, a ściślej – z osądzeniem żywych i umarłych. Odwołania do Listu do Rzymian pojawiają się w kontekście wypowiadania przestrogi związanej z przeciwnikiem duszy ludzkiej, czyli szatanem, biskup zachęca do walki z nim, mając na uwadze pomoc Chrystusa i dodaje: „Niech powie: «Któż nas odłączy od miłości Chrystusowej»? (Rz 8, 35)”⁶⁹. Biskup przytoczył werset z hymnu na cześć miłości Chrystusa, który wyzwolił człowieka od wszelkiego zła, jednocześnie obejmując miłosnym królowaniem ludzką egzystencję⁷⁰. To pytanie apostoła domaga się natychmiastowej odpowiedzi i wówczas nikt i nic nie jest w stanie zagrozić wierności i oddania, jakie zawiera się w miłości. Takiego zachowania wymaga bowiem sytuacja zagrożenia aktywnością szatana, z czego zdaje sobie sprawę jerozolimski pasterz i dlatego nawołuje do wypowiadania słów o takiej treści.

Obok ostrzeżenia przed szatanem biskup Jerozolimy dalej zachęca do wytrwania w wierze, a także do przestrzegania zasad królestwa Bożego. Taka postawa polega na wystrzeganiu się negatywnych zachowań, które stają się bluźnierstwem. Dlatego biskup wprost oznajmia:

„Niech nie bluźnią z twej winy Chrystusowi! (por. Rz 2, 24) Noś szatę niewinności, odznaczając się dobrymi uczynkami! Jakiegokolwiek otrzymałeś od Boga zadanie, spełnij je należycie!”⁷¹

Zachęta do przestrzegania zasad, które swoim nauczaniem wprowadził Jezus Chrystus, została wypowiedziana przez biskupa w kontekście krytycznego ustosunkowania się Apostoła Narodów do postępowania Żydów. Czynność bluźnierstwa wobec Boga, o którym wspomniał św. Paweł, odnoszą się do negatywnych ich postaw wcześniej wymienionych w liście. Prosi więc Rzymian, aby ich postępowanie nie było podobne do tego, które prezentowali Żydzi⁷². Takim samym tokiem myślenia kierował się Cyryl, zamieniając jednak imię Boga⁷³ na imię Chrystusa, namawiając swoich słuchaczy do godnego wypełniania zadań powierzonych przez Boga. Dobre uczynki, które powinni pełnić mający przyjąć chrzest, symbolicznie wyraża „szata niewinności”, będąca elementem wyobrażeniowym głoszonej katechezy.

⁶⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 15, 16, PG 33, 892B, BOK 14, 227.

⁷⁰ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 117.

⁷¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 15, 26, PG 33, 907C, BOK 14, 249.

⁷² Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 43.

⁷³ Słowa św. Pawła brzmią następująco: „Z waszej to bowiem przyczyny – zgodnie z tym, co jest napisane – poganie bluźnią imieniu Boga” (Rz 2, 24).

Ten sam Pawłowy cytat Cyryl wykorzystał ponownie w *Katechezie* 23, będącej piątą katechezą mistagogiczną, w której omawia Mszę świętą. Jednak tym razem katecheta w sposób dosłowny przytacza werset z Listu do Rzymian, komentując prośbę z Modlitwy Pańskiej: „Święć się imię Twoje”! W tej kwestii naucza w ten sposób:

„Ponieważ jednak niekiedy grzesznicy Mu bluźnią jako napisane jest: «Z waszej winy poganie bluźnią imieniu Bożemu» (Rz 2, 24), dlatego prosimy, aby się święciło wśród nas imię boże”⁷⁴.

Rada Cyryla skierowana do nowo ochrzczonych jest bardzo konkretna: pragnie, aby w swoim życiu czcili Imię Boga, a nie kierowali wobec Niego bluźnierstwami. W tym duchu chrześcijanie byli formowani od początku głoszenia Dobrej Nowiny, ponieważ wraz z nią komentowano Modlitwę Pańską. Zwracano więc głębszą uwagę na istotę imienia Bożego. Sam bowiem Jezus Chrystus pozwolił, aby świat poznał imię Jego Ojca, będąc dziedzicem imienia, czyli Jego Boskiej egzystencji⁷⁵. Cyryl zatem także uwrażliwia swoich słuchaczy na ten element życia chrześcijańskiego, gdyż tym sposobem nie postępują jak poganie, którzy bluźnią.

Nawiązanie przez biskupa do szaty ma miejsce w pierwszej katechezie mistagogicznej (*Katecheza* 19), zawierającej wyjaśnienia dotyczące chrztu. Na jej zakończenie Cyryl, parafrazujać myśl św. Pawła, tak dopowiada:

„Zdjąwszy starego człowieka, nie możesz się już smucić, lecz wdziawszy szatę zbawienia, Jezusa Chrystusa, obchodź dzień świąteczny (por. Rz 13, 14)”⁷⁶.

Cyryl parafrazuje myśl św. Pawła, który zapisał: „Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa”, co ma oznaczać, by Chrystus był zbroją, czyli dawał siły chrześcijanom do odsuwania grzechu. Przyobleczenie się w Chrystusa powinno przynieść ontologiczne utożsamienie się z Chrystusem, to znaczy większą świadomość ich chrześcijańskiej tożsamości⁷⁷. Tymczasem biskup uzupełnił wypowiedź św. Pawła o bardziej wizualny element, tj. o szatę, którą jest Jezus Chrystus. Dopiero będąc w Niego przyobleczonej można „obchodzić dzień świąteczny”. Prawdopodobnie był to dzień Zmartwychwstania Chrystusa i należało wyglądać odświeżenie, także na duszy, gdyż słuchacze w przeddzień przyjęli chrzest.

Następstwa wynikające z przyodziania w szatę Cyryl wyjaśnił w drugiej katechezie mistagogicznej (*Katecheza* 20), także poświęconej rytom chrzczonym. Opisał w niej związek chrześcijanina z Chrystusem i konsekwencje przyjęcia chrztu, co wyżej już zostało przedstawione. Na zakończenie tej katechezy biskup na zasadzie ekshortacji zwraca się do neofitów: „Mocen jest Bóg

⁷⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 23, 12, PG 33, 1117B - 1120A, BOK 14, 341.

⁷⁵ Por. J. Szłaga, *Imię Boże*, II. W *Piśmie Świętym*, EK VII 61.

⁷⁶ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 19, 10, PG 33, 1075A, BOK 14, 322.

⁷⁷ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1315.

sprawić, abyście «wkroczyli w nowe życie» (Rz 6, 4)⁷⁸. To wezwanie, które jest częścią dłuższej zachęty, przybiera znamiona modlitwy biskupa za nowo ochrzczonych. Elementem tej modlitwy są także słowa zaczerpnięte z listu św. Pawła. Wyrażenie „nowe życie” jest nawiązaniem do faktu zmartwychwstania Chrystusa, tj. przejścia z martwych do życia, a więc nabycia nowego statusu⁷⁹.

Następna mowa skierowana do neofitów, czyli *Katecheza* 21, rozpoczyna się właśnie nawiązaniem do nauczania św. Pawła. Biskup Jerozolimy kieruje bowiem do nich słowa:

„W Chrystusie ochrzczeni i w Chrystusa przyobleczeni staliście się podobni do Syna Bożego (por. Rz 6, 5)”⁸⁰.

W tym stwierdzeniu zostały wypowiedziane dwie istotne kwestie odnoszące się do duchowości chrześcijańskiej nowo ochrzczonych, będące jednak przypomnieniem wcześniej przez nich usłyszanych pouczeń. Cyryl powtórzył bowiem te idee, by mógł w tej katechezie przystąpić do omawiania drugiego sakramentu, którym jest bierzmowanie. A zatem w kolejnym dniu biskup zaakcentował fakt, że przyjęty chrzest dokonał się w imię Chrystusa, a konsekwencją tego jest przyobleczenie się w Niego – co już wyżej szerzej zostało omówione. Również druga idea – powtórnie wymieniona w tej katechezie – obwieszcza z kolei myśl o podobieństwie do Chrystusa, co katecheta wyjaśnia w nawiązaniu do listu św. Pawła (por. Rz 6, 5). Z tego bogatego w idee teologiczne wersetu⁸¹ Cyryl wybrał jedynie jedno słowo: „podobni”. O podobieństwie do Syna Bożego w kontekście Jego śmierci i zmartwychwstania także wyżej więcej podano słów komentarza. Przez to ograniczenie treściowe biskup z pewnością chciał skupić się nie na aspekcie chrystologicznym, lecz uwypuklić duchową sferę słuchaczy, zachęcając do kierowania się w życiu innym wizerunkiem moralnym.

Wezwanie do prowadzenia chrześcijańskiej moralności obecne jest w całej *Katechezie* 21. Dla zobrazowania przyjęcia przez neofitów nowej duchowej rzeczywistości w kontekście bierzmowania Cyryl wykorzystał wypowiedź św. Pawła:

„bo rzeczywiście zostaliście namaszczeni przez Ducha Świętego. Początkiem waszego zbawienia jest Chrystus – On jest zaczynem, wy ciastem. Gdy zaczyn jest święty, i ciasto jest święte (por. Rz 11, 16)”⁸².

Cyryl najpierw podaje myśl teologiczną, a potem jej ilustrację istniejącą w świecie materialnym. Naucza zatem, że źródłem zbawienia człowieka

⁷⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 20, 8, PG 33, 1084B, BOK 14, 328.

⁷⁹ Por. Zdziałek, *Chryścianologia św. Pawła*, s. 95.

⁸⁰ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 21, 1, PG 33, 1088A, BOK 14, 331.

⁸¹ Brzmi on następująco: „Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie” (Rz 6, 5).

⁸² Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 21, 6, PG 33, 1093A, BOK 14, 333.

jest Chrystus. Zbawienie następnie zostaje utrwalone przez działanie Ducha Świętego. Obraz zaczynu i ciasta katecheta jerozolimski przejął od św. Pawła, który napisał: „Jeżeli bowiem zaczyn jest święty, to i ciasto” (Rz 11, 16). W ten sposób Cyryl utwierdził w duszach nowo ochrzczonych znamię świętości, ponieważ otrzymali je od Chrystusa, który jest święty. Ten obraz został przejęty z obrzędów kultycznych Starego Testamentu, gdzie poprzez ofiarowanie Bogu pierwocin z zebranego żniwa nastąpiło uświęcenie całego pożywienia. Akt ofiarowania był połączony z intencją, aby Jahwe błogosławił każde pożywienie⁸³.

Innym sposobem zadbania o świętość jest unikanie grzechu. Korzystając z autorytetu św. Pawła, Cyryl w *Katechezie* 23, w której wyjaśnił obrzędy i teologię Mszy świętej, przytoczył jego myśl. Uczynił to w kontekście komentowania prośby z Modlitwy Pańskiej – „Przyjdź Królestwo Twoje” – w następującym pouczeniu:

„Kto słyszy wypowiedź Pawła: «Niech grzech nie panuje w waszym śmiertelnym ciele» (Rz 6, 12) i czysty jest w czynie, myśli i mowie, ten mówi do Boga: «Przyjdź Królestwo Twoje»”⁸⁴.

Biskup Jerozolimy czystość duszy, która nie jest skalana grzechem, ujmuje w przyjętej już wówczas formie obecnej w akcie pokutnym, czyli w odniesieniu do trzech kategorii: czynu, myśli i mowy. To oznacza, że owa czystość powinna być całkowita. Dopiero wówczas chrześcijanin jest godny tego, aby do Boga skierować prośbę o nadejście Królestwa Bożego. Biskup potwierdzenia takiego podejścia odnalazł w liście św. Pawła, który swego czasu zwracał się do Rzymian, by w ich śmiertelnym ciele nie panował grzech. Mimo bowiem przyjęcia chrztu i uwolnienia od grzechu, owa wolność nie okazała się ostateczna, a chrześcijanin może ciągle ulegać oszustwom grzechu⁸⁵.

Dokonane analizy porównawcze odnoszące się do wypowiedzi Cyryla, w których umieścił idee św. Pawła z jego Listu do Rzymian, układają się w logiczny ciąg zagadnień teologicznych. Otóż przedstawiają naukę, kierowaną do słuchaczy w jerozolimskiej bazylice, wyjaśniającą udział w zbawczym procesie Trzech Boskich Osób oraz wynikający z tego moralny udział chrześcijanina w tym dziele zbawczym. W odniesieniu do Boga Ojca biskup zachęcał swoich słuchaczy do otwartości na Niego i dążenie do poznania Go poprzez refleksję nad światem stworzonym. Jezusowi Chrystusowi poświęcił bardzo wiele miejsca w katechezach, zwracając uwagę na poszczególne aspekty Jego Osoby. Jest On bowiem kamieniem, na którym można budować

⁸³ Por. *List do Rzymian*, tłum., wstęp i koment. Langkammer, s. 146-147.

⁸⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 23, 13, PG 33, 1120A, BOK 14, 342.

⁸⁵ Por. *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1288.

nadzieję, a także chroni chrześcijan przed atakami szatana. Biskup przedstawił znaczenie wcielenia i sens ukrzyżowania, ukazując ich cele: zmartwychwstanie, osąd żywych i umarłych oraz wieczne królowanie Jezusa Chrystusa. Zwrócił uwagę na skutki przyjęcia chrztu, w którym otrzymuje się nowe życie i udział w zmartwychwstaniu. Duch Święty został opisany jako Poczyszyciel, dający radość i nadzieję skierowaną na wartości wieczne. Duch Święty daje ochrzczonym moc wewnętrzną oraz udział w synostwie Bożym. Przekaz nauki o Bożych Osobach bezpośrednio łączył się z wysłuchaniem przez nowo ochrzczonych zasad postępowania w duchu chrześcijańskim. Powinna ich cechować odpowiedzialność za czyny dobre i złe, przy zwróceniu uwagi na rolę wolnej woli. Katecheta podkreślił, że podstawą dobrego postępowania jest wiara i pełnienie dobrych uczynków. To wynika z faktu przyobleczenia w szatę Jezusa Chrystusa, a konsekwencją tego jest święcenie imienia Bożego i unikanie grzechu.

EPISTLE TO THE ROMANS IN THE *CATECHESIS*
OF CYRIL OF JERUSALEM.
WAYS OF USE AND INTERPRETATION

(Summary)

Cyril of Jerusalem, the author of the *Catechesis* delivered to the catechumens and the newly baptized, gave the teachings of Jesus Christ on the basis of the Symbol in force in Jerusalem, and above all on the basis of the Holy Scriptures. He readily referred to the books of the Old and New Testaments, quoting literal citations or paraphrasing individual biblical ideas. Among the frequently quoted biblical books is also the St. Paul's Epistle to the Romans, which was used by Cyril almost 40 times. Some of Paul's statements were used as an element of the content link, while others are the starting point for presenting the wider context of Christian teachings to the audience. In most cases, these are literal quotes from the Letter to the Romans. It turns out that the statements of the Apostle of Nations constitute the basis for the interpretation of mainly the Trinitarian aspects of the Christian faith, because individual references serve to bring the listeners closer to the Three Divine Persons. Other quotes Cyril also uses to present some issues of Christian morality.

Key words: Cyril of Jerusalem, Catechesis, Saint Paul, Epistle to the Romans, Trinitarian aspects, issues of Christian morality.

Słowa kluczowe: Cyryl Jerozolimski, Katechezy, św. Paweł, List do Rzymian, aspekty trynitarne, kwestie moralności chrześcijańskiej.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catecheses*, PG 33, 331-1057, tłum. W. Kania: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000.

Opracowania

BERGER K., *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 17 (1966) 47-89.

BIANCHI U., *L'anima in Origene e la questione della metempsychosi*, „Augustinianum” 26 (1986) 33-50.

FILIPOWICZ A.M., *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Olecko – Warszawa 2007.

JANKOWSKI A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.

JAŚKIEWICZ G., *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Ząbki 2011.

JAŚKIEWICZ G., *Polemika antydoketystyczna u św. Ignacego z Antiochii*, „Studia Elckie” 13 (2011) 401-408.

Katolicki komentarz biblijny, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001.

LAMARCHE P., *Kamień*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, 360.

LANGKAMMER H., *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.

List do Rzymian, tłum., wstęp i koment. H. Langkammer, Lublin 1999.

MCDONNELL K. – MONTAGUE G.T., *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym*, tłum. M. Górnicki – W. Kustra, Kraków 1997, 270-272.

NAKONIECZNY R., *Nauka o duszy w antropologii Dydyka Aleksandryjskiego*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 21/2 (2011) 157-180.

PESCH R., *Römerbrief*, Würzburg 1983.

ROMANIUK K., *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.

SCANZILLO C., *L'anima nei Padri dei primi secoli*, w: *L'anima*, red. F. Battaglia, Napoli 1979, 70-81.

SCHLIER H., *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefen (Die Zeit der Kirche)*, Freiburg 1966.

STĘPIEŃ J., *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań – Warszawa – Lublin 1972.

SZLAGA J., *Imię Boże*, II. *W Piśmie Świętym*, EK VII 61.

WIDOK N., *Polemika antyheretycka w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 37 (2017) t. 68, 423-442.

WIDOK N., *Wiara – miłość – nadzieja. Studium w oparciu o listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011.

ZDZIARSTEK R.S., *Chrystologia św. Pawła*, t. 1: *Aspekt ontologiczny*, Kraków 1989.

Szymon WIERZBIŃSKI*

SZLACHETNI, ODWAŻNI, DZICY? OBRAZ WAREGÓW I FRANKÓW W OCZACH BIZANTYŃCZYKÓW W X-XI W.

Wiek XI był dla historii Bizancjum czasem przełomowym. Po okresie odrodzenia militarnego w poprzednim stuleciu oraz rządach Bazylego II (958 - 15 XII 1025, cesarz od 10 I 776), uwieńczonych przyłączeniem do cesarstwa państwa bułgarskiego, przed kolejnymi władcami pojawiły się nowe wyzwania¹. Do najważniejszych problemów Bizancjum należała wówczas kwestia stabilności politycznej oraz zagrożenie ze strony Turków Seldżuckich². Tymczasem od 1025 r. aż do czasów Aleksego I Komnena (ok. 1058 - 15 VIII 1118, cesarz od 1 IV 1081) Cesarstwu brakowało ręki zdolnego władcy, który posiadałby talenty dyplomaty oraz kompetentnego wodza. W rezultacie, w wojsku bizantyńskim coraz ważniejszą rolę zaczęli odgrywać najemnicy. Był to poniekąd naturalny proces, ponieważ kosmopolityczne Cesarstwo od dawna przyciągało swoim bogactwem ludzi o różnym pochodzeniu etnicznym, których łączyła jedynie znajomość rzemiosła wojennego. Dla cesarzy bizantyńskich, pragnących zabezpieczyć się przed ambicjami możliwych rodów o tradycjach wojskowych, przyjmowanie na służbę wojowników najemnych zdawało się gwarantować zabezpieczenie przed uzurpacjami ambitnych pretendentów, popartych przez rodzimą armię. Pośród wielu grup najemników służących

* Dr Szymon Wierzbński – adiunkt w Zakładzie Nauk Humanistycznych w Instytucie Nauk Społecznych i Zarządzania Technologiami na Wydziale Zarządzania i Inżynierii Produkcji Politechniki Łódzkiej; e-mail: szymon.wierzbinski@p.lodz.pl.

¹ Na temat rządów Bazylego II i jego podboju Bułgarii por. C. Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976-1025)*, Oxford – New York 2005, 394-428; P. Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge 2000, 62-79.

² Por. E.A. Zachariadou, *Seljuks*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, Oxford 1991, 1867. O pochodzeniu Turków Seldżuckich pisze również: J. Bonarek, *Bizancjum w dobie bitwy pod Manzikert. Znaczenie zagrożenia seldżuckiego w polityce bizantyńskiej w XI wieku*, Kraków 2011, 115. Jak zauważa Robert Bedrosian (*Armenian during the Seljuk and Mongols Periods*, w: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, t. 1: *The Dynastic Periods. From Antiquity to the Fourteenth Century*, ed. by R.G. Hovannisian, New York 1997, 244) do pierwszej konfrontacji doszło w 1042 r. O potęgze Seldżuków świadczy fakt, iż w 1057 r. sułtan Tughril Beg (ok. 990 - 4 IX 1063, sułtan od 1038) został uznany przez kalifa Abbasydów za władcę Wschodu i Zachodu oraz obrońcę wiary, por. W. Felix, *Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert*, Wien 1981, 165-181.

w XI w. w Bizancjum dwie wybijają się na pierwszy plan³: Waregowie, służący jeszcze od czasów Bazylego II jako piesza gwardia cesarska. Ich wyjątkowość polegała przede wszystkim na tym, że posiadali bezpośredni dostęp do cesarza, zaś od ich postawy zależał często los następcy tronu; oraz Frankowie, służący przeważnie w charakterze ciężkozbrojnej kawalerii, budzili podziw ze względu na ich brawurę oraz siłę szarży. Z biegiem lat obie grupy najemników zyskały swoisty, topiczny wizerunek w oczach Bizantyńczyków. Celem tego tekstu jest wskazanie genezy obecności Waregów i Franków w Cesarstwie, jak również próba określenia najważniejszych stereotypów z nimi wiązanych.

1. Rusowie, czyli... kto? Do momentu powstania gwardii wareskiej ok. 988/989 r., ogół wojowników pochodzących z terenów Rusi, którzy służyli Cesarstwu, nazywano Rusami (Ῥώς)⁴. Z biegiem lat autorzy źródeł bizantyńskich zaczęli używać w odniesieniu do członków nowej formacji także drugiego określenia, tj. Waregowie (Βάραγγοι)⁵. Chociaż w źródłach odnoszących się do 2. poł. XI w. obie nazwy używane były niekiedy wymiennie, to ich znaczenia bynajmniej nie były tożsame. Jak słusznie twierdzi Władysław Duczko (ur. 1946), nazwa „Ruś” pochodzi od nordycko-fińskiego terminu oznaczającego wiosłarza oraz załogi łodzi⁶. Trzeba również podkreślić, że słowo „Rus” stosowane było jako samookreślenie używane przez Skandynawów, pochodzących przeważnie z terenów dzisiejszej Szwecji i przybywających na tereny zamieszkane przez plemiona fińskie⁷. Także termin „Rusowie” pochodzi od staronordyckiego czasownika *róa* oraz starofińskiego *rotsi* oznaczającego wiosłowanie. Wspomnianą etymologię znali także wcześniejsi badacze, wskazujący na fakt, iż nadmorskie okręgi szwedzkiego Upplandu znane były jako *Roslagen*⁸. Na terenach zasiedlonych przez Rusów, takich jak centrum handlowo-polityczne zlokalizowane w okolicach Starej Ładogi, żyli jednak nie tylko Skandynawowie, ale również Bałtowie i Samowie⁹. Tym niemniej, choć

³ Nie oznacza to, że Rusowie i Frankowie byli jedynymi dostrzeganymi przez Bizantyńczyków grupami etnicznymi. O pozostałych grupach etnicznych więcej informacji można znaleźć w pracy Jacka Bonarka (*Romajowie i obcy w kronice Jana Skylitza. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle kroniki Jana Skylitza*, Toruń 2003, 211).

⁴ Por. S. Franklin, *Rus*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, 1818-1820. Etymologię tę wyprowadzał już Sigfús Blöndal (*The Varangians of Byzantium. An aspect of Byzantine military history*, translated, revised and rewritten by B.S. Benediktz, Cambridge – London – New York – Melbourne 1978, 1-2).

⁵ Por. S. Franklin – A. Cutler, *Varangians*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, 2152.

⁶ Por. W. Duczko, *Ruś Wikingów: historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*, tłum. N. Kreczmar, Warszawa 2006, 28.

⁷ Por. tamże, s. 27.

⁸ Por. Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 1.

⁹ Por. Duczko, *Ruś Wikingów*, s. 58-75. Wbrew poglądom starszych badaczy, Władysław Duczko przekonująco dowodzi, że to właśnie z tego obszaru, a nie z rejonu Kijowa, w 860 r. wyruszyła wyprawa na Konstantynopol, por. A.A. Vasiliev, *The Russian Attack on Constantinople in 860*, „Medieval Academy of America” 46 (1946) 173; Duczko, *Ruś Wikingów*, s. 73-74.

w skład wojska „Rusów” wchodziłi przedstawiciele różnych grup etnicznych, to w oczach Bizantyńczyków reprezentowali oni polityczną jedność i określano ich wspólną nazwą¹⁰. Także w świetle źródeł zachodnioeuropejskich, Rusami, przynajmniej na początku, nazywano Skandynawów, na co także zwrócił uwagę W. Duczko¹¹. Dowodzi tego wyraźnie notatka spisana przez Prudentjusza († 861), biskupa Troyes, który relacjonuje, iż przy okazji pierwszego kontaktu z Rusami w 839 r. cesarz Ludwik I Pobożny (778 - 20 VI 840, cesarz Zachodu od 28 I 814) „comperit eos gentis esse Sueonum”¹². Z czasem Skandynawowie utworzyli bądź przejęli nowe ośrodki polityczne na obszarach zamieszkałych przez Słowian tak, iż stanowili na zdominowanych przez siebie terenach mniejszość. Element skandynawski pozostawał jednak na Rusi silny przez prawie dwa stulecia, utrzymując się najdłużej wśród elit politycznych, które uległy sławizacji dopiero w toku XI wieku¹³. Bezsporną rolę wikingów w budowie państwa ruskiego dostrzegł także Karol Kollinger (ur. 1983), recenzując cytowaną wcześniej pracę W. Duczki¹⁴. Jednocześnie należy zaznaczyć, iż Bizantyńczycy orientowali się do pewnego stopnia w odrębności etnicznej obu ludów, co zauważa Simon Franklin (ur. 1953)¹⁵. Jak postaram się pokazać, elity bizantyńskie dobrze uchwyciły moment, w którym obie grupy zaczęły przekształcać się w jedną społeczność.

2. Waregowie: zaprzysięgli towarzysze broni? Chociaż szeregi gwardii wareskiej tworzyli pierwotnie Skandynawowie, nazywani w źródłach wschodnich Rusami, to w pewnym momencie Bizantyńczycy zaczęli używać również

¹⁰ Dowodzi tego relacja Jana Skylitzesa na temat inwazji Askolda i Dira z roku 860: Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 18, 44-61, rec. I. Thurn, CFHB 5 (Series Berolinensis), Berolini 1973, 107.

¹¹ Por. Duczko, *Ruś Wikingów*, s. 21-22.

¹² *Annales Bertiniani* 839, rec. G. Waitz, *Scriptores Rerum Germanicarum* 5, Hannoverae 1883, 19-20. Pochodzenie etniczne Rusów nie budziło również wątpliwości u pierwszych tłumaczy źródła, por. E. Kunik, *Die Berufung der schwedischen Rotsen durch die Finnen und Slawen: Eine Vorarbeit zur Entstehungsgeschichte des Russischen Staates*, t. 1, St. Petersburg 1844, 198.

¹³ Chociaż proces sławizacji postępował powoli, to jednak jest on wyraźnie zauważalny. Dobrym przykładem na dowód zmieniającego się „układu sił” są kolejne traktaty zawierane pomiędzy starszą Rusią a władcami Bizancjum. Podczas gdy pod pierwszymi traktatami podpisywali się przeważnie wojownicy o bezspornie skandynawskich imionach, to jednak z biegiem lat przybywało imion o brzmieniu słowiańskim, por. I. Sorlin, *Les traités de Byzance avec la Russie au X^e siècle*, „Cahiers du Monde Russe et Soviétique” 3 (1961) 329-475. Wyprawy Rusów na Bizancjum oraz postanowienia zawarte w traktatach pokojowych można odnaleźć także w źródłach ruskich, np. *Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку* I 907, 912, под наблюдением и непосредственным руководством Е.Ф. Карского, Ленинград 1926, 21-30; I 907, 945, [ed.] Карский, s. 33-41.

¹⁴ Por. K. Kollinger [Recenzja], *Władysław Duczko, Ruś Wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*, tł. N. Kreczmar, Warszawa 2007, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 5 (2008) 454-456.

¹⁵ Por. Franklin, *Rus*, s. 1818-1820.

terminu „Waregowie”, zaznaczając tym samym różnicę pomiędzy nimi a wojownikami ruskimi (służącymi zresztą nadal w regularnej armii jako najemna piechota). Gdy idzie o etymologię określenia „Wareg”, przyjmuje się, iż pochodzi ono od dwóch nordyckich określeń, tj. *vár* (ślubować, składać przysięgę) oraz *gengi* (towarzysz)¹⁶. Połączenie obu słów zaowocowało powstaniem terminu *væringi*, odnoszącego się do osoby, która oddała się pod opiekę lub przysięgała służyć na określonych warunkach drugiej osobie. Jak podkreślał Elof Hellquist (26 VI 1864 - 7 III 1933), w użyciu przyjęła się forma z końcówką – *ing*¹⁷. Z biegiem czasu przeszła ona do języka greckiego na określenie Waregów (Βάρανγοι = *Barangoi*). Dowodzi tego przykład metamorfozy innego słowa (określającego wodza), gdzie z pierwotnego *foreganga* nastąpiła zmiana na *foringi*¹⁸. W swojej najstarszej formie określenie funkcjonowało jednak jako proste zbitcie dwóch wyrazów, czego dowodzi fakt, że w innych rejonach Europy utrzymało swoją pierwotną formę (staroangielski *wærgenga*, frankijski *wargengus*, longobardzki *waregang*)¹⁹.

Dowody na to, że grupy ludzi określane terminem „Waregowie” cieszyli się wyjątkowym statusem na tle innych obcokrajowców znaleźć możemy nie tylko na terenie Bizancjum, ale także na terenach zajętych przez włoskich Longobardów. Zgodnie z edyktem longobardzkiego króla Rotariusza (606-652), pochodzącym z 643 r., cudzoziemcy (*waregang*) przebywający w granicach jego królestwa byli sądzeni zgodnie z tutejszym prawem, o ile oddali się pod opiekę władcy. Co więcej, za jego pozwoleniem przybysze mogli otrzymać prawo do sądu według prawa kraju, z którego pochodzili²⁰. Jak zauważa Stefano Vinci (ur. 1976), określanie cudzoziemców terminem *waregang*, nawiązanie osobistego stosunku prawnego z władcą oraz możliwość bycia sądzonym według własnego prawa, przypomina pozycję gwardii wareskiej w Bizancjum²¹.

3. Od Franków do „lacinników”. W odniesieniu do rycerzy z Zachodniej Europy Bizantyńczycy stosowali różne nazewnictwo. Czasami określano ich mianem Normanów, podkreślając w ten sposób ich północne pochodzenie²².

¹⁶ Por. J. de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1962, 671-672; Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 4.

¹⁷ E. Hellquist, *Svensk etymologisk ordbok*, Lund 1922, 1172.

¹⁸ Por. S. Bugge, *Blandede sproghistoriske Bidrag*, „Arkiv för Nordisk Filologi” 2 (1885) 225.

¹⁹ Por. Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 4; D. Parducci, *Gli stranieri nell'alto medioevo*, „Mirator” 1 (2007) 2-9.

²⁰ Por. *Edictus Rothari* 367, rec. F. Bluhme, MHG Leges IV, Hannoverae 1868, 85: „Omnes waregang, qui de exteris fines in regni nostri finibus advenerint, seque sub scuto potestatis nostrae subdederint, legibus nostris Langobardorum vivere debeant, nisi si aliam legem ad pietatem nostram meruerint”.

²¹ Por. S. Vinci, *The legal status of foreigners in Europe between Medieval and Modern Ages*, „Revista Aequitas” 2 (2012) 47-48.

²² Por. A. Kazhdan, *Normans*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, 1493-1494.

Wspomniany termin używany był jednak częściej w odniesieniu do Waregów lub Rusów. Pochodzący z Zachodu wojownicy o wiele częściej nazywani byli Frankami²³. Jak podkreślają Robert B. Hitchner (ur. 1954) oraz Aleksander Kazhdan (3 IX 1922 - 29 V 1997), wspomniany termin używany był w X w. wobec Niemców, zaś w stuleciu następnym dotyczył już większości mieszkańców Europy Zachodniej. Drugi ze wspomnianych badaczy zauważa także, że od czasu pierwszej krucjaty pojawia się jeszcze jedno określenie, tj. Łacinicy²⁴. A. Kazhdan dowodzi, że w XII w. termin ten używany był wymiennie z nazwą „Frankowie”. Warto jednak pamiętać, iż w interesującym nas okresie dominowała ta druga nazwa, a ponieważ w służbie Bizancjum najwcześniejszymi najemnikami z Zachodu, nie licząc Franków Wschodnich, byli Normanie z Normandii lub południowej Italii, to właśnie ich wspomniany termin dotyczył najczęściej.

4. Pierwsze kontakty pomiędzy Rusami a Bizantyńczykami. Stosunki pomiędzy Rusami a Cesarstwem mają bardzo starą metrykę, bowiem źródła wschodnie potwierdzają, że zostały one nawiązane już ok. roku 860, przy okazji najazdu skandynawskich (ruskich) wódzów Askolda i Dira²⁵. Relacje pomiędzy obydwoma ludami były skomplikowane, bowiem z jednej strony autorzy źródeł potwierdzają obecność wojowników ruskich w armii bizantyńskiej, z drugiej zaś, ich władcy kilkakrotnie organizowali zbrojne wyprawy przeciwko Bizancjum, dochodząc niekiedy pod mury Konstantynopola²⁶.

Wspomnijmy zatem jedynie najważniejsze wydarzenia w jakich brali udział Rusowie przed utworzeniem gwardii wareskiej. I tak, z lektury *De cerimoniis* Konstantyna Porfirogenety (3 IX 905 - 9 XI 959, cesarz od 6 VI 913) wiemy, iż w ekspedycji na Kretę w 902 r. udział wzięło m.in. 700 Rusów²⁷. Z drugiej strony, w 907 r. ruszyła ruska wyprawa na Konstantynopol, prawdopodobnie dowodzona przez księcia Olega († 912), która zakończyła

²³ Por. R.B. Hitchner – A. Kazhdan, *Frankoi*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, Oxford 1991, 803.

²⁴ Por. A. Kazhdan, *Latins and Franks in Byzantium: Perceptron and Realisty from the Eleventh to the Twelfth Centuries*, w: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. R. Mottahedeh – A. Laiu, Washington 2001, 86-89.

²⁵ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 18, 44-61, CFHB 5, s. 107. Zob. Bonarek, *Romajowie i obcy w kronice Jana Skylitzesa*, s. 156.

²⁶ Por. Duczko, *Ruś Wikingów*, s. 100 i 172-174.

²⁷ Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae* II 44, rec. I.I. Reiske, CSHB [7], Bonnae 1829, 654; Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 27; J. Haldon, *Theory and practice in tenth-century military administration: chapters II, 44 and 45 of the Book of Ceremonies*, „Travaux et Mémoires” 13 (2000) 208. Trudno niestety powiedzieć, w jakim charakterze wspomniani wojownicy służyli. S. Blöndal sugeruje, że suma żołdu podana w *De cerimoniis* (7200 nomizmat dla całej grupy) była nieco niższa, niż średnie wynagrodzenie w trzeciej, najniższej *hetaireii*. Być może więc Rusowie brali udział w wyprawie jako marynarze lub lądowe jednostki lekkozbrojnych harcowników.

się podpisaniem nowego traktatu handlowo-militarnego w 911 roku²⁸. Także w 941 r. Rusowie zaatakowali Bizancjum tym razem jednak ponosząc porażkę, czego dowodzą mniej korzystne niż w 911 r. warunki zawartego z cesarstwem traktatu²⁹. W utrzymywaniu korzystnych stosunków z tymi trudnymi partnerami politycznymi Bizantyńczycy wspomagali się nie tylko siłą własnego oręża. Wspomniany już wcześniej Konstantyn VII podkreślał, że najlepszym sposobem zabezpieczenia się przed agresją Rusów jest szachowanie ich sojuszem z sąsiednimi Pieczyngami³⁰. Zazwyczaj jednak wojownicy ruscy uwzględniani byli w listach zaciągu licznych kampanii Cesarstwa, tak jak w przypadku wyprawy na Kretę w 949 r., w której udział wzięło 629 Rusów oraz osobna ruska flota, osłaniająca działania wojenne w pobliżu wybrzeży dalmatyńskich³¹. Rusowie brali także udział w nieudanej wyprawie odwetowej Bardasa Fokasa (ok. 878 - ok. 969) przeciw Hamdanidom, co poświadcza arabski kronikarz Ibn al Athir (1160-1232/1233)³². Jest to ważny sygnał informujący o tym, że najemnicy stali się, przynajmniej od 954/955 r., na tyle liczni, że zauważali ich nie tylko autorzy bizantyńscy. Sigfús Blöndal (2 XI 1874 - 19 III 1950) sugeruje, że Rusowie brali udział w zdobyciu Krety 960-961 r. oraz w zdobyciu Aleppo w roku 962, jednak nie mamy na to bezpośrednich potwierdzeń w źródłach³³. Udział najemników w wyżej wymienionych kampaniach nie jest również potwierdzony w 964 r., oraz w czasie nieudanej ekspedycji na Sycylię w 964 r., choć Leon Diakon (ok. 950-1000) wspomina np. Armeńczyków³⁴. Natomiast w 969 r., podczas pobytu Liutpranda z Kremoney (ok. 920 - ok. 972) w Konstantynopolu, Nikefor II Fokas (ok. 912 - 11 XII 969, cesarz od 3 VII 963) wysłał

²⁸ Por. *Повесть временных лет* I 907, 912, [ed.] Карский, s. 21-30.

²⁹ Por. tamże I 945, [ed.] Карский, s. 33-41. Chwiejność Rusów odmalował Skylitzes (*Synopsis historiarum* 31, 1-24, CFHB 5, s. 229-230; 6, 77-81, CFHB 5, s. 240) nie tylko na przykładzie wiarołomności w sprawach politycznych, ale także opisując ich skomplikowaną drogę do przyjęcia chrześcijaństwa. Zob. Bonarek, *Romajowie i obcy w kronice Jana Skylitzesa*, s. 157-159.

³⁰ Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 4, ed. G. Moravcsik, CFHB 1 (Series Washingtoniensis), Washington 1967, 51. Zob. Bonarek, *Bizancjum w dobie bitwy pod Manzikert*, s. 71-72; Franklin, *Rus*, s. 1819-1820.

³¹ Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae* II 45, CSHB [7], s. 664; Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 37; Haldon, *Theory and practice in tenth-century military administration*, s. 306. Ostatnia ze wspomnianych informacji pozwala nam wyciągnąć pewien ważny wniosek dotyczący charakteru służby Rusów. Konstantyn VII wyraźnie rozróżnia Rusów najętych do służby na morzu oraz Rusów służących w osobnym kontyngencie, walczącym na lądzie. Być może wspomniani najemnicy wchodziłi w skład głównych sił przeznaczonych do podboju Krety. Wydaje się prawdopodobne, że Rusowie, którzy brali udział w kampaniach 902 r. i 949 r., służyli jako lekkobrojna piechota. Przemawia za tym przede wszystkim wysokość żołdu określona przez Konstantyna VII oraz fakt, iż kilkusetosobowy kontyngent nadawał się idealnie do uzupełnienia regularnych sił ciężkozbrojnej piechoty złożonej z Bizantyńczyków, Armeńczyków lub też z innych ludów sąsiadujących z Cesarstwem.

³² Por. Ibn al-Athir, *al-Kāmil fī at-Ta'rīkh* 343 (954-955), rec. Dar Sader, Beirut 1965, 508.

³³ Por. Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 38.

³⁴ Por. Leo Diaconus, *Historia* I 7, 21, rec. C.B. Hase, CSHB [33], Bonnae 1828, 14.

do Italii flotę, w skład której poza jednostkami bizantyńskimi wchodziły 2 jednostki ruskie i 2 frankijskie³⁵. Jest to zarazem ostatnia wzmianka na temat Rusów w służbie Bizancjum w źródłach wschodnich, które powstały przed wojną bizantyńsko-ruską w latach 970-971, choć możemy przypuszczać, że po jej zakończeniu żołnierze ruscy znowu zaczęli wstępować do służby cesarskiej³⁶.

5. Jeszcze jedna „tagmata”, czy zupełnie nowa formacja? Powstanie Gwardii Wareskiej. Utworzenie wspomnianej formacji łączy się z osobą Bazylego II Bułgarobójcy. Nie budzi jednak wątpliwości fakt, iż już wcześniej si cesarze opierali się na formacjach typu *tagmata*, posługując się nimi jako przeciwwagą dla potencjalnych uzurpatorów w osobach ambitnych dowódców wojsk temowych³⁷. Jak pokazuje przykład poprzedników Bazylego, tj. Nikefora II Fokasa oraz Jana I Tzimiskesa (ok. 925 - 10 I 976, cesarz od 11 XII 969) rozwiązanie to nie gwarantowało jednak pełnego bezpieczeństwa³⁸. Twórca gwardii wareskiej miał również świadomość niebezpieczeństwa ze strony wpływowej arystokracji wojskowej, która kontrolowała znaczną część zaprawionej w bojach armii, rozmieszczonej na wschodnich rubieżach Cesarstwa³⁹. Bazyle II wiedział także, że istniejące formacje *tagmata* nie gwarantowały bezpieczeństwa, co może tłumaczyć brak informacji dotyczących „Nieśmiertelnych”, w okresie rządów wspomnianego cesarza, choć jednostka powstała niedawno i wślawiła się zwycięstwami nad Rusami⁴⁰.

³⁵ Por. Liutprandus Cremonensis, *Relatio de legatione Constantinopolitana* 29, cura et studio P. Chiesa; Liutprandus Cremonensis, *Opera omnia*, CCCM 156, Turnhout 1998, 199; Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 40.

³⁶ Por. Leo Diaconus, *Historia* IX 11, CSHB [33], s. 157; Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 41. Na obecność Rusów w armii bizantyńskiej krytycznie patrzy Victor Terras (*Leo Diaconus and the Ethnology of Kievan Rus*, „Slavic Review” 24:1965, nr 3, 401-402 i 406), podkreślając, iż Leon Diakon (ok. 950 - ok. 1000) nie wspomina, jakoby traktat pokojowy przewidywał przejście części wojsk Światosława na służbę Bizancjum.

³⁷ Jeszcze przed objęciem tronu przez Bazylego Jan Tzimiskes utworzył własną formację, tzw. „Nieśmiertelnych”: A. Kazhdan, *Athanatoi*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, Oxford 1991, 220.

³⁸ Powodem utraty życia cesarza mogła być zarówno niechęć arystokracji, jak i intryga dworska. W przypadku Nikefora II nawet zaufani żołnierze nie potrafili zapobiec zabójstwu władcy w sytuacji zaangażowania się w spisek cesarzowej: Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 22, 87-95 i 1-26, CFHB 5, s. 279-280. Por. A. Kazhdan, *Theophano*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, 2064-2065. Jan Tzimiskes z kolei został otruty, przed czym nie ochronili go nawet zaufani „nieśmiertelni”, por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 22, 16-25, CFHB 5, s. 312.

³⁹ Armia ta nie była zresztą jednolita. O podziałach i konfliktach etnicznych wśród wojsk wiedział już Konstantyn VII, gdy wygłaszał jedno ze swoich przemówień do armii wschodniej, por. H. Ahrweiler, *Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète*, „Travaux et Mémoires” 2 (1967) 397-400; W.E. Kaegi, *Regionalism in the Balkan Armies of the Byzantine Empire*, w: *Actes du I^{er} Congrès International des Études du Sud-Est Européen (Athènes, 7-13 mai 1970)*, t. 2: *Histoire*, éditeur scientifique M.G. Nystazopoulou – T.P. Jochalas, Athènes 1972, 398-399 i 402.

⁴⁰ Por. J. Haldon, *The Byzantine Wars. Battles and campaigns of the Byzantine era*, Charleston

Powstanie gwardii wareskiej było poniekąd dziełem przypadku. Pod koniec X w. Bazyli II znajdował się w trudnym położeniu politycznym w wyniku buntu Bardasa Sklerosa († 991) i Bardasa Fokasa. Cesarz musiał wówczas cierpieć na brak armii, bowiem doborowe formacje rozmieszczone były na Wschodzie, co było faktem znanym także poza granicami Cesarstwa⁴¹. Co więcej, niedługo przed buntem obu Bardasów Bazyli poniósł dotkliwą klęskę z rąk Bułgarów, wpadając według relacji Leona Diakona, w pułapkę na Przełęczy Trajana (dosł. Brama Trajana)⁴². Choć na podstawie kroniki Michała Pselloso (1018-1078) można odnieść wrażenie, że cesarz panował nad sytuacją, to jednak głębsza analiza relacji Jana Skylitzesa (ok. 1040 - ok. 1110) wskazuje na fakt, iż Bazyli II miał w rzeczywistości niewiele środków do stłumienia rebelii⁴³.

W wyniku porozumienia z Włodzimierzem Kijowskim (ok. 958 - 15 VII 1015, wielki książę od 980) zawarty został sojusz z Rusią, choć Andrzej Poppe (ur. 1926) słusznie podkreśla, iż było to trudne porozumienie⁴⁴. Władca Rusi

2001, 98-105; Bonarek, *Romajowie i Obcy w kronice Jana Skylitzesa*, s. 159; A. Kazhdan – A. Cutler, *John Tzimiskes*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, 1045. Trzeba odnotować, iż nie zostali oni wspomniani wraz z innymi elitarnymi kontyngentami w traktacie *De re militari*, napisanym już po śmierci Nikefora II Fokasa oraz Jana Tzimiskesa. Mowa jest tam natomiast o żołnierzach *scholae*, por. Anonimus Byzantinus, *De re militari* I 135-159, ed. by G.T. Dennis: *Three Byzantine Military Treatises*, Dumbarton Oaks Texts 9, CFHB 25 (Series Washingtoniensis), Washington 1985, 252. Autor dzieła daje powody by przyjąć, że Rusowie służyli wówczas w charakterze lekkobrońnych, por. tamże X 37-45, CFHB 25, s. 280; XIX 32-40, CFHB 25, s. 294; XXV 1-16, CFHB 25, s. 312); Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 45-46.

⁴¹ Było to spowodowane tym, że tradycyjnie większa część armii pochodziła ze wschodnich prowincji, a w okresie rządów Konstantyna VII Porfirogenety i Nikefora II Fokasa doborowe oddziały typu *tagmata* służyły na najbardziej zapalnych odcinkach frontu, tj. na wschodniej granicy. O wspomnianej prawidłowości wzmiankują m.in. kronikarze arabscy, por. Qudama Ibn Jafar, *Kitab al-Kharaj wa sina'at al-Kitaba*, rec. M.J. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum VI, Lugdunum 1889, 196-197; Ibn al-Fakih al-Hamadani, *Kitab al-Boldan*, t. 5, rec. E. J. Brill, Leiden 1885, 168, tłum. E.W. Brookes; Ibn al-Faquich al-Hamadani, *Description of the land of Byzantines*, „Journal of Hellenic Studies” 21 (1901) 72-76; J.F. Haldon, *Strategies of Defence, Problems of Security: the Garrisons of Constantinople in the Middle Byzantine Period*, w: *Constantinople and its Hinterland: Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. C. Mango – G. Dagron, Oxford 1993, 153-155.

⁴² Por. Leo Diaconus, *Historia* X 8, CSHB [33], s. 181-183.

⁴³ W obliczu podboju niemal wszystkich prowincji azjatyckich przez Bardasa Fokasa, Bazyli II wysłał do Trapezuntu Grzegorza Taronitesa († 995), polecając mu udać się na wschodnie rubieże państwa, by wzniecić powstanie Armeńczyków zamieszkujących terytorium opanowane przez rywala, por. Michael Psellus, *Chronographia* I 13-16, ed. É. Renault, t. 1, Collection Byzantine, Paris 1926, 9-11.

⁴⁴ Oddanie ręki Anny, siostry Bazylego Włodzimierzowi, będącemu przecież pogańskim władcą, stanowiło rzecz bez precedensu, por. A. Poppe, *The Political Background to the Baptism of Rus*, DOP 30 (1976) 238-244. Ze wspomnianym działaniem trudno zestawiać nawet oddanie ręki Marii Lekapeny († ok. 966) przez Romana I (ok. 870 - 15 VI 948, cesarz: 17 XII 920 - 20 XII 944) Piotrowi I (ok. 900 - 29/30 I 969, car od 927), carowi Bułgarów. Żona bułgarskiego władcy wychodziła

zobowiązał się na mocy traktatu wspomóc militarnie cesarza, wysyłając mu na pomoc silny kontyngent wojowników ruskich⁴⁵. Z ich pomocą w wyniku wygranych batalii pod Chryzopolis oraz Abydos, cesarzowi udało się ocalić tron, co zgodnie potwierdzają źródła⁴⁶.

W świetle dotychczasowych analiz szczególnie ciekawą kwestią jest etniczna tożsamość owych wojowników, bowiem istnieją przesłanki by uznać, iż pochodzili oni bezpośrednio ze Skandynawii. S. Blöndal dość przekonująco argumentuje, że w przeciwieństwie do większości zeslawizowanych już w 2. poł. X w. Rusów, nowi wojownicy w służbie cesarza Bizancjum pochodzili bezpośrednio ze Skandynawii⁴⁷. Teza ta znajduje potwierdzenie w materiale źródłowym, a ściślej w *Powieści minionych lat*⁴⁸. Z drugiej strony należy zaznaczyć, że w źródłach skandynawskich nie mamy wzmianek o jakiegokolwiek znaczącej wyprawie armii Skandynawów na Ruś w latach 80-tych X w. Wspomniana historia wskazuje nam jednak na dwie prawidłowości. Po pierwsze, jest jasne, iż związki pomiędzy elitami Rusi oraz obszaru Skandynawii pozostawały silne pomimo postępującej wśród Rusów slawizacji⁴⁹. Po drugie, przytoczone relacje źródłowe wskazują na pewną płynność w wykorzystaniu terminu „Rusowie” w odniesieniu do żołnierzy gwardii wareskiej.

6. Pierwsze kontakty Bizancjum z Normanami i „innymi Frankami”.

Jak wiadomo symboliczną datą powstania Normandii jest rok 911, choć powstanie księstwa odbywało się stopniowo, w toku kolejnych traktatów rozszerzających domenę Normanów w latach 924 i 933⁵⁰. Z oczywistych względów obecność Normanów w armii bizantyńskiej ma charakter późniejszy. Osadnicy, którzy zasiedlali tereny przyszłej Normandii, nie różnili się zapewne na tym etapie w oczach Bizantyńczyków od innych „wikingów” i prawdopodobnie zostaliby określani jako Rusowie lub „barbarzyńcy z Thule”⁵¹. Inaczej

bowiem za mąż za chrześcijanina, a jej pozycja w hierarchii bizantyńskiej była bez porównania inna niż w przypadku Anny, siostry Bazylego, por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 17, 89-90, CFHB 5, s. 336.

⁴⁵ Por. Leo Diaconus, *Historia* VI 5, CSHB [33], s. 98-99. Wydaje się, że liczba 6000 wojowników nie jest w tym przypadku przesadzona.

⁴⁶ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 18, 3-44, CFHB 5, s. 336-337; Leo Diaconus, *Historia* X 9, CSHB [33], s. 174-175; Michael Psellus, *Chronographia* I 15, ed. Renault, t. 1, s. 9-10.

⁴⁷ Por. Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 42-43.

⁴⁸ Por. *Повесть временных лет* I 980, [ed.] Карский, s. 54-58. Zob. Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 42.

⁴⁹ Nieprzypadkowo to właśnie na północ uciekał pokonany w wojnie domowej Włodzimierz, por. *Повесть временных лет* I 980, [ed.] Карский, s. 54-55.

⁵⁰ Za wiarygodną należy uznać analizę przeprowadzoną przez autora, który proces tworzenia Normandii rozciągnął w czasie: najpierw nastąpić miały nadania w późniejszej Górnej Normandii, następnie zaś przyznanie ziem w okolicach Bayeux oraz Falaise, por. R. Brown, *Historia Normanów*, tłum. J. Jarniewicz, Warszawa – Gdańsk 2003, 19-21.

⁵¹ Co ciekawe, termin ten bardzo długo cieszył się popularnością wśród dziejopisów posiadających zamiłowanie do archaizacji, por. Procopius Caesarensis, *Historia bellorum* VI 15, ed. H.B.

przedstawiała się sytuacja w XI w. We wspomnianym czasie Bizantyńczycy dostrzegali już pewne różnice w pochodzeniu etnicznym różnych grup najemników. Gdy zatem mieli do czynienia ze Skandynawami określali ich mianem Waregów, Tauroscytów, Scytów lub po prostu barbarzyńców⁵². W odniesieniu do Rusów w XI w. mieszkańcy Bizancjum takich wątpliwości już nie mieli.

Jak przekonująco dowodzi Krijna Ciggaar (ur. 1942), pierwszym władcą Normanów, który mógł mieć bliższy kontakt z mieszkańcami Bliskiego Wschodu, był Ryszard II Dobry (960/963-1027, książę Normandii od 996), panujący w latach 996-1027. Badaczka zwraca uwagę na fakt, iż diuk przyjął na audyencji mnichów z góry Synaj i ofiarował im bogate dary⁵³. Dopiero jednak syn wspomnianego księcia, Robert I Wspaniały (ok. 1000 - 1035, książę Normandii od 1027), określany też przydomkiem „Diabeł”, udał się według relacji Wilhelma z Jumièges (1. poł. XI w. - 2. poł. XI w.) na pielgrzymkę do Jerozolimy i wraz z liczną świtą miał odwiedzić Konstantynopol⁵⁴. O wizycie diuka na Wschodzie pisał także Wace (1110-1174), autor dzieła *Le Roman de Rou*, zadedykowanego Henrykowi II (5 III 1133 - 6 VII 1189, król Anglii od 19 XII 1154)⁵⁵. K. Ciggaar dowodzi, że Michał IV Paflagończyk (ok. 1010 - 10 XII 1041, cesarz od 11 IV 1034) zaproponował służbę Normanom, którzy wracali na północ Francji po pochowaniu Roberta⁵⁶. Teza ta nie jest pozbawiona podstaw. Konkretnym przykładem są tu losy rodziny Stigandów, której ojciec i lider wziął udział w pechowej wyprawie Roberta I Wspaniałego

Dewing: Procopius, [Works], vol. 3, LCL 107, London – New York 1919, 415; Anna Comnena, *Alexias* II 9, 4, 27, ed. D.R. Reinsch – A. Kambylis, CFHB 40/1 (Series Berolinensis), Berolini 2001, 79; VI 11, 3, 12-14, CFHB 40/1, s. 193. Sprawę tożsamości etnicznej Normanów, choć głównie w kontekście ich obecności w południowej Italii, ciekawie przedstawia Ewan Johnson (*Normandy and Norman identity in southern Italian chronicles*, „Anglo-Norman Studies” 27 (2005) 85-100).

⁵² Podaję tutaj jedynie po jednym przykładzie: zdobycie Konstantynopola przez Aleksego Komnena, por. Anna Comnena, *Alexias* II 9, 4, 30, CFHB 40/1, s. 79; uzurpacja Nikefora Botaniatesa, por. Nicephorus Bryennius, *Historiae* III 20, ed. P. Gautier, CFHB 9 (Series Bruxellensis 9), Bruxelles 1975, 246-247; przewrót pałacowy dokonany przez Michała VII, por. Michael Psellus, *Chronographia* VII (3), 28, ed. Renault, t. 2, s. 165.

⁵³ Por. K. Ciggaar, *Western Travelers to Constantinople, The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations*, New York 1996, 178-179.

⁵⁴ Por. Guillelmus Gemeticensis, *Gesta Normannorum Ducum* VI 11, ed. E.M.C. van Houts: *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni*, vol. 2: *Books V-VIII*, Oxford Medieval Textes, Oxford 1995, 82-85.

⁵⁵ Jest to więc relacja znacznie późniejsza, a samo wydarzenie zostało w niej mocno podkoloryzowane, por. Wace, *Le Roman de Rou* 26, ed. A.J. Holden, t. 1, Paris 1970, 275. Ze wspomnianych źródeł dowiadujemy się, że w drodze powrotnej diuk zachorował i po krótkiej chorobie zmarł w Nicei, zapewne w roku 1035 lub 1036. Ustalenie daty śmierci jest trudne ze względu na brak daty w tekście źródłowym. Cytowana już w niniejszym artykule K. Ciggaar (*Byzantine Marginalia to the Norman Conquest*, „Anglo-Norman Studies” 9:1986, 44) zmieniła w toku badań stanowisko we wspomnianej kwestii. We wcześniejszej publikacji podaje czerwiec lub lipiec 1036 r. W późniejszej pracy (*Western Travelers to Constantinople*, s. 179) badaczka podaje rok 1035.

⁵⁶ Por. Ciggaar, *Byzantine Marginalia to the Norman Conquest*, s. 44.

do Jerozolimy⁵⁷. Fakt, iż przynajmniej jeden z jego synów służył cesarzowi w Konstantynopolu, trudno uznać za przypadkowy⁵⁸. Choć więc brakuje na to bezpośrednich relacji źródłowych, to jednak nie da się wykluczyć przypuszczenia, iż część świty normańskiego diuka pozostała w stolicy cesarstwa już w 1035 r. Byłby to zarazem najwcześniejszy znany nam przykład służby Normanów w Bizancjum i do tego od razu w stolicy Cesarstwa.

O ile w przypadku kontaktów Cesarstwa Bizantyńskiego z władcami Normandii najwcześniejszym przykładem jest wizyta w Konstantynopolu Roberta I Wspaniałego w 1035 r., o tyle pojawienie się Normanów na południu Europy miało miejsce o wiele wcześniej⁵⁹. Wspomniany fakt w dziejach politycznych południowej Italii datuje się już tradycyjnie na rok 999, kiedy to grupa 40 Normanów wracająca z pielgrzymki przyczyniła się do obrony Salerno przed atakiem muzułmańskich Arabów⁶⁰. Co więcej, Amatus z Monte Cassino (1010-1090) informuje, że przybysze pochodzili z Normandii, zatem ich tożsamość nie budzi wątpliwości⁶¹. Jak relacjonuje Amatus, Normanowie odmówili zaciągnięcia się na służbę Guaimara III (ok. 983 - 1027, książę Salerno od 994) i wrócili do ojczyzny, obiecując jednak zachęcić swych rodaków do przybycia na południe⁶². Obecność mieszkańców Normandii po tym wydarzeniu jest jednak poświadczona w południowej Italii dopiero w 1017 r., tj. przy okazji buntu Melesa († 1020)⁶³.

⁵⁷ Por. Guillelmus Gemeticensis, *Gesta Normannorum Ducum* VI 11, ed. Houts, vol. 2, s. 82-85.

⁵⁸ Informacja potwierdzająca służbę Normanów z rodu Stigandów zachowała się w kronice opactwa św. Barbary: *La Chronique de Sainte-Barbe-en-Auge*, ed. R.-N. Sauvage, Caen 1907, 57-58: „In tempore ipsius Guillelmi Nothi, gallice Bastart, ducis Normannorum, ipse autem Odo cujusdam Romanorum imperatoris consanguineus fuit, necnon a regibus Francorum et Anglorum nobilitatem accepit. Communioni, Constantinoque Ducillo, imperatoris Constantinopolimi tribus annis in palacio prothopatarius et thamatephilatus servivit”.

⁵⁹ Na temat wyprawy Roberta I Wspaniałego oraz pierwszych oficjalnych kontaktów pomiędzy władcami Normandii i Bizancjum, por. E.M.C. van Houts, *Normandy and Byzantium in the Eleventh Century*, „Byzantion” 55 (1985) 544-559.

⁶⁰ Por. Amatus Casinensis, *Historia Normannorum* [= *L'Ystoire de li Normant*] I 17-18, ed. G. Sperduti, Collana di Studi Storici Medioevali 4, Cassino 1999, 190.

⁶¹ Nad prawdziwością relacji wspomnianego kronikarza zastanawia się Dariusz Piwowarczyk (*Normanowie i Bizancjum w XI w.*, Warszawa 2006, 30-31), uznając ją za mało wiarygodną.

⁶² Por. Amatus Casinensis, *Historia Normannorum* [= *L'Ystoire de li Normant*] I 19, ed. Sperduti, s. 190-191.

⁶³ Wspomniany możny z Apulii podejmował od pierwszych lat XI w. próby zrzucania bizantyńskiej władzy w Italii (m.in. stał za buntem w Bari w 1009 r.), por. J. Shepard, *Western approaches (900-1025)*, w: *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500-1492*, ed. J. Shepard, Cambridge 2008, 57-558. Relacje źródłowe, poświęcone emigracji grupy Normanów, którzy po raz pierwszy mieli się spotkać w boju z Bizantyńczykami, są jednak mocno zróżnicowane. Według Amatusa z Monte Cassino (Amatus Casinensis, *Historia Normannorum* [= *L'Ystoire de li Normant*] I 19-20, ed. Sperduti, s. 190-191) grupie normańskich śmiałków przewodził Gilbert Drengot, zaś samo wydarzenie miało miejsce w roku 1017. Orderyk Witalis (ok. 1075 - ok. 1142) przedstawia jednak inną wersję zdarzenia, twierdząc, iż przywódcą Normanów był Osmund, który został wygnany z ojczyzny przez Roberta I Wspaniałego za zabójstwo Wilhelma Repostela, por. Ordericus

Jak wiadomo z dostępnych źródeł, pierwsza poświadczona przygoda Normanów na południu Italii nie skończyła się dobrze. W wyniku działań bizantyńskiego katepana Italii, Bazylego Boiannesa (katepan w latach 1017-1027), doszło w 1018 r. do bitwy pod Kannami, w której cesarski wódz pokonał armię Melesa, zaś spośród 250 towarzyszących mu Normanów przeżyło jedynie 10 wojowników⁶⁴. Wiele wskazuje jednak na to, że zwycięski Boiannes był pod wrażeniem waleczności normańskich sojuszników longobardzkiego buntownika. Już w 1019 r. katepan najął na służbę grupę wojowników normańskich, którzy wcześniej służyli hrabiom Ariano⁶⁵. Co ciekawe, katepan nie posługuje się w dokumencie terminem Normanowie, określając swoich wojowników mianem Franków⁶⁶. Wygląda zatem na to, iż Normanowie, którzy uczestniczyli w obronie Salerno w roku 999 i obiecali zachęcić swoich ziomków do przybycia na południe, wzięli sobie do serca wspomnianą prośbę Guaimara III, księcia Salerno.

Odrębnym zagadnieniem jest tożsamość etniczna „Franków”, czy też Normanów przybywających na południe Italii. Jest rzeczą oczywistą, że te tereny był przystankiem etapowym w drodze do Ziemi Świętej i że korzystali z niego nie tylko Normanowie, o czym wspominają kronikarze: Ademar z Chabannes (988-1034) i Rodulf Glaber (985-1047)⁶⁷. Na popularność południowej Italii

Vitalis, *Historia ecclesiastica* III 3, ed. A. Le Prévost, t. 2, Parisiis 1840, 53. Jeszcze inną wersję przedstawia Rodulf Glaber (ok. 985 - ok. 1047), według którego przywódcą Normanów był nie Gilbert lub Osmund, lecz Rodulf/Ralf Drengot, por. Rodulfus Glaber, *Historiae* III, 2-4, ed. M. Prou, Paris 1886, 52-55. Co ciekawe, Rodulf Glaber informuje także o tym, że po wyprawie Henryka II na południe Italii normański wódz wrócił na stałe do Normandii, zabierając ze sobą z południa pewną liczbę ludzi.

⁶⁴ Por. Amatus Casinensis, *Historia Normannorum* [= *L'Ystoire de li Normant*] I 22, ed. Spertuti, s. 191-192; Lupus Protospatarius, *Annales a. 855-1102* 1019, ed. G.H. Pertz, MGH Scriptores V, Hannoverae 1844, 57, 19-20. Ciekawą teorię na temat relatywnie niewielkiej liczby wzmianek na temat Normanów w Italii przedstawia Eleni Tounta (*The Perception of Difference and the Differences of Perception: The Image of the Norman Invaders of Southern Italy in Contemporary Western Medieval and Byzantine Sources*, „Byzantina Symmeikta” 20:2010, 122-123). S. Blöndal (*The Varangians of Byzantium*, s. 51) postawił tezę, że ocaleni rycerze wstąpili na służbę bizantyńskiego katepana. Badacz powoływał się przy tej okazji na Gustawa Schlumbergera (17 X 1844 - 9 V 1929), por. G. Schlumberger, *L'Épopée Byzantine à la fin du dixième siècle*, 2^e partie: *Basil II, le Tueur de Bulgare*, Paris 1900, 570-571 i 574.

⁶⁵ Por. Basilius Boianus, *Finium agri Troiani descriptio facta a Basilio Boiano Protospathario Catapano Italiae* XVIII 1019, ed. F. Trinchera, w: *Syllabus graecarum membranarum*, Neapoli 1865, 18.

⁶⁶ Por. tamże. Ze wspomnianej relacji można wyciągnąć ważne wnioski. Po pierwsze, wojownicy zaciągnięci na służbę Bizantyńczyków należeli do innej grupy niż Normanowie, którzy służyli Melesowi. Po drugie, z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, iż Frankowie najęci przez katepana przebywali w Italii już dłuższy czas. Zanim bowiem opuścili swojego dotychczasowego mocodawcę, służyli także jego poprzednikowi.

⁶⁷ Por. Ademar Engoliemensis, *Chronicon* III 55, ed. J. Chavanon, Paris 1897, 177-178; Rodulfus Glaber, *Historiae* III 2-3, ed. Prou, s. 52-53. Warto chociażby wspomnieć przykład z rejonu Anjou, bowiem Fulko Nerra (965/970 – 21 VII 1040, hrabia Andegawenii od 987) udawał się do

jako swego rodzaju przystani w drodze do Ziemi Świętej wskazała również Catherine Holmes (ur. 1965) w swojej pracy poświęconej Bazylemu II⁶⁸. Dyskusja tocząca się na temat tożsamości etnicznej „Franków” w południowej Italii ma już dość długą metrykę. Największy wkład w badania na tym polu wnieśli uczeni francuscy, a głównie Leon R. Ménager (1925-1993) oraz Lucien Musset (26 VIII 1922 - 15 XII 2004)⁶⁹. Analiza dostępnego materiału pozwala przyjąć, że w interesującym nas okresie mniej więcej jeden na trzech frankijskich przybyszów na południe nie był z pochodzenia Normanem⁷⁰. Amatus z Monte Cassino informuje wprost, że na południe przybywali nie tylko Normanowie, ale także Francuzi i Burgundczycy⁷¹. Szczególnie ważne wydają się wciąż aktualne wyniki pracy L.R. Ménagera, który podkreśla, że pomiędzy XI i XII w. na południe wyemigrowało na pewno 11 rycerzy z Andegawenii i 31 z Bretanii⁷². Nic zatem dziwnego, że wśród rycerzy i zubożałych panów feudalnych przybywających do Italii, pośród dominujących Normanów było także wielu innych „Franków”. Warto o tym pamiętać, gdy w źródłach zachodnioeuropejskich i bizantyńskich pojawiają się terminy „Normanowie” lub „Frankowie”.

Pierwszym wydarzeniem potwierdzonym przez źródła, w którym Normanowie brali udział w charakterze żołnierzy najemnych po stronie bizantyńskiej w regularnej kampanii, była wyprawa Jerzego Maniakesa (998-1043) na Sycylię w latach 1038-1041. Na wspomniany temat występują liczne wzmianki zarówno w źródłach łacińskich jak i greckich⁷³. Zagadnieniu temu została poświęcona znaczna liczba opracowań⁷⁴. Jeśli zaś chodzi o źródła, to najbardziej

Jerozolimy aż trzykrotnie, por. J. Richard, *The Crusades 1071-1291*, Cambridge 1999, 17. Autor podaje tu przykłady pielgrzymek Roberta Wspaniałego oraz Fulko Nerry z Anjou.

⁶⁸ Por. Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976-1025)*, s. 45.

⁶⁹ Por. G. Theotokis, *The campaigns of the Norman dukes of southern Italy against Byzantium, in the years between 1071 and 1108 AD*, Glasgow 2010, 53; dysertacja dostępna jest na stronie internetowej pod adresem: <https://core.ac.uk/display/9655005/tab/similar-list> [dostęp: 10 XII 2017].

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. Amatus Casinensis, *Historia Normannorum [= L'Ystoire de li Normant]* I 5, ed. Sperduti, s. 187-188. Amatus nie ma problemów z odróżnianiem Normanów od Francuzów i Burgundczyków w Italii, co dowodzi, że społeczność frankijska na południu składała się z różnych grup etnicznych.

⁷² Por. L.R. Ménager, *Pesanteur et etiologie de la colonisation Normande de l'Italie*, w: *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Relazioni e comunicazioni nelle Prime Giornate normanno-sveve*, Bari, 28-29 maggio 1973, *Fonti e Studi del Corpus Membranarum Italicarum* 11, Bari 1975, 202-203 i 368-386.

⁷³ Por. J.-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1996, 48.

⁷⁴ Ponieważ temat sam w sobie jest obszerny, poprzestanę tylko na kilku publikacjach, zawierających dalsze odsyłacze, por. J. Shepard, *Byzantium's last Sicilian expedition: Skylitzes testimony*, „*Rivista di Studi Bizantini e Neollenici*” 14-16 (1977) 145-159; Brown, *Historia Normanów*, s. 90; R. D'Amato, *A Prôtospatharios, Magistros, and Strategos Autokrator of 11th cent.: the equipment of Georgios Maniakes and his army according to the Skylitzes Matritensis miniatures and other artistic sources of the middle Byzantine period*, „*Porphyra*” Supplemento 4 (2005) – jest to supplement

szczegółową relację możemy odnaleźć u Gotfryda Malaterry (1001-1100)⁷⁵. W związku z organizacją kampanii na Sycylię cesarz wezwał Guaimara, longobardzkiego władcę Salerno i Kapui, do udzielenia mu wsparcia. Książę przysłał Bizantyńczykom na pomoc 300 Normanów z Awersy, a pośród nich Tankreda z Hautville († ok. 1041) wraz z dwoma synami: Wilhelmem (1005-1046), zwanym później „Żelazne Ramienie”, i Drogonem (ok. 1010-1051)⁷⁶.

Właśnie w toku tej kampanii ujawniły się z całą siłą dwie najbardziej charakterystyczne cechy Normanów: niezwykła waleczność, połączona z jednej strony ze skłonnością do buntu, z drugiej zaś z bezkompromisową dbałością o interes mocodawcy. Zarówno Gotfryd Malaterra jak i Wilhelm z Apulii (XI w.) opisują nie tylko kampanię sycylijską, w której wzięli udział Normanowie, ale także sposób w jaki wspomniani wojownicy zakończyli w niej swój udział⁷⁷. Wilhelm z Apulii relacjonuje, iż Bizantyńczycy nie zatroszczyli się o sprawiedliwy podział łupów⁷⁸. Choć cytowany fragment odnosi tylko do Ardouina,

do czasopisma ukazującego się on-line, dostępny pod adresem: www.porphyra.it/Supplemento4.pdf [dostęp: 10 XII 2017].

⁷⁵ Por. Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius* I 7-8, ed. F. Ciolfi, Cassino 2002, 36-41. Autor informuje w swojej kronice, że Michał IV postanowił zorganizować wyprawę na Sycylię w roku 1038, w celu odzyskania jej z rąk Arabów. Klimat był ku temu dogodny, bowiem rok wcześniej, korzystając z podziałów pomiędzy samymi Arabami, Konstantyn Opos (katapan Italii: 1033-1038) przekroczył cieśninę, oficjalnie w celu wsparcia jednego z pretendentów, Akhala Aboulaphara, por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 11, 50-65, CFHB 5, s. 400-401; Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, ed. I. Bekkerus, t. 2, CSHB [14], Bonnae 1839, 516, 16 - 517, 12. Chociaż bizantyński wódz musiał się w końcu wycofać, udało mu się jednak uwolnić znaczną liczbę chrześcijańskich jeńców i przeprowadzić ich bezpiecznie na wybrzeże Italii.

⁷⁶ Por. Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius* I 7, ed. Ciolfi, s. 36-39. To właśnie w czasie tej wyprawy Wilhelm miał zabić w pojedynku emira Syrakuz, zyskując sobie wspomniany przydomek. Warto także zauważyć, iż od początku lat 30-tych XI w. Awersa była miejscem, do którego ściągali nowo przybyli Normanowie. Fakt, iż Guaimar IV (ok. 1013 - 2/3 VI 1052, książę Salerno od 1027) przysłał Jerzemu Maniakesowi posiłki właśnie z Awersy, pozwala nam wysnuć dwa wnioski. Po pierwsze, Rajnulf w 1038 r. uznawał nadal zwierzchność Guaimara lub też chciał pozbyć się co ambitniejszych i zbyt licznych już pobratymców. Po drugie, zanim Normanowie rozpoczęli nieco chaotyczny podbój Apulii w poł. XI w. zadowalali się służbą najemną. Być może pamięć o klęsce pod Kannami była wśród nich nadal żywa i powstrzymywała przed zbyt zuchwałymi wyprawami. Na temat podboju Apulii przez Normanów zob. J.-M. Martin, *La Pouille du VI^e au XII^e siècle*, Collection de l'École Française de Rome 179, Rzym 1993, 520-526 i 715-743. Jak podają autorzy źródeł, Bizantyńczycy zwerbowali jeszcze jedną grupę Franków, liczącą 500 wojowników „zza Alp”, por. Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, t. 2, CSHB [14], s. 545, 11.

⁷⁷ Por. Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius* I 8, ed. Ciolfi, 38-41; Guillelmus Apuliensis, *Gesta Roberti Wiscardi* I, ed. M. Mathieu, Palerme 1961, 108-115.

⁷⁸ Guillelmus Apuliensis, *Gesta Roberti Wiscardi* I 206-209, ed. Mathieu, s. 110: „Cumque triumphato remeans Dochanus ab hoste / Praemia militibus Regina solveret urbe, / Graecis donatis, nihil Ardoinus habere / Donorum potuit, miser immunisque remansit”.

wasala arcybiskupa Mediolanu, nietrudno się domyśleć, że podobnie potraktowani zostali Normanowie, co doprowadziło do porzucenia przez nich służby. Fakt ten potwierdza Gotfryd Malaterra⁷⁹. Opuszczenie szeregów wojsk bizantyńskich przez Franków pociągnęło za sobą poważne konsekwencje, bowiem niektórzy spośród nich postanowili powetować sobie brak łupów najazdem na bizantyńskie prowincje południowej Italii⁸⁰. Tym niemniej, w toku swojego udziału w kampanii 1038-1042 Normanowie pokazali się jako odważni i skuteczni wojownicy. Niewykluczone także, iż o udział właśnie tej grupy żołnierzy chodziło Michałowi IV, kiedy wzywał Guaimara do wysłania wsparcia na rzecz wyprawy. Jak wspomnieliśmy, na dworze w Konstantynopolu wciąż żywa była pamięć o wizycie Roberta I Wspaniałego sprzed niespełna 3 lat, zaś niektórzy jego towarzysze mogli nadal służyć cesarzowi. Co więcej, szlak podróży wspomnianego diuka został wkrótce uznany za wygodną drogę na Wschód. Wydaje się więc zasadne uznać, iż większość Normanów i innych Franków, którzy w XI w. dotarli do Bizancjum, podróżowała przez Italię⁸¹.

Wspomniane wyżej względy, jak również koszty podróży, zaważyły na tym, że na służbę w Bizancjum zaciągali się raczej większe oddziały niż pojedynczy wojownicy. Tak też było zapewne w przypadku Hervé Frankopula (floruit: 1030-1060), który miał się okazać jednym z bardziej wpływowych dowódców najemników w służbie Bizancjum⁸². Pierwszy raz słyszymy o nim przy okazji wspomnianej wcześniej kampanii sycylijskiej Jerzego Maniakesa w roku 1038⁸³. Także żołnierze w liczbie blisko 500, którzy mogli przybyć razem z Hervé, mieli pochodzić „zza Alp”⁸⁴. Chociaż nie wiemy, ilu Norma-

⁷⁹ Por. Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius* I 8, ed. Ciolfi, 40-41. Ardouin miał także zostać poniżony przez Maniakesa, który odebrał mu należną część łupu w postaci rumaka bojowego, którego longobardzki wojownik chciał sobie zostawić, zob. L. Melazzo, *The Normans through their Languages*, „Anglo-Norman Studies” 15 (1993) 245-246.

⁸⁰ Por. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, s. 53. Jonathan Shepard (*The Uses of the Franks in Eleventh-Century Byzantium*, „Anglo-Norman Studies” 15:1993, 283) odnosząc się do wspomnianych wydarzeń podkreśla jednak, że z pewnością nie wszyscy Normanowie opuścili wówczas szeregi bizantyńskie. Potwierdzeniem tej tezy jest choćby udział Hervé Frankopula w nieudanej wyprawie na Pieczyngów za czasów Konstantyna Monomacha, por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 22, 4-65, CFHB 5, s. 467-469).

⁸¹ Por. D. Nicolle – A. McBride, *The Normans*, London 1987, 46. Obranie drogi wschodniej, tj. przez Ruś, należy wykluczyć ze względów na to, iż wiązałoby się to ze zbytnim ryzykiem dla podróżujących.

⁸² Por. C.M. Brand, *Hervé Frankopoulos*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, 922.

⁸³ Wspomniany wódz najemników służył zresztą Bizancjum nieprzerwanie od roku 1038. Za czasów Michała VI odważył się na otwarty bunt w reakcji na odmowę przyznania mu tytułu *magister*, por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 4, 41-95, CFHB 5, s. 484-486. Więcej na temat wyprawy Maniakesa na Sycylię, por. T. Wolińska, *Wareg w Bizancjum. Sycylijska przygoda Haralda Hardraade*, „Balcanica Posnaniensia – Acta et Studia” 15 (2009) 65-85; Shepard, *Byzantium's last Sicilian expedition*, s. 145-159.

⁸⁴ Por. Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, t. 2, CSHB [14], s. 545, 11. Tożsamość

nów odeszło z szeregów armii bizantyńskiej, znaczna część, zwłaszcza ludzie Hervé, pozostała pod rozkazami Bizantyńczyków⁸⁵. Przytoczone wcześniej relacje źródłowe sugerują, iż wkrótce po przerwaniu kampanii zarówno Hervé jak i jego ludzie udali się do Bizancjum i służyli tam przez kolejne lata. Od tego momentu można by mówić o stałej obecności Normanów w armii bizantyńskiej⁸⁶.

7. Opinia Bizantyńczyków o Waregach. Analizując zagadnienie postregania Waregów przez obywateli Cesarstwa Bizantyńskiego należy wziąć pod uwagę, iż wspomniani wojownicy występowali w konkretnych rolach. Stanowili oni nie tylko oddział doborowej piechoty, ale służyli również jako osobista gwardia cesarza, wykonując niekiedy jego najbardziej niepopularne polecenia. Jest więc jasne, że inny był obraz Waregów w oczach ich moco dawców i elit politycznych, a inny w odczuciu zwykłych mieszkańców Cesarstwa. Na opinię o gwardii wareskiej nie bez wpływu pozostawał również fakt, że w początkowym okresie kojarzono ich z Rusami. Pierwsze kontakty z tymi ostatnimi miały zaś generalnie wrogi charakter. Pisząc o wydarzeniach IX i X w. kronikarze rozpisują się na temat barbarzyństwa i okrucieństwa wspomnianych wojowników⁸⁷. Także kronikarze arabscy, jak np. Ibn al-Athir, nie mieli o Rusach dobrej opinii⁸⁸. Nawet kolejne traktaty handlowe nie zmieniły ogólnej opinii Bizantyńczyków o Rusach, z którymi Cesarstwo toczyło zresztą ciężką wojnę w 2. poł. X wieku⁸⁹. Uznawano ich powszechnie

owych żołnierzy do dziś jest przedmiotem dyskusji, zob. Melazzo: *The Normans through their Languages*, s. 245-246. Z jednej strony uczony ten opowiada się za normańskim pochodzeniem wspomnianych przez Skylitzesa „Franków”, z drugiej jednak nie bierze pod uwagę, iż w skład kontyngentu wchodzić też mogli Bretończycy.

⁸⁵ Odejście Normanów, choć skończyło się dla Bizantyńczyków fatalnie, nie miało też aż tak dramatycznego charakteru, a swój punkt kulminacyjny dramatyzm ten osiągnął już w czasie, gdy dowództwo objął Michał Dokeianos (katepan Italii: 1040-1041), por. Shepard, *Byzantium's last Sicilian expedition*, s. 152.

⁸⁶ Chociaż z kolejnych lat posiadamy niewiele wzmianek dotyczących Normanów lub choćby Franków, to źródła pozwalają uznać, że obie grupy służyły w Bizancjum nieprzerwanie. Kluczowa jest w tym kontekście relacja dotycząc buntu Hervé w roku 1056, por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 4, 41-43, CFHB 5, s. 484; Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, t. 2, CSHB [14], s. 616, 22 - 617, 5. Chociaż zarówno Jerzy Kedren (XI w.) jak i Jan Skylitzes wspominają o próbie uzyskania przez wodza Normanów tytułu *magister*, to relacja pierwszego z autorów jest dla nas cenniejsza: „W ten sam sposób [cesarz] obszedł się z Hervé Frankopulem, który walczył z Maniaksem na Sycylii i odniósł tam wiele zwycięstw, pozostając jednoznacznie sprzymierzeńcem Rzymian od tamtej chwili aż do teraz” (tamże, tłum. własne). Cytowany fragment pozwala przypuszczać, iż od momentu kampanii sycylijskiej aż do 1056-1057 r., kiedy to Hervé zbuntował się w odwecie za odmowę nadania tytułu *magister*, normański wódz stałe służył Bizancjum, por. Brand, *Hervé Frankopoulos*, s. 922.

⁸⁷ Por. Bonarek, *Romańowie i obcy w kronice Jana Skylitzesa*, s. 159-164.

⁸⁸ Por. Ibn al-Athir, *al-Kāmil fī at-Ta'rīkh*, 332 (ok. 944), rec. Dar Sader, s. 412-413.

⁸⁹ Por. Sorlin, *Les traités de Byzance avec la Russie au X^e siècle*, s. 465-472.

za chciwych i niegodnych zaufania, podkreślając przy tym, że nawet kobiety Rusów lubują się w przemocy. Dobity przykład na poparcie tej tezy podaje Jan Skylitzes, który ze zdziwieniem opowiada, że wśród ruskich trupów na polu bitwy pod Dorostolon w 971 r. znaleziono ciała uzbrojonych kobiet, walczących ewidentnie ramię w ramię z ruskimi wojownikami⁹⁰.

Także w XI w., gdy pozycja gwardii wareskiej w strukturze militarnej Bizancjum była już ugruntowana, Rusowie mieli nie tylko opinię gwałtownych i niebezpiecznych, ale także chciwych barbarzyńców. Tak postrzegany był na przykład, znany z jednej tylko wzmianki, Chrysocheir⁹¹. Ten wódz Rusów w reakcji na odmowę przyjęcia go na służbę zdecydował się na działalność piracką i dopiero z pomocą cesarskiej floty udało się go pokonać⁹². Waregowie cieszyli się także opinią rozpustnych. Znamienne jest zresztą, że pierwsza chronologicznie relacja bizantyńska, w której użyte zostało określenie „Wareg”, opowiada o nieudanej próbie gwałtu⁹³. Co prawda Skylitzes konstatuje, że młoda kobieta otrzymała zadośćuczynienie ze strony towarzyszy zabitego w samoobronie napastnika, jest jednak raczej oczywiste, że próby przemocy seksualnej były na obszarze stacjonowania gwardii wareskiej częstsze. Także Harald Hardrada (ok. 1015 - 25 IX 1066), późniejszy władca Norwegii (od 1046), nie we wszystkich źródłach cieszył się dobrą opinią. Nie mówimy tu zresztą o domniemanym oślepieniu przez niego Michała V (ok. 1015 - 24 VIII 1042, cesarz od 10 XII 1041), które w skandynawskim poemacie *Sexstefja* prezentowane jest jako powód do chluby⁹⁴. Jak podkreśla Teresa Wolińska (ur. 1963), według niektórych kronikarzy powodem uwięzienia Haralda była osobista niechęć Michała V, powodowana być może defraudacją⁹⁵. Jak jednak

⁹⁰ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 14, 16-19, CFHB 5, s. 305.

⁹¹ Por. tamże 46, 71-81, CFHB 5, s. 367-368. Zob. J. Shepard, *Yngvarr's Expedition to the East and a Russian inscribed Stone Cross*, „Saga-Book” 21 (1982-1985) 229.

⁹² Warto zwrócić uwagę na imię wspomnianego wojownika, bowiem historia miała się rozgrywać już w XI w., kiedy to Rusowie ulegali coraz mocniejszej sławizacji. Chociaż znaczenie imienia Chrysocheir (*Złotoręki*) nie budzi większych wątpliwości, to tożsamość etniczna wspomnianego wodza jest już mocno dyskusyjna. Skylitzes jednoznacznie określa go jako krewniaka Włodzimierza Wielkiego. Jednak wydaje się, że wojownik ten mógł pochodzić bezpośrednio ze Skandynawii. Próbę przetłumaczenia jego imienia na język nordycki podjął S. Blondal (*The Varangians of Byzantium*, s. 51), uznając, iż prawdziwe imię wodza brzmiało: Audmundr. Być może jednak nie należy doszukiwać się we wspomnianym określeniu imienia, uznając, iż mamy do czynienia ze skandynawskim *kenningiem* (przydomkiem). W takim razie można by go również odczytać jako Gullhendi (*Złotoręki*), co znakomicie korespondowałoby z najbardziej pożądaną cnotą wikińskiego wodza, tj. szczodrością.

⁹³ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 4, 70-77, CFHB 5, s. 394-395.

⁹⁴ Zgodnie z tradycją autorem poematu był nadworny skald Haralda, Tjodulf Arnorrson (ok. 1010 - 1066), por. Þjóðólfr Arnórsson, *Sexstefja* 7-8, [ed.] F. Jónsson: *Den norsk-islandske skjaldedigting*, A1: *Tekst efter håndskrifterne*, København 1908, 370-371; Þjóðólfr Arnórsson, *Sexstefja* 7-8, [ed.] F. Jónsson: *Den norsk-islandske skjaldedigting*, B1: *Rettet Tekst*, København 1912, 340-341.

⁹⁵ Por. Wolińska, *Wareg w Bizancjum*, s. 82.

relacjonuje William z Malmesbury (1080-1143), Hardrada miał trafić do więzienia za gwałt⁹⁶.

Niemniej jednak, nie można zaprzeczyć, że dzicy i często pogańscy przybysze z północy intrygowali Bizantyńczyków w równym stopniu, co Germanie ich rzymskich poprzedników⁹⁷. Warto bowiem przypomnieć, że już w armii Konstantyna I Wielkiego (27 II 272 - 22 V 337, legalnie u władzy od 310) służyć mieli Germanie, skupieni w jednym z legionów i nazywani potocznie *cornuti* od rogów umieszczonych na hełmach⁹⁸. Wspomniana jednostka miała zresztą dla tego cesarza charakter szczególny, bowiem to właśnie ona miała przyczynić się do jego zwycięstwa w roku 312. Także po upadku Cesarstwa Zachodniorzymskiego w armii bizantyńskiej służyli liczni Germanowie, zaś nazwa najmniejszej jednostki taktycznej (*bandon*) pochodzi od germańskiego słowa określającego chorągiew (*bandwa*)⁹⁹.

Wydaje się, że bizantyńskie zainteresowanie Germanami, a w konsekwencji Waregami w służbie cesarstwa, miało także pewien wymiar symboliczny. Widać to szczególnie dobrze na przykładzie Gotów, wywodzących się przecież ze Skandynawii, tj. z „wyspy Thule”¹⁰⁰. Przekroczenie Dunaju przez Gotów w 376 r., które doprowadziło w dwa lata później do bitwy pod Adrianopolem (9 VIII 378), stało się jednym z ulubionych motywów prezentowanych na konstantynopolitańskim hipodromie tańców i spektakli, których celem było zapewne przypomnienie dawnych zagrożeń ze strony barbarzyńców¹⁰¹. Niestety niewiele wiemy o szczegółach wspomnianych widowisk. Trudno nam na przykład określić, czy brali w nich udział bizantyńscy aktorzy, czy też Goci

⁹⁶ Por. Willelmus Malmesbiriensis, *De gestis regum Anglorum* III 260, ed. by W. Stubbs: Willelmus Malmesbiriensis, *De gestis regum Anglorum (libri III-V). Historiae novellae libri tres*, vol. 2, *Rerum Britannicum Medii Aevi Scriptores* 90/2, London 1889, 318.

⁹⁷ Ciekawa jest zresztą relacja Asochika, który mówi wprost, że Waregowie w 1000 byli już chrześcijanami, por. *Histoire universelle par Étienne Asolik de Tarôn* III 45, traduit de l'arménien par F. Macler: *Histoire universelle par Étienne Asolik de Tarôn*, 2^e partie: *Livre III*, Paris 1917, 164-165. Ze względu na nieznamość j. armeńskiego korzystałem wyłącznie z francuskiego przekładu powyższego źródła.

⁹⁸ Por. A. Alföldi – M.C. Ross, *Cornuti: A Teutonic Contingent in the Service of Constantine the Great and Its Decisive Role in the Battle at the Milvian Bridge. With a Discussion of Bronze Statuettes of Constantine the Great*, *DOP* 13 (1959) 171-183.

⁹⁹ Por. P. Rance, *The Fulcrum, the Late Roman and Byzantine Testudo: The Germanization of Roman Infantry Tactics?*, *GRBS* 44 (2004) 305-308; Alföldi – Ross, *Cornuti: A Teutonic Contingent*, s. 169-179; M. Wojnowski, *Konnica w armii Cesarstwa Bizantyńskiego od VIII do początku XIII wieku. Rola militarna i znaczenie społeczne*, Kraków 2011, 34.

¹⁰⁰ Na temat Gotów dostępna jest bardzo bogata literatura, por. M. Mączyńska, *Wędrówki Ludów. Historia niespokojnej epoki IV i V wieku*, Warszawa 1996; W. Duczek, *Stara Uppsala a szwedzkie origo gentis*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 153 (2001) 132-144; H. Wolfram, *Historia Gotów*, tłum. R. Darda-Staab – I. Dębek – K. Berger, Warszawa – Gdańsk 2003; K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004; A. Kokowski, *Starożytna Polska*, Warszawa 2006.

¹⁰¹ Por. M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990, 99.

(a później inni przybysze ze Skandynawii) żyjący w Bizancjum. Być może wspomniane tańce nawiązywać miały do germańskich rytuałów opisywanych przez Tacyta (55-120), który informuje, że przed bitwą Germanie wprowadzali się w ten sposób w szal¹⁰². Bez względu na to jaki charakter miały nawiązujące tematyką do Gotów spektakle wystawiane w hipodromie, wiemy, że wspomniane gockie tańce zostały wykorzystane w ceremoniale cesarskim na dworze w Konstantynopolu¹⁰³. Co ciekawe, obce elementy kulturowe wykazywały niesłychaną trwałość, bowiem najdokładniejszy opis pokazu z udziałem germańskich wojowników zawdzięczamy Konstantynowi VII Porfirogenecie, a zatem cesarzowi panującemu w wieku X¹⁰⁴. W jednym z fragmentów *De cerimoniis* autor wyraźnie odnosi się do ceremonialnego tańca, wykonywanego przez strażników gwardii cesarskiej¹⁰⁵. Chociaż za panowania wspomnianego cesarza nie istniała jeszcze gwardia wareska, to z relacji Konstantyna wiemy jednak, że na dworze konstantynopolitańskim przebywali Rusowie, a pod tą nazwą kryli się przede wszystkim Skandynawowie¹⁰⁶. Wykorzystanie w bizantyńskich ceremoniach masek, hełmów z wyobrażeniami zwierząt oraz wilczych skór także przywodzi na myśl rytuały pogańskich mieszkańców Skandynawii¹⁰⁷. Włączenie tańca skandynawskich wojowników do ceremoniału dworskiego nie było z pewnością przypadkowe. Rytuał opisany w X w. miał przypominać podobne ceremonie na dworze Justyniana I Wielkiego (11 V 483 - 13 XI 565, cesarz od 1 VIII 527), co służyć mogło podkreśleniu łączności, jaka zachodziła między Cesarstwem Rzymskim a Bizancjum¹⁰⁸. Szczególnie ciekawa jest w tym kontekście nazwa krainy, z której wywodzić się mieli zarówno Goci, jak i późniejsi członkowie gwardii wareskiej. Warto zaznaczyć, że pierwsze wzmianki bizantyńskie na temat *Thule*, jako ojczyzny gockich (i nie tylko) wojowników mają dawną metrykę, bowiem pochodzą z relacji Prokopiusza (500-565)¹⁰⁹. Co ciekawe, ponad 500 lat później wspomniana kraina nadal była uważana za obszar, z którego pochodzili barbarzyńcy, tym

¹⁰² Por. Tacitus, *Germania*, 3, ed. R. Much, Heidelberg 1937, 46. Zob. Alföldi – Ross, *Cornuti: A Teutonic Contingent*, s. 174.

¹⁰³ Por. H.R. Ellis-Davidson, *Pagan Scandinavia*, New York 1967, 100; A.W. White, *The Artifice of Eternity: A Study of Liturgical and Theatrical Practices in Byzantium*, Maryland 2006, 125-126.

¹⁰⁴ Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae* I 83, CSHB [7], s. 381, 1 - 386, 22.

¹⁰⁵ Por. tamże, CSHB [7], s. 382, 7-10.

¹⁰⁶ Por. tamże II 15, CSHB [7], s. 579, 21-22.

¹⁰⁷ Por. L.P. Słupecki, *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*, Kraków 2003, 108; A.-S. Grälsund, *Wolves, serpents, and birds: Their symbolic meaning in Old Norse belief*, w: *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions: An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*, ed. A. Andrén – K. Jennbert – C. Raudvere, Vågar till Midgård 8, Lund 2006, 124-129.

¹⁰⁸ Por. E.B.R. Franceschini, *The Iron Masks: The Persistence of Pagan Festivals in Christian Byzantium*, ByF 21 (1995) 118-122.

¹⁰⁹ Por. Procopius Caesariensis, *Historia bellorum* VI 15, ed. Dewind, vol. 3, s. 415.

razem członkowie gwardii wareskiej. Warto przywołać tu relację Anny Komneny (I XII 1083 - ok. 1153), która wspomnianych żołnierzy określiła właśnie jako barbarzyńców z *Thule*¹¹⁰. Wydaje się zasadne uznać, że wspomniany zabieg archaizacji w przypadku ceremoniału opisanego w dziele Konstantyna Porfirogenety nie miał jedynie stylistycznego charakteru. Być może nie bez znaczenia jest fakt, że uczestnicy opisanego w *De cerimoniis* spektaklu kilkakrotnie powtarzać mieli okrzyk „tul, tul”¹¹¹. Sprawa jest jednak bardzo skomplikowana i wymagałaby odrębnego studium.

Reasumując powyższe rozważania można przyjąć, że obecność Gotów w Bizancjum miała dla jego mieszkańców silny wydźwięk symboliczny. Biorąc pod uwagę posiadane informacje możemy podać kilka przyczyn inkorporowania wspomnianej tematyki do ceremoniału dworu cesarskiego. Pierwszym aspektem mógł być symboliczny wymiar zwycięstwa Bizancjum nad Gotami. Poprzez owe spektakle, oddające dzikie obyczaje barbarzyńskich Germanów lub przypominające klęskę Rzymian pod Adrianopolem, ukazywano, być może, powagę zagrożenia ze strony wspomnianych Germanów. Zostało ono ostatecznie zażegnane dopiero w wyniku bitwy pod Busta Gallorum w roku 552¹¹². W następstwie wspomnianej batalii zlikwidowane zostało państwo ostrogockie, zaś Italia wróciła na krótko w granice Cesarstwa Wschodniego, co niewątpliwie zasługiwało na uczczenie. Warto również pamiętać, że Bizancjum aż do 1071 r. patrzyło na Zachód z wiarą, że któregoś dnia odzyska utracone prowincje¹¹³. Drugim, nie mniej ważnym powodem obecności Skandynawów w Konstantynopolu było właśnie to, że wspomniani żołnierze byli barbarzyńcami. Trzeba pamiętać, że w teologii politycznej Bizancjum cesarz był nie tylko władcą wszystkich mieszkańców Cesarstwa i spadkobiercą tradycji rzymskiej, ale przede wszystkim był on najwyższym władcą świeckim jako takim, panującym z woli samego Boga¹¹⁴. Władza *basilica* rozciągała się więc na wszystkie ludy, zaś obecność barbarzyńców na dworze cesarskim ukazywała ich zależność wobec ziemskiego namiestnika Chrystusa¹¹⁵. Dotyczyło to zresztą nie tylko Gotów, a później wojowników ze

¹¹⁰ Por. Anna Comnena, *Alexias* II 9, 4, 27, CFHB 40/1, s. 79.

¹¹¹ Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae* I 83, CSHB [7], s. 382, 5; s. 383, 15 i s. 384, 11.

¹¹² Por. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 399-407; McCormick, *Eternal Victory*, s. 65-66.

¹¹³ Dowodzi tego regularne wysyłanie posiłków do włoskich posiadłości cesarstwa, pomimo sukcesywnie zmniejszającej się strefy wpływów, por. Bonarek, *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert*, s. 51-70.

¹¹⁴ O roli cesarza w porządku chrześcijańskiego świata więcej można przeczytać w: W. Ceran, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Acta Universitatis Lodzensis” 44 (1992) 13-27. Na temat podobieństwa dworu cesarskiego do chrześcijańskiego nieba por. C. Mango, *Historia Bizancjum*, tłum. M. Dąbrowska, Gdańsk 2002², 151-164.

¹¹⁵ Trzeba podkreślić, że ze wspomnianą symboliką przez pewien czas zgadzali się także niektórzy władcy barbarzyńscy. Jednym z najstarszych takich przykładów jest poselstwo króla Franków, opisane przez Prokopiusza (*Historia Bellorum* VIII 20, ed. Dewind, vol. 5, s. 254-255). Kronikarz

Skandynawii, ale również Chazarów, Turków oraz przedstawicieli wszystkich ludów, które wchodziły w skład prestiżowych formacji wojskowych określanych mianem *hetaireia*¹¹⁶. Żołnierze ci niejednokrotnie zresztą nadawali sobie przerażający wygląd, by podkreślić swoje barbarzyńskie pochodzenie¹¹⁷. Powyższe zabiegi miały podkreślić, że cesarz, którego otaczają wierni żołnierze pochodzący z różnych stron znanego wówczas świata, jest faktycznie najwyższym, legalnie panującym władcą *orbem terrarum*. To właśnie z tego powodu Izaak I Komnen (ok. 1007 - 1061, cesarz: 8 VI 1057 - 22 XI 1059), nim jeszcze został oficjalnie uznany za cesarza, otoczył się Waregami i Frankami, podczas przyjęcia posłów od pokonanego Michała VI († 1059, cesarz: 30 VIII 1056 - 30 VIII 1057)¹¹⁸.

Należy także przyznać, że Waregowie cieszyli się w Bizancjum opinią znakomitych wojowników. Odnosi się to zresztą do całego okresu ich obecności na terenie Cesarstwa. Słowa uznania na temat nowo powstałej formacji *tagmata* wyrażał zarówno Michał Psellos, jak i armeński kronikarz Asochik (2. poł. X w. - 1. poł. XI w.)¹¹⁹. Wysoko ocenił ich również Kekaumen (XI w.), odnosząc się do obecności Haralda i jego ludzi w armii bizantyńskiej oraz ich udziału w wyprawie sycylijskiej i tłumieniu powstania Bułgarów w latach

podkreśla, że celem poselstwa było uzyskanie zgody cesarza bizantyńskiego na frankijską zwierzchność nad Anglią. Cesarz był więc postrzegany jako depozytariusz władzy na terenach dawnego *Imperium Romanum*. Z nieco późniejszego okresu posiadamy przykład mniej jednoznaczny, ale także interesujący. Mowa o bizantyńskich przedmiotach z pochówku łodziowego z Sutton Hoo, które mogły nawiązywać symboliką do tradycji cesarskich. Jednym z takich przedmiotów było berło, przypominające konsularne berła rzymskie, jakie zmarłemu, w tym przypadku być może Raedwaldowi, królowi Anglii Wschodniej (panował ok. 599-625), włożono do grobu, por. Sz. Wierzbński, *Bizantyńskie dary w pochówku łodziowym z Sutton Hoo. Próba interpretacji*, „Przegląd Nauk Historycznych” 9 (2007) nr 1-2, 159-172. Por. też R.L. Bruce-Mitford, *The Sutton Hoo ship-burial*, vol. 3/1: *Late Roman and Byzantine silver, hanging-bowls, drinking vessels, cauldrons and other containers, textiles, the lyre, pottery, bottles and other items*, London 1983, 208.

¹¹⁶ Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae* II 15, CSHB [7], s. 579, 21; III 49, CSHB [7], s. 693, 3-4 (na temat Chazarów, Turków oraz Rusów). Zob. Blöndal, *The Varangians of Byzantium*, s. 21.

¹¹⁷ Dowodem na to jest relacja Michała Pselloso, który opisał fakt malowania twarzy i oczu oraz wyrywania rzęs przez Franków i Waregów, por. Michael Psellus, *Chronographia* VII 24, ed. Renault, t. 2, s. 283-284, tłum. własne: „Jedni i drudzy mieli niebieskie oczy, lecz pierwsi nadawali sobie ten kolor sztucznie i usuwali rzęsy z powiek, barwa oczu drugich była naturalna [...]. Tacy żołnierze wypełniali krąg tarcz; nosili włócznie i topory o jednym ostrzu. Topory trzymali na ramionach, włócznie wystawiali ostrzem z każdej strony, pokrywając, by tak rzec, dachem wolną przestrzeń”. Na fakt stosowania makijażu i malowania twarzy przez Skandynawów zwraca uwagę także Else Roesdahl (*Historia wikingów*, tłum. F. Jaszuński, Gdańsk 2001², 36). Malowanie twarzy przez wojowników germańskich, a także rytualne przebieranie się w wilcze i niedźwiedzie skóry, mogło być symbolem posiadania cech zwierzęcych, co gwarantować miało niezwykle umiejętności bojowe. Więcej na ten temat zob. L.P. Słupecki, *Wojownicy i Wilkołaki*, Warszawa 1994, 82-97.

¹¹⁸ Por. Michael Psellus, *Chronographia* VII (1), 24, ed. Renault, t. 2, s. 97.

¹¹⁹ Por. tamże I 13, ed. Renault, t. 1, s. 9; *Histoire universelle par Étienne Asolik de Tarôn* III 43, traduit de l'arménien par Macler, s. 164-165.

1040-1041¹²⁰. Bizantyńscy cesarze doceniali także wierność gwardii wobec panującej dynastii, co najlepiej było widoczne w czasie obalenia Michała V. Choć niektórzy Waregowie zachowali się jak stereotypowi najemnicy, stając po stronie małżonka-cesarza, zawdzięczającego przecież koronę cesarzowej Zoe (978 – czerwiec 1050, cesarzowa od 15 XI 1028), który pragnął pozbawić władzy córkę Konstantyna VIII (ok. 960 - 11 XI 1028, cesarz od 15 XII 1025), reprezentującą legalnie panującą dynastię. Jednak większa część gwardii przyłączyła się do mieszkańców Konstantynopola, stając lojalnie w obronie zagrożonej władczyni¹²¹. Nie mamy informacji na temat takich rozterek moralnych wśród innych najemników. Także w przypadku przejścia tronu przez Michała VII Dukasa (ok. 1050 - ok. 1090, cesarz: 24 X 1071 - 24 III 1078) gwardia odegrała znaczną rolę, ułatwiając nowemu cesarzowi objęcie władzy¹²².

Bizantyńczycy cenili Waregów za nieustępliwość w walce, co zauważył m.in. Michał Psellos¹²³. Także Nikefor Bryennios (1062-1137) podkreślał, że zdradzeni przez Franków pod Zompos gwardziści pozostali wierni Andronikowi († 1077) i Janowi Dukasowi († 1088), choć w efekcie polegli wszyscy wojownicy, którzy wyruszyli na wyprawę¹²⁴. Na temat wierności Waregów najwięcej napisała Anna Komnena, przyznając nawet, że podczas przejmowania władzy przez jej ojca nie próbowano ich nawet przekupywać, zaś żołnierze złożyli broń dopiero na wyraźne życzenie ustępującego Nikefora III Botaniaty (ok. 1001-1081, cesarz: 24 III 1078 - 4 IV 1081)¹²⁵. Jedyne przykłady poddania się żołnierzy wareskich wrogowi pochodzi z czasów panowania Aleksego I, gdy niebawem po klęsce pod Dyrrachium poddali się oni Normanom w Kastorii¹²⁶. Nic więc dziwnego, że nawet w relacjach zachodnich kronikarzy widoczny jest szacunek wobec ich wierności cesarzom, co podkreśla np. William

¹²⁰ Por. Cecaumenus, *Strategicon* 81, ed. G.G. Litavrin: Кекавмен, *Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века*, Подготовка текста, введение, перевод с греческого и комментарии Г. Г. Литаврина, Москва 1972, 279-285.

¹²¹ Por. Michael Psellus, *Chronographia* V 30, ed. Renault, t. 1, s. 104-105.

¹²² Por. tamże VII (3), 28, ed. Renault, t. 2, s. 165; Nicephorus Bryennius, *Historiae* I 20, CFHB 9, s. 123-125.

¹²³ Por. Michael Psellus, *Chronographia* VII (1), 24, ed. Renault, t. 2, s. 97. Zgodnie z relacją kronikarza, w przeciwieństwie do Franków, którzy jako kawalerzyści polegali na sile szarży i byli niecierpliwi, Waregowie byli nieustępliwi i walczyli do końca, wiedząc, że jako piechurzy i tak nie mają wielkich szans na ucieczkę.

¹²⁴ Istotnie, pod Zompos Waregowie nawet nie próbowali ucieczki i polegli do ostatniego, brniąc Andronika i Jana Dukasów, por. Nicephorus Bryennius, *Historiae* II 14-15, CFHB 9, s. 169-171.

¹²⁵ Takich skrupułów nie mieli jednak Niemcy, którymi dowodził niejaki Gilprakt, por. Anna Comnena, *Alexias* II 9, 4, 24-38, CFHB 40/1, s. 79. Warto zauważyć, że nawet w obliczu zbliżającej się przegranej, Waregowie nie myśleli o ucieczce lub zdradzie, ale gotowali się do stawienia ostatniego oporu wojskom Aleksego, por. tamże II 12, 4, 28-38, CFHB 40/1, s. 85-86.

¹²⁶ Por. Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardis ducis fratris eius* III 28-29, ed. Ciolfi, s. 241-243. Zob. J. Dudek, *Cala Ziemia Dyrracheńska pod panowaniem bizantyńskim w latach 1005-1205*, Zielona Góra 1999, 54.

z Malmesbury¹²⁷. Jedyny znany nam przypadek niesubordynacji Waregów, tj. atak na Nikefora III Botaniatę, miał miejsce w wyjątkowych okolicznościach i był spowodowany solidarnością gwardii oraz prawdopodobnym naruszeniem ich przywileju do sądu według własnego prawa¹²⁸.

8. Opinia Bizantyńczyków o Frankach. Zagadnienie opinii Bizantyńczyków o Frankach, w tym również o Normanach, jest jeszcze bardziej złożone niż w przypadku Waregów. Trzeba bowiem pamiętać, że wojownicy z Zachodu występowali w historii Bizancjum w bardzo różnych rolach. Zwykli Frankowie służyli jako najemni żołnierze, zaś ich szlachetnie urodzeni dowódcy robili kariery na dworze cesarskim, a czasami zakładali własne rody na Wschodzie. Z drugiej strony rycerze frankijscy występowali często w charakterze agresorów, jak to miało miejsce w przypadku południowej Italii lub wojen domowych w Bizancjum. Ograniczę się zatem do tych relacji źródłowych, które ujawniają opinię Bizantyńczyków o Frankach jako najemnikach oraz uczestnikach życia politycznego w Cesarstwie w XI w.

W pierwszych dekadach wspomnianego stulecia opinia Bizantyńczyków o Normanach jest trudna do odtworzenia ze względu na brak źródeł. Tym niemniej zachowała się treść dokumentów wystawionych przez Bazylego Boiannesa¹²⁹. Wspomniany katapan Italii w latach 1017-1027, będący zresztą pogromcą Normanów spod Kann w 1018 r., nie miał żadnych oporów przed zaciągnięciem na służbę innej grupy rycerzy frankijskich i osadzeniem ich w bizantyńskiej twierdzy Troja¹³⁰. Wojownicy mieli za zadanie obronę bizantyńskiego terytorium, któremu zagrażały najazdy innych grup Franków. Jest więc jasne, że Bazyli cenił wspomnianych rycerzy jako znakomitych wojowników. Dowodzi tego drugi, z wystawionych przez niego dokumentów zachowanych do naszych czasów¹³¹.

Niewiele wiadomo również na temat opinii jaką cieszyli się frankijscy i normańscy rycerze w Bizancjum w następnych latach. Nie zachowała się na przykład w bizantyńskich źródłach żadna relacja dotycząca wizyty Roberta I Wspaniałego w Konstantynopolu¹³². Faktem jest jednak, że na czas wypra-

¹²⁷ Wkładając w usta umierającego Aleksego radę wobec syna, by im ufał i dobrze traktował, por. Willelmus Malmesbiriensis, *De gestis regum Anglorum* IV 349, ed. Stubbs, vol. 2, s. 379.

¹²⁸ Por. *Excerpta ex breviario historico Ioannis Scylitzae Curopalatae*, ed. I. Bekkerus, w: Georgius Cedrenus, t. 2, CSHB [14], Bonnae 1839, 737, 15 - 738, 4; Michael Attaliates, *Historia*, ed. I. Bekkerus, CSHB [36], Bonnae 1853, 294, 12 - 296, 6.

¹²⁹ Por. V. von Falkenhausen, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967, 86-87.

¹³⁰ Por. Basilius Boianus, *Finium agri Troiani descriptio facta a Basilio Boiano Protospathario Catapano Italiae* XVIII 1019, ed. Trinchera, s. 18.

¹³¹ Por. tamże XX 1024, ed. Trinchera, s. 21.

¹³² Por. Guillelmus Gemeticensis, *Gesta Normannorum Ducum* VI 11, ed. Houts, s. 82-85. Jest jednak bardzo prawdopodobne, że istnieje korelacja pomiędzy obecnością niektórych rycerzy z otoczenia Roberta w Konstantynopolu po 1035 r. oraz zaciągnięciem na służbę bizantyńską rycerzy

wy sycylijskiej w 1038 r. Cesarstwo zwerbowało prawdopodobnie dwie grupy Franków, co jest kolejnym dowodem na to, iż ceniono ich jako walecznych i odważnych żołnierzy¹³³. Co ciekawe, nawet w obliczu nieporozumień pomiędzy Normanami i Bizantyńczykami, które zakończyły się opuszczeniem przez najemników armii bizantyńskiej, zachowało się niewiele relacji bizantyńskich autorów, które komentowałyby wspomniane niesnaski¹³⁴. Skylitzes zostawił jedynie sucho brzmiącą wzmiankę o tym, że Normanowie rozpoczęli podbój Italii na własny rachunek, układając się z lokalną ludnością lub podbijając nowe tereny siłą¹³⁵.

O tym, że Franków ceniono w Bizancjum wysoko jako kawalerzystów dowiedzieć się możemy również ze źródeł zachodnich. Wilhelm z Apulii informuje, że Konstantyn IX Monomach (ok. 1000 - 11 I 1055, cesarz od 12 VI 1042) podjął myśl o wysłaniu rycerzy frankijskich do walki z Turkami na wschodnich rubieżach Cesarstwa¹³⁶. Istnieją również podstawy by uznać, że to właśnie Franków najęto w obliczu uzurpacji Leona Tornikiosa († po 1047) w 1047 roku¹³⁷. Konstantyn Monomach werbował wojowników frankijskich i normańskich do walki z Pieczyngami również w latach późniejszych, o czym informuje Jan Skylitzes¹³⁸. Wspomniany kronikarz opisał m.in. epizod z bitwy pomiędzy wojskami Michała VI a Izaaka I Komnena, w czasie której patrycjusz Randulf walczył do końca po stronie cesarza, pomimo że bitwa była już przegrana¹³⁹. Na temat odwagi Franków wypowiadali się zresztą nie tylko

frankijskich w roku 1038. Być może służba Franków w wojsku cesarskim była efektem pozytywnego wrażenia, jakie na Bizantyńczykach wywarli pierwsi wojownicy z Normandii.

¹³³ Według relacji Gotfryda Malaterry (*De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius* I 7, ed. Ciolfi, s. 36-39) na służbę zaciągnęła się grupa licząca 300 rycerzy. Jerzy Kedren (*Compendium historiarum*, t. 2, CSHB [14], s. 545, 11) podaje jednak, że w wyprawie wzięła udział grupa 500 Franków „zza Alp”. Ponieważ Skylitzes (*Synopsis historiarum* 3, 10-14, CFHB 5, s. 425) wspomina o 500 Frankach dowodzonych przez Arduina, można by przyjąć, iż w rzeczywistości zwerbowano tylko jedną grupę. Także Wilhelm z Apulii (*Gesta Roberti Wiscardi* I 206-209, ed. Mathieu, s. 110), opisując spór pomiędzy Frankami a Bizantyńczykami o podział łupów, pisze jedynie o Arduinie. Uważam jednak, że Bizantyńczycy zaciągnęli na służbę dwie grupy „Franków”: pierwszą dowodzoną przez Arduina oraz drugą, na czele której stał Herve Frankopoulos, por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 4, 41-43, CFHB 5, s. 484.

¹³⁴ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 3, 7-23, CFHB 5, s. 425.

¹³⁵ Por. tamże 3, 47-50, CFHB 5, s. 427.

¹³⁶ Por. Guillelmus Apuliensis, *Gesta Roberti Wiscardi* II 58, ed. Mathieu, s. 135.

¹³⁷ Mowa tutaj o panegiryku, jaki wygłosił Jan Mauropous z okazji zwycięstwa Konstantyna Monomacha nad uzurpatorem w 1047 r.: [Iohannes Mauropus], *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in Codice Vaticano Graeco 676 supersunt*, ed. P. de Lagarde, *Abhandlungen der Historisch-Philologischen Classe der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 28, Göttingae 1882, 202-207; Shepard, *The Uses of the Franks in Eleventh-Century Byzantium*, s. 285. Autor tekstu podkreśla, że w obliczu zagrożenia cesarz najął na służbę „barbarzyńców z Zachodu i z Północy”. W tym drugim przypadku najprawdopodobniej chodzi o Rusów.

¹³⁸ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 22, 4-11, CFHB 5, s. 467.

¹³⁹ Por. tamże 10, 59-70, CFHB 5, s. 495-496. Michał Attaliates (ok. 1030 - ok. 1085) pomija

kronikarze bizantyńscy, bowiem także Mateusz z Edessy (2. poł. X w. - 1144) opisał wydarzenie z roku 1054, gdy jeden z rycerzy w pojedynkę zniszczył machinę oblężniczą Turków seldżuckich pod Mantzikert¹⁴⁰.

Im jednak dłużej Frankowie służyli w Bizancjum, tym częściej przypisywaną im cechą była wiarołomność. Pierwsza opisana w źródłach rebelia znalazła jeszcze usprawiedliwienie u Skylitzesa, który opisując bunt Hervé Frankopula przeciw Michałowi VI dodał jednocześnie, że wspomniany Norman służył Bizancjum wiernie od czasu wyprawy sycylijskiej aż do tamtej chwili (a więc w okresie 1038-1056)¹⁴¹. Wydaje się jednak, że ambitny najemnik posunął się w końcu zbyt daleko. Jak relacjonuje Mateusz z Edessy, właśnie Hervé został stracony kilka lat później z rozkazu Konstantyna X Dukasa (1006 - 22 V 1067, cesarz od 24 XI 1059) za to, że dał się przekupić Turkom w 1063 roku¹⁴². Wspomniana niewierność miała się bowiem przyczynić do klęski Bizantyńczyków w walce z Seldżukami¹⁴³. Także następca Hervé Frankopula, tj. Robert Kryspin († 1073), również zwany Frankopulem, nie miał w źródłach wschodnich dobrej opinii. Kronikarze podkreślają fakt buntu podczas kampanii wojennej, co naraziło wyprawę Romana IV Diogenesa (ok. 1030 - 4 VIII 1072, cesarz: 1 I 1068 - 24 X 1071) na niepowodzenie¹⁴⁴. Kiedy zaś Kryspin opowiedział się w czasie wojny domowej po stronie Michała VII, Attaliates skwitował to stwierdzeniem, że zdrada leży w naturze Franków¹⁴⁵. Podobną opinię miał także następca wspomnianego wodza, tj. Roussel z Baillleul († 1078). Autorzy bizantyńscy ze zgorszeniem opisują, iż po nieudanej próbie wysunięcia na cesarza Jana Dukasa, będącego faktycznie jeńcem normańskiego wodza, wspomniany wielmoża podjął próbę budowy niezależnego od Cesarstwa władztwa¹⁴⁶.

Pomimo powtarzających się buntów lub niesubordynacji Bizantyńczycy chętnie jednak korzystali z usług Franków. Dotyczy to zarówno Nikefora Bryenniosa Starszego († po 1094) i Nikefora III Botaniaty w 1078 r., jak i Alek-

historię o pojedynku między Botaniatą i Randulfem, choć wspomina, że Nikefor okrył się w boju wielką sławą: Michael Attaliates, *Historia*, CSHB [36], s. 56, 1-5.

¹⁴⁰ Por. Matteos Urhayetsi, *Chronicon* II 78, ed. E. Dulaurier: *Chronique de Matthieu d'Édesse (962-1136) avec la continuation de Grégoire le Prêtre jusqu'en 1162*, traduit en français par E. Dulaurier, Bibliothèque Historique Arménienne 3, Paris 1858, 100-101.

¹⁴¹ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* 4, 41-95, CFHB 5, s. 484-486.

¹⁴² Por. Matteos Urhayetsi, *Chronicon*, II 87, traduit en français par E. Dulaurier, s. 120.

¹⁴³ Por. C. Cahen, *La campagne de Mantzikert d'après les sources musulmanes*, „Byzantion” 9 (1934) 629; A.A. Vasiliev, *The Opening Stages of the Anglo Saxon Immigration to Byzantium in the Eleventh Century*, „Seminarium Kandakovianum” 9 (1937) 58. Wiemy również, że Andronik Dukas, dowodzący strażą tylną wojska bizantyńskiego, miał pod swoim dowództwem siły złożone z *hetairei*. Być może w jej skład również wchodził Frankowie, jednak nie mamy na to rozstrzygających dowodów, por. Bonarek, *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert*, s. 170, nota 851.

¹⁴⁴ Por. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, s. 75.

¹⁴⁵ Por. Michael Attaliates, *Historia*, CSHB [36], s. 125, 9-10.

¹⁴⁶ Por. Nicephorus Bryennius, *Historiae* II 22, CFHB 9, s. 189.

sego I Komnena w trakcie wojny z Robertem Guiscardem (ok. 1020 - 17 VII 1085) oraz walk z Pieczyngami w latach 80-tych XI wieku¹⁴⁷. Na temat nieodpartej szarży Franków pisał m.in. Michał Psellos, choć dodał zaraz, że wkrótce po ataku rycerze tracą impet¹⁴⁸. Anna Komnena, która zostawiła nam barwny obraz Roberta Guiscarda i jego syna Boemunda (ok. 1054 - 6/7 III 1111), zaznacza jednak, iż Normanowie, których najlepsze cechy reprezentowali wspomniani wojownicy, mieli silny charakter, byli nieustraszeni, a ustępowali w męstwie jedynie cesarzowi, tj. jej ojcu¹⁴⁹. Nic więc dziwnego, że zarówno w okresie rządów Aleksego, jak i następnych cesarzy bizantyńskich, Frankowie byli chętnie werbowani na służbę.

Analiza dostępnego materiału źródłowego pozwala uznać, że Bizantyńczycy dobrze orientowali się w pochodzeniu etnicznym swoich najemników, a Rusowie i Frankowie nie należą w tym względzie do wyjątków. Wymienne stosowanie nazewnictwa poszczególnych ludów przez autorów źródeł wynikało zatem nie z braku rozeznania, ale z faktu, iż relacje odnoszące się do wspomnianych wojowników powstawały w różnym okresie. Dodatkowym elementem komplikującym analizę materiału jest również skłonność Bizantyńczyków do archaizacji. Powyższe względy nie zmieniają jednak faktu, iż dla autorów bizantyńskich jasne było, iż Rusowie i Waregowie to barbarzyńcy z Północy, zaś Frankowie, a później tzw. Łacinnicy, przybywali z Zachodu.

Obydwie grupy najemników osiągnęły w cesarstwie wyjątkową pozycję, choć stało się tak z różnych względów. Gwardia wareska, złożona pierwotnie ze skandynawskich Rusów, stała się elitarnym oddziałem odpowiedzialnym za ochronę cesarza, wykonanie wyjątkowo trudnych zadań na polu bitwy lub szczególnie niepopularnych rozkazów. Frankowie, służący przeważnie w oddziałach kawalerii, występowali w Cesarstwie w wielu rolach. Szeregowi wojownicy stanowili cenny dodatek do bizantyńskich sił zbrojnych, zaś ich wodzowie, mogący niekiedy pochwalić się szlachetnym urodzeniem, robili kariery na konstantynopolitańskim dworze.

Obie grupy najemników dorobiły się w oczach Bizantyńczyków ciekawego, topicznego wręcz wizerunku, choć należy zaznaczyć, że wspomniane stereotypy zostały wytworzone nie przez zwykłych mieszkańców Cesarstwa,

¹⁴⁷ Por. Anna Comnena, *Alexias* VI 1, 1-4, 1-62, CFHB 40/1, s. 168-170; Nicephorus Bryennius, *Historiae* IV 6-7, CFHB 9, s. 268-271; Michael Attaliates, *Historia*, CSHB [36], 288, 11 - 293, 22; *Excerpta ex breviario historico Ioannis Scylitzae Curopalatae*, CSHB [14], s. 736-737.

¹⁴⁸ Por. Michael Psellus, *Chronographia* VII (1), 24, ed. Renault, t. 2, s. 97.

¹⁴⁹ Opinia Anny o Robercie Guiscardzie, por. Anna Comnena, *Alexias* I 10, 4, 40-56, CFHB 40/1, s. 35-36. Opinia teŝe na temat Boemunda, por. tamŝe I 14, CFHB 40/1, s. 48. Por teŝ J. Hermans, *The Byzantine View of the Normans – Another Norman Myth?*, „Anglo-Norman Studies” 2 (1979) 89-91.

lecz przez elity. Ze względu na zakres obowiązków, jedną z głównych pożądanых u Waregów cnót była wierność. Trzeba przyznać, że w świetle źródeł członkowie gwardii stawiali zazwyczaj na wysokości zadania, za co byli zresztą często chwaleni. Przypisywana im dzikość i waleczność miała zapewne w intencji autorów przekazów podkreślić wartość bojową gwardzistów. Wydaje się jednak, iż dodatkową motywacją odmalowania ich jako „dzikich barbarzyńców” była chęć wzbudzenia respektu wobec groźnych wojowników i jeszcze większego szacunku wobec cesarza, który nad nimi panował. Obecność germańskich wojowników na dworze cesarskim miała również wymiar symboliczny, ponieważ legitymizowała aspiracje cesarzy do występowania w roli najwyższej, „globalnej” władzy świeckiej, nawet jeżeli zostawały one jedynie w sferze retoryki. Choć nie zachowały się liczne przekazy dotyczące postrzegania Waregów przez zwykłych mieszkańców Cesarstwa, możemy ostrożnie przyjąć, że ich opinia wobec gwardzistów była mniej pochlebna. Dowodzić tego może historia przytoczona przez Jana Skylitza.

Gdy idzie o Franków, to stereotyp ich dotyczący był o wiele mniej przychylny, przynajmniej z perspektywy elit Konstantynopola. Choć doceniano ich waleczność, zarzucano im brak lojalności, przekupność, wygórowane ambicje i tendencje do zdrady. Co więcej, podczas gdy gwardia wareska pozostawała wierna raz obranemu mocodawcy, Frankom zdarzało się porzucać go na polu bitwy, szczególnie gdy po drugiej stronie pola dostrzegali swoich pobratymców z Zachodu. Historia Bizancjum w XI w. dowiodła, że powyższe stereotypy nie były bezzasadne, szczególnie w odniesieniu do tej drugiej grupy.

NOBLE, BRAVE, FEROCIOUS?
THE FRANKS AND THE VARANGIANS
IN THE EYES OF THE BYZANTINES
(10TH - 11TH CENTURY)

(Summary)

During Xth and XIth century the Byzantine Empire was one of the strongest states in the Levant. In mentioned period the emperors undertook numerous military campaigns, both in order to expand the borders of the empire and reconstitute their authority on once lost lands. Due to its prestige and wealth the Empire was a favorable destination for foreigners, including mercenaries. As a result, in Byzantium one could meet warriors of a very diversified ethnic descent. The presence of numerous foreigners could not escape the attentions of Byzantines themselves, who in time formed a distinctive view concerning those newcomers. Among many mercenaries two managed to obtain extraordinary status and step out in the eyes of Byzantine citizens. The first group were the Varangians, who at the end of Xth century formed the famous emperor's guard. The second group of mercenaries were warrior from the West, usually referred to as the Franks. The main aim of this

paper is to examine the genesis of mentioned warriors in Byzantium and the roots of stereotypes attached to them.

Key words: Franks, Varangians, Byzantium, Stereotypes.

Słowa kluczowe: Frankowie, Waregowie, Bizancjum, Stereotypy.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ADEMARUS ENGOLIESENSIS, *Chronicon*, ed. J. Chavanon: Adémar de Chabannes, *Chronique*, publiée par J. Chavanon, Collection des textes pour servir à l'histoire 20, Paris 1897.
- AMATUS CASINENSIS, *Historia Normannorum*, ed. G. Sperduti: Amato di Montecassino, *Storia dei Normanni* [= *L'Ystoire de li Normant*], introduzione, traduzione e note di G. Sperduti, Collana di Studi Storici Medioevali 4, Cassino 1999.
- ANNA COMNENA, *Alexias*, pars I: *Prolegomena et textus*, ed. D.R. Reinsch – A. Kambylis, CFHB 40/1 (Series Berolinensis), Berolini 2001.
- Annales Bertiniani*, rec. G. Waitz, *Scriptores Rerum Germanicarum* 5, Hannoverae 1883.
- ANONIMUS BYZANTINUS, *De re militari*, ed. by G.T. Dennis, w: *Three Byzantine Military Treatises (Tres tractatus byzantini de re militaria)*, texte, translation, and notes by G.T. Dennis, *Dumbarton Oaks Texts* 9, CFHB 25 (Series Washingtoniensis), Washington 1985, 246-335.
- BASILIIUS BOIANUS, *Finium agri Troiani descriptio facta a Basilio Boiano Protospathario Catapano Italiae*, ed. F. Trinchera, w: *Syllabus graecarum membranarum*, Neapoli 1865, 18-20.
- CECAUMENUS, *Strategicon*, ed. G.G. Litavrin: Кекавмен, *Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века*, Подготовка текста, введение, перевод с греческого и комментарии Г. Г. Литаврина, Москва 1972.
- La Chronique de Sainte-Barbe-en-Auge*, ed. R.-N. Sauvage, Caen 1907.
- CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*, ed. by G. Moravcsik, English translation by R.J.H. Jenkins, *Dumbarton Oaks Texts* 1, CFHB 1 (Series Washingtoniensis), Washington 1967.
- CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De cerimoniis aulae byzantinae*, rec. I.I. Reiske, CSHB [7], Bonnae 1829.
- Edictus Rothari*, rec. F. Bluhme, MHG Leges IV, Hannoverae 1868, 13-90.
- Excerpta ex breviario historico Ioannis Scylitzae Curopalatae*, ed. I. Bekkerus, w: Georgius Cedrenus, t. 2, CSHB [14], Bonnae 1839, 639-744.
- GAUFREDUS MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, ed. F. Cioffi, Cassino 2002.
- GEORGIUS CEDRENUS, *Compendium historiarum*, ed. I. Bekkerus, t. 2, CSHB [14], Bonnae 1839, 1-638.
- GUILLELMUS APULIENSIS, *Gesta Roberti Wiscardi*, ed. M. Mathieu: Guillaume de Pouille, *La Geste de Robert Guiscard*, édition, traduction, commenteur et introduction par M. Mathieu, avec une préface de H. Grégoire, *Testi e Monumenti* 4, Palermo 1961.
- GUILLELMUS GEMETICENSIS, *Gesta Normannorum Ducum*, ed. by E.M.C. van Houts w: *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni*, vol. 2: *Books V-VIII*, ed. and transl. E.M.C. van Houts, *Oxford Medieval Texts*, Oxford 1995, 29-136.

- Histoire universelle par Étienne Asolik de Tarôn*, 2^e partie: *Livre III*, traduit de l'arménien et annotée par F. Macler, Paris 1917.
- IBN AL-ATHIR, *al-Kāmil fī at-Ta'rīkh*, rec. Dar Sader, Beirut 1965.
- IBN AL-FAKIH AL-HAMADANI, *Kitab al-Boldan*, t. 5, rec. E.J. Brill, Leiden 1885, tłum. E.W. Brookes: Ibn al-Faqih al-Hamadani, *Description of the land of Byzantines*, „Journal of Hellenic Studies” 21 (1901) 72-76.
- [IOANNES MAUROPUS], *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in Codice Vaticano Graeco 676 supersunt*, ed. P. de Lagarde, Abhandlungen der Historisch-Philologischen Classe der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 28, Göttingae 1882.
- IOANNES SCYLITZES, *Synopsis historiarum*, rec. I. Thurn, CFHB 5 (Series Berolinensis), Berolini 1973.
- LEO DIACONUS, *Historia*, rec. C.B. Hase, CSHB [33], Bonnae 1828, 1-178.
- LIUTPRANDUS CREMONENSIS, *Relatio de legatione Constantinopolitana*, cura et studio P. Chiesa, w: Liutprandus Cremonensis, *Opera omnia*, CCCM 156, Turnhout 1998, 185-218.
- LUPUS PROTOSPATARIUS, *Annales a. 855-1102*, ed. G.H. Pertz, MGH Scriptores V, Hannoverae 1844, 52-63.
- MATTEOS URHAYETSI, *Chronicon*, ed. E. Dulaurier: *Chronique de Matthieu d'Édesse (962-1136) avec la continuation de Grégoire le Prêtre jusqu'en 1162*, traduit en français par E. Dulaurier, Bibliothèque Historique Arménienne 3, Paris 1858.
- MICHAEL ATTALIATES, *Historia*, ed. I. Bekkerus, CSHB [36], Bonnae 1853.
- MICHEL PSELLOS, *Chronographia*, éd. É. Renault: Michael Psellos, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, t. 1-2, texte établi et traduit par É. Renault, Collection Byzantine, Paris 1926-1928.
- NICEPHORUS BRYENNIUS, *Historiae*, ed. P. Gautier: Nicéphore Bryennios, *Histoire*, introduction, texte, traduction et notes par P. Gautier, CFHB 9 (Series Bruxellensis), Bruxelles 1975.
- ORDERICUS VITALIS, *Historia ecclesiastica*, ed. A. Le Prévost, t. 2, Société de l'Histoire de France 22, Parisiis 1840.
- Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку*, под наблюдением и непосредственным руководством Е.Ф. Карского, Ленинград 1926.
- PROCOPIUS CAESARENSIS, *Historia bellorum*, ed. ed. H.B. Dewing, w: Procopius Caesariensis, [Works], vol. 3 i 5, LCL 107 i 217, London – New York 1919-1928.
- QUDAMA IBN JAFAR, *Kitab al-Kharaj wa sina'at al'Kitaba*, rec. M.J. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum VI, Lugdunum 1889.
- RODULFUS GLABER, *Historiae*, ed. M. Prou: Raoul Glaber, *Les cinq livres de ses histoires*, publiés par M. Prou, Paris 1886.
- TACITUS, *Germania*, ed. R. Much, Heidelberg 1937.
- ÞJÓDÓLFUR ARNÓRSSON [= TJODULF ARNORSSON], *Sexstefja*, w: *Den norsk-islandske skjalde-digtning*, A1: *Tekst efter håndsrifterne*, [ed.] F. Jónsson, København 1908, 369-377.
- ÞJÓDÓLFUR ARNÓRSSON [= TJODULF ARNORSSON], *Sexstefja*, w: *Den norsk-islandske skjalde-digtning*, B1: *Rettet Tekst*, København 1912, 339-346.
- WACE, *Le Roman de Rou*, t. 1-3, ed. A.J. Holden, Paris 1970-1973.
- WILHELMUS MALMESBIRIENSIS, *De gestis regum Anglorum*, ed. by W. Stubbs, w: Wilhelmus Malmesbiriensis, *De gestis regum Anglorum (libri III-V). Historiae novellae libri tres*, vol. 2, ed. by W. Stubbs, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 90/2, London 1889, 283-522.

Opracowania

- ALFÖLDI A. – ROSS M.C., *Cornuti: A Teutonic Contingent in the Service of Constantine the Great and Its Decisive Role in the Battle at the Milvian Bridge. With a Discussion of Bronze Statuettes of Constantine the Great*, DOP 13 (1959) 171-183.
- AHRWEILER H., *Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète*, „Travaux et Mémoires” 2 (1967) 393-404.
- BEDROSIAN R., *Armenian during the Seljuk and Mongols Periods*, w: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, t. 1: *The Dynastic Periods. From Antiquity to the Fourteenth Century*, ed. by R.G. Hovannisian, New York 1997, 241-271.
- BLÖNDAL S., *The Varangians of Byzantium. An aspect of Byzantine military history*, translated, revised and rewritten by B.S. Benediktz, Cambridge – London – New York – Melbourne 1978.
- BONAREK J., *Bizancjum w dobie bitwy pod Manzikert. Znaczenie zagrożenia seldżuckiego w polityce bizantyńskiej w XI wieku*, Kraków 2011.
- BONAREK J., *Romajowie i obcy w kronice Jana Skylitza. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle kroniki Jana Skylitza*, Toruń 2003.
- BRAND C.M., *Hervé Frankopoulos*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, Oxford 1991, 922.
- BROWN R., *Historia Normanów*, tłum. J. Jarniewicz, Warszawa – Gdańsk 2003.
- BRUCE-MITFORD R.L., *The Sutton Hoo ship-burial*, vol. 3/1: *Late Roman and Byzantine silver, hanging-bowls, drinking vessels, cauldrons and other containers, textiles, the lyre, pottery, bottles and other items*, London 1983.
- BUGGE S., *Blandede sproghistoriske Bidrag*, „Arkiv för Nordisk Filologi” 2 (1885) 207-253.
- CAHEN C., *La Campagne de Mantzikert d'après les sources musulmanes*, „Byzantion” 9 (1934) 613-642.
- CERAN W., *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Acta Universitatis Lodziensis” 44 (1992) 13-27.
- CHEYNET J. C., *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1996.
- CIGGAAR K., *Byzantine Marginalia to the Norman Conquest*, „Anglo-Norman Studies” 9 (1986) 43-69.
- CIGGAAR K., *Western Travelers to Constantinople, The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations*, New York 1996.
- D'AMATO R., *A Prôtospatharios, Magistros, and Strategos Autokrator of 11th cent.: the equipment of Georgios Maniakes and his army according to the Skylitzes Matritensis miniatures and other artistic sources of the middle Byzantine period*, „Porphyra” Supplemento 4 (2005) – supplement do czasopisma ukazującego się on-line, dostępny pod adresem: www.porphyra.it/Supplemento4.pdf [dostęp: 10 XII 2017].
- DUCZKO W., *Stara Uppsala a szwedzkie origo gentis*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 153 (2001) 132-144.
- DUCZKO W., *Ruś Wikingów: historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*, tłum. N. Kreczmar, Warszawa 2006.
- DUDEK J., *Cała Ziemia Dyrracheńska pod panowaniem bizantyńskim w latach 1005-1205*, Zielona Góra 1999.
- ELLIS-DAVIDSON H.R., *Pagan Scandinavia*, New York 1967.
- FALKENHAUSEN V. VON, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967.
- FELIX W., *Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert*, Wien 1981.
- FRANCESCHINI E.B.R., *The Iron Masks: The Persistence of Pagan Festivals in Christian Byzantium*, ByF 21 (1995) 117-132.

- FRANKLIN S. – CUTLER A., *Varangians*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, Oxford 1991, 2152.
- FRANKLIN S., *Rus*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, Oxford 1991, 1818-1820.
- GRÄLSUND A.-S., *Wolves, serpents, and birds: Their symbolic meaning in Old Norse belief*, w: *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions: An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*, ed. A. Andrén – K. Jennbert – C. Raudvere, *Vägar till Midgård* 8, Lund 2006, 124-129.
- HALDON J., *Strategies of Defence, Problems of Security: the Garrisons of Constantinople in the Middle Byzantine Period*, w: *Constantinople and its Hinterland: Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. C. Mango – G. Dagron, Oxford 1993, 143-155.
- HALDON J., *The Byzantine Wars. Battles and campaigns of the Byzantine era*, Charleston 2001, 98-105.
- HALDON J., *Theory and practice in tenth-century military administration: chapters II, 44 and 45 of the Book of Ceremonies*, „Travaux et mémoires” 13 (2000) 201-352.
- HELLQUIST E., *Svensk etymologisk ordbok*, Lund 1922.
- HERMANS J., *The Byzantine view of the Normans. Another Norman myth?*, „Anglo-Norman Studies” 2 (1980) 78-92.
- HITCHNER R.B. – KAZHDAN A., *Frankoi*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, Oxford 1991, 803.
- HOLMES C., *Basil II and the Governance of Empire (976-1025)*, Oxford – New York 2005.
- HOUTS E.M.C. van, *Normandy and Byzantium in the Eleventh Century*, „Byzantion” 55 (1985) 544-559.
- JOHNSON E., *Normandy and Norman identity in southern Italian chronicles*, „Anglo-Norman Studies” 27 (2005) 85-100.
- KAEGI W.E., *Regionalism in the Balkan Armies of the Byzantine Empire*, w: *Actes du II^e Congrès International des Études du Sud-Est Européen (Athènes, 7-13 mai 1970)*, t. 2: *Histoire*, éditeur scientifique M.G. Nystazopoulou – T.P. Jochalas, Athènes 1972, 397-405.
- KAZHDAN A., *Athanatoi*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, Oxford 1991, 220.
- KAZHDAN A., *Latins and Franks in Byzantium: Perceptron and Realisty from the Eleventh to the Twelfth Centuries*, w: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. R. Mottahedeh – A. Laiu, Washington 2001, 83-100.
- KAZHDAN A., *Normans*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, Oxford 1991, 1493-1494.
- KAZHDAN A., *Theophano*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, Oxford 1991, 2064-2065.
- KAZHDAN A. – CUTLER A., *John Tzimiskes*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, Oxford 1991, 1045.
- KOKOWSKI A., *Starożytna Polska*, Warszawa 2006.
- KOLLINGER K. [Recenzja], *Władysław Duczko, Ruś Wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*, tł. N. Kreczmar, Warszawa 2007, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 5 (2008) 454-456.
- KUNIK E., *Die Berufung der schwedischen Rodsen durch die Finnen und Slawen: Eine Vorarbeit zur Entstehungsgeschichte des Russischen Staates*, t. 1-2, St. Petersburg 1844-1845.
- MANGO C., *Historia Bizancjum*, tłum. M. Dąbrowska, Gdańsk 2002².
- MARTIN J.-M., *La Pouille du VI^e au XII^e siècle*, Collection de l'École Française de Rome 179, Rzym 1993.

- MACZYŃSKA M., *Wędrówki Ludów. Historia niespokojne epoki IV i V wieku*, Warszawa 1996.
- MCCORMICK M., *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990.
- MELAZZO L., *The Normans through their Languages*, „Anglo-Norman Studies” 15 (1993) 243-250.
- MÉNAGER L., *Pesanteur et etiologie de la colonisation Normande de l'Italie*, w: *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Relazioni e comunicazioni nelle Prime Giornate normanno-sveve, Bari, 28-29 maggio 1973*, Fonti e Studi del Corpus Membranarum Italicarum 11, Bari 1975, 189-390.
- MODZELEWSKI K., *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
- NICOLLE D. – MCBRIDE A., *The Normans*, London 1987.
- PARDUCCI D., *Gli stranieri nell'alto medioevo*, „Mirator” 1 (2007) 2-9.
- PIWOWARCZYK D., *Normanowie i Bizancjum w XI w.*, Warszawa 2006.
- POPPE A., *The Political Background to the Baptism of Rus*, DOP 30 (1976) 197-244.
- RANCE P., *The Fulcrum, the Late Roman and Byzantine Testudo: The Germanization of Roman Infantry Tactics?*, GRBS 44 (2004) 265-326.
- RICHARD J., *The Crusades 1071-1291*, Cambridge 1999.
- ROESDAHL E., *Historia wikingów*, tłum. F. Jaszuński, Gdańsk 2001².
- SCHLUMBERGER G., *L'Épopée Byzantine à la fin du dixième siècle*, 2^e partie: *Basil II, le Tueur de Bulgare*, Paris 1900.
- SHEPARD J., *Byzantium's last Sicilian expedition: Scylitzes testimony*, „Rivista di Studi Bizantini e Neollenici” 14-16 (1977) 145-159.
- SHEPARD J., *Yngvarr's Expedition to the East and a Russian inscribed Stone Cross*, „Saga-Book” 21 (1982-1985) 222-292.
- SHEPARD J., *The Uses of the Franks in Eleventh-Century Byzantium*, „Anglo-Norman Studies” 15 (1993) 275-305.
- SHEPARD J., *Western approaches (900-1025)*, w: *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500-1492*, ed. J. Shepard, Cambridge 2008, 537-559.
- SŁUPECKI L.P., *Wojownicy i Wilkołaki*, Warszawa 1994.
- SŁUPECKI L.P., *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*, Kraków 2003.
- SORLIN I., *Les traités de Byzance avec la Russie au X^e siècle*, „Cahiers du Monde Russe et Soviétique” 3 (1961) 329-475.
- STEPHENSON P., *Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge 2000.
- TERRAS V., *Leo Diaconus and the Ethnology of Kievian Rus*, „Slavic Review” 24 (1965) nr 3, 395-406.
- THEOTOKIS G., *The campaigns of the Norman dukes of southern Italy against Byzantium, in the years between 1071 and 1108 AD*, Glasgow 2010; dysertacja ta jest dostępna pod adresem: <https://core.ac.uk/display/9655005/tab/similar-list> [dostęp: 10 XII 2017].
- TOUNTA E., *The Perception of Difference and the Differences of Perception: The Image of the Norman Invaders of Southern Italy in Contemporary Western Medieval and Byzantine Sources*, „Byzantina Symmeikta” 20 (2010) 111-141.
- VASILIEV A., *The Opening Stages of the Anglo Saxon Immigration to Byzantium in the Eleventh Century*, „Seminarium Kandakovianum” 9 (1937) 39-70.
- VASILIEV A., *The Russian Attack on Constantinople in 860*, „Medieval Academy of America” 46 (1946) 260.
- VINCI S., *The legal status of foreigners in Europe between Medieval and Modern Ages*, „Revista Aequitas” 2 (2012) 47-48.

- VRIES J. DE, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1962.
- WHITE A.W., *The Artifice of Eternity: A Study of Liturgical and Theatrical Practices in Byzantium*, Maryland 2006.
- WIERZBIŃSKI SZ., *Bizantyńskie dary w pochówku łodziowym z Sutton Hoo. Próba interpretacji*, „Przegląd Nauk Historycznych” 6 (2007) nr 1-2, 159-172.
- WOJNOWSKI M., *Konnica w armii Cesarstwa Bizantyńskiego od VIII do początku XIII wieku. Rola militarna i znaczenie społeczne*, Kraków 2011.
- WOLFRAM H., *Historia Gotów*, tłum. R. Darda-Staab – I. Dębek – K. Berger, Warszawa – Gdańsk 2003.
- WOLIŃSKA T., *Wareg w Bizancjum. Sycylijska przygoda Haralda Hardraade*, „Balcanica Posnaniensia – Acta et Studia” 15 (2009) 65-85.
- ZACHARIADOU E.A., *Seljuks*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, Oxford 1991, 1867.

Marek WILCZYŃSKI*

DROGA NA SZCZYT I DROGA W OTCHŁAŃ – KILKA UWAG O KARIERZE FLAWIUSZA STILICHONA

Przedstawiony artykuł nie jest absolutnie próbą nakreślenia choćby najskromniejszej biografii Flawiusza Stilichona (360/365 - 22/23 VIII 408) i ogranicza się jedynie do wskazania kilku spośród wielu jego działań i dokonań, które zdaniem autora niniejszego opracowania miały decydujący wpływ na zawrotną karierę i gwałtowny upadek tego wybitnego wodza i polityka z przełomu IV i V w. Mimo to warto na wstępie, osobom które nie są zbyt dobrze obeznane z historią późnego Cesarstwa Rzymskiego, przypomnieć najważniejsze fakty z życia bohatera tego artykułu.

Stilichon urodził się jako dziecko nieznanych nam z imion Wandala i Rzymianki. Można jedynie przypuszczać, że jego ojciec zajmował wysokie stanowisko oficerskie w armii rzymskiej¹. Jeszcze mniej powiedzieć można o matce Stilichona, poza jednym – na pewno nie była branką uprowadzoną

* 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.

¹ Wydaje się, że nie do obronienia jest teza Herwiga Wolframa, usiłującego dowieść, że Stilichon urodził się jeszcze zanim jego ojciec wstąpił na służbę rzymską. Wiedeński znawca historii Gotów uważa, że specjalną zgodę na taki związek wyrazić musiał Julian Apostata (331/332 - 26 VI 363, cesarz od 3 XI 361) lub Konstancjusz II (7 VIII 317 - 3 XI 361, cesarz od 9 IX 337), jednak po pierwsze nie podaje niepodważalnych argumentów za tym, że narodziny Stilichona nastąpiły przed zaciągnięciem się jego ojca na służbę rzymską, a po drugie nie wyjaśnia czemu zgodę wyrazić musiał któryś z wymienionych cesarzy, skoro zakaz *conubium* między barbarzyńcami a Rzymianami jest późniejszy. Wydał go w edykcji z dnia 28 maja 373 r. cesarz Walentynian I (321 - 17 XI 375, cesarz od 26 II 364), por. CTh III 14, 1, ed. Th. Mommsen – P.M. Meyer: *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, vol. 1, pars 2: *Textus cum apparatu*, Berolini 1905, 155. Zatem jeżeli jako pierwszą przesłankę przyjmujemy datę urodzin Stilichona: ok. roku 360 według Hertwiga Wolframa (*Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin 1990, 146) i Iana Hughesa (*Stilicho: The Vandal Who Saved Rome*, Barnsley 2010, 14); lub rok 365 zdaniem Otto Seecka (*Flavius Stilicho*, RE III A/2 [2. Reihe] 2523); a jako drugą przesłankę przypuszczenie, że nie przyszedł on na świat przed formalnym związkiem swoich rodziców, to z prostego sylogizmu wynika, że małżeństwo nastąpiło przed formalnym zakazem *conubium*. Poza tym od samego początku wychowanie Stilichona wskazywało, że jego rodzice mogli zapewnić mu rozwój kariery u dworu, co byłoby łatwiejsze, gdyby nieznany nam z imienia Wandal już od dłuższego czasu zajmował jakieś stanowisko w armii cesarskiej, a nie ubiegał się o nie mozołnie dopiero po zawarciu małżeństwa.

przez barbarzyńcę, a małżeństwo zawarła dobrowolnie na terenie imperium. Nie znamy niestety jej pochodzenia, choć istnieją próby dowodzenia, że pochodziła z uprzywilejowanych warstw społeczeństwa rzymskiego². Zważywszy na dalszy szybki rozwój kariery Stilichona, trudno wykluczyć, że zasługi militarne i znajomości ojca w kręgach arystokracji wojskowej, a także być może w miarę dobry status społeczny matki, musiały stanowić dogodny punkt startowy dla przyszłego potężnego magistra *militum*. Kariera ta rozwijała się zapewne według przyjętego w tamtych czasach szablonu, a jej bieg bardzo lakonicznie opisano w inskrypcji ufundowanej ku czci Stilichona przez senat po stłumieniu buntu Gildona († 398) w Afryce³. Dodatkowym źródłem informacji o okresie młodości Stilichona są panegiryki Klaudiusza Klaudianiana (ok. 370 - 404), choć jak zawsze w przypadku tego typu materiału źródłowego, konieczna jest daleko idąca ostrożność.

Stilichon zapewne już w wieku dziecięcym rozpoczął szkolenie w elitarnych jednostkach pałacowych, co było typowym początkiem kariery chłopca pochodzącego z późnorzymskiej arystokracji wojskowej. Przypuszczalnie zdobywał kompetencje wojskowe w którejś z pałacowych *scholae*⁴. Większość badaczy ostrożnie nie zajmuje stanowiska w sprawie młodości Stilichona, uważając za pierwszy uchwytany punkt jego życiorysu to ewentualny udział w poselstwie wysłanym przez Teodozjusza I Wielkiego (11 I 347 - 17 I 395,

² Ian Hughes (*Stilicho*, s. 14) uważa, że matka Stilichona musiała zajmować wystarczająco eminentną pozycję społeczną, by mimo barbarzyńskiego pochodzenia ojca zapewnić synowi odpowiednio wysoki punkt startu do kariery. Jednak i ta teoria ma słabe strony. Rodzi się bowiem pytanie, czy w połowie IV w., w czasach karier Newitty (357-363), Merobaudesa († 383 lub 388) i Arbogasta († 8 IX 394), rzeczywiście trzeba było „zacierać” ślady barbarzyńskiego pochodzenia ojca. Mimo wszystko stawiać należy chyba na wpływy posiadane przez ojca Stilichona, wpływy, które oczywiście pozwoliły mu na związek z Rzymianką z uprzywilejowanej warstwy społecznej i na kierowanie kształceniem wojskowym syna. Nie można też wykluczyć, że dobra pozycja dla życiowego startu Stilichona była wynikiem połączenia wpływów i znaczenia obojga jego rodziców. Jednak wobec braku jednoznacznego świadectwa źródeł stawiać można w tym względzie dowolne hipotezy.

³ Por. O. Fiebiger – L. Schmidt, *Inscriptionensammlung zur Geschichte der Ostgermanen*, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 60/3, Wien 1917, 23 (inskrypcja nr 21). Ten sam tekst w CIL VI/1, 1730, 1-13, ed. E. Bormann – G. Henzen: CIL, VI/1: *Inscriptiones urbis Romae Latinae*, pars 1, Berolini 1876, 380 „Fl(avio) Stilichoni v(iro) c(larissimo). / Fl(avio) Stilichoni inlustrissimo viro / magistro equitum peditumque, / comiti domesticorum, tribuno praetoriano II et ab ineunte aetate per gradus claris / simae militiae ad columnen gloriae / sempiternae et regiae adfinitatis evecto, / progenero divi Theodosi Augusti in omnibus bellis // adque victoriis et ab eo in adfinitatem / regiam cooptato itemque socero d(omi)ni n(ostri) / Honori Augusti, Africa consiliis eius I et provisione liberata, ex s(enatus) c(onsulto). Podobnych, choć nie identycznych, informacji dostarcza też inskrypcja publikowana w Fiebiger – Schmidt, *Inscriptionensammlung zur Geschichte der Ostgermanen*, s. 26-27 (inskrypcja nr 26). Ten sam tekst w CIL VI/1, 1731, 1-24, ed. Bormann – Henzen, s. 380.

⁴ Otto Seeck (*Flavius Stilicho*, RE III A/2 [2. Reihe] 2523) uważa, że wzmianka, iż Stilichon służył „ab ineunte aetate per gradus clarissimae militiae” (patrz inskrypcja w przypisie powyżej) wskazuje niekonięcznie na *scholae* i może też dotyczyć jednostek pałacowych takich jak *protectores* lub *domestici*.

cesarz od 19 I 379) do Persji w roku 383⁵. Po powrocie z misji na Wschodzie Stilichon dostał pierwszego prawdziwie ważnego zaszczytu, kiedy cesarz Teodozjusz wydał za niego swoją bratanicę Serenę (384-408), którą wychowywał i traktował jak rodzoną córkę. Równocześnie awansował on do dworskiej godności koniuszego (*comes sacri stabuli*). Prawdopodobnie w dwa lata później następuje kolejny awans do stopnia *comes domesticorum*, co można uznać za pierwszy ważny krok do najwyższych szczebli kariery wojskowej⁶. W 391 r., w obliczu buntu Wizygotów pod wodzą Alaryka (ok. 370 - 410/411) i śmierci w walkach z barbarzyńcami magistra *militum* Promotusa († 391)⁷, Stilichon przejął osierocone stanowisko poległego i energicznie rozprawił się z Wizygotami, otaczając buntowników i głodem zmuszając do ponownego uznania zasad *foedus* zawartego z Teodozjuszem I w roku 382⁸. Znaczenie tego sukcesu dla stabilizacji eminentnej pozycji Stilichona na dworze wielokrotnie podkreśla wspomniany już wyżej Klaudian⁹. Na najwyższe szczeble swojej kariery Stilichon wspiał się uczestnicząc w roku 394, u boku Teodozjusza Wielkiego, w wyprawie przeciw uzurpatorowi Eugeniuszowi († 6 IX 394), w zwycięskiej bitwie nad Frigidusem, a następnie umacniając władzę domu teodozjańskiego w zachodniej części imperium. Gdy po niespodziewanej śmierci cesarza przejął opiekę nad jego następcą Honoriuszem (9 IX 384 - 15 VIII 423, cesarz od 17 I 395), a wraz z nią realną władzę nad zachodnim cesarstwem, osiągnął najwyższy punkt kariery politycznej i przez najbliższe 12 lat utrzymywał pozycję najpotężniejszego człowieka na rzymskim Zachodzie, a ambicjami sięgał dalej, pragnąc sprawować rządy także nad wschodnią

⁵ Claudianus (*De consulatu Stilichonis* I 51-68, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X, Berlin 1892, 191) opisuje podjętą przez Stilichona, w młodzieńczym jeszcze wieku, wyprawę w charakterze eskorty pewnego poselstwa poprzez Tygrys i Eufrat aż do Babilonii i kraju Partów (oczywista poetycka archaizacja), gdzie m.in. mężnie ochraniał wysłanników cesarza przed dziką zwierzyną.

⁶ Omówienie dyskusji nad tą datą oraz hipotez związanych z kolejnymi awansami z początkiem lat 90. IV w., por. M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001, 336-340 i nota 27. Wątpliwości nie ma I. Hughes (*Stilicho*, s. 21), który zakłada, że w roku 388 Stilichon jako *comes domesticorum* musiał towarzyszyć Teodozjuszowi Wielkiemu w wyprawie do Italii i brać udział w zwycięskich bitwach pod Siscia i Poetivio, mimo że, jak sam przyznaje, nie ma w źródłach z tego okresu nic na temat Stilichona.

⁷ Por. Zosimus, *Historia Nova* IV 51, 1-3, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887, 208.

⁸ Na temat zmagających z Wizygotami na Bałkanach i udziału w nich Stilichona por. M. Wilczyński, *Wizygoci w rejonie Bałkanów w teorii i praktyce politycznej dworów późnego cesarstwa rzymskiego*, VoxP 36 (2016) t. 66, 301-325.

⁹ Por. Claudianus, *De consulatu Stilichonis* I 94-96, MGH Auctores Antiquissimi X 192; tenże, *In Rufinum* I 308-335, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X 30-31; tenże, *De VI consulatu Honorii* 105-108, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X 239; tenże, *De bello Pollentino* 525, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X 278; *Laus Serenae* 207-209, ed. T. Birt: MGH Auctores Antiquissimi X 327. Na pewno także to wydarzenie miało na myśli Orozjusz (*Historiae adversum paganos* VII 37, 2, ed. C. Zangemeister: Orosius, *Historiae adversum paganos. Liber apologeticus*, CSEL 5, Vindobonae 1882 [reprint: Hildesheim 1967], 537, 5-12) oskarżając Stilichona, że wielokrotnie pokonywał Alaryka i jego Gotów, by go również wielokrotnie bezkarnie wypuszczać z matni.

częścią cesarstwa. Jednak po tym tak spektakularnym okresie zasiadania na szczytach władzy, w roku 408 nastąpił gwałtowny upadek Stilichona w otchłań cesarskiej niełaski, skutkiem czego został on opuszczony przez swych dotychczasowych sojuszników politycznych, a następnie otrzymał wyrok kary śmierci zakończony egzekucją.

Zastanawiając się nad fenomenem politycznych sukcesów Stilichona można wskazać cztery podstawowe filary, na których oparł i przez stosunkowo długi czas utrzymał najwyższą pozycję w cesarstwie zachodniorzymskim na przełomie IV i V w. Trudno przy tym rozstrzygnąć, który z nich miał większe znaczenie, ponieważ – jak w każdej konstrukcji politycznej, tak i w tej – gwarantem stabilności była równowaga pomiędzy wszystkimi punktami podparcia, którymi bez wątpienia były: 1. Umiejętna budowa związków pokrewieństwa i zależności pomiędzy Stilichonem a domem Teodozjańskim; 2. Skuteczna organizacja armii i jej związanie z osobą magistra *militum* oraz sukcesy militarne, gwarantujące zachodniemu cesarstwu względną stabilność granic i poczucie bezpieczeństwa; 3. Rozsądna polityka prowadzona wobec elit senatorskich Italii oraz umiarkowana, choć jednoznacznie prochrześcijańska polityka religijna; 4. Zrozumienie niemożności całkowitego zniszczenia zagrażających imperium barbarzyńców i kontynuacja Teodozjańskiej polityki równowagi pomiędzy odpieraniem barbarzyńców, a ich wykorzystywaniem dla sukcesów polityki imperialnej.

Aby w pełni zrozumieć powody wyniesienia i upadku Stilichona należy krótko przeanalizować każdy z wymienionych aspektów zarówno pod kątem jego wieloletnich sukcesów, jak i nagłego upadku.

Ad. 1. Jak już wspomniano powyżej, jednym z pierwszych znaczących kroków w karierze Stilichona było małżeństwo z Sereną, bratanicą cesarza Teodozjusza I Wielkiego. Już samo powinowactwo z cesarzem stawiało młodego wówczas Stilichona wśród dworskiej elity, a z biegiem czasu związki z rodziną cesarską nabrały znaczenia politycznego. Nagła śmierć Teodozjusza I (17 I 395) dała Stilichonowi możliwość zgłoszenia pretensji do opieki nad synami zmarłego, czyli nad niezdolnym *de facto* do sprawowania władzy Arkadiuszem (ok. 377 - 1 V 408, cesarz od 17 I 395) i nad nieletnim wówczas jeszcze Honoriuszem¹⁰. Opiekę tę miał mu podobno zlecić umierający Teodozjusz, jednak jedynymi świadkami tego wydarzenia byli sam Stilichon i biskup Mediolanu św. Ambroży (ok. 339 - 4 IV 397). Ten ostatni zachował daleko idącą powściągliwość w relacji¹¹. Stilichon natomiast za pośrednictwem Klau-

¹⁰ Por. K. Zakrzewski, *Rządy i opozycja za cesarza Arkadiusza*, Polska Akademia Umiejętności. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego II/40-2, Kraków 1927, 1. Wyrażona wtedy opinia wybitnego polskiego bizantynisty zachowuje stale swoją aktualność.

¹¹ Por. Ambrosius, *De obitu Theodosii* 5 i 6-8, PL 16 1387B-1389B. Biskup wzywał dostojników wojskowych i świeckich do opieki nad synami zmarłego, podkreślając z mocą, że to winni są Teodozjuszowi, ale nie wymienił z imienia, ani tym bardziej nie wyróżnił Stilichona. Por. też

diana głosił wszem i wobec, że wolą zmarłego było, aby to on właśnie otoczył opieką obydwóch młodych cesarzy¹². Podobne, choć mniej jednoznaczne informacje przekazali Olimpiodor (ok. 380 - ok. 425) i Zosimos (ok. 425 - ok. 518)¹³. Jak wiadomo, mimo podejmowanych kilkakrotnie prób nie udało się zrealizować tego optymalnego planu, dającego Stilichonowi władzę nad całością imperium. Jednak umiejętna polityka matrymonialna zapewniła mu silną pozycję u boku Honoriusza. W 398 r., świeżo opromieniony sławą pogromcy powstania Gildona w Afryce, lub może jeszcze w trakcie działań wojennych¹⁴, Stilichon wydał swoją starszą córkę Marię († 407/408) za cesarza Zachodu¹⁵.

T. Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos (395-408)*, Marburg 2004, 29-32; Hughes, *Stilicho*, s. 30; M.A. McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367-455*, Oxford 2013, 144-149.

¹² Z okazji rozpoczęcia 1 I 396 r. trzeciego konsulatu Honoriusza Klaudian wygłosił panegiryk, w którym w usta Teodozjusza wkładał jednoznaczne polecenia dla Stilichona: „tu curis succedere meis, tu pignora solus / nostra fove: geminos dextra tu protege fratres” (Claudianus, *De III consulatu Honorii* 152-153, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X 146). Wagę poetyckiej wizji Klaudiana podkreślał Johannes Straub, (*Parens principum. Stilichos Reichspolitik und das Testament des Kaisers Theodosius*, „La nouvelle Clio” 4:1952, 101), wskazując, że słowa te poeta mógł wypowiadać publicznie w czasie oficjalnej uroczystości dworskiej. Później w inwektywie przeciw Rufinowi (ok. 335 - 27 XI 395) Klaudian ponownie jednoznacznie nawiązywał do powierzenia opieki nad obydwojema synami Teodozjusza Wielkiego, por. Claudianus, *In Rufinum* II 4-6, MGH Auctores Antiquissimi X 34: „Iamque tuis Stilicho Romana potentia curis / Et rerum comissus apex, tibi credita fratrum / Utraque maiestas geminaeque exercitus aulae”. Zdecydowanie przeciwko ewentualnej możliwości objęcia przez Stilichona *tutelę* także Arkadiusza wypowiedział się ostatnio Rene Pfeilschifter (*Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München 2014, 128). W dyskusji na temat sporu o *tutelę* oraz na temat konfliktu z Arkadiuszem i jego dworem głos zabierali między innymi John F. Drinkwater (*Constantine III (407-411) and Jovinus (411-413)*, „Britania” 29:1998, 270-271) i Richard P.C. Hanson (*The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century*, VigCh 26:1972, 272-273).

¹³ Por. Olympiodorus, *Historiarum librorum XXII fragmenta* 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, 152: „Διαλαμβάνει τοίνυν περί Στελίκωνος, ὅσῃν τε περιεβέβλητο δύνάμιν καταστὰς ἐπίτροπος τῶν παίδων Ὁρκადίου καὶ Ὁνωρίου ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς αὐτῶν Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου”; Zosimus, *Historia Nova* V 4, 3, ed. Mendelssohn, s. 220-221: „ἔλεγε γὰρ ἐπιτετράφθαι παρὰ Θεοδοσίου τελευτῶν μέλλοντος τὰ κατ’ ἄμφω τοὺς βασιλέας ἔχειν ἐν πάσῃ φροντίδι”. Podkreślić należy, że żaden z greckich historyków nie podaje tej wiadomości od siebie, ale podkreślając, że taka była opinia Stilichona.

¹⁴ Meaghan McEvoy (*Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367-455*, s. 160) uważa, że zaślubiny nastąpiły przed nadejściem wiadomości o ostatecznym zwycięstwie w Afryce.

¹⁵ Por. Zosimos, *Historia Nova* V 4, 1, ed. Mendelssohn, s. 220: „Στελίκων δὲ τῆς κατὰ τῆς ἐσπέρας βασιλείας ἐπιτροπεύων ἐκδίδωσι πρὸς γάμον Ὁνωρίῳ τῷ βασιλεῖ τὴν ἀπὸ Σερίνας οὖσαν αὐτῷ θυγατέρα. Σερίνα δὲ ἦν παῖς Ὁνωρίου, ὅς Θεοδοσίῳ τῷ τῶν βασιλευόντων πατρὶ γέγονεν ἀδελφός”; Jordanes, *Getica* 154, ed. Th. Mommsen: MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 98: „nam utramque eius filiam, id est Mariam et Thermantiam, sibi princeps unam post unam consocians utramque virginem et intactam deus ab hac luce vocavit”; Marcellinus Comes, *Chronica* a. 408, 1, ed. Th. Mommsen: MGH Auctores Antiquissimi XI, Berolini 1894,

Małżeństwo 12-letniej Marii i 14-letniego Honoriusza zawarto w momencie, gdy cesarz niebezpiecznie zbliżał się do wieku, w którym mógł próbować się uniezależnić, a związki powinowactwa, realizujące, jak twierdził Klaudian, dalekosiężne plany samego Teodozjusza¹⁶ uprawniały tym bardziej Stilichona do dalszej tuteli nad zięciem i córką. Po pierwszym sukcesie matrymonialnym Stilichon planował być może następny mariaż, który tym razem połączyć miał jego własnego syna, Eucheriusza (389-408), z przyrodnią siostrą Arkadiusza i Honoriusza Gallą Placydą (ok. 390 - 27 XI 450). Idąc za sugestiami Klaudiana można przypuścić, że plany takiego związku istniały już ok. 400 r., ponieważ aluzje na ten temat zawiera panegiryk na konsulat Stilichona¹⁷. Natomiast po jego upadku powtarzano oskarżenia o chęć osadzenia Eucheriusza na tronie. Jednak jeżeli rzeczywiście planowano zaręczyny z Gallą Placydą, to raczej jako drugie ogniwo powinowactwa z domem cesarskim, a nie jako wstęp do zamachu stanu. Po bezdzietnej śmierci Marii w 407 lub 408 r. Stilichonowi udało się jeszcze zaaranżować małżeństwo młodszej córki, Thermantii († 415), z Honoriuszem, jednak ten związek nie przyniósł spodziewanego polepszenia psujących się już wtedy stosunków między cesarzem a jego podwójnym teściem. Na marginesie można wspomnieć też mniej znaczące małżeństwo siostry Stilichona z Batanariuszem († 408), który był komesem Afryki. Znaczenie zbożodajnej diecezji było tak duże, że obsadzenie jej przez szwagra Stilichona mogło mieć dla magistra *militum* znaczenie strategiczne¹⁸.

Ad. 2. W momencie przejścia opieki nad Honoriuszem Stilichon był w trakcie szeroko zakrojonych działań, mających przywrócić dyscyplinę i lojalność wobec domu Teodozjańskiego w szeregach armii Zachodu, niedawno jeszcze walczącej po stronie uzurpatora Eugeniusza. Wprawdzie po zwycięstwie nad rzeką Frigidus na Zachodzie pozostawał wschodniorzymski korpus, przybyły z cesarzem i podlegający rozkazom Stilichona, jednak wiadomo było, że jest to stan tymczasowy¹⁹. Jeszcze za życia Teodozjusza I starano

69: „Stilico, comes, cuius duae filiae Maria et Thermantia singulare uxores Honorii principis fuere, utraque tamen virgo defuncta”.

¹⁶ Meaghan McEvoy (*Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367-455*, s. 160, nota 54) zwraca uwagę, że w poetyckim ujęciu Klaudiana animatorem związku miał być sam zmarły przed trzema laty Teodozjusz.

¹⁷ Por. Claudianus, *De consulatu Stilichonis* II 256-361, MGH Autores Antiquissimi X 212-215.

¹⁸ Niewiele o nim wiadomo. Zosimos (*Historia Nova* V 37, 6, ed. Mendelssohn, s. 265) wspomina o jego zamordowaniu po upadku Stilichona. Jako komes Afryki jest wymieniony pierwszy raz 13 VI 401 r. (CTh IX 42, 18, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 515). Wspomina też o nim przez św. Augustyna (13 XI 354 - 28 VIII 430). W świetle jego relacji komes Afryki miał być zainteresowany nauką i w obecności Sewera, biskupa Milewy, przeprowadził ciekawy eksperyment z magnesem; Augustinus, *De civitate Dei* XXI 4, rec. E. Hoffmann, CSEL 40/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1900, 520, 13-21.

¹⁹ Bardzo szybko, bo już w czasie pierwszej wyprawy Stilichona do Illyricum przeciw Alarykowi, Arkadiusz zażądał zwrotu jednostek wschodnich za namową konkurującego ze Stilichonem pre-

się pozyskać zaufanie jednostek armii zachodniej, równocześnie dyskretnie wymieniając wyższe dowództwo. Dotychczasowym środowiskiem, z którego pochodzili wysokiej rangi dowódcy Zachodu była tak zwana „klika frankońska”²⁰. Można bowiem zauważyć, że w 2 poł. IV w. najwyższe stopnie wojskowe piastowane są przez oficerów pochodzenia frankońskiego, których najwybitniejszym przedstawicielem był *magister militum* Arbogast – zbrojne ramię i zapewne także mózg uzurpacji Eugeniusza. W tym kontekście należy także wymienić ojca i wuja Arbogasta, czyli Bautona († ok. 388) i Richomerusa († 393)²¹. Kolejnym przedstawicielem „kliki frankońskiej” był zapewne *magister militum* Merobaudes, który zapewnił sobie silną pozycję u boku cesarza Gracjana (18 IV 359 - 25 VIII 383, cesarz od 17 XI 375). Jeżeli założymy, że Bauto był ojcem Arbogasta, być może mamy do czynienia z praktycznym przechodzeniem dowództwa naczelnego w linii rodzinnej²². Ten stan rzeczy musiał ulec zmianie i Stilichon doprowadził do obsadzenia stanowisk dowódczych swoimi zaufanymi ludźmi takimi jak Sarus († 412), Sigiswult († 449), Saul († 6 IV 402), czy Uldin († przed 412), dbając jednak przy tym, aby „klika frankońskiej” nie zastąpiła „kliki gocko-huńskiej”. Przeprowadził także szereg reform mających na celu wzmocnienie stanu liczebnego wojsk Zachodu, ułatwienie zaciągu, powstrzymanie dezercji²³ oraz ukrócenie nadużyć władz

fekta Rufina (Claudianus, *In Rufinum* II, 174-175 i 228-247, MGH Auctores Antiquissimi X 42-43). Na temat znaczenia kontyngentu wschodniego w okresie bezpośrednio po przybyciu Teodozjusza i Stilichona do Italii, por. Pfeilschifter, *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, s. 128.

²⁰ Autorem tego określenia jest László Várady (*Das letzte Jahrhundert Pannoniens. 376-476*, Amsterdam 1969, 42-45). W literaturze przedmiotu XXI w. ponownie do tego tematu powrócił Tido Janßen (*Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 7).

²¹ Trudno negować powiązania rodzinne osób zaliczanych do „kliki frankońskiej”. Stosunki pokrewieństwa między nimi poświadcza Jan z Antiochii (VI/VII w.) – Ioannes Antiochenus, *Fragmenta* 212, 1, rec., Anglice vertit, indicibus instruxit S. Mariev, CFHB Series Berolinensis 47, Berolini 2008, 380, 20 i 23: „Ἀρβωγάστης δὲ ἦν, ἐκ τοῦ Φράγκων γένους, Βάνδωνος [...] υἱός”; tamże 212, 2, CFHB 47, 382, 21-22: „Ὁ δὲ Ἀρβωγάστης [...], ὁ θεῖος ἐπέστη Σεριχομήριος”. Mimo to Arnold H.M. Jones (*The Prosopography of the Later Roman Empire: 260-395*, Cambridge 1971, 97) neguje pokrewieństwo Arbogasta z Bautonem i Richomerem.

²² O czym przekonuje Tido Janßen (*Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 7, nota 22).

²³ Przykładem może być prowadzona w Galii akcja rekrutacyjna, mająca na celu wzmocnienie etatu armii zachodniej, obejmująca barbarzyńców i kolonów z prowincji. Ian Hughes (*Stilicho*, s. 117) i Tido Janßen (*Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 64) skłonni są dopatrywać się w dość licznych (21) jednostkach noszących nazwę *Honoriani*, które wymienia *Notitia ignitatum* na etacie Zachodu, właśnie tych nowo sformowanych przez Stilichona jednostek. Aktualnie uważa się, że był to znaczący sukces *magistra militum*, ale wcześniejsza literatura (J.M. O’Flynn, *Generalissimos of the Western Empire*, Edmonton 1983, 33-35, a za nim A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, München – Nördlingen 1989, 141) negowała wartość bojową poczynionych zaciągów, argumentując, że zawodność owych nowych jednostek nie pozwoliła Stilichonowi na ostateczną rozprawę z Alarykiem. Wydaje się jednak, że zanim przyjmiemy taką argumentację musimy zadać

wojskowych wobec ludności cywilnej²⁴. Pod koniec swojej kariery Stilichon usiłował także budować nową armię z zaciągu włoskiego, która wprawdzie nie zdołała wykazać pod jego dowództwem swojej wartości bojowej, ale odegrała znaczącą rolę w spisku przeciwko niemu. Widomym dla mieszkańców zachodniego cesarstwa znakiem powodzenia Stilichona na polu militarnym były na pewno udane operacje wojskowe, zapewniające prowincjom zachodnim ochronę i bezpieczeństwo na okres dekady. Już w pierwszym roku zarządzania Zachodem wykazał się on nie tylko energią, ale i wolą niesienia pomocy prowincjom bałkańskim, grabionym przez Wizygotów Alaryka, którego podobnie jak w roku 391 otoczył, tym razem u stóp Olimpu. Żądanie zwrotu wojsk wschodniorzymskich Arkadiuszowi, któremu Stilichon się podporządkował, zmusiło go do wypuszczenia Alaryka z pułapki, jednak w 397 r. wojska Zachodu ponownie pojawiły się na Peloponezie, by ponownie zablokować króla Wizygotów w górach Foloe²⁵. Tym razem inspirowane z Konstantynopola powstanie Gildona w Afryce spowodowało, że Alaryk raz jeszcze uszedł bez narzucenia mu warunków pokojowych po myśli Stilichona. Opiekun Honoriusza musiał spieszyć wycofać armię z Peloponezu i pilnie rozpocząć operacje militarne przeciwko afrykańskim buntownikom. Osobiście nie dowodził, ale zaplanowane przez niego działania zakończyły się pełnym sukcesem i ponownym podporządkowaniem Afryki Honoriuszowi w 398 r. Po dwóch latach spokoju, w roku 401 Stilichon powstrzymał najazdy barbarzyńców (Wandalów Asdingów) na pograniczu alpejskim²⁶ i jeszcze w tym samym roku stawiał czo-

sobie ważne pytanie, a mianowicie czy Stilichon w ogóle chciał ostatecznie rozprawić się z Alarykiem? Wiele wskazuje na to, że nigdy takiego zamiaru nie miał.

²⁴ Jako przykład dbałości Stilichona o dobre stosunki pomiędzy armią a ludnością prowincji można wymienić rozporządzenia, ograniczające możliwość dowolnego i bezzasadnego nakładania na ludność cywilną ciężarów aprowizacyjnych i robót publicznych przez lokalnych dowódców wojskowych (CTh VII 4, 26, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 257; tamże XI 7, 16, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 589). Równocześnie Stilichon nakazywał racjonalne gospodarowanie zasobami żywności na terenach stacjonowania wojsk i regularne zaspokajanie potrzeb aprowizacyjnych wojsk przez lokalną ludność i urzędy (CTh XI 5, 1, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 583-584; tamże XI 7, 16, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 589).

²⁵ Terytoria na Półwyspie Bałkańskim, najebrane przez Wizygotów, leżały co prawda w rejonie podlegającym Konstantynopolowi, ale militarna aktywność Stilichona została pozytywnie oceniona nawet przez niechętnego mu Eunapiosa (347/349 - po 414), który przyznał, że Stilichon w przeciwieństwie do Rufina nie śledził bezczynnie łupienia Grecji przez barbarzyńców, ale udzielił jej mieszkańcom pomocy i powstrzymał wroga; por. Eunapius Sardianus, *Fragmenta historica* IX 64, 1, ed. i tłum. w: Eunapios z Sardes, *Zapiski historyczne*. ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ, [wydanie bilingwiczne], przekład, wstęp i objaśnienia A. Pająkowska-Bouallegui, *Christianitas Antiqua* 5, Gdańsk 2013, 118-120: „ὁ μὴν καὶ ὁ Στελίχων ἐνταῦθα ὁμοίως ἦν ἁλλὰ διέπλευσε μὲν αὐτὸς ἐς τὴν Ἑλλάδα καὶ τοὶ μὴδὲν προσήκουσαν τοῖς ἐσπερίαις τέρμασι τὰς τῶν ἐνοικούντων οἰκτεῖρας. καὶ τοὺς βαρβάρους σπᾶνει τῶν ἀναγκαίων διαφθείρας ἔπαυσε τῆς τῶν ἐπιχωρίων ὀργῆς”.

²⁶ Por. Claudianus, *De bello Pollentino* 279-288, MGH Auctores Antiquissimi X 269-270; tamże 414-415, MGH Auctores Antiquissimi X 274. Zob. Wolfram, *Das Reich und die Germanen*, s. 153; tenże, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer*

ło najazdowi Wizygotów Alaryka, którym w Wielkanoc roku następnego zadał dotkliwą klęskę pod Polentią i zmusił do wycofania się na tereny Macedonii²⁷. Za ostatni sukces militarny Stilichona uznać należy uratowanie Italii przed najazdem Radagaisa († 23 VIII 406), którego klęskę spowodowała umiejętna taktyka Stilichona, prowadząca do podziału sił przeciwnika na mniejsze kolumny marszowe i rozprawienia się z każdą z nich osobno²⁸. Wziętymi do

historischen Ethnographie, München – Wien 1990³, 158; A. Schwarcz, *Reichsangehörige Personen gotischer Herkunft. Prosopographische Studien*, Wien 1984 (maszynopis), 181; M. Wilczyński, *Zagraniczna i wewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*, Kraków 1994, 14-15; tenże, *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”*, Oświęcim 2016, 37; Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 132-134; Hughes, *Stilicho*, s. 135-136; H. Castritius, *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007, 46-47; R. Steinacher, *Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs*, Stuttgart 2016, 39. Wszyscy wyżej wymienieni autorzy, opierając się na podanym świadectwie Klaudiana, przyjmują, że Stilichon pokonał Wandalów przed atakiem Alaryka, natomiast Jerzy Strzelczyk (*Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005, 80) uważa, że wydarzenia te mogły się rozegrać paralelnie i Wandalowie zostali pokonani w roku 402, przez lokalne siły rzymskie, a nie osobiście przez magistra militum.

²⁷ Por. Orosius, *Historiae adversum paganos* VII 37, 2, CSEL 5, 537, 6-10; Claudianus, *De VI consulatu Honorii* 127-132, MGH Auctores Antiquissimi X 240; tamże 202-203, MGH Auctores Antiquissimi X 242; tamże 281-316, MGH Auctores Antiquissimi X 245-246; tenże, *De bello Pollentino* 580-597, MGH Auctores Antiquissimi X 280-281; Prosper, *Chronica*, 1222, a. 402, ed. M. Becker – J.M. Möller, w: Prosper Tiro, *Chronik*. [Anonymus], *Laterculus regum Vandalorum et Alanorum*, Kleine und Fragmentarische Historiker der Spätantike II/G 5-6, Paderborn 2016, 80; Cassiodorus, *Chronica* 1172, a. 402, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI 154; Jordanes *Getica* 154, MGH Auctores Antiquissimi V/1 98. Por też E. Demougeot, *De l'unité à la division de l'empire romain: 395-410*, Paris 1951, 278-280; A. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970, 184, nota 3; O.J. Maenchen-Helfen, *Die Welt der Hunnen. Eine Analyse ihrer historischen Dimension*, deutschsprachige Ausgabe besorgt von R. Göbl, Wien 1978, 49, nota 258; Schwarcz, *Reichsangehörige Personen gotischer Herkunft*, s. 184; Wolfram, *Die Goten*, s. 160; Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, s. 137-139 i 360-362; Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 134-142; G. Kampers, *Geschichte der Westgoten*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2008, 102; Hughes, *Stilicho*, s. 137-149; McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367-455*, s. 174-175.

²⁸ Por. Zosimus, *Historia Nova* V 26, 3-4, ed. Mendelssohn, s. 249; Orosius, *Historiae adversum paganos* VII 37, 5, CSEL 5, 538, 1 - 542, 15. Por. L. Schmidt, *Die Ostgermanen*, München 1941, 265-267; S. Mazzarino, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Studi pubblicati dal Reale Istituto Italiano per la Storia Antica 3, Roma 1942, 278-280; E. Nischer-Falkenhof, *Stilicho*, Wien 1947, 125-127; Demougeot, *De l'unité à la division de l'empire romain: 395-410*, s. 354-356; J. Strzelczyk, *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, 186; Wolfram, *Die Goten*, s. 175; I.N. Wood, *The Barbarian Invasions and First Settlements*, w: *The Cambridge Ancient History*, vol. 13: *The Late Empire, AD 337-425*, ed. A. Cameron – P. Garnsey, Cambridge 1998, 518-519; Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, s. 367-370; Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 187-194; S. Mitchell, *A History of the Later Roman Empire (AD 284 – 641)*, Malden 2007, 199; G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West*, Cambridge 2007, 206-210; P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2006, 230-231; T. Stickler, *Die Hunnen*, München 2007, 55; Hughes, *Stilicho*, s. 162; McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367-455*, s. 174; Ch. Kelly,

niewoli najlepszymi wojownikami pokonanego Radagaisa Stilichon przezornie wzmocnił szeregi własnej armii²⁹. Możliwe, że Stilichon nie należał do wodzów genialnych, ale do roku 406 był dowódcą skutecznym i gwarantował zachodniemu cesarstwu bezpieczeństwo granic, a w razie ich naruszenia potrafił z powodzeniem powstrzymać agresję. Wzmacniało to jego pozycję u dworu, wśród arystokracji senatorskiej i konserwowało obraz opatrznoscowego obrońcy wśród ludu. Dopiero inwazja barbarzyńców, głównie Wandalów, Swebów i Alanów, na Galię w feralną, ostatnią noc 406 r. podważyła opinię o geniuszu strategicznym i militarnym Stilichona.

Ad. 3. Z dużym prawdopodobieństwem założyć można, że elity senatorskie Italii i Wiecznego Miasta z nieufnością obserwowały poczynania Stilichona, który jako *homo novus* przybyły ze Wschodu na pewno nie budził ich zaufania. Wśród propogańskich kręgów senatorów mógł być postrzegany jeszcze bardziej negatywnie, jako powinowaty i bliski współpracownik pogromcy pogaństwa, Teodozjusza I Wielkiego. Mimo, że w okresie późnego cesarstwa arystokrację senatorską odsunięto od wpływu na armię, to jednak administracja cywilna w dużej mierze czerpała kadry z tej właśnie warstwy. Pozyskanie przychylności elity społeczeństwa zachodniorzymskiego było konieczne, by rządzić u boku Honoriusza, czasami nawet wykorzystując senat jako narzędzie nacisku na cesarza. Stilichon musiał balansować pomiędzy dochowywaniem wierności Teodozjańskiej polityce religijnej, a okazywaniem empatii pokonanej partii pogańskiej, mającej nadal sporo zwolenników w senacie³⁰. Zręcznie ukazywał swoją bezkompromisowość poza Italią, na przykład w Afryce, trzymanej żelazną ręką po upadku buntu Gildona. Działający tam z rozkazu rządu cesarskiego (a więc Stilichona) komesowie Gaudencjusz

Neither Conquest nor Settlement: Attila's Empire and its Impact, w: *The Age of Attila*, ed. M. Maas, Cambridge 2015, 197; E.A. Thompson, *Hunowie*, opr. P. Heather, tłum. B. Malarecka, Warszawa 2015, 33; J.W.P. Wijnendaele, *Stilicho, Radagaisus, and the So-Called „Battie of Faesulae” (406 CE)*, „Journal of Late Antiquity” 9 (2016) 268.

²⁹ Por. Olympiodorus, *Historiarum librorum XXII fragmenta* 9, ed. Blockley, s. 162: „Ὅτι τῶν μετὰ Ῥοδογάισου Γότθων οἱ κεφαλαιῶται ὀπίματοι ἐκαλοῦντο, εἰς δώδεκα συντείνοντες χιλιάδας, οὗς καταπολεμήσας Στελίχων Ῥοδογάισον προσηταιρίσατο”.

³⁰ W adresowanych do Apollodora, komesa Afryki, zarządzeniach widoczna jest zdecydowana wola działań na rzecz likwidacji miejsc kultu pogańskiego, co miało na celu uniemożliwienie odbywania zgromadzeń i obrzędów pogańskich, przy czym dopuszczano jednocześnie innego rodzaju zgromadzenia, por. CTh XVI 10, 17-18, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 902. Podobnie, a nawet jeszcze ostrzej sprawę stawiano w rozkazie przesłanym Eutychianowi, prefektowi pretorium (CTh XVI 10, 16, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 902: „Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque omnis superstitioni materia consumetur”). Należy jednak zwrócić uwagę, że edykt wydany w Damaszku 10 VII 399 r., a skierowany do Eutychiana, nie był na pewno w żaden sposób inspirowany przez Stilichona ani też z nim konsultowany. Przeciwnie, jest to dokument wydany przez dwór wschodni, który w tym czasie był w ostrym konflikcie ze Stilichonem. Natomiast polecenia kierowane do Apollodora, który podlegał cesarzowi Zachodu (a więc Stilichonowi), są znacznie bardziej liberalne.

i Jowinus zniszczyli w roku 399 szereg miejsc kultu pogańskiego³¹. Jednak nawet rozkazując bezwzględne usuwanie pozostałości pogaństwa Stilichon nie dopuszczał do bezmyślnych zniszczeń i jeżeli były miejsca kultu pogańskiego służyły lokalnej społeczności jako miejsca użyteczności publicznej, zgromadzeń, obchodów, czy rozrywek nie związanych z kultem pogańskim i składaniem ofiar pozwalano na ich zachowanie, a nawet zabraniano ich dewastacji³². Gorliwość chrześcijańską rządcą Zachodu starał się wykazać raczej na polu zwalczania herezji, co z kolei przed chrześcijańską partią w senacie dawało mu mandat gorliwego chrześcijanina. Ostrze prześladowań kierowano w stronę manichejczyków, donatystów, bądź pryscylian³³. Pięknym gestem i kolejnym ukłonem Stilichona może nie tyle wobec pogaństwa, co wobec starorzymskiej tradycji, było ponowne umieszczenie w senacie posągu bogini Victorii³⁴. Nie można rozstrzygnąć, czy przeciwnicy Stilichona oskarżający w 408 r. jego syna, Eucheriusza, o sympatie propogańskie mieli rację³⁵, jednak nawet jeżeli w pomówieniach tych są okruchy prawdy, to i tak w pierwszym

³¹ Działania i gorliwość władz zasłużyły na pochwałę św. Augustyna, por. Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 54, CSEL 40/2, 361, 17-25: „Porro sequenti anno, consule Mallio Theodoro, quando iam secundum illud oraculum daemonum aut figmentum hominum nulla esse debuit religio Christiana, quid per alias terrarum partes forsitan factum sit, non fuit necesse perquirere; interim, quod scimus, in ciuitate notissima et eminentissima Carthagine Africae Gaudentius et Iouius comites imperatoris Honorii quarto decimo Kalendas Aprilis falsorum deorum templa euerterunt et simulacra fregerunt” [podkr. – M.W.].

³² Por. CTh XVI 10, 17, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 902. Podobne rozporządzenia, jak te wysłane do Afryki, przekazano również Makrobiuszowi, wikariuszowi Hiszpanii (CTh XVI 10, 15, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 901), zakazując szkodliwego i bezmyślnego niszczenia budynków związanych dawniej z kultem pogańskim. Wiele racji ma Monika Ożóg (*Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009, 117), która podkreśla, że w treści dekretów wydawanych przez Honoriusza (Stilichona) widać troskę o to, by nie niszczone substancji architektonicznej, jeżeli w budynkach dawnych świątyń pogańskich nie ma „rzeczy niedozwolonych”. Chodziło tutaj o posągi bogów i ołtarze, które mogły i miały być niszczone bezwzględnie. Zapewne za próbami powstrzymania dewastacji budynków dawnych świątyń stał Stilichon, uważający prawdopodobnie tego typu liberalne posunięcia za potencjalny atut (trzymany w rękawie), którym mógł się w odpowiednim momencie posłużyć w dyskusji z kręgami propogańskimi w senacie, przedstawiając je jako przykład swej empatii i dobrej woli.

³³ Oto kilka zaledwie przykładów tego typu rozporządzeń prawnych: CTh XVI 5, 35, 37, 38, 39 i 40, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 866-868.

³⁴ Za przyjęciem tezy, że przywrócenie posągu bogini Wiktorii w senacie nastąpiło w początkowej fazie rządów Stilichona (zapewne między rokiem 399 a 400) optuje Tido Janßen (*Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 107, nota 8 i s. 121 nota 99), idąc za strofami Klaudian i powołując się na ustalenia André Chastagnola (*La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Alger, Paris 1960, 165, nota 5). Natomiast Monika Ożóg (*Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*, s. 119) przesuwając to wydarzenie na okres późniejszy, kiedy to dwór Honoriusza na skutek najazdu Alaryka opuścił Mediolan i przeniósł się do Rawenny.

³⁵ Por. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, s. 204 (ze wskazaniem źródeł w nocy 17).

okresie budowania dobrych stosunków Stilichona z senatem Eucheriusz był kilkuletnim dzieckiem i w żadnym wypadku nie liczyły się jego przekonania religijne, a potem, gdy był już młodzieńcem, sytuacja zmieniła się na tyle, że pogłoski o jego pogańskich skłonnościach jedynie szkodziły ojcu.

Wszelkie manewry wykonywane pomiędzy zwolennikami pogaństwa a chrześcijanami były częścią większej gry politycznej mającej zapewnić Stilichonowi dobre stosunki z senatem i byłymi stronnikami Eugeniusza. Znamienne jest, że opiekun cesarza Honoriusza nie dopuszczał do szeroko zakrojonych konfiskat majątków stronników uzurpatora, mimo bardzo trudnej sytuacji finansowej w początkowej fazie jego rządów. Bezpośrednio po śmierci Teodozjusza Stilichon musiał sprostać niełatwemu zadaniu utrzymania praktycznie dwóch armii *comitatenses* stacjonujących w Italii – wschodniej i zachodniej. Dodatkową trudnością były deficyty w zaopatrzeniu Miasta w zboże. W zasadzie przed buntem Gildona niedostatki aprowizacyjne Miasta były stałym przedmiotem troski władz Zachodu³⁶. Prostym a zarazem najgorszym rozwiązaniem byłoby zasilenie skarbu majątkami rodzin senatorskich wspierających Eugeniusza i ogólne podniesienie podatków. Jednak Stilichon pragnął przede wszystkim pojednania z italską arystokracją, a każde z podanych rozwiązań wykopałoby przepaść między nową, przybyłą ze wschodu ekipą rządzącą, a mimo wszystko bardzo wpływową warstwą italskich *possessores*. Ostatecznie bardzo oględna polityka wobec senatu znalazła wyraz w ustaleniu wyważonych podatków. Członkowie stanu senatorskiego zostali zobowiązani do wpłacania z początkiem każdego roku 72 solidów nowego podatku³⁷. Taka kwota, za którą można było utrzymać kilku rekrutów, nie była dla senatorów znaczącym wydatkiem, a zatem nowy podatek nie nosił znamion represji. Część posiadaczy ziemskich skorzystała także na kasacji zaległości podatkowych w Kampanii³⁸. Ze swej strony zachodniorzymska elita senatorska wydawała się doceniać takt nowej władzy, na co wskazuje chyba najbardziej gotowość senatorów do dwukrotnej dobrowolnej dotacji na rzecz poprawy zaopatrzenia Miasta wypłaconej w początku 396 roku³⁹. W pewnym sensie bunt Gildona był z politycznego punktu widzenia prezentem dla Stilichona, bowiem utrata Afryki była dla senatorów zachodnich niewyobrażalną katastrofą, a jego działania zapobiegły temu nieszczęściu. Senat wyraził zatem Stilichonowi swą wdzięczność, czego dowodem jest wyżej cytowana

³⁶ Szerzej na ten temat pisze cytowany już wyżej Tido Janßen (*Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 73-76).

³⁷ Por. CTh VI 1, 16, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 245.

³⁸ Por. tamże XI 28, 2, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 617. Trudno nie zauważyć, że świadomie lub nie był Stilichon pojętym naśladowcą Juliana Apostaty, który kasując nawis zaległych świadczeń podatkowych w Galii zachęcił do bieżącego, regularnego płacenia podatków z bezdyskusyjną korzyścią dla skarbu.

³⁹ Por. Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 74-75.

inskrupcja⁴⁰. Znamienne jest też, że po kampanii afrykańskiej przyszedł czas na przekazanie pewnych urzędów dawnym oponentom Teodozjusza lub ich rodzinom, czego dobrym przykładem jest powołanie Nikomacha Flawiana (383-432) na urząd prefekta Miasta⁴¹. Te kilka podanych wyżej przykładów ukazuje wolę pojednania ze strony Stilichona, któremu udało się, przynajmniej do przełomu roku 404/405, utrzymywać poprawne, a nawet dobre stosunki z elitą senatorską.

Ad. 4. *Semibarbarus* Stilicho i pochodzący z Cauca w Hiszpanii Teodozjusz Wielki rozumieli bardzo dobrze procesy zachodzące nad granicami rzymskimi na Dunaju i Renie. Zdawali sobie również sprawę z tego, że zatrzymanie migracji plemion barbarzyńskich, a tym bardziej zniszczenie tych plemion, przekracza możliwości mobilizacyjne i finansowe imperium. Nie było też powodu, aby plemiona te niszczyć. Długotrwały ich pobyt w szerokiej strefie limesu, pojmowanego nie jako linia graniczna, lecz jako sięgający czasem daleko w głąb *barbaricum* obszar przenikania wpływów politycznych, gospodarczych i kulturowych, powodował, że nie byli to najeźdźcy w rodzaju dawnych Cymbrów i Teutonów a przybysze, których można było wykorzystywać dla wzmocnienia siły militarnej cesarstwa. Wprawdzie nieudana próba za panowania Walensa (ok. 328 - 9 VIII 378, cesarz od 28 III 364) zakończona tragedią pod Adrianopolem (9 VIII 378) mogła zniechęcać, jednak Teodozjuszowe rozwiązanie kwestii gockiej wskazywało na możliwość współpracy gwarantowanej przez kontrolę nad barbarzyńcami i umiejętnie zawierane *foedera*. Aż do feralnego roku 406 Stilichonowi udawało się prowadzić bardzo skuteczną politykę wobec barbarzyńców. Jego zaangażowanie militarne w obronę Bałkanów przed rabunkami Wizygotów, jego skuteczna polityka sojuszy z plemionami frankońskimi, zabezpieczająca granicę na Renie⁴², czy powstrzymanie Alaryka pod Pollentią zjednywały mu wdzięczność i opinię skutecznego, zwycięskiego wodza, choć trudno szukać w karierze Stilichona olśniewających przykładów militarnego geniuszu. Kilkakrotnie dał dowód, że jest wierny zasadzie „wykorzystać, nie niszczyć”, dwukrotnie (w roku 391 i 402) powstrzymując się przed pokusą unicestwienia zdesperowanych, a więc niebezpiecznych, Wizygotów. Ostatecznie zaś ujarzmił wroga i zmusił do powrotu na przyznane wcześniej ziemie, oszczędzając w ten sposób barbarzyńców z myślą o późniejszym wykorzystaniu ich dla dobra cesarstwa. Próba wykorzystania Alaryka i jego wojowników w wewnętrznym konflikcie, jak też rozpaczliwe poszukiwanie możliwości „zagospodarowania” króla Wizygotów wobec uzurpacji Konstantina

⁴⁰ Por. nota 3.

⁴¹ Obszerniej na ten temat wypowiada się Meaghan McEvoy (*Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367-455*, s. 148).

⁴² Por. Claudianus, *De VI consulatu Honorii* 439-459, ed. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X 251; tenże, *De consulatu Stilichonis* I 189-245, MGH Auctores Antiquissimi X 196-198; tamże II 237-245, MGH Auctores Antiquissimi X 211.

III († przed 18 IX 411) świadczą o tym, że Stilichon nie tracił nadziei na skuteczne spożytkowanie sił sojuszniczych oddziałów barbarzyńców.

W pierwszych latach V w. kariera Stilichona osiągnęła swoje apogeum. Znajdował się bowiem wówczas na najwyższym szczeblu administracyjno-wojskowej struktury cesarstwa zachodniego, stojąc obok tronu cesarskiego jako podwójny powinowaty cesarza Honoriusza (przez Serenę i przez Marię), najwyższy dowódca ufającej mu armii i najważniejszy urzędnik imperium, darzony ostrożnym zaufaniem senatu. Moment przełomowy w jego świetnej karierze nastąpił wprawdzie w roku 408, ale zapowiedzi przyszłej drogi w otchłań datować można na lata 404/405. Przyczyn tego kryzysu należy doszukiwać się na tych samych polach działalności, które omówiono przy analizie drogi Flawiusza Stilichona na szczyty władzy:

Ad. 1. Wydawać się mogło, że mimo osiągnięcia przez Honoriusza wieku 20 lat w roku 404, roku piastowania przez cesarza jego szóstego już konsulatu, pozycja Stilichona jako opiekuna cesarza pozostawała niezachwiana. Honoriusz, urażony postawą Konstantynopola wobec jego interwencji w obronie zwolenników Jana Chryzostoma (ok. 350 - 14 IX 407), gotów był ściśle współpracować ze Stilichonem w celu zagarnięcia całości Illyricum. Istniały jednak okoliczności psujące harmonię rodzinną. Na pewno jedną z nich był brak potomka z małżeństwa z Marią. Z kolei fatalne dla cesarstwa zachodniego wydarzenia lat 406-408 spowodowały zapewne wzrost nieufności cesarza w stosunku do teścia. Inwazją barbarzyńska na Galię i brak szybkich sukcesów w zwalczaniu uzurpacji Konstantyna III zostały wykorzystane przez ludzi niechętnych Stilichonowi dla osłabienia zaufania cesarza, a następnie do przekonania go, że Stilichon dąży do objęcia pełni władzy w imperium. Stronnictwo wrogie rządcy Zachodu, na czele którego stał Olimpiusz († 409/410) tworzyło skutecznie „czarną legendę” Stilichona, przebiegłego Wandalą chcącego przejąć władzę dla siebie lub dla swego syna Euchariusza, a to oznaczało zamach stanu i pozbycie się prawowitego cesarza, czyli Honoriusza. Filostorgiusz (368 - ok. 439) zarzucał Stilichonowi wywołanie bezpłodności Honoriusza za pomocą trucizny w celu zapewnienia purpury swojemu synowi⁴³. W tym samym celu miał on także spowodować najazd barbarzyńców na Galię⁴⁴. Orojusz (375 - przed 418) natomiast z goryczą oskarżał go o to, że, aby swemu synowi zapewnić panowanie, nie zawahał się przed przelaniem

⁴³ Por. Philostorgius, HE XII 2, ed. J. Bidez, GCS 21, Berlin 1972, 141, 5-7: „καὶ γὰρ ἐπιβουλὰς πάσας τὸν Στελίχωνα κατὰ βασιλέως παλαμᾶσθαι, καὶ μὴδ' ὅτι γαμβρὸν αὐτὸν εἶχεν ἐπὶ θυγατρὶ δυσωπεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ φάρμακον αὐτῷ ἀγονίας ἐγκεράσασθαι”.

⁴⁴ Por. Jordanes, *Romana* 322, ed. Th. Mommsen: MGH Auctores Antiquissimi V/1 41: „sprae-to Honorio regnumque eius inhians Alanorum Suavorum Vandalorumque gentes donis pecuniisque inlectas contra regnum Honorii excitavit, Eucherium filium suum paganum et Christianis insidias molientem cupiens Caesarem ordinare”. Identyczną informację podaje Marcellinus Comes (*Chronica* a. 408, 1, MGH Auctores Antiquissimi XI 69).

krwi całego, jak to określił, rodzaju ludzkiego⁴⁵. Te opinie wyrażane *ex post* ukazują jak skutecznie udało się przekonać dwór, cesarza i opinię publiczną o rzekomych knowaniach Stilichona. Pogarszające się relacje rodzinne dodatkowo popsęły dwa zgony. Śmierć Arkadiusza (1 V 408) rozbudziła bowiem w Honoriuszu chęć objęcia opieką osieroconego bratanka, Teodozjusza II (10 IV 401 - 28 VII 450, cesarz od 1 V 408). Stilichon odwiódł go od tych zamiarów z najwyższym trudem, sam podejmując się udać nad Bosfor i w imieniu Honoriusza otoczyć opieką Teodozjusza II⁴⁶. Honoriusz uległ po raz ostatni, ale gotowość Stilichona do przejścia rządów na Wschodzie musiała w zastrutym już oszczerstwami umyśle cesarza budzić jak najgorsze podejrzenia. Kolejnym ogniwem w rodzinnym łańcuchu powiązań, które zawiodło, była żona Stilichona, Serena, która zaszkodziła mężowi swoim zaangażowaniem w sprawę Melanii Młodszej (383 - 31 XII 439)⁴⁷, a po śmierci Marii zdecydowanie sprzeciwiała się wydaniu drugiej ich córki, Thermantii, za Honoriusza. Nie znamy powodu jej sprzeciwu. Może chodziło o rzeczywistą impotencję Honoriusza, a może przewidując już upadek męża chciała ratować siebie i córkę. Także w rozgrywce między Stilichonem a cesarzem o kontrolę nad armią działała na niekorzyść męża⁴⁸. Ostatecznie w chwili próby, związku rodzinne z domem cesarskim nie pomogły wodzowi, a raczej mu szkodziły.

Ad. 2. Aż do końca swojej kariery Stilichon wzmacniał armię jako najistotniejszy element swojej potęgi. Po raz ostatni planował jej użycie jako instrumentu nacisku w 405 r., kiedy podjęto realne przygotowania do zbrojnej interwencji na Wschodzie, angażując w plan Wizygotów Alaryka i wojska cesarskie⁴⁹. Po raz ostatni święcił triumf militarny, gdy pokonał Radagaisa, później jednak opuściło go powodzenie wojenne. Zdecydowanie gwoździem do trumny Stilichona-polityka i Stilichona-wodza była inwazja barbarzyńców na Galię. Wprawdzie w zaistniałej wówczas sytuacji przydatne okazały się jego frankońskie sojusze, ale mimo to nie udało się zatrzymać inwazji⁵⁰. Jednak

⁴⁵ Por. Orosius, *Historiae adversum paganos* VII 38, 5, CSEL 5, 544, 6-7: „ut unum puerum purpura indueret, totius generis humani sanguinem dedit”.

⁴⁶ Zosimos (*Historia Nova* V 31, 4-5, ed. Mendelssohn, s. 256) dokładnie przekazał argumenty Stilichona, który straszył Honoriusza, że jego nieobecność w Italii wykorzysta uzurpator Konstantyn III. Groził też łupieżczym najazdem Alaryka i jego Gotów. Radził więc cesarzowi zostać na czele sił Italii na miejscu, zaś Alaryka skierować przeciw uzurpatorowi, a jego samego wyposażonego w pełnomocnictwa Honoriusza posłać do Konstantynopola. Por. też Hughes, *Stilicho*, s. 205; Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 240.

⁴⁷ Por. punkt ad. 3.

⁴⁸ Por. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, s. 379-380.

⁴⁹ Por. tamże, s. 141 i 366.

⁵⁰ O przedarciu się barbarzyńców, głównie Wandalów, Alanów i Swebów, przez granicę na Renie napisano wiele. Dla orientacji Czytelnika tylko kilka najnowszych publikacji: M. Kulikowski, *Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain*, „Britania” 31 (2000) 325-331; Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 202-204; Strzelczyk, *Wandalowie*

cierpienia mieszkańców Galii w mniejszym stopniu napępniały Honoriusza niepokojem niż uzurpacja Konstantyna III, który o wiele skuteczniej niż legalny cesarz powstrzymywał gwałty najeźdźców w prowincjach galijskich⁵¹. Wobec niemożności szybkiego rozwiązania problemu barbarzyńców i uzurpatora w Galii, autorytet Stilichona osłabł zarówno w oczach cesarza, jak i w armii, co ułatwiło wykorzystanie jednostek italskich do zainscenizowania buntu w garnizonie w Ticinum⁵². W zamieszkach zabito kilku współpracowników Stilichona, a Olimpiusz mobilizował armię do obrony cesarza przed domniemanymi, morderczymi planami Stilichona. Ten ostatni początkowo wziął bunt za rozruchy antycesarskie i chciał na czele oddziałów barbarzyńskich zapewnić Honoriuszowi bezpieczeństwo. Kiedy jednak dowiedział się, że cesarz jest bezpieczny, a bunt wymierzony jest w niego samego, zaniechał działań przeciw zbuntowanym jednostkom italskim. Dysponując jednostkami wojsk barbarzyńskich w służbie cesarskiej i możliwym wsparciem ze strony stacjonującego w Emonie (Ljublanie) Alaryka, nie zdecydował się na podjęcie rzuconego mu wezwania, by nie niszczyć odbudowanej przez siebie italskiej armii, mimo że ta zwróciła się przeciw niemu. Nie skorzystał też z pomocy wiernych sobie oddziałów, aby uniknąć egzekucji w Rawennie⁵³. Jego bierność i brak chęci walki o życie były dla barbarzyńskich żołnierzy i dowódców niezrozumiałe i spowodowały utratę wsparcia ze strony tej właśnie, wiernej mu części armii⁵⁴.

i ich afrykańskie państwo, s. 81-89; Wilczyński, *Zagraniczna i wewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*, s. 15-19; tenże, *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”*, s. 43-48; M. Pawlak, *Konflikty Rzymian z barbarzyńcami nad Renem w latach 365-425*, w: *Barbarzyńcy u bram imperium*, red. S. Turlej, Kraków 2007, 79-87; tenże, *Rzymski zachód w latach 395-493*, w: *Świat rzymski w V wieku*, red. R. Kosiński – K. Twardowska, Kraków 2010, 27; Castritius, *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, s. 46-57; P. Heather, *Why Did the Barbarian Cross the Rhine?*, „Journal of Late Antiquity” 2 (2009) 3-29; Hughes, *Stilicho*, s. 177-184; A. Merrills – R. Miles, *The Vandals*, Chichester 2010, 35-41; K. Vössing, *Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und das Imperium Romanum*, Darmstadt 2014, 18-20; Y. Modéran, *Les Vandales et l'Empire Romain*, Arles 2014, 63-76; Steinacher, *Die Vandalen*, s. 49-57; McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367-455*, s. 176-177.

⁵¹ Świadectwa Zosimosa (*Historia Nova* VI 2, 2-3, ed. Mendelssohn, s. 283; tamże VI 3, 1-3, ed. Mendelssohn, s. 284-285) nie pozostawiają co do tego wątpliwości. Na temat uzurpacji Konstantyna por. Kulikowski, *Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain*, s. 332-341.

⁵² Por. Zosimos, *Historia Nova* V 32 1-7, ed. Mendelssohn, s. 257-259.

⁵³ Por. tamże V 34, 4-5, ed. Mendelssohn, s. 260-261 – po wywabieniu Stilichona z azylu kościelnego, gdy prowadzono go na śmierć, żołnierze barbarzyńscy i jego domownicy chcieli go uwolnić, jednak on sam ich uspokoił i odwiódł od zamiaru buntu, rezygnując tym samym z możliwości uratowania życia.

⁵⁴ Rozpaczliwe próby uwolnienia wodza, podejmowane tuż przed egzekucją nie były jedynymi. Jest możliwe, że nocny atak Sarusa na huńskich *buccellarii* Stilichona był próbą powstrzymania wodza od samobójczej decyzji udania się do Rawenny i zmuszenia go do tego, aby stanął na czele barbarzyńskich *foederati* i rozprawił się z Olimpiuszem i armią italską z Ticinum. Nocny napad wiernego dotąd Stilichonowi Sarusa opisał Zosimos (*Historia Nova* V 34, 1, ed. Mendelssohn, s. 260), ale relacja ta nie pozwala na absolutnie pewne określenie motywów kierujących Sarusem.

Wywabiony podle z azyłu kościelnego oddał głowę pod miecz 22 lub 23 sierpnia 408 roku⁵⁵.

Ad. 3. Zazwyczaj za powód odwrócenia się arystokracji italskiej od Stilichona uważa się wymuszenie na senacie przez magistra *militum* przyznania Wizygotom wielkich subsydiów, których żądał Alaryk za długotrwałą bezczynność w oczekiwaniu na wspólną akcję, mającą na celu zajęcie Illyricum. Jak wspomniano już powyżej król Wizygotów miał wesprzeć jako zachodniorzymski *magister militum* kontyngent armii Zachodu, mający odebrać Konstantynopolowi całość spornego terytorium Illyricum. Plany te nie zostały nigdy zrealizowane z powodu najazdu Radagaisa, inwazji barbarzyńców w Galii i uzurpacji Konstancyntyna. Alaryk długo oczekiwał w Epirze na rozkaz ataku, cierpiąc wskutek braku zaopatrzenia dla swoich wojsk⁵⁶. Nie doczekawszy się ruszył na Zachód i stanął obozem u bram Italii w Emonie, skąd wysłał do Rawenny poselstwo z żądaniem wypłaty rekompensaty za bezczynne oczekiwanie w Epirze⁵⁷. Stilichon, by uzyskać zgodę senatorów na wypłatę czterech tysięcy funtów złota dla barbarzyńcy, musiał przedstawić im wszelkie, dotychczas tajne plany, dotyczące podboju Illyricum (a więc *de facto* wojny

Dodać należy, że już wcześniej Stilichon nie zgodził się na atak wojsk barbarzyńskich na armię stacjonującą w Ticinum (tamże V 33, 2, ed. Mendelssohn, s. 259-260).

⁵⁵ Egzekucja jest datowana przez Zosimosa (*Historia Nova* V 34, 7, ed. Mendelssohn, s. 261) na 10 kalendy września, czyli na 23 VIII. Natomiast *Excerpta Sangallensia* 539, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi IX, Berolini 1892, 300 oraz *Additamenta ad Prosperum Havniensia* a. 408, 3, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi IX 300 przesuwają datę egzekucji o dzień wcześniej. Prócz nich bez datowania wydarzenia relacjonują je: Orosius, *Historiae adversum paganos* VII 38, 5, CSEL 5, 544, 3-7; Philostorgius, HE XI 3, GCS 21, 135, 13-15 (pierwszy schemat śmierci Stilichona); tamże XII 1, GCS 21, 140, 1-7 (drugi schemat śmierci Stilichona); tamże XII 1, GCS 21, 140, 8-13 (trzeci schemat śmierci Stilichona); tamże XII 3, GCS 21, 141, 13 (krótka, ogólnikowa wzmianka o jego śmierci); Sozomenus, HE IX 4, 8, ed. J. Bidez, GCS 50, Berlin 1960, 396, 13-17; Jordanes, *Getica* 154, MGH Auctores Antiquissimi V/1 98; tenże, *Romana* 322, MGH Auctores Antiquissimi V/1 41; Marcellinus Comes, *Chronica* a. 408, 1, MGH Auctores Antiquissimi XI 69; Paulus Diaconus, *Historia Romana* XII, 16, rec. H. Droysen, MGH Auctores Antiquissimi XI 195.

⁵⁶ Istnienie wspólnych planów ataku na Illyricum potwierdza Olympiodorus (*Historiarum librorum XXII fragmenta* 5, 2, ed. Blockley, s. 156). W literaturze fachowej temat ostatecznego upadku i śmierci Stilichona analizowali: Mazzarino, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, s. 280-283; Nischer-Falkenhof, *Stilicho*, s. 139-142; Demougeot, *De l'unité à la division de l'empire romain: 395-410*, s. 397-402; K. Zakrzewski, *U schyłku świata antycznego*, Warszawa 1964, 110-114; Schwarcz, *Reichsangehörige Personen gotischer Herkunft*, s. 197-198; Wolfram, *Das Reich und die Germanen. Zwischen*, s. 156; Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, s. 382-387; Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 243-244; Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, s. 260-263; Hughes, *Stilicho*, s. 209; Pawlak, *Rzymski zachód w latach 395-493*, s. 28-30; McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367-455*, s. 183-186; M. Kulikowski, *Wojny Rzymu z Gotami od III wieku do Alaryka*, Oświęcim 2015, 137; Ch. Delaplace, *La fin de l'Empire romain d'Occident. Rome et les Wisigoths de 382 à 531*, Collection „Histoire”, Rennes 2015, 138.

⁵⁷ Por. Zosimus, *Historia Nova* V 29, 1 i 4-5, ed. Mendelssohn, s. 251-253.

rzymsko-rzymskiej). To nie spotkało się z uznaniem *patrum conscriptorum*. Mimo to Stilichon ostatecznie zmusił senat do niechętnej zgody na wypłacenie dotacji dla Alaryka, która przez większość senatu postrzegana była po prostu jako haracz dla barbarzyńcy⁵⁸. Na pewno tajne plany przeciw wschodniemu cesarstwu oraz ogromny ciężar wymuszonej przez barbarzyńcę kwoty poważnie nadszarpnęły zaufanie senatu do Stilichona. Jednak nie był to jedyny zgrzyt psujący stosunki magistra *militum* z italską arystokracją. Nadmierna aktywność Honoriusza w ramach polityki religijnej przejawiana w 407 r. nie była prawdopodobnie planową akcją, godzącą w delikatną równowagę między poganami a chrześcijanami osiągniętą przez Stilichona, lecz raczej poszukiwaniem pomocy Boskiej w trudnej dla imperium sytuacji, ale na pewno szkodziła porozumieniu z pogańskimi kręgami senatu. Obok represji przeciw herezykom wznowiono bowiem energiczne działania, zmierzające do ostatecznego wykorzenia pogaństwa⁵⁹, a to psuło cichą ugodę między magistrem *militum* a częścią senatu. Inna jeszcze, pozornie drobna sprawa o podłożu religijnym zniechęciła wszystkich, bez względu na wyznanie, italskich *possessores*. Jeszcze w roku 404, czyli w okresie, gdy pozycja Stilichona wydawała się niezachwiana, nastąpił z winy Sereny incydent na pewno brzemienny dla dalszych stosunków Stilichona z senatem. Oto młoda Rzymianka Melania (św. Melania Młodsza) wraz ze swym małżonkiem Pinianusem (ok. 381 - 420 lub 432) postanowili realizować ideał chrześcijańskiego ubóstwa i rozdać cały swój majątek. Oboje należeli do najwyższych kręgów rzymskiej elity senatorskiej. Tymczasem w Wiecznym Mieście przeciwni każdemu umniejszaniu stanu posiadania rodów senatorskich byli tak chrześcijańscy jak i pogańscy senatorowie. Nawet babka pobożnej dwudziestolatki, będąca dla niej wzorem życia zgodnego z radami ewangelicznymi, porzuciła swe życie anachoretki żyjącej w ubóstwie w Palestynie i przybyła do Italii, aby wyperswadować wnuczce jej zamiar. Natomiast niewolnicy zbożnej pary byli na granicy buntu, obawiając się zmiany właścicieli. Melania Młodsza w desperacji zwróciła się o pomoc do Sereny, a ta przekonała Honoriusza, by zniósł kuratelę rodzin nad małżonkami, a namiestnikom prowincji nakazał pomoc w rozsprzedaniu ich ogromnego

⁵⁸ Por. tamże V 29, 9, ed. Mendelssohn, s. 254: „τῶν πλειόνων οὐ κατὰ προαίρεσιν ἀλλὰ τῷ Στελίχωνος φόβῳ τοῦτο ψηφισαμένων ὥστε ἀμέλει Λαμπάδιος γένους καὶ ἀξιώματος εἶ ἔχον τῇ πατρίῳ φωνῇ τοῦτο ὑποφθεγξάμενος”. Zdaniem Zosimosa senatorowie wyrazili zgodę, bo bali się Stilichona, a jedynie senator Lampadiusz miał odwagę jawnie, choć cicho, nazwać układ z Gotami paktem poddania: „non est ista pax sed pactio servitutis”. Ciekawie komentował to J.F. Matthews (*Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A.D. 407-425)*, JRS 60:1970, 86-87).

⁵⁹ Większość edyktów antyheretyckich wydanych w roku 407 i 408 (CTh XVI 5, 39-56, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 867-875) dotyczyła przede wszystkim donatystów, manichejczyków i pryscylian, jednak niektóre akty prawne przypominały dawne edykty antypogańskie, czy wprost wymieniały także wyznawców dawnej religii, por. CTh XVI 5, 41, 42, 43, 46, ed. Mommsen – Meyer, vol. 1, pars 2, s. 868-875. Poza tym chętnie sięgano do dość ogólnego potępienia wszystkich „wrogów Kościoła katolickiego”, do których bez wątpienia zaliczano i pogan.

majątku⁶⁰. Choć Serena działała zapewne bez porozumienia ze Stilichonem, jednak niezadowolenie elity senatorskiej zaszkodziło w przyszłości głównie jemu⁶¹. W decydującym więc momencie kryzysu 408 r. *magister militum* nie mógł liczyć na przychylność italskiej arystokracji, o którą zabiegał usilnie od momentu przybycia na Zachód.

Ad. 4. Paradoksalnie najbardziej trwałym elementem, na którym ewentualnie mógł się oprzeć zagrożony knowaniami Olimpiusza i nielaską cesarską Stilichon, pozostali barbarzyńcy. Nie zdradziły go sojusznicze plemiona frankońskie, które na przedpolu reńskiego limesu złożyły daninę krwi, choć nie powstrzymały najazdu plemion barbarzyńskich na Galię. Do końca także pozostali mu wierni barbarzyńscy *foederati*, którzy odstąpili go dopiero skutkiem niezrozumiałej dla nich niechęci wodza do podjęcia realnej obrony swej pozycji i życia, w której to walce chcieli stanąć po jego stronie⁶². Pytanie o to, jaką pozycję w zaistniałym konflikcie zająć mógł Alaryk, pozostanie otwarte. Tradycyjnie postrzega się Stilichona i króla Wizygotów jako konkurentów i wrogów, jednak czy dynamicznie rozwijająca się i zmienna sytuacja nie mogła tego zmienić? Istnieje w relacji Zosimosa ciekawa wzmianka, odnosząca

⁶⁰ [Gerontius], *Vita sanctae Melaniae Iunioris* 9-13, ed. D. Gorce, SCh 90, Paris 1962, 142-154, tłum. K. Wojtalik: *Żywot Melanii Młodszej*, Warszawa 2016, 25-30. „Afera Melanii” i postępująca mniej więcej równolegle akcja przekazywania urzędów centralnych i lokalnych zdeklarowanym zwolennikom chrześcijaństwa źle służyły pojednaniu Stilichona z senatem. Por. też P.R.L. Brown *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, JRS 51 (1961) 9; Janßen, *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos*, s. 163-165; P. Szczur, *Melania Młodsza*, EK XII 488; Hughes, *Stilicho*, s. 156-157; B. Witos, *Osoba św. Melanii Młodszej w świetle „Vita Sanctae Melaniae Senatrix Romae” autorstwa Geroncjusza*, PS 19 (2015) nr 3(40), 16 – w przypadku tej ostatniej publikacji trudno zgodzić się z prezentowanym tam twierdzeniem, że Melania Młodsza była przyjaciółką Sereny. Cały bowiem opis spotkania żony Stilichona i młodej świętej przeczy takiemu założeniu dokonанemu przez Autorkę artykułu. Natomiast ciekawostką jest, że tak w wersji greckiej jak i łacińskiej żywota św. Melanii Młodszej Serena, żona Stilichona, nazywana jest cesarzową (βασιλισσα, *regina*). Zapewne nie chodzi tutaj ani o uznanie, czyli podkreślenie, że *de facto* pełniła funkcję cesarzowej, ani tym bardziej o ukazanie pozycji i wpływów Stilichona. Bardzo możliwe, że autor chciał w ten sposób zwrócić uwagę na jej przynależność do najbliższej rodziny cesarza, ponieważ, jak wiadomo, była ona zarówno teściową Honoriusza jak i bratanicą Teodozjusza I Wielkiego.

⁶¹ Chodzi tutaj o tzw. bliższą perspektywę, ponieważ w dalszej upadek Stilichona pociągnął za sobą nie tylko śmierć jego syna Eucheriusza, lecz także (niedługo potem) i samej Sereny, która została skazana na śmierć przez uduszenie wyrokiem senatu, podejrzewającego, że jest ona skrytą sojuszniczką Alaryka, oblegającego po raz pierwszy Miasto w roku 408. Zosimos (*Historia Nova* V 38, 4, ed. Mendelssohn, 265-266) opowiadający tę historię twierdzi, że była to kara za dawne świętokradcze zagarnięcie naszyjnika z posagu bogini Rei, jednak na pewno zaważyły dawne uprzedzenia i rozbudzone przez pomówienia irracjonalny strach przed rzekomymi knowaniami Stilichona i jego rodziny.

⁶² Philostorgius (HE XII 3, GCS 21, 141, 13-14) twierdzi nawet, że po śmierci Stilichona wojska barbarzyńskie ochraniały Eucheriusza i płądowały w ramach zemsty okolice Rzymu. Pytanie tylko, czy można temu świadectwu wierzyć?

ca się do czasu pierwszego oblężenia Rzymu. Wówczas to gnębieni głodem mieszkańcy nadtybrzańskiej metropolii zdecydowali się wyprawić do obozu Gotów poselstwo także dlatego, że nie wiedzieli, czy Miasto oblega sam Alaryk czy też „ktoś inny ze stronników Stilichona”⁶³. Naiwnością byłoby wnioskować, że jest to ślad istniejącego sojuszu Alaryka ze Stilichonem. Może uważano, że stronnicy Stilichona przeszli na stronę króla Gotów, co zresztą było faktem, albowiem po zbrodniczym wymordowaniu na rozkaz Olimpiusza rodzin barbarzyńskich *foederati* dość liczna grupa wiernych dotąd Rzymowi wojsk przeszła na stronę Alaryka⁶⁴. Nie wiadomo jednak nic o dowódcach, którzy wesprzeć mieli siły Wizygotów. Stilichon za swojego życia walczył z Wizygotami tylko wtedy, gdy było to konieczne. Zawsze jednak miał nadzieję, że ostatecznie uda się ich pozyskać dla dobra cesarstwa. Praktycznie od roku 404 traktował Alaryka jako oficera w służbie zachodniej i starał się wykorzystać jego lud do walki bądź z Konstantynopolem, bądź z Konstantynem III. Mógł więc sięgnąć po pomoc Alaryka w krytycznym momencie, czyniąc go swoim najbliższym politycznym sojusznikiem i kierując przeciw kamaryli Olimpiusza. Z takim wykorzystaniem barbarzyńców nie mieli problemu ani germański Rycimer († 18 VIII 472), bez skrupułów odwołujący się do pomocy Wizygotów czy Burgundów przeciw swym wrogom politycznym, ani też „ostatni Rzymianin”, Aecjusz (ok. 390 - 21 IX 454), sięgający w podobnym celu po pomoc Hunów. Stilichon zaś nawet jeżeli brał taki wariant pod uwagę, to jednak w ostatecznym rozrachunku go nie wykorzystał.

Tę ostatnią refleksję można potraktować jako swego rodzaju wstęp do poniższych wniosków końcowych. Na pytanie, dlaczego upadł Stilichon wypada *grosso modo* odpowiedzieć w ten sposób: ponieważ wbrew stawianym mu zarzutom nie był ani barbarzyńcą, ani zdrajcą. W kilkadziesiąt lat później Rycimerowi nie drgnęła nawet ręka, gdy kreował i obalał cesarzy, wliczając w to jego teścia, Anthemiusza (ok. 420 - 11 VII 472). Stilichon miał analogiczne możliwości, a jednak nie sięgnął po rozwiązanie siłowe. Nie można wykluczyć, że – snując nici powinowactwa między swoją rodziną a domem Teodozjańskim – planował wielką przyszłość dla swoich potomków, ale nie za cenę podniesienia ręki na potomków Teodozjusza I Wielkiego. Gruntownie od dziecka zromanizowany mimo wszelkich ambicji rozumiał żywotne interesy imperium i starał się je jak najlepiej zabezpieczać. Najlepszym dowodem na to, że nie były mu obce archaiczne rzymskie *virtutes*, może być fakt, iż nie chciał ratować swego życia kosztem zniszczenia własnego dziecka, jakim była tworzona

⁶³ Zosimus, *Historia Nova* V 40, 2, ed. Mendelssohn, s. 268-269: „ὥς ἕτερος εἶη τῶν τὰ Στελίου χωνος φρονούντων αὐτὸν ἐπαγαῶν τῇ πόλει”.

⁶⁴ Por. Philostorgius, HE XII 3, GCS 21, 141, 17-19. Zosimos (*Historia Nova* V 35, 5-6, ed. Mendelssohn, s. 262-263) szacował ich liczbę na około trzydzieści tysięcy.

w Ticinum armia italska, nawet wtedy, gdy dziecko to w rękach Olimpiusza i jego stronnictwa okazało się Brutusem. Pewną słabością Stilichona była natomiast zdecydowanie „mięka” polityka wobec ludzi rządzących w Konstantynopolu w imieniu Arkadiusza. Co prawda dla dochowania wierności Teodozjuszowi Wielkiemu chciał tuteli nad obydwoma jego synami, ale nie za cenę konfliktu zbrojnego. Gdy zaś zdecydował się na energiczniejsze działania w roku 404, było już zbyt późno i podjęta akcja nie tylko nie przyniosła zajęcia Illyricum, ale wygenerowała dalsze problemy w postaci roszczeń Alaryka, a te z kolei w połączeniu z niezawinionym przez samego Stilichona zepsuciem stosunków z elitą senatorską podkopały ten istotny filar potęgi opiekuna Honoriusza, tworząc sytuację korzystną dla dalszej emancypacji politycznej cesarza. Nie bez znaczenia były także niepowodzenia militarne w Galii, przy czym dla Honoriusza o wiele bardziej drażliwa była niezdolność Stilichona do natychmiastowego ukrócenia uzurpacji Konstantyna III niż gwałty zadawane galijskim Rzymianom przez barbarzyńców. W chwili próby cztery filary potęgi Flawiusza Stilichona zawiodły, a ich ukryte słabości połączone z niesprzyjającymi okolicznościami zewnętrznymi spowodowały jego upadek.

ROAD TO THE TOP AND ROAD TO THE CHASM – A FEW REMARKS OF FLAVIUS STILICHO’S CAREER

(Summary)

The most important factors responsible for development of an impressive career of Flavius Stilicho were: his family ties with Theodosians’ dynasty, the way he reorganized the Roman army, military victories, how he drummed up senate’s support for his political aims and the balanced policy of using and stopping the barbarian tribes. Protecting emperor Honorius, cooperating simultaneously with pagan and Christian fractions in the senate, achieving military success and defending borders of the Roman Empire against barbarians raids, Stilicho *de facto* was reigning the state in the name of his son-in-law, Honorius. Paradoxically, the same factors contributed to the downfall of the master-in-chief in 404-408 A.D. The conflict with his wife, Serena, and his son-in-law, Honorius, the mutiny in the army called-up by the reforms of Stilicho, some disagreements with the senate caused by the case of Melania the Younger and compensation for Alaric and, at last, the invasion of barbarian tribes on Gaul in 406 A.D. destroyed the carefully built career of Flavius Stilicho. He didn’t decide to keep his high rank by triggering off a civil war, what differed him clearly from his followers, Flavius Aetius and Flavius Ricimer.

Key words: Late Antiquity, the crisis of the Late Roman Empire, Stilicho, career, the Late Roman aristocracy.

Słowa kluczowe: późny antyk, kryzys cesarstwa rzymskiego na Zachodzie, Stilichon, kariera, arystokracja późnorzymska.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

- Additamenta ad Prosperum Havniensia*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi IX, Berolini 1892, 298-304.
- AMBROSIIUS, *De obitu Theodosii*, PL 16, 1385-1406.
- AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, rec. E. Hoffmann, vol. 1-2, CSEL 40/1-2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1899-1900.
- CASSIODORUS AURELIUS, *Chronica*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI, Berolini 1894, 109-161.
- CLAUDIANUS, *De bello Pollentino sive Gothico*, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X, Berolini 1892, 259-283.
- CLAUDIANUS, *De consulatu Stilichonis Libri I-III*, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X, Berolini 1892, 189-233.
- CLAUDIANUS, *De III consulatu Honorii*, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X, Berolini 1892, 140-149.
- CLAUDIANUS, *De VI consulatu Honorii*, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X, Berolini 1892, 234-258.
- CLAUDIANUS, *In Rufinum libri I-II*, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X, Berolini 1892, 17-53.
- CLAUDIANUS, *Laus Serenae*, ed. T. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X, Berolini 1892, 319-327.
- Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI/1: *Inscriptiones urbis Romae latinae*, pars 1, coll. G. Henzen – I.B. de Rossi, ed. E. Bormann – G. Henzen, Berolini 1876.
- CODEx THEODOSIANUS, w: *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. Th. Mommsen – P.M. Meyer, vol. 1, pars 2: *Textus cum apparatu*, Berolini 1905, 27-906.
- EUNAPIUS SARDIANUS, *Fragmenta historica*, ed. i tłum. w: Eunapios z Sardes, *Zapiski historyczne*. ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ, [wydanie bilingwiczne], przekład, wstęp i objaśnienia A. Pająkowska-Bouallegui, Christianitas Antiqua 5, Gdańsk 2013.
- Excerpta Sangallensia*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi IX, Berolini 1982, 299-300 i 334-336.
- [GERONTIUS], *Vita sanctae Melaniae Iunioris*, éd. D. Gorce, SCh 90, Paris 1962, tłum. K. Wojtalik: *Żywot Melanii Młodszej*, Warszawa 2016.
- IOANNES ANTIOCHENUS, *Fragmenta quae supersunt omnia*, rec., Anglice vertit, indicibus instruxit S. Mariev, CFHB Series Berolinensis 47, Berolini 2008.
- JORDANES, *Getica (De origine actibusque Getarum)*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 53-138.
- JORDANES, *Romana (De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum)*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 1-52.
- MARCELLINUS COMES, *Chronica*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI, Berolini 1894, 37-108.
- OLYMPIODOR, *Historiarum librorum XXII fragmenta*, ed. R.C. Blockley, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eumapius, Olympiodorus,*

- Priscus and Malchus*, vol. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 10, Liverpool 1983, 151-211.
- OROSIUS, *Historiae adversum paganos*, ed. C. Zangemeister: Orosius, *Historiae adversum paganos. Liber apologeticus*, CSEL 5, Wien 1882 [reprint: Hildesheim 1967], 1-564.
- PAULUS DIACONUS, *Historia Romana*, rec. H. Droysen, MGH Auctores Antiquissimi II, Berolini 1879, 4-224.
- PHILOSTORGIOS, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, GCS 21, Berlin 1972.
- PROSPER TIRO, *Chronica*, w: Prosper Tiro, *Chronik*. [Anonymus], *Laterculus regum Vandalorum et Alanorum*, ediert, übersetzt und kommentiert von M. Becker – J.-M. Kötter, Kleine und Fragmentarische Historiker der Spätantike II/G 5-6, Paderborn 2016, 64-141.
- SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, GCS 50, Berlin 1960.
- ZOSIMUS, *Historia Nova*, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887, tłum. H. Cichocka: Zosimos, *Nowa historia*, Warszawa 2012.

Opracowania

- BROWN P.R.L., *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, JRS 51 (1961) 1-11.
- CAMERON A., *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970.
- CASTRITIUS H., *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007.
- CHASTAGNOL A., *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Alger, Paris 1960.
- DEMANDT A., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, München – Nördlingen 1989.
- DEMOUGEOT E., *De l'unité à la division de l'empire romain: 395-410*, Paris 1951.
- DEPLACE Ch., *La fin del' Empire romain d'Occident. Rome et les Wisigoths de 382 à 531*, Collection „Histoire”, Rennes 2015.
- DRINKWATER J.F., *Constantine III (407-411) and Jovinus (411-413)*, „Britania” 29 (1998) 269-298.
- FIEBIGER O. – SCHMIDT L., *Inscriptensammlung zur Geschichte der Ostgermanen*, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 60/3, Wien 1917.
- HALSALL G., *Barbarian Migrations and the Roman West*, Cambridge 2007.
- HANSON R.P.C., *The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century*, VigCh 26 (1972) nr 4, 272-287.
- HEATHER P., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2006.
- HEATHER P., *Why Did the Barbarian Cross the Rhine?*, „Journal of Late Antiquity” 2 (2009) 3-29.
- HUGHES I., *Stilicho: The Vandal Who Saved Rome*, Barnsley 2010.
- JANSSEN T., *Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos (395-408)*, Marburg 2004.
- JONES A.H.M., *The Prosopography of the Later Roman Empire: 260-395*, Cambridge 1971.
- KAMPERS G., *Geschichte der Westgoten*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2008.
- KELLY C., *Neither Conquest nor Settlement: Attila's Empire and its Impact*, w: *The Age of Attila*, ed. M. Maas, Cambridge 2015, 193-208.
- 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.

- MAENCHEN-HELFEN O.J., *Die Welt der Hunnen. Eine Analyse ihrer historischen Dimension*, deutschsprachige Ausgabe besorgt von R. Göbl, Wien 1978.
- MATTHEWS J.F., *Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A.D. 407-425)*, JRS 60 (1970) 79-97.
- MAZZARINO S., *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Studi pubblicati dal Reale Istituto Italiano per la Storia Antica 3, Roma 1942.
- MCVOY M.A., *Child Emperor Rule in the Late Roman West AD 367-455*, Oxford 2013.
- MERRILLS A. – MILES R., *The Vandals*, Chichester 2010.
- MITCHELL S., *A History of the Later Roman Empire (AD 284-641)*, Malden 2007.
- MODÉLAN Y., *Les Vandales et l'Empire Romain*, Éditions Errance, Arles 2014.
- NISCHER-FALKENHOF E., *Stilicho*, Wien 1947.
- O'FLYNN J.M., *Generalissimos of the Western Empire*, Edmonton 1983.
- OZÓG M., *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009.
- PAWLAK M., *Konflikty Rzymian z barbarzyńcami nad Renem w latach 365-425*, w: *Barbarzyńcy u bram imperium*, red. S. Turlej, Kraków 2010, 51-100.
- PAWLAK M., *Rzymski zachód w latach 395-493*, w: *Świat rzymski w V wieku*, red. R. Kosiński – K. Twardowska, Kraków 2010, 21-77.
- PFEILSCHIFTER R., *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München 2014.
- SCHMIDT L., *Die Ostgermanen*, München 1941.
- SCHWARCZ A., *Reichsangehörige Personen gotischer Herkunft. Prosopographische Studien*, Wien 1984 (maszynopis).
- SEECK O., *Flavius Stilicho*, RE III A/2 (2. Reihe) 2523-2524.
- STEINACHER R., *Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs*, Stuttgart 2016.
- STICKLER T., *Die Hunnen*, München 2007.
- STRAUB J., *Parens principum. Stilichos Reichspolitik und das Testament des Kaisers Theodosius*, „La nouvelle Clio” 4 (1952) 94-115.
- STRZELCZYK J., *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.
- STRZELCZYK J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005.
- SZCZUR P., *Melania Młodsza*, EK XII 488.
- THOMPSON E.A., *Hunowie*, opr. P. Heather, tłum. B. Malarecka, Warszawa 2015.
- VÁRADY L., *Das letzte Jahrhundert Pannoniens. 376-476*, Amsterdam 1969.
- VÖSSING K., *Das Königreich der Vandalen. Geiserichs 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) 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.
- WILCZYŃSKI M., *Wizygoci w rejonie Bałkanów w teorii i praktyce politycznej dworów późnego cesarstwa rzymskiego*, VoxP 36 (2016) t. 66, 301-325.
- WILCZYŃSKI M., *Zagraniczna i wewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*, Kraków 1994.
- WITOS B., *Osoba św. Melanii Młodszej w świetle „Vita Sanctae Melaniae Senatricis Romae” autorstwa Geroncjusza*, PS 19 (2015) nr 3(40), 5-29.
- WOLFRAM H., *Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin 1990.
- WOLFRAM H., *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, München – Wien 1990³.

WOOD I.N., *The Barbarian Invasions and First Settlements*, w: *The Cambridge Ancient History*, vol. 13: *The Late Empire, AD 337-425*, ed. A. Cameron – P. Garnsey, Cambridge 1998, 516-537.

ZAKRZEWSKI K., *Rządy i opozycja za cesarza Arkadiusza*, Polska Akademia Umiejętności. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego II/40-2, Kraków 1927.

ZAKRZEWSKI K., *U schyłku świata antycznego*, Warszawa 1964.

Ks. Paweł WYGRALAK*

ROLA BISKUPÓW RZYMU W SPORACH DOKTRYNALNYCH STAROŻYTNEGO KOŚCIOŁA

Stolica Piotrowa była zawsze postrzegana jako ostoja prawowiernego nauczania i troski o zachowanie ortodoksji. Wszak Piotr i wszyscy jego następcy cieszą się obietnicą Zbawiciela: „Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 18). Nie znaczy to jednak, jakoby powszechnie we wszystkich wspólnotach w jednaki sposób uznawano prymat biskupa Rzymu. Można by przeprowadzić tu refleksję nad różnicami w rozumieniu znaczenia i miejsca biskupa Rzymu w Kościele powszechnym przede wszystkim przez patriarchaty wschodnie. Uznawały one jego pierwszeństwo honorowe, a autorytet następcy Piotra widziały w porządku moralnym¹. W tym kontekście dla Kościoła starożytnego ważny okazał się edykt *De fide catholica* ogłoszony przez cesarza Teodozjusza w Tessalonice dnia 27 lutego 380 r. W dokumencie tym cesarz jednoznacznie stwierdził:

„Pragniemy, aby wszystkie ludy, którym władamy z łagodnością i umiarkowaniem, trwały w wyznawaniu takiej religii, o której żywa do dziś tradycja zaszczipiona przez boskiego Piotra Apostoła głosi, że to właśnie on przekazał ją Rzymianom, i o której wiadomo, że postępuje według niej biskup Damazy i Piotr, biskup Aleksandrii, mąż apostołskiej świętości, mianowicie abyśmy zgodnie z nauczaniem apostołskim i nauką Ewangelii wierzyli w jedno Bóstwo Ojca i Syna i Ducha Świętego, o równym majestacie i w Świętej Trójcy”².

Wskazanie na biskupa Rzymu jako gwaranta prawowierności było tu oczywiste. Cesarz wskazał wprost na biskupa Damazego, reprezentującego Stolicę Apostolską, jako strażnika ortodoksji. Nieformalne, ale ważne w biegu historii Kościoła, uznanie znaczenia biskupa Rzymu w trosce o zachowanie

* Ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Patystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl.

¹ Por. *Świat Bizancjum*, t. 1: *Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, 146.

² CT XVI 1, 2 (*De fide catholica*), ŻMT 71 [tekst łacińsko-polski, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, wstęp M. Stachura, tłum. A. Caba], Kraków 2014 = SCL 7, 2-2*. Por. W. Ceran, *Teodozjusz Wielki*, Kraków 2003, 53-54.

prawowierności przyszło również z najmniej oczekiwanej strony, a mianowicie od niektórych twórców błędnych doktryn. Zwracali się oni bowiem do niego z prośbą o potwierdzenie prawdziwości swego nauczania. Widzieli zatem w następcy św. Piotra autorytet, z którym się liczyli i u którego szukali poparcia.

W niniejszym artykule pragniemy omówić działalność wybranych biskupów Rzymu na rzecz zachowania prawowiernej doktryny Kościoła w związku z wystąpieniami Nestoriusza, Eutychesa i Sergiusza, którzy zwrócili się do współczesnych sobie papieży z prośbą o poparcie w sprawie głoszonej przez siebie nauki. Podstawę niniejszego opracowania stanowi przede wszystkim zachowana korespondencja pomiędzy herezjarchami a biskupami Rzymu, biskupami Rzymu a cesarzami oraz orzeczenia soborów i synodów.

1. Celestyn i sprawa Nestoriusza. Nestoriusz zasiadał na stolicy biskupiej w Konstantynopolu w latach 428-431. Jego chrystologia, której efektem było zakwestionowanie tytułu Theotokos przyznawanego Najświętszej Maryi Pannie wzbudziła spore poruszenie wśród wiernych stolicy Imperium, a przede wszystkim wśród miejscowego duchowieństwa. Przeciwko nauczaniu Nestoriusza wystąpił również w homilii wielkanocnej w 429 r. patriarcha Aleksandrii Cyryl, który o sprawie dowiedział z pewnością od rezydującego w Konstantynopolu apokryzjariusza. W odpowiedzi Nestoriusz wyjaśniał swoje stanowisko w kolejnych listach adresowanych do Cyryla³. W międzyczasie jednak, widząc nasilające się wokół niego negatywne nastawienie duchowieństwa i wiernych, zwrócił się także do ówczesnego biskupa Rzymu Celestyna († 432). W napisanym do niego niezbyt długim liście starał się wyjaśnić swoje poglądy⁴. Do listu załączył teksty swoich kazań, w których zawarł głoszoną przez siebie naukę. Tekst czterech kazań patriarchy wysłał do Rzymu również człowiek świecki, Euzebiusz, przeciwnik Nestoriusza, późniejszy biskup Dorylei⁵. Patriarcha nie przewidział jednak, że w Rzymie nie lada problemem będzie lektura tekstów zredagowanych w języku greckim. Wspomni o tym sam papież w odpowiedzi na listy Nestoriusza. W tym punkcie bardziej przewidującym okazał się Cyryl Aleksandryjski, który wysłał do Rzymu dokumenty sprawy przetłumaczone już na język łaciński⁶. Celestyn podejmując się rozstrzygnięcia sporu, przekazał pisma Nestoriusza do osądu Jana Kasjana. Na podstawie jego opinii, jak również dokumentów dostarczonych przez Cyryla, w których przedstawił on swoje stanowisko na temat nauczania Nestoriusza, Celestyn potępił poglądy Nestoriusza na synodzie zwołanym w Rzymie

³ Por. B. Sesboué, *Chrystologia i soteriologia, Efez i Chalcedon (IV-V wiek)*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red B. Sesboué, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 330-339.

⁴ Por. Nestorius, *Epistula* 6 [ad Coelestinum Papam Urbis Romae], PL 50, 438-441. Zob. M. Karas, *Życie Nestoriusza, patriarchy Konstantynopola (V w.)*, „Nowy Filomata” 4 (2001) 266. Pomijamy zagadnienia dotyczące listu Nestoriusza do Celestyna w sprawie pelagianizmu.

⁵ Por. SWP 290.

⁶ Por. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, 76.

w dniu 11 sierpnia 430 r. W skierowanym do Nestoriusza liście wezwał go do odwołania w ciągu dziesięciu dni – przynajmniej jest to czas niedługi – głoszonej nauki⁷. Jednocześnie skierował list do duchowieństwa i wspólnoty wiernych w Konstantynopolu, w którym poinformował o swoim stanowisku wobec nauczania Nestoriusza, a także o misji powierzonej Cyrylowi Aleksandryjskiemu. Warto zwrócić uwagę, że w liście tym zapewniał adresatów, że celem wszystkich podjętych działań jest pomoc Nestoriuszowi, czego wyrazem jest ofiarowany mu okres czasu na rewizję głoszonych tez⁸.

Podsumowując udział Celestyna w zwalczaniu nestorianizmu należy podkreślić, że w swoim osądzie problemu opierał się przede wszystkim na zdaniu Jana Kasjana oraz Cyryla Aleksandryjskiego. Ponadto w realizacji swej decyzji posłużył się pośrednictwem patriarchy Aleksandrii, który z natury był człowiekiem porywczym i nieskłonny do budowania pokoju. Potwierdzi to przebieg obrad soboru w Efezie w 431 r. Celestyn został zaproszony na sobór. Nie uczestniczył w nim jednak osobiście, a jedynie wysłał trzech legatów, którym nakazał ścisłą współpracę z patriarchą Aleksandrii. Wysłannicy Celestyna spóźnili się niestety do Efezu. Kiedy tam przybyli w dniu 10 lipca, przyszło im tylko zatwierdzić decyzje podjęte przez sobór zgromadzony w dniu 22 czerwca 431 r. pod przewodnictwem Cyryla⁹. Celestyn podjęte uchwały, mimo sprzeciwu patriarchy Antiochii Jana, przyjął z zadowoleniem, co wyraził listownie w 432 r. Wszystkie działania Celestyna wskazują na jego świadomość odpowiedzialności za Kościół. Wielokrotnie podkreślał, że jako następca św. Piotra ma szczególne prawo do sprawowania pieczy nad całym Kościołem. Trzeba przyznać, że swoimi działaniami przyczynił się do zachowania prawowierności nie tylko w kwestii nestorianizmu. Jego zasługą jest również zakończenie schizmy nowacjan, zajmował też jednoznaczne stanowisko wobec pelagianizmu i semipelagianizmu. Warto tu wspomnieć, że takie stanowisko Celestyna, spotykało się jednak ze zdecydowanym oporem niektórych wspólnot kościelnych, spośród których należy wymienić Kościół północnoafrykański¹⁰.

2. Papież Leon Wielki wobec nauczania Eutychesa. Wsparcia w Rzymie szukał również Eutyches, archimandryta konstantynopolitański. Głoszona przez niego chrystologia została potępiona na synodzie w Konstantynopolu w 448 r., a on sam ekskomunikowany. Należy podkreślić, że synod wielokrotnie wzywał Eutychesa do stawienia się przed uczestników obrad w celu wyjaśnienia swoich poglądów¹¹. Kiedy wreszcie dotarł, jego nauczanie zostało

⁷ Por. Caelestinus, *Epistula XIII ad Nestorium* 18, *ŻMT* 52 [tekst grecko-lacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kaczmarek], Kraków 2010 = SCL 4, 332-332*.

⁸ Por. tenże, *Epistula XIV ad clerum et populum Constantinopolitanum* 21-23, SCL 4, 346-347*.

⁹ Por. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, s. 79-81.

¹⁰ Por. J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2007, 63-64.

¹¹ Por. Concilium Constantinopolitanum (448), *Gesta Constantinopolis* 488-551, *ŻMT* 62 [tekst

uznane za nieprawowierne, a on sam ekskomunikowany i pozbawiony wszelkich urzędów:

„Dlatego pośród łez i jęków nad jego [tj. Eutychesa] całkowitą zgubą postanowiliśmy, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, któremu on bluźnił, że zostaje on pozbawiony wszelkiej pozycji kapłańskiej, komunii z nami oraz przewodniczenia klasztorowi, ponieważ wszyscy wiedzą, że od tego momentu rozmawiając z nim oraz stykając się z nim, staną się sami narażeni na karę ekskomuniki, skoro nie unikali przebywania z nim”¹².

Wyrok ten podpisali m.in. Flawian, biskup Konstantynopola, Bazyli, biskup Seleucji, Eulalios, biskup Chalcedonu, w sumie 53 uczestników synodu. W tej sytuacji Eutyches skierował list do ówczesnego biskupa Rzymu, Leona († 461). Pismo trafiło do adresata w lutym 449 r. Eutyches nazywa w swoim liście Leona obrońcą prawowierności – warto to podkreślić. Wyjaśniając biskupowi Rzymu swoje poglądy, potępiał zdecydowanie nauczanie Nestoriusza, Apolinarego oraz twórców innych herezji. W ten sposób starał się udowodnić przywiązanie do prawowiernej nauki Kościoła, co miało z pewnością pomóc w uzyskaniu poparcia ze strony Leona¹³. Jednak, jak wskażą na to późniejsze wydarzenia, pisząc list do papieża, Eutyches nie był gotów podporządkować się jego decyzji w sprawie głoszonej przez siebie nauki. Eutyches napisał jednocześnie jeszcze kilka listów, w których prosił o poparcie nie tylko Leona, ale także cesarza Teodozjusza II, Dioskura, patriarchy Aleksandrii oraz Piotra Chryzologa, biskupa Rawenny¹⁴.

Argumenty przedstawione przez Eutychesa nie przekonały Leona. Uznał list archimandryty za mało precyzyjny w swojej treści. Nie może więc dziwić fakt, że pisząc do Flawiana swój słynny list dogmatyczny, określi Eutychesa jako nieroztropnego, słabo wykształconego, a jednocześnie pysznego. Wskazuje na to jego postawa, gdyż – zdaniem Leona – Eutyches nie szukał odpowiedzi na rodzące się w nim pytania dotyczące osoby Chrystusa w Piśmie Świętym, ale we własnych przemyśleniach. Papież pisał:

„Eutyches, który wydawał się godny czci jako prezbiter, okazał się wielce nieroztropny i za mało wykształcony. Można zastosować do niego słowa Proroka: «Nie chciał zrozumieć, aby dobrze czynić; nieprawość obmyślał na łożu swoim» (Ps 35, 4)”¹⁵.

grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kaczmarek], Kraków 2011 = SCL 6, 99-102*.

¹² Por. tamże 551, SCL 6, 102-102*.

¹³ Por. Eutyches, *Epistula* 21 [ad S. Leonem], 3, PL 54, 717-718.

¹⁴ Por. W.A. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers: St. Augustine to the End of the Patristic Age*, Collegeville 1979, 267.

¹⁵ Leo Papa, *Epistula ad Flavianum, ep. Constantinopolitanum de Eutyches* 1, ŻMT 24 [tekst łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak], Kraków 2001 = DSP 1, 196-197.

Swoją wiedzę na temat poglądów Eutychesa, Leon czerpał nie tylko z jego listu. Miał bowiem do dyspozycji bardzo szczegółowo opisujący herezję list od patriarchy Konstantynopola Flawiana. Jako dobry teolog, Leon zredagował swoje słynne pismo, znane jako *List Dogmatyczny do Flawiana* (*Tomus ad Flavianum*), w którym zawarł prawowierne nauczanie na temat natur w Chrystusie, przeciwstawiając się jednoznacznie poglądom głoszonym przez Eutychesa. Warto podkreślić, że papież dokonał dogłębnej systematyzacji idei głoszonych przez swoich poprzedników, sięgając do dorobku całej Tradycji starożytnego Kościoła¹⁶. Na synod generalny zwołany w sprawie nauczania Eutychesa przez Teodozjusza II do Efezu w 449 r. biskup Rzymu wysłał swoich trzech legatów. Przebieg tego zgromadzenia określanego przez Leona jako *Latrocinium Ephesianum* jest powszechnie znany¹⁷. Prawowierni biskupi, wśród nich patriarcha Konstantynopola – Flawian zostali potępieni, nie odczytano *Tomu* Leona, a Eutyches został zrehabilitowany. Informację o przebiegu soboru, na którym dopuszczono się nawet użycia siły, przyniósł do Rzymu jeden z legatów, diakon Hilary, który zdołał uciec z miejsca obrad¹⁸. W tej trudnej sytuacji Leon bez żadnych wątpliwości zanegował uchwały podjęte na synodzie efeskim i, nie załamując rąk, zaczął zabiegać o rewizję powyższych postanowień. Papież działał bardzo szybko i zdecydowanie. Już w dniu 29 września 449 r. zwołał w Rzymie synod, na którym został potępiony „sobór zbójcejski”. Wraz z uczestnikami synodu wysłał listy do cesarza Teodozjusza¹⁹, do jego siostry cesarzowej Pulcherii²⁰ oraz do kleru i mnichów Konstantynopola²¹, tworząc w ten sposób szeroką opozycję wobec postanowień efeskich. Sprzeciw wobec uchwał w Efezie wyrazili także biskupi Galii i Italii. Na prośbę Leona pośrednictwa w dyskusji z cesarzem Teodozjuszem II podjął się Walentynian III. Jednak cesarz Wschodu pozostał w swojej postawie nieugięty. Sytuacja zmieniła się dopiero po nagłej śmierci Teodozjusza II (450), który nie pozostawił po sobie męskiego potomka. Władzę objęła wówczas Pulcheria, siostra Teodozjusza, ogłoszona augustą jeszcze w dzieciństwie. Po zawarciu związku małżeńskiego z Marcjanem, oboje, jako zwolennicy prawowiernej nauki, starali się porozumieć z Leonem w sprawie zakończenia toczących się dyskusji. Mimo wątpliwości biskupa Rzymu, co do potrzeby zwołania w tej sprawie kolejnego soboru powszechnego, ostatecznie

¹⁶ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 250-251.

¹⁷ Por. S. Wessel, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, Leiden 2008, 259-261.

¹⁸ Por. Leo Papa, *Epistula* 42 [ad Pulcheriam Augustam] 3, PL 84, 705.

¹⁹ Por. Concilium Romanum (449), *Epistula Leonis et synodi ad Theodosium* (13 octobris 449), SCL 6, 172-174*.

²⁰ Por. Concilium Romanum (449), *Epistula Leonis et synodi ad Pulcheriam* (13 octobris 449), SCL 6, 174-176*.

²¹ Por. Concilium Romanum (449), *Epistula Leonis et synodi ad clero et plebi Constantinopoli*, SCL 6, 176-177*.

po wymianie listów ustalono, że sobór zbierze się w dniu 1 września 451 r. w Nicei²². Ponieważ jednak cesarz nie mógł przybyć do Nicei, sobór został przeniesiony do Chalcedonu, do kościoła św. Eufemii. Leona reprezentowało trzech legatów, jego przedstawiciel w Konstantynopolu oraz notariusz. Warto podkreślić, że papież kategorycznie zażądał, aby to jego legaci przewodniczyli obradom soboru. Same obrady miały miejscami dramatyczny przebieg. Legaci papiescy przyjęli bardzo twarde stanowisko o konieczności włączenia do tekstu uchwał soborowych formuł z *Tomu do Flawiana*. Nie zgodzili się również na przyjęty podczas ich nieobecności na sali kanon 28., w którym uchwalono, że Konstantynopol jako miasto cesarskie, ma te same przywileje co Rzym. Uczestnicy soboru na końcu obrad zredagowali list do Leona, w którym prosili go o zatwierdzenie powziętych w czasie obrad postanowień²³. Papież w 453 r. przyjął jednak tylko te uchwały, które dotyczyły prawd wiary (*in sola fidei causa*)²⁴.

Podsumowując, należy podkreślić zaangażowanie i determinację Leona w rozwiązanie problemu monofizytyzmu, a jednocześnie precyzję języka teologicznego, tak ważną w formułowaniu opisu prawd wiary. Z drugiej jednak strony trzeba wspomnieć o postawie Eutychesa, który nie przyjął nauczania soborowego. Sobór choć wyraźnie określił ramy prawowierności nie zakończył się jednak pełnym sukcesem, nie doprowadził bowiem do jedności w chrześcijaństwie. Część wspólnot, przede wszystkim w Syrii i Egipcie pozostała bowiem wierna nauczaniu Eutychesa²⁵.

3. Postawa biskupów Rzymu wobec wyznawców monoteletyzmu. Problem monoteletyzmu pojawił się w VII w. i miał podłoże polityczne. Wobec szerzącego się islamu, a przede wszystkim wskutek zajęcia Egiptu i Syrii przez Persów, cesarzowi Herakliuszowi zależało na pojednaniu z monofizytami. Zamieszkivali oni tereny podbite przez Persów. Pozyskanie ich do jedności wiary, ułatwiłoby cesarzowi odbicie Egiptu i Syrii, i ponowne włączenie tych terenów do Imperium²⁶. Taka możliwość pojawiła się w związku z poglądami głoszonymi przez patriarchę Konstantynopola Sergiusza I. Uznawał on dwie natury w Chrystusie, ale jedną Bosko-ludzką energię i jedno działanie woli Chrystusa. Zdaniem Sergiusza działanie bowiem wynika z osoby,

²² Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, 233.

²³ Por. Concilium Chalcedonense (451), *Epistula* 98 [ad Sanctissimum Papam Romanae Ecclesiae Leonem], PL 54, 951-960; Hefele – Leclercq II/2 835-838.

²⁴ Por. Leo Papa, *Epistula* 114 [ad episcopos, qui in sancta synodo chalcedonensi congregati fuerunt, directa], PL 54, 1027-1032; Hefele – Leclercq, *Histoire des conciles*, II/2 839-844; A. Olmi, *Il consenso cristologico tra la chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964-1996)*, Roma 2003, 100-101.

²⁵ Por. P. Siniscalco, *Starożytnie Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, tłum. K. Piekarczyk, Kraków 2013, 159-161.

²⁶ Por. B. Flusin, *Tryumf chrześcijaństwa i określenie prawowierności*, w: *Świat Bizancjum*, t. 1, s. 93.

a nie z natury²⁷. Niebezpieczeństwo takiej chrystologii dostrzegł mnich jerozolimski Sofroniusz. Jego rola w tym sporze wzrosła z chwilą wybrania go na biskupa Jerozolimy. O swoim wyborze powiadomił innych patriarchów, a wśród nich Sergiusza oraz Honoriusza († 638), biskupa Rzymu. W skierowanych do nich listach oprócz informacji o wyborze na stolicę w Jerozolimie, przedstawił i jednocześnie potępił wszelkie ówczesne herezje, wiele miejsca poświęcając wyjaśnieniu błędu monoteletyzmu²⁸. W międzyczasie do Honoriusza zwrócił się również Sergiusz. Chociaż uwagę zwraca fakt oczekiwania patriarchy Konstantynopola na poparcie przez biskupa Rzymu, to jednak nie należy tu doszukiwać się zmiany stanowiska Sergiusza na temat roli, jaką pełni w Kościele biskup Rzymu. Sergiusz nie szukał u papieża porady, ale tylko i wyłącznie poparcia dla głoszonych przez siebie tez. Ponadto miał w liście do papieża dopuścić się fałszowania dokumentów tradycji²⁹. Prosił więc Honoriusza o wydanie zakazu prowadzenia jakichkolwiek dyskusji na temat jednego czy dwóch sposobów działania w Chrystusie. Biskup Rzymu przyjął propozycję Sergiusza. W sformułowanej pośpiesznie, bez podjęcia głębszej refleksji, odpowiedzi adresowanej do patriarchy Konstantynopola, wspomniał o jednej woli Chrystusa: „przyjmujemy jedną wolę Pana naszego Jezusa Chrystusa”³⁰. Zdanie to dla swoich celów Sergiusz skrzętnie wykorzystał. Owoc swoich refleksji teologicznych Honoriusz przesłał nie tylko do Sergiusza, lecz także do innych adresatów, również do Sofroniusza. W tej sytuacji, mając poparcie biskupa Rzymu, cesarz w 638 r., już po śmierci Honoriusza, ogłosił przygotowane przez Sergiusza pismo *Ekthesis – Wyjaśnienie wiary*, w którym zabronił wszelkich dyskusji na temat jednego lub dwu działań w Chrystusie, a nakazał wyznawanie w Nim jednej woli³¹.

W walce z monoteletyzmem, a tym samym w działaniach na rzecz przywrócenia ortodoksyjnej nauki, ważną rolę odegrało wielu kolejnych biskupów Rzymu. Należy wspomnieć tu Jana IV († 642), który w 641 r. zwołał w Rzymie synod, którego uczestnicy uznali jednogłośnie monoteletyzm za herezję³². Papież umocniony decyzjami synodalnymi bronił ortodoksji. Było to o tyle trudne, że kolejny patriarcha Konstantynopola Pyrrus I przywoływał opinię wyrażoną przez poprzednika Jana IV, Honoriusza I. W tej sytuacji papież, broniąc prawowiernego nauczania, starał się jednocześnie usprawiedliwić stanowisko swego poprzednika twierdząc, że mówiąc o jednej woli Chrystusa, Honoriusz miał na myśli Jego ludzką wolę. Dowodził dalej, że wola Chrystusa

²⁷ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, 285; Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, s. 128.

²⁸ Por. O. Kashchuk, *Aktywność cesarza w kontekście sporów chrystologicznych w Bizancjum w VII wieku*, VoxP 36 (2016) t. 66, 413.

²⁹ Por. S. Głowa – I. Bieda, BF 238.

³⁰ Honorius I Papa, *Epistula* 4 [ad Sergium Constantinopolitanum episcopum], PL 80, 472, tłum. Głowa – Bieda, BF 239.

³¹ Por. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 103.

³² Por. Concilium Romanum (640), Mansi X 697-700.

była wolna od podziałów, inaczej niż ma to miejsce w przypadku wszystkich ludzi skażonych grzechem pierworodnym³³. W swoich działaniach przeciwko zwolennikom monoteletyzmu, Jan IV domagał się od cesarza Konstantyna III usunięcia z miejsc publicznych Konstantynopola wszystkich egzemplarzy *Ekthesis* uznającego monoteletyzm za oficjalne nauczanie Kościoła³⁴.

Następca Jana VI na stolicy piotrowej, Teodor I († 649), zaraz po objęciu urzędu podjął działania na rzecz potępienia monoteletyzmu. W tym celu skierował list do cesarza Konstansa II i patriarchy Konstantynopola Pawła II w sprawie obowiązującego wciąż *Ekthesis*³⁵. Ostatecznie cesarz, widząc brak efektów obowiązywania *Ekthesis* w nawiązaniu jedności z monofizytami, a jednocześnie uznając szkody, jakie wносиło ono w relacjach z Zachodem, odwołał je w 648 r. Równocześnie ogłosił jednak przygotowany przez patriarchę Pawła II edykt (tzw. *Typos*), w którym odwołując *Ekthesis* nakazał ograniczenie nauki Kościoła do orzeczeń przyjętych przez pięć pierwszych soborów³⁶. W tym samym piśmie zakazywał dyskusji na temat liczby woli i działań w Chrystusie. Wydanie *Typos* nie oznaczało żadnej zmiany w poglądach Konstansa II, o czym świadczy jego postawa wobec następcy Teodora, papieża Marcina I († 655)³⁷. Warto w tym miejscu wspomnieć opinię Johna Normana Davidsona Kelly'ego, który jest przekonany, że Teodor I z całą pewnością potępiłby *Typos*, gdyby wcześniej nie umarł³⁸.

Marcin I podjął także działania na rzecz przywrócenia ortodoksji. W tym celu zwołał w 649 r. synod na Lateranie, w czasie którego zebrani biskupi i mnisi przestudiowali zarówno pisma Ojców Kościoła, jak i tezy zwolenników monoteletyzmu³⁹. Ostatecznie uczestnicy synodu wypowiedzieli się kategorycznie przeciwko nauce o jednej woli i jednym działaniu w Chrystusie:

„Jeśli ktoś według nauki bezbożnych heretyków przyjmuje jedną wolę i jedno działanie w myśl heretyckiego wyznania, a przeczy i odrzuca dwie wole i dwa działania, to jest Boskie i ludzkie, które w Chrystusie Bogu zachowują harmonię i co prawowiernie głoszą o Nim święci Ojcowie – niech będzie wykłety”⁴⁰.

Ojcowie synodu w opracowanych kanonach, potępiających monoteletyzm, przyjęli argument z Tradycji. Jednocześnie użyli formuły negatywnej

³³ Por. Joannes IV Papa, *Epistula* 2 [ad Constantinum Imperatorem], PL 80, 603-604.

³⁴ Por. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 105; P. Booth, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley 2014, 282.

³⁵ Por. Theodorus I Papa, *Epistula ad Paulum Patriarcham Constantinopolitanum*, PL 87, 75-80; Kashchuk, *Aktywność cesarza w kontekście sporów chrystologicznych*, s. 414-415.

³⁶ Por. Hefele – Leclercq, III 432-434.

³⁷ Por. P. Szczur, *Marcin I*, EK XI 1237.

³⁸ Por. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 106-107.

³⁹ Por. H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego: od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, 88.

⁴⁰ Concilium Lateranense (649), can. 14, ed. R. Riedinger: *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ACO II/1, Berlin 1984, 377, tłum. Głowa – Bieda, BF 242.

w redakcji treści kanonów kończąc je anatematyzmem. Tak więc wszyscy twórcy i wyznawcy monoteletyzmu, wraz z nieżyjącym już Sergiuszem, zostali potępieni i ekskomunikowani. Ich imiona zostały wymienione w kanonach 18-20. W kanonach tych potępiono również, co należy uznać jako wielki akt odwagi ojców synodalnych, dokumenty cesarskie *Ekthesis* i *Typos*⁴¹. Marcin o przyjętych uchwałach synodalnych poinformował zarówno cesarza⁴², jak i licznych biskupów. Za swoją wierność ortodoksji papież wiele wycierpiał od cesarza Konstansa II, zagorzałego zwolennika monoteletyzmu. Cesarz po porwaniu już ciężko chorego papieża z Rzymu (653), wytoczył mu w Konstantynopolu pokazowy proces, w czasie którego, na podstawie fałszywych zeznań podstawionych świadków, został skazany na śmierć. Ostatecznie jednak, na prośbę umierającego patriarchy Pawła II, karę śmierci zamieniono na wygnanie na Krym. Wycieńczony Marcin I zmarł w Chersonesie na Krymie w dniu 16 września 655 r. w glorii męczennika⁴³.

Na problem trwającej w Kościele schizmy nie pozostali obojętni kolejni biskupi Rzymu. Starali się oni przywrócić jedność Kościoła. Adeodat II († 676) nie przyjął wyznania wiary patriarchy Konstantynopola, Konstantyna I, zwolennika monoteletyzmu⁴⁴. Także Donus († 678) musiał zmierzyć się z problemem podziału Kościoła. Mimo, że kolejny patriarcha Konstantynopola Teodor I był zwolennikiem monoteletyzmu, to jednak działania pojednawcze podjął cesarz Konstantyn IV. Wystosował on list do papieża, który dotarł do Rzymu już po śmierci Donata⁴⁵. Dzieło pojednania podjął zatem jego następca, Agaton († 681). Cesarzowi zależało na zażegnaniu trwającej od chwili potępienia Sergiusza schizmy trwającej już 30 lat. W swoim liście Konstantyn IV zaproponował, aby do Konstantynopola przybyli odpowiednio przygotowani przedstawiciele Rzymu i w dyskusji z teologami Wschodu doszli do tak oczekiwanego porozumienia. Aby wypełnić prośbę cesarza, Agaton podjął wszelkie niezbędne działania, mające na celu jak najlepsze przygotowanie się do dyskusji z teologami Wschodu. W tym celu zostały zwołane synody m.in. w Heatfield, w Mediolanie, w Rzymie, na których wypracowano wspólne stanowisko episkopatu Kościoła Zachodniego potępiające monoteletyzm⁴⁶. Wybrana delegacja zawiozła do Konstantynopola list Agatona adresowany do cesarza oraz dekret synodu rzymskiego. W dokumentach tych przekazano treść przyjętych na synodzie uchwał, a także podkreślono znaczenie stolicy rzymskiej, która jest prawdziwym strażnikiem prawowierności⁴⁷. Zebrany w Konstantynopolu sobór trwający od 7 listopada 680 r. do 16 września 681 r. potwierdził w pełni

⁴¹ Por. Hefele – Leclercq, III 448-449.

⁴² Por. Martinus I Papa, *Epistula* 3 [ad Constantem Imperatorem], PL 87, 137-146.

⁴³ Por. Hefele – Leclercq, III 459-460; Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 108.

⁴⁴ Por. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 111.

⁴⁵ Por. Flavius Constantinus Imp., *Epistula ad Donum Papam*, PL 87, 1147-1154.

⁴⁶ Por. Hefele – Leclercq, III 475-476.

⁴⁷ Por. Concilium Romanum (680), Mansi XI 185-188; Hefele – Leclercq, III 481.

papieskie nauczanie o dwóch wolach i dwóch działaniach w Chrystusie. Zebrani ojcowie synodalni uznali także ogromny wkład Agatona, który niestety w międzyczasie zmarł (681), w zachowanie prawdziwej wiary.

„Obecny święty i powszechny sobór wita z wyciągniętymi rękami i z wiarą przyjmuje listowną relację Agatona, najświętszego i błogosławionego papieża starożytnego Rzymu”⁴⁸.

Jednocześnie sobór, wśród twórców i głosicieli monoteletyzmu, potępił także Honoriusza I⁴⁹. Warto zauważyć, że decyzja piętnująca działania Honoriusza została przyjęta przez uczestników soboru, także ze strony legatów papieskich. Henry Chadwick uważa, że była to cena, jaką biskupi greccy zgodzili się zapłacić za przyjęcie uchwał soborowych. Ostatecznie imię Honoriusza I umieszczono na liście potępionych przez sobór zwolenników monoteletyzmu pomiędzy imionami patriarchów Konstantynopola⁵⁰.

Uchwały soborowe potwierdził Leon II, biskup Rzymu w latach 682-683. W liście skierowanym do cesarza Konstantyna odniósł się również do potępienia przez VI sobór powszechny swego poprzednika Honoriusza I i broniąc go wyjaśnił, że „pozwolił na wypaczenie nieskalanej wiary” i należy go piętnować nie za herezję, lecz „za niedbałość w sprawowaniu swoich obowiązków”⁵¹.

Stolica Apostolska cieszyła się w starożytności chrześcijańskiej autorytetem obrońcy prawowierności. Z tego powodu poparcia ze strony biskupów Rzymu szukali również twórcy błędnych nauk. Z reguły jednak, jak wykazała to praktyka, nie byli oni gotowi do przyjęcia posłuszeństwa papieżowi i odwołania głoszonych przez siebie tez, w przypadku, gdy biskup Rzymu uznawał ich nieprawowierność.

Należy podkreślić ogromną aktywność biskupów Rzymu w obronie prawowierności. Poprzez liczne działania, takie jak synody czy szeroką korespondencję, zabiegali o przedstawienie prawowierne nauczania i potępienie herezji. Niektórzy z nich, jako dobrzy teologowie (Leon Wielki, Agaton), osobiście opracowywali i przedstawiali ortodoksyjną wykładnię dyskutowanych prawd wiary, inni (Celestyn) świadomi braku odpowiedniej wiedzy, korzystali z pomocy znawców tematu (Jan Kasjan, Cyryl Aleksandryjski). Wszyscy mieli wysokie poczucie odpowiedzialności za cały Kościół i zachowanie w nim prawowierne nauczania. Swoją wierność ortodoksji przepłacali niekiedy osobistym

⁴⁸ Concilium Constantinopolitanum III (680-681), *Expositio fidei* 11 [tekst grecko-lacińsko-polski, tłum. A. Baron], DSP 1, 315.

⁴⁹ Por. tamże 8.

⁵⁰ Por. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego*, s. 92.

⁵¹ Leo II Papa, *Epistula* 3 [ad Constantinum Imperatorem], PL 96, 409, tłum. Głowa – Bieda, BF 247.

cierpieniem, a nawet śmiercią (Marcin I). Jedynym biskupem Rzymu, którego postawa budziła poważne wątpliwości był Honoriusz I. Forma, poparcie też monoteletyzmu oraz motywacja, były przedmiotem wielu dyskusji i ocen.

THE ROLE OF THE BISHOPS OF ROME IN THE DOCTRINAL DISPUTES OF THE ANCIENT CHURCH

(Summary)

This article presents the role of the bishops of Rome in the resolution of three doctrinal disputes (nestorianism, monophysitism, monothelitism) that hit the community of the Church between the 5th and the 7th centuries. Both the teaching of Nestorius and Eutyches were unequivocally condemned by the contemporary bishops of Rome, respectively Celestine and Leon the Great. Their teachings were confirmed by the general councils of Ephesus (431) and Chalcedon (451). Solving the problem of monothelitism has caused even more difficulties to the Holy See because of the attitude of Honorius I, who supported the erroneous teaching of the Patriarch of Constantinople, Sergei. Thus, the work discusses the actions of the subsequent bishops of Rome (especially John IV, Theodore, Martin I and Agathon) for restoring orthodoxy, which resulted in the adoption of resolutions condemning monothelitism by the Third Council of Constantinople (680-681). The article was primarily written on the basis of the preserved correspondence between heresiarchs and the bishops of Rome, the bishops of Rome and the emperors, as well as the resolutions of synods and councils.

Key words: Holy See, nestorianism, monophysitism, monothelitism, Celestine I, Leo the Great, Honorius I, Agathon.

Słowa kluczowe: Stolica Apostolska, nestorianizm, monofizytyzm, monoteletyzm, Celestyn I, Leon Wielki, Honoriusz I, Agaton.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- CAELESTINUS, *Epistula XIII ad Nestorium*, tekst grecko-łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kaczmarek, ŻMT 52 = SCL 4, Kraków 2010, 320-333*.
- CAELESTINUS, *Epistula XIV ad clerum et populum Constantinopoltanum*, tekst grecko-łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kaczmarek, ŻMT 52 = SCL 4, Kraków 2010, 333-347*.
- Codex Theodosianus* XVI, tekst łacińsko-polski, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, wstęp M. Stachura, tłum. A. Caba, ŻMT 71 = SCL 7, Kraków 2014.
- CONCILIIUM CHALCEDONENSE (451), *Epistula* 98 [ad Sanctissimum Papam Romanae Ecclesiae Leonem], PL 54, 951-960, PL 54, 951-960.

- CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM (448), *Gesta Constantinopolis*, tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kaczmarek, ŻMT 62 = SCL 6, Kraków 2011, 62-105*.
- CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM III (680-681), *Expositio fidei*, tekst grecko-łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Baron, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, 308-323.
- Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ed. R. Riedinger, ACO II/1, Berlin 1984.
- CONCILIUM ROMANUM (449), *Epistula Leonis et synodi ad clero et plebi Constantinopoli*, tekst łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. B. Tobor, ŻMT 62 = SCL 6, Kraków 2011, 176-177*.
- CONCILIUM ROMANUM (449), *Epistula Leonis et synodi ad Pulcheriam (13 octobris 449)*, tekst łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. B. Tobor, ŻMT 62 = SCL 6, Kraków 2011, 174-176*.
- CONCILIUM ROMANUM (449), *Epistula Leonis et synodi ad Theodosium (13 octobris 449)*, tekst łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. B. Tobor, ŻMT 62 = SCL 6, Kraków 2011, 172-174*.
- EUTYCHES, *Epistula* 21 [ad S. Leonem], PL 54, 713-720.
- FLAVIUS CONSTANTINUS IMP., *Epistula ad Donum Papam*, PL 87, 1147-1154.
- HONORIUS I PAPA, *Epistula* 4 [ad Sergium Constantinopolitanum episcopum], PL 80, 470-474.
- JOANNES IV PAPA, *Epistula* 2 [ad Constantinum Imperatorem], PL 80, 602-608.
- LEO II PAPA, *Epistula* 3 [ad Constantinum Imperatorem], PL 96, 399-412.
- LEO PAPA, *Epistula* 114 [ad episcopos, qui in sancta synodo chalcedonensi congregati fuerunt, directa], PL 54, 1027-1032.
- LEO PAPA, *Epistula* 42 [ad Pulcheriam Augustam], PL 84, 705-706.
- LEO PAPA, *Epistula ad Flavianum, ep. Constantinopolitanum de Eutychie*, tekst łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, 196-213.
- MARTINUS I PAPA, *Epistula* 3 [ad Constantem Imperatorem], PL 87, 137-146.
- NESTORIUS, *Epistula* 6 [ad Coelestinum Papam Urbis Romae], PL 50, 438-441.
- THEODORUS I PAPA, *Epistula ad Paulum Patriarcham Constantinopolitanum*, PL 87, 75-80.

Opracowania

- BOOTH P., *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley 2014.
- CERAN W., *Teodozjusz Wielki*, Kraków 2003.
- CHADWICK H., *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego: od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- HEFELE Ch. – LECLERCQ H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, II/2, Paris 1908.
- HEFELE Ch. – LECLERCQ H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III, Paris 1909.
- JURGENS W.A., *The Faith of the Early Fathers: St. Augustine to the End of the Patristic Age*, Collegeville 1979.
- KARAS M., *Życie Nestoriusza, patriarchy Konstantynopola (V w.)*, „Nowy Filomata” 4 (2001) 262-271.
- KASHCHUK O., *Aktywność cesarza w kontekście sporów chrystologicznych w Bizancjum w VII wieku*, VoxP 36 (2016) t. 66, 411-428.
- KELLY J.N.D., *Encyklopedia papieży*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2007.

- KELLY J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- MÜLLER G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- OLMI A., *Il consenso cristologico tra la chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964-1996)*, Roma 2003.
- SESBOÜÉ B., *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV-V wiek)*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 301-441.
- SINISCALCO P., *Starożytne Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, tłum. K. Piekarz, Kraków 2013.
- Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 1971.
- STAROWIEYSKI M., *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016.
- Szczur P., *Marcin I*, EK XI 1237.
- Świat Bizancjum*, t. 1: *Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2007.
- WESSEL S., *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, Leiden 2008.
- WIPSYZKA E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.

Ks. Marcin WYSOCKI*

BIBLIA I NADZIEJA NA JEJ DOBRE TŁUMACZENIE**

Powiedzenie, że Biblia dla Ojców Kościoła była wszystkim, jest niewątpliwie truizmem. Oni przecież ją nieustannie komentowali, nią żyli, na niej budowali swoje koncepcje i jej słowami, nawet nie cytując dosłownie i nie wspominając o niej, mówili w swoich dziełach. Wśród wczesnochrześcijańskich autorów byli jednak tacy, którzy w sposób szczególny zasłużyli się przyswajając mniej uczonym wiernym meandry wiedzy na temat Biblii, jak i zajmując się nią od strony naukowej – językowej, teologicznej i pasterskiej. Z pewnością do tych najbardziej zasłużonych należą św. Hieronim¹ i św. Augustyn². Ten pierwszy przede wszystkim jako niezrównany tłumacz Pisma Świętego, a drugi jako interpretator. Wiele czasu i pism poświęcili nie tylko wyjaśnianiu słów natchnionych, ale także samym słowom i ich warstwie formalnej. Czynie to nie tylko wobec innych, w swych homiliach i traktatach, ale również dyskutując i spierając się ze sobą, w swoich listach³. Wydaje się, że właśnie w nich zawarli

* 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 Na temat Hieronima jako tłumacza zob. G.Q.A. Meershoek, *Le latin biblique d'après saint Jérôme*, Latinitas Christianorum Primaeva 20, Nijmegen – Utrecht 1966; J.T. Cummings, *St. Jerome as Translator and as Exegete*, StPatr 22 (1975) 279-282; U. Köpf, *Hieronymus als Bibelübersetzer*, w: *Eine Bibel – Viele Übersetzungen. Not und Notwendigkeit*, hrsg. S. Meurer, Stuttgart 1978, 71-89; A. Eckmann, *Hieronim ze Strydonu. Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma Świętego*, AK 422 (1979) 422-429; M. Gilbert, *Saint Jérôme, traducteur de la Bible*, w: tenże, *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, Namur 1998, 9-28; L. Gamberale, *Problemi di Gerolamo traduttore fra lingua, religione e filologia*, w: *Cultura latina cristiana. Fra terzo e quinto secolo. Atti del Convegno, Mantova, 5-7 novembre 1998*, ed. C. Gallico, Firenze 2001, 311-345; J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 163-192; M. Meiser, *Hieronymus als Textkritiker*, w: *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27. Juli 2008*, hrsg. W. Kraus – M. Karrer – M. Meiser, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 252, Tübingen 2010, 256-271; L. Gamberale, *San Gerolamo. Intellettuale e filologo*, Storia e Letteratura 282, Roma 2013.

² Por. M. Pontet, *L'exégèse de St. Augustin predicateur*, Paris 1945; D.S. Chidester, *The Symbolism of Learning in St. Augustine*, HTR 76 (1983) 73-90; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 347-364.

³ O korespondencji między Hieronimem a Augustynem zob. F.E. Torscher, *The Correspondence*

najwięcej bezpośrednich informacji dotyczących sposobów tłumaczenia słów Pisma Świętego, jego wersji, istniejących tłumaczeń, czyli literackiej strony Biblii, bo interpretacji jest w nich oczywiście całe mnóstwo.

W zacytowanym przez św. Hieronima wstępie Cyserona do jego tłumaczenia mów Ajschinesa i Demostenesa, ten wielki retor i językoznawca pisał, że ma nadzieję, iż dobrze wyraził ich myśl w tłumaczeniu, wykorzystując wszystkie ich zalety⁴. Tę nadzieję podzielali także Augustyn i Hieronim nie tylko tłumacząc, ale i oceniając inne tłumaczenia Biblii i różnych dzieł starożytnych. Warto zatem przyrzeć się, co ci dwaj badacze Pisma Świętego z przełomu IV i V wieku mówią w swojej korespondencji o warstwie lingwistycznej Biblii i sposobie jej tłumaczenia (i nie tylko) oraz jakie nadzieje pokładają w tych, którzy tę Księgę nadziei tłumaczą⁵.

1. Dzieło. Aby mówić o znaczeniu i ważności przekładów i procesu tłumaczenia, należy najpierw zacząć od samego dzieła, które ma być przedmiotem tłumaczenia – Pisma Świętego – i jego znaczenia dla naszych autorów. Augustyn w liście 105, skierowanym do donatystów podkreśla wspólne dziedzictwo Pisma Świętego pisząc:

„w Piśmie nauczyliśmy się Chrystusa, w Piśmie nauczyliśmy się Kościoła. Wspólnie posiadliśmy Pismo, dlatego więc wspólnie w nim nie trzymamy się Chrystusa i Kościoła?”⁶

Zaś w liście 120. Augustyn daje wyjątkowe wskazówki odnośnie do jego znaczenia. Píše zwracając się do Konsencjusza:

„Kochaj tę wiedzę bardzo, ponieważ samo Pismo Święte, które inspiruje nas wiarą, zapowiedzią wiedzy, może być bezużyteczne, jeżeli nie zrozumiesz go właściwie. Wszyscy heretycy, którzy przyjmują jego autorytet uważają, że postępują za nim, podczas gdy w rzeczywistości postępują za swymi błędami

of *St. Augustine and St. Jerome. A Study*, „The American Ecclesiastical Review” 57 (1917) 476-492; T. Haitjema, *De briefwisseling tuschen Augustinus en Hieronymus*, „Tijdschrift voor Geschiedenis” 36 (1921) 159-198; D. De Bruyne, *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, ZNW 31 (1932) 233-248.

⁴ Por. Hieronymus, *Epistula* 57, 5.

⁵ W bibliografii dotyczącej korespondencji Hieronima i Augustyna brak jest niestety opracowań dotyczących sztuki translatorskiej i sposobu przekładania Biblii. W języku polskim istnieje artykuł D. Spychały (*Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, „Saeculum Christianum” 15 (2008) 2, 5-13), jednak autor poza ukazaniem życia obu autorów, znaczenia Biblii w chrześcijaństwie, streszczeniem listów i pokrótce stosunku obu do literatury antycznej, nie zagłębia się w kwestie tłumaczenia Biblii i innych dzieł.

⁶ Augustinus, *Epistula* 105, 14, CSEL 34/2, 605: „In Scripturis didicimus Christum, in Scripturis didicimus Ecclesiam. Has Scripturas communiter habemus; quare non in eis et Christum et Ecclesiam communiter retinemus?”, tłum. własne.

i są heretykami dlatego właśnie, że nie rozumieją Pisma, a nie dlatego, że je odrzucają”⁷.

Pismo Święte musi być zatem właściwie rozumiane, czemu pomagają odpowiednie tłumaczenia. Nierozumienie Pisma jest początkiem błędu, który objawiał się w różnych herezjach. Dlatego obaj autorzy z jednej strony zwracają uwagę na szacunek i cześć, jakimi należy otaczać to podstawowe źródło wiary, a z drugiej strony wskazują na ludzką słabość, która może prowadzić do wspomnianych powyżej błędów i nieporozumień. Hieronim w liście 53. mówi o języku Pisma, który może wydawać się zbyt prosty i pospolity – co było zresztą przecież przyczyną odejścia Augustyna do manicheizmu i poszukiwania wiary bliższej klasycznej doskonałości – oraz stwierdza, że mogą w tłumaczeniach występować błędy zawinione przez tłumaczy, ale można spojrzeć na tę prostotę i zwyczajność Pisma Świętego jako na środek służący łatwiejszemu zrozumieniu Pisma przez ludzi prostych, a także służący możliwej wielości interpretacji zależnych od wykształcenia czytelnika⁸. Augustyn zaś w korespondencji z Hieronimem zdobywa się na osobiste wyznanie:

„Wyznam ci bowiem, że nauczyłem się takim szacunkiem i czcią otaczać księgi Pisma świętego zaliczone do Kanonu, że najmocniej wierzę, że żaden z ich autorów pisząc w niczym się nie pomylił. Jeśli zaś natknę się w nich na coś, co wydawałoby się niezgodne z prawdą, to nie będę się wahał przypuszczać, że albo kodeks jest błędny albo tłumacz nie pojął treści tekstu, albo ja nie zrozumiałem”⁹.

Hieronim w liście do Pammachiusza stwierdza wyraźnie, że to właśnie wadliwe i błędne tłumaczenia ludzi niedoświadczonych i nie znających dobrze języka utrudniają właściwe zrozumienie Pisma Świętego. Jednocześnie Betlemczyk podkreśla, że tłumaczenie kościelne nie powinno posługiwać się językiem jałowych szkół filozoficznych, czyli zbyt ozdobnym, pełnym wdzięku, ale właśnie prostym, choć tego wdzięku nie pozbawionym. Ma trafić bowiem do całego rodzaju ludzkiego, a nie tylko do wybranych i wykształconych¹⁰.

Szczególną estymą obaj autorzy otaczają podstawowe w ich czasach tłumaczenie Starego Testamentu, jakim była Septuaginta – natchnione tłuma-

⁷ Tenże, *Epistula* 120, 13, CSEL 34/2, 716: „Intellectum uero ualde ama; quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intellegentiam suadent fidem, nisi eas recte intellegas, utiles tibi esse non possunt. Omnes enim haeretici, qui eas in auctoritate recipiunt, ipsas sibi uidentur sectari, cum suos potius sectentur errores; ac per hoc non quod eas contemnunt, sed quod eas non intellegant, haeretici sunt”, tłum. własne.

⁸ Por. Hieronymus, *Epistula* 53, 10.

⁹ Augustinus, *Epistula* 82, 3, CSEL 34/2, 354: „Ego enim fateor Caritati tuae, solis eis Scripturarum libris qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero Litteris, quod uideatur contrarium ueritati; nihil aliud, quam uel mendosum esse codicem, uel interpretem non assecutum esse quod dictum est, uel me minime intellexisse, non ambigam”, ŻMT 63, 3*.

¹⁰ Por. Hieronymus, *Epistula* 48, 4.

czenie siedemdziesięciu tłumaczy dokonane w Aleksandrii w okresie od III do I wieku przed Chr. Obaj podkreślają wyjątkową powagę, jaką cieszy się Biblia w wersji Siedemdziesięciu Tłumaczy¹¹. Hieronim, wskazując na pewne niedociągnięcia w greckiej wersji Starego Testamentu, podkreśla jednak, że

„wydanie Septuaginty przyjęło się słusznie w Kościołach, czy to dlatego, że jest pierwsze i powstało przed przyjściem Chrystusa, czy że używane było [...] przez Apostołów”¹².

To sposób tłumaczenia i postępowania z tekstem ksiąg świętych, czy to Siedemdziesięciu Tłumaczy, czy to Apostołów, jest dla Hieronima wzorem i odniesieniem¹³. Augustyn przywołuje szacunek i obeznanie z Septuagintą wiernych Kościoła, których „uszy i serca przywykły do tłumaczenia zatwierdzonego nawet przez Apostołów”¹⁴. W związku z tym niechętnie przyjmują oni nowe tłumaczenia¹⁵. Prosi on także Hieronima, ze względu na ludzi, ale przede wszystkim powagę i autorytet przekładu Siedemdziesięciu Tłumaczy, aby to właśnie na nim oparł swoje tłumaczenie ksiąg kanonicznych Pisma Świętego¹⁶. Hieronim zaś, niejako w odpowiedzi, zaleca Augustynowi czytanie ksiąg Siedemdziesięciu Tłumaczy w stanie czystym, w takim, jakim zostały przez nich wydane, a nie z poprawkami i uzupełnieniami późniejszych tłumaczy i redaktorów¹⁷.

Obaj autorzy, w tych kilku spośród licznych wypowiedzi, podkreślają wyjątkowość Pisma Świętego i ogromne znaczenie przede wszystkim istniejącego tłumaczenia Starego Testamentu na język grecki – Septuaginty, ale jednocześnie zarysowują tematykę, która jest podstawowym tematem niniejszego opracowania – kwestie językowej strony Pisma Świętego. Podkreślają istotową doskonałość Bożego Słowa, a jednocześnie możliwe błędy i pominięcia wynikające z ludzkiej niedoskonałości.

2. Człowiek. Jak można to zauważyć w powyższych wypowiedziach, zawartych w listach Augustyna i Hieronima, obaj dostrzegają, że tym, który może wprowadzić niezrozumienie i błędy w tłumaczone dzieło, w tekst Pisma Świętego, jest człowiek, przede wszystkim tłumacz odpowiedzialny za przekład tekstu świętego. Obaj zdają sobie sprawę, że za tłumaczenie Świętych Ksiąg brali się różni ludzie. Augustyn, interpretując i omawiając różne zagadnienia

¹¹ Por. Augustinus, *Epistula* 71, 4-5; 82, 35; Hieronymus, *Epistula* 112, 19.

¹² Hieronymus, *Epistula* 57, 11, *ŻMT* 55, 66: „et tamen iure Septuaginta editio obtinuit in ecclesiis, vel quia prima est et ante Christi fertur adventum vel quia ab apostolis [...] usurpata”, *ŻMT* 55, 66*.

¹³ Por. tenże, *Epistula* 57, 7.

¹⁴ Augustinus, *Epistula* 82, 35, CSEL 34/2, 386: „quarum aures et corda illam interpretationem audire consueuerunt, quae etiam ab Apostolis approbata est”, *ŻMT* 63, 20*.

¹⁵ Por. tenże, *Epistula* 71, 5.

¹⁶ Por. tenże, *Epistula* 71, 4.

¹⁷ Por. Hieronymus, *Epistula* 112, 19.

wynikające z Biblii, często sięgał po wyjaśnienia językowe – znaczenie słów, składnię – także korzystając z istniejących wówczas przekładów. W liście 149, gdy omawiał znaczenie, tłumaczenie i użycie greckich słów εὐχή i προσευχή, przełożonych jako *oratio* i *adoratio*, wskazywał na „niektórych mniej umiętnych tłumaczy” (*nonnulli minus erudite intuentes*), którzy niepoprawnie przetłumaczyli te dwa terminy¹⁸. W tym samym liście stwierdził, że „wśród nas możemy znaleźć kilku tłumaczy, którzy mieli problemy z przełożeniem tych słów uważnie i rozumnie”¹⁹. Zaś w liście do Hieronima Hipponczyk prosił o przesłanie jego tłumaczenia Septuaginty, po to, aby mógł przestać używać „niedołężnego przekładu łacińskich tłumaczy, którzy się na to odważali”²⁰. Skoro istnieją nieporadni tłumacze, tacy, którzy pomimo swych braków odważyli się na tłumaczenie tekstu Biblii, którzy nie dokonali tego z właściwą wiedzą i doświadczeniem, zatem wydaje się, że Augustyn musi stawiać wobec osoby zajmującej się tłumaczeniem tekstu Pisma Świętego pewne wymagania.

Biorąc pod uwagę powyżej przedstawione zastrzeżenia wysuwane przez Augustyna, można stwierdzić, że, według niego, tłumacz powinien odznaczać się wiedzą i mądrością. W innych jednak fragmentach swych listów obaj autorzy ukazują szczegółowiej wymagania stawiane tłumaczom. Na pierwszym miejscu wymagana jest oczywiście od tłumacza dogłębna znajomość obu języków – z którego i na który tłumaczony jest tekst Pisma Świętego. Tłumacz powinien posiadać wiedzę na temat znaczenia poszczególnych słów i odznaczać się bogatym słownictwem²¹. W przywołanym zaś liście do Hieronima Augustyn najpierw ukazuje, w jaki sposób tłumacz powinien pracować nad tekstem tłumaczenia Pisma świętego, a następnie cechy, którymi odznacza się Hieronim, a które powinny być także cechami każdego dobrego tłumacza. Warto w tym miejscu przywołać dosłownie słowa Hipponczyka, w których ukazuje swoje pragnienia i swój obraz tłumacza:

„Co do mnie, wolałbym, żebyśmy pracowali nad Pismem Świętym raczej poważnie, nie dla rozrywki. Przypuszczam, że użyłeś tego wyrazu dla ułatwienia sprawy. Ja – przyznaję – czegoś więcej wymagam od ciebie znając twoje wielkie zdolności, inteligencję, wykształcenie nabyte w ciągu wielu lat studiów i pracy naukowej i zadziwiająca dokładność. Duch Święty nie tylko ci to wszystko daje, ale także dyktuje, abyś mnie wspierał w ważnych i trudnych kwestiach, nie wtedy, gdy nad Pismem Świętym szukam miłego spędzenia czasu, lecz kiedy się męczę jak wędrowiec z trudem oddychający w górach”²².

¹⁸ Augustinus, *Epistula* 149, 16, CSEL 44, 362, tłum. własne.

¹⁹ Tenże, *Epistula* 149, 12, CSEL 44, 359: „nam nostri interpretes uix reperiuntur, qui ea diligenter et scienter transferre curauerint”, tłum. własne.

²⁰ Tenże, *Epistula* 82, 35, CSEL 34/2, 386: „et tanta Latinorum interpretum, qui qualescumque hoc ausi sunt, quantum possumus imperitia careamus”, ŻMT 63, 20*.

²¹ Por. tenże, *Epistula* 149, 16.

²² Tenże, *Epistula* 82, 2, CSEL 34/2, 352-353: „Equidem quantum ad me attinet, serio nos ista,

Augustyn nie pozostawia zatem wątpliwości co do sposobu pracy tłumacza z Pismem Świętym. To poważne zadanie, ale równie ważne są następujące dalej określenia: zdolności, inteligencja, wykształcenie, dokładność, a przede wszystkim asystencja Ducha Świętego. Jest bowiem tłumacz niejako pierwszym interpretatorem świętego tekstu nadając mu swoiste znaczenie przez dobór odpowiednich słów. Wydaje się także, że ważne jest, aby tłumacz pamiętał i myślał o odbiorcach swego tłumaczenia, czytelnikach swego tekstu. Z pomocą Ducha Świętego ma on wspierać, pomagać, ożywiać i ułatwiać kontakt z natchnionym tekstem, aby można nim było z łatwością oddychać.

Augustyn wskazuje także, na możliwość zastosowania w tłumaczeniu osiągnięć współczesnych mu badaczy i interpretatorów Pisma. Mówiąc więc współczesną terminologią, tłumacz powinien być odczytany w literaturze dotyczącej danej Księgi czy ogólnie Pisma świętego, ale także znać inne istniejące tłumaczenia, również na inne języki. W tymże liście bowiem zapytuje Hieronima, prosząc o przesłanie jego dzieła *O najlepszym sposobie tłumaczenia*:

„nadto chciałbym wiedzieć, w jaki sposób tłumacz powinien łączyć znajomość języków z wykładami tych, którzy zajmują się objaśnianiem Pisma. Oni bowiem, choćby nawet wyznawali jedną, prawdziwą wiarę, z powodu niejasności wielu miejsc z konieczności muszą przekładać tekst w różny sposób, choćby ta różnorodność nie była sprzeczna z jednością ich wspólnej wiary”²³.

Augustyn w innym z listów wychwala także cechy Hieronima, które pozwoliły mu wykonać tłumaczenie Księgi Hioba i które to cechy, jak się wydaje, powinny być także charakterystyczne dla wszystkich tłumaczy: „z godną podziwu dokładnością” (*tam mirabili diligentia*), „odznaczasz się niepospolitą bystrością” (*uerumtamen quia praeuolas ingenio*)²⁴. Z pewnością dokładność i bystrość to cechy przydatne dobremu tłumaczowi. Ważne jest także w przypadku tłumacza docenienie jego wysiłku, co może owocować chętniejszym udostępnieniem owoców swej pracy. Dlatego Hieronim w liście do Pammachiusza pisał:

„Jeśli się dowiem, że przeczytałeś szesnaście ksiąg prorockich, które z hebrajskiego przełożyłem na łacinę, i że rozkoszujesz się tym dziełem, będę się

quam ludo, agere mallem. Quod si hoc uerbum tibi propter facilitatem ponere placuit; ego fateor, maius aliquid expeto a benignitate uirium tuarum, prudentiaque tam docta, et otiosa, annosa, studiosa, ingeniosa diligentia; haec tibi non tantum donante, uerum etiam dictante Spiritu sancto, ut in magnis et laboriosis quaestionibus, non tamquam ludentem in campo Scripturarum, sed in montibus anhelantem adiuues”, ŻMT 63, 2*.

²³ Tenże, *Epistula* 82, 34, CSEL 34/2, 386: „Librum quoque tuum, cuius mentionem fecisti, de Optimo genere interpretandi, cupio legere, et adhuc nosse quomodo coaequanda sit in interprete peritia linguarum, coniecturis eorum qui Scripturas edisserendo pertractant; quos necesse est, etiamsi rectae atque unius fidei fuerint, uarias parere in multorum locorum obscuritate sententias: quamuis nequaquam ipsa uarietas ab eiusdem fidei unitate discordet”, ŻMT 63, 20*.

²⁴ Tenże, *Epistula* 71, 3, CSEL 34/2, 250-251, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Listy* (I-75), Pelplin 1983, s. 390.

czuł zniewolony, by także i innych rzeczy nie trzymać zamkniętych w szafie. Przełożyłem niedawno Hioba na nasz język; [...]. Czytaj go po grecku i po łacinie i porównaj stare wydanie z moim przekładem, a jasno się przekonasz, jak wielka jest różnica między prawdą a kłamstwem”²⁵.

Jednocześnie Augustyn w liście do Strydończyka wskazuje na pokorę i prawdziwy osąd tłumacza o sobie samym²⁶. Hieronim zwraca także naszą uwagę w innym liście na umiejętność dostosowania się tłumacza do rodzaju i gatunku tłumaczonego tekstu. Zauważa, że inną metodą należy tłumaczyć Pismo Święte – o tym sposobie za chwilę – a inną pozostałe teksty starożytne, np. mowy. Ukazuje przy tym przykłady wybitnych tłumaczy i teoretyków translatoryki – Cyserona, Horacego – których wypowiedzi potwierdzają metody stosowane przez Hieronima i jego poglądy na tłumaczenia²⁷, choć także wskazuje na niedociągnięcia i swoiste błędy, np. Cyserona w sposobie przekładania²⁸.

3. Sposób. Ostatnie zdania poprzedniego paragrafu nawiązały już bezpośrednio do metodologii tłumaczenia dzieł, zarówno Pisma Świętego, jak i dzieł świeckich, o czym obaj nasi autorzy wspominają w swojej korespondencji. Na tej podstawie, pozostawiając dzieło, które jest tłumaczone i człowieka, który je tłumaczy, należy przejść do trzeciego elementu, który musi być obecny, aby spełnić nadzieje na dobre tłumaczenie Pisma Świętego, ale i innych pism. Chodzi oczywiście o metodę tłumaczenia.

Obaj autorzy wiele miejsca w swoich listach, ale i innych pismach, o których wspominają w swojej korespondencji²⁹, poświęcają omówieniu metod i sposobu tłumaczenia. Powołują się przy tym, jak już wcześniej zauważono, na autorytet i dzieła znamienitych tłumaczy i teoretyków starożytności³⁰. Jeżeli chodzi o ukazywanie metodologii tłumaczenia, prym bezsprzecznie wiedzie Hieronim, co nie powinno dziwić, jako że jest tłumaczem uznanej później za oficjalne tłumaczenie kościelne Wulgaty, czyli całościowego prze-

²⁵ Hieronymus, *Epistula* 48, 4, *ŻMT* 54, 198: „Libros sedecim prophetarum, quos in Latinum de Hebraeo sermone uerti, si egeris et delectari te hoc opere conperero, prouocabis nos etiam cetera clausa armario non tenere. Transtuli nuper Iob in linguam nostram; [...]. Lege eundem raecum et Latinum et ueterem editionem nostrae translationi compara, et liquido peruidebis, quantum distet inter ueritatem et mendacium”, *ŻMT* 54, 198*.

²⁶ Por. Augustinus, *Epistula* 82, 3.

²⁷ Por. Hieronymus, *Epistula* 57, 5.

²⁸ Por. tenże, *Epistula* 57, 11.

²⁹ Np. Hieronimowe dzieło *O najlepszym rodzaju tłumaczenia* oraz przedmowy do tłumaczonych ksiąg, (por. tenże, *Epistula* 112, 20), czy też przedmowa do książki o życiu błogosławionego Antoniego (por. tamże, 57, 6).

³⁰ Jak wspomniano powyżej np. Hieronim przywołuje Marka Tuliusza Cyserona i jego tłumaczenie *Protagorasa* Platona, *O gospodarstwie* Ksenofonta, mowy Ajschinesa i Demostenesa oraz teorię przekładu zawartą we wstępie do nich, ale także *Sztukę poetycką* Horacego. Por. Hieronymus, *Epistula* 57, 5.

kładu Starego i Nowego Testamentu na język łaciński³¹. To jednak Augustyn, doceniając wiedzę i umiejętności swego starszego kolegi, stawiał pytania, krytykował, wymagał, podpowiadał, i w ten sposób tworzył się swoisty dialog dotyczący sposobu tłumaczenia Pisma Świętego. W liście 28. do Hieronima Hipponczyk pisał o tłumaczeniu zarówno Biblii, jak i innych dzieł będących komentarzami do niej:

„Proszę więc, a ze mną prosi cała żądna wiedzy społeczność Kościołów afrykańskich, byś nie ociągając się dokładał starań w tłumaczeniu ksiąg autorów, którzy nasze Pismo Święte jak najlepiej po grecku komentowali. [...] Co się zaś tyczy przekładu na język łaciński świętych Pism kanonicznych, to nie chciałbym, byś się trudził nimi, chyba że w ten sposób, jak przetłumaczyłeś Księgę Hioba, to znaczy tak, żeby z dodanych znaków widoczne było, jaka zachodzi różnica między Twoim tłumaczeniem a Septuagintą, która cieszy się szczególną powagą. A nie mogę się dość nadziwić, że w kodeksach hebrajskich znajduje się jeszcze coś, co uszło uwagi tylu tak bardzo doświadczonych tłumaczy tego języka. Pomijam bowiem Siedemdziesięciu, o których umiejętności czy ducha zgodności większej niż gdyby jeden czynił to człowiek, nie śmiem stanowczego wydać wyroku, a tylko sądzę, że należy im w tej dziedzinie bez zastrzeżeń przyznać najwyższą powagę; więcej mnie obchodzi późniejsi tłumacze. Ci – jak wiadomo – bardziej niewolniczo trzymając się reguł przy słowach i wyrażeniach hebrajskich, nie tylko nie zgadzali się ze sobą, ale nawet pozostawili wiele rzeczy, które po tak długim czasie należy wydobywać i wyjaśniać. Jeżeli bowiem niejasne są, trzeba przypuszczać, że i Ty możesz się w nich mylić, jeśli jasne, nie chce się wierzyć, że oni mogli się w nich pomylić. Na miłość Twą zaklinam Cię, byś wyjaśnwszy przyczyny tego zechciał mi je podać”³².

³¹ O Wulgacie zob. K. Bardski, *Wulgata*, EK 20, 1027-1030, A. Żurek, *Od Septuaginty do Wulgaty - Biblia w kościele pierwszych wieków*, TwStT 11 (1992) 99-107; I. Gano, *Hieronim jako autor Wulgaty*, ŻM 5/6 (1955) 140-154; J. Królikowski, *Jak powstała Wulgata i któremu tekstowi Pisma Świętego przysługuje to miano?*, TwStT 36 (2017) 5-20.

³² Augustinus, *Epistula* 28, 2, CSEL 34/1, 105-107: „Petimus ergo, et nobiscum petit omnis Africanarum Ecclesiarum studiosa societas ut interpretandis eorum libris, qui graece Scripturas nostras quam optime tractauerunt, curam atque operam impendere non graueris. Potes enim efficere ut nos quoque habeamus tales illos uiros, et unum potissimum, quem tu libentius in tuis litteris sonas. De uertendis autem in latinam linguam sanctis Litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo quo Iob interpretatus es; ut signis adhibitis quid inter hanc tuam et LXX, quorum est grauissima auctoritas, interpretationem distet, appareat. Satis autem nequeo mirari, si aliquid adhuc in hebraeis exemplaribus inuenitur, quod tot interpretes illius linguae peritissimos fugerit. Omitto enim LXX, de quorum uel consilii uel spiritus maiore concordia, quam si unus homo esset, non audeo in aliquam partem certam ferre sententiam, nisi quod eis praeeminentem auctoritatem in hoc munere sine controuersia tribuendam existimo. Illi me plus mouent, qui cum posteriores interpretarentur, et uerborum locutionumque hebraearum uiam atque regulas mordicus, ut fertur, tenerent, non solum inter se non consenserunt, sed etiam reliquerunt multa, quae tanto post cruenda et prodenda remanerent. Et aut obscura sunt, aut manifesta: si enim obscura sunt, te quoque in eis falli posse creditur;

Ten długi fragment należało przytoczyć w całości, aby ukazać z jednej strony istotę sporu, który rozgorzał pomiędzy tymi dwoma wybitnymi egzegetami V wieku³³, a z drugiej, aby ukazać interesujący nas wątek sposobu tłumaczenia Biblii. Augustyn, zwracając się do Hieronima, podkreśla znaczenie Septuaginty i przede wszystkim prosi o wskazanie miejsc skażonych, błędnych i poprawionych, zwracając uwagę, że również Strydończyk może pobrać. Aby tego uniknąć prosi o ukazanie metody tłumaczenia. Podobne prośby zawarł Hipponczyk w liście 71³⁴, w którym jednocześnie z jednej strony pochwała Hieronimowe tłumaczenie Ewangelii z języka greckiego, a z drugiej ostrzega przed możliwymi błędami i – co w sporze o tłumaczenie Biblii najważniejsze – wyraźnie wskazuje, że wolałby, aby Hieronim „wierne” oddał w języku łacińskim (*Latinae ueritati reddideris*) tekst Septuaginty, by łatwiej było wylapać miejsca zepsute i nieprawdziwe³⁵. Augustyn sugeruje zatem Hieronimowi, aby tłumaczył tekst słowo w słowo. O braku dobrego tłumaczenia informuje Hipponczyk w liście 261. Audacjusza, pisząc, że nie posiada tłumaczenia Psalmów z hebrajskiego autorstwa Hieronima, to zaś, które posiada, zawiera tekst skorygowany, wciąż z błędami i jeszcze niedoskonały, stąd konieczne są dalsze porównania istniejących wersji³⁶. Więcej informacji o możliwym sposobie tłumaczenia zawarł Augustyn w liście 149. skierowanym do biskupa Paulina. Zauważa w nim, że gdyby próbować zróżnicować formy wypowiedzi w tłumaczeniu według właściwości języka łacińskiego, to odpowiadać to będzie wiedzy łacinników, ale z pewnością nie znaczeniu i sposobowi użycia tych wyrażen w języku greckim. Dlatego też wskazuje na odpowiedni i jak najbliższy znaczeniem oryginałowi dobór słów w tłumaczeniu³⁷.

Na większość uwag i zarzutów Augustyna odpowiada Hieronim – wprawdzie nie jemu samemu – w swych listach, ukazując jednocześnie swoją metodę tłumaczeniową. Wobec zarzutów o zmianę niektórych rzeczy w Ewangeliach wbrew powadze starych tłumaczeń, w liście 27. napisanym do Marceli Hie-

si manifesta, illos in eis falli potuisse non creditur. Huius igitur rei pro tuo caritate, expositis causis, certum me facias obsecrauerim”, tłum. Eborowicz, s. 211-212.

³³ Spór, który powstaje pomiędzy Augustynem i Hieronimem, trwać będzie wiele lat. Augustyn bowiem nie może pogodzić się z wyborem Hieronima, aby nowe tłumaczenie łacińskie Biblii dokonać na bazie Biblii hebrajskiej. Augustyn wyraża w listach tezę o wyższości kościelnych autoritetów greckich i łacińskich nad oryginalnym tekstem Biblii, trudną do zaakceptowania nie tylko dla Hieronima, ale również z dzisiejszego punktu widzenia. Por. Y. Chauffin, *Święty Hieronim*, tłum. B. Durbajło, Warszawa 1977, 195; E. Malfatti, *Una controversia tra S. Agostino e S. Girolamo*, Monza 1921; J. Czuj, *Spór św. Augustyna ze św. Hieronimem. Studium biblijno-patrystyczne*, Poznań 1934; K. Morta, *Bluszcz kontra dynia, czyli trudne początki Wulgaty*, „Theologica Wratislaviensis” 6 (2011) 91-120.

³⁴ Por. Augustinus, *Epistula* 71, 3.

³⁵ Tenże, *Epistula* 71, 6, CSEL 34/2, 254, tłum. Eborowicz, s. 391.

³⁶ Por. tenże, *Epistula* 261, 5.

³⁷ Por. tenże, *Epistula* 149, 13.

ronim w bardzo ostrych i emocjonalnych słowach przedstawia podstawy swej teorii tłumaczenia:

„Nie jestem tak dalece tępy ani nie odznaczam się tak ordynarnym prostactwem [...] bym sądził, że należy cokolwiek ze słów Pańskich zmienić albo, że coś nie jest przez Boga natchnione, chciałem tylko błędy kodeksów łacińskich, o których świadczą różnice we wszystkich księgach, sprowadzić do źródła greckiego, z którego były przełożone, czemu i oni nie zaprzeczają”³⁸.

Zadaniem zatem mądrego i wykształconego tłumacza jest nie tylko tłumaczenie i niezminianie sensu tekstu, ale także korekta, jeżeli tekst ten jest zepsuty. Tłumacz Biblii ma także mieć świadomość, że jest to tekst natchniony. Jednak swoją pełną teorię translatoryki przedstawia Hieronim w liście 57, skierowanym do Pammachiusza, który to list nazywany jest często traktatem o najlepszym sposobie tłumaczenia. W liście tym, w odpowiedzi na szyderstwa Rufina, że źle przetłumaczył list Epifaniusza do Jana Jerozolimskiego³⁹, Strydończyk wyjaśnia najpierw, że list ten został mu wykradziony przed jego poprawieniem, a następnie, że najlepszym sposobem tłumaczenia jest właśnie ten, który zastosował do tego listu. Píše:

„Ja bowiem nie tylko wyznaję, lecz wprost i otwarcie oświadczam, że w tłumaczeniu pism greckich – wyjąwszy Pismo święte, gdzie i porządek słów jest tajemnicą – wyrażam nie słowo za słowem, lecz myśl za myślą”⁴⁰.

Tłumacząc zatem Pismo Święte należy kierować się również porządkiem słów Pisma natchnionego, zaś tłumacząc dzieła świeckie należy tłumaczyć zgodnie z duchem tekstu, a nie układem słów. W kolejnych fragmentach swego listu Hieronim odwołuje się do własnego życia i sposobu tłumaczenia zawsze stosowanego przez niego oraz opisanego w innej rozprawie dotyczącej tłumaczeń:

„Ale by nie umniejszać powagi moich pism, chociaż to tylko chciałem wykazać, że zawsze od młodości nie słowa, lecz zdania przekładałem, zapoznaj się z moim poglądem na tę sprawę czytając małą przedmowę do książki o życiu błogosławionego Antoniego. «Dosłowny przekład z jednego języka na drugi zakrywa treść i jakby bujną trawą dusi zboże. Gdy bowiem mowa jest sługą przypadków i figur, wtedy to, co mogłoby być powiedziane krótko, z trudnością da się wyłuszczyć w długich i zawiłych wywodach. Tego więc unikając,

³⁸ Hieronymus, *Epistula* 27, 1, *ŻMT* 54, 122: „Non adeo hebetis fuisse me cordis, et tam crassae rusticitatis (quam illi solam pro sanctitate habent, piscatorum se discipulos adserentes, quasi idcirco sancti sint, si nihil scierint) ut aliquid de Dominicis verbis, aut corrigendum putaverim, aut non divinitus inspiratum; sed Latinorum codicum vitiositatem, quae ex diversitate librorum omnium comprobatur, ad Graecam originem, unde et ipsi translata non denegant”, *ŻMT* 54, 122*.

³⁹ Por. Kelly, *Hieronim*, s. 165-166.

⁴⁰ Hieronymus, *Epistula* 57, 5, *ŻMT* 55, 59: „Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu”, *ŻMT* 55, 59*.

tak – na twoją prośbę – przełożyłem *Żywot błogosławionego Antoniego*, że nic nie brakuje z treści, choć są braki w słowach. Niech inni łowią zgłoski i litery, ty szukaj zdań»⁴¹.

Po raz kolejny zatem Hieronim podkreśla konieczność podążania w tłumaczeniu za myślą autora, a nie układem słów, i do takiego sposobu przekładania zachęca czytelnika swego listu. Ważne jest jednak dotarcie do jak najbliższego oryginałowi tekstu, aby móc skorygować ewentualne błędy i przetłumaczyć tekst jak najlepiej. Dlatego Hieronim w liście 106, w którym do Sunniasza i Fratelasa pisze o zepsutym tekście psalmów w wydaniu Septuaginty, wskazuje na sposób dotarcia do oryginału i wspomina o pracy z tekstem skażonym:

„Otóż, jeśli idzie o Nowy Testament, to w wypadku, gdy Łacinnicy mają wątpliwości, a między poszczególnymi egzemplarzami zachodzi różnica, uciekamy się do oryginalnego języka greckiego, w którym spisany został ten Nowy Dokument. Jeśli natomiast w zakresie Starego Testamentu zachodzi różnica między Grekami a Łacinnikami, wtedy zwracamy się do oryginału hebrajskiego, aby odszukać w strumykach to, co płynie ze źródła. *Koine* czyli powszechne wydanie, w zasadzie jest identyczne z Septuagintą, ale między jednym i drugim zachodzi taka różnica, że *koine* zależnie od miejsca, czasu i samowoli kopistów jest jednocześnie starym i zniekształconym wydaniem, natomiast tekst zawarty w *Heksapli*, będący podstawą mojego przekładu, jest identyczny z tym, który zachował się nieskażony w księgach uczonych mężów, z autentycznym przekładem Siedemdziesięciu Tłumaczy. Toteż nikt nie wątpi, że cokolwiek różni się od tego ostatniego, nie zgadza się również z oryginałem hebrajskim»⁴².

⁴¹ Tenże, *Epistula* 57, 6, *ŻMT* 55, 60-61: „Verum ne meorum scriptorium parva sit auctoritas (quanquam hoc tantum probare voluerim, me semper ab adolescentia non verba, sed sententias transtulisse) qualis super hoc genere praefatiuncula sit, in libro quo beati Antonii vita describitur, ipsius lectione cognosce. «Ex alia in aliam linguam expressa ad verbum translation, sensum operit; et veluti laeto gramine, sata strangulat. Dum enim casibus et figuris servit oratio, quod brevi poterat indicare sermone, longo ambitu circumacta vix explicat. Hoc igitur ego vitans, ita beatum Antonium te petente, transposui, ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis. Alii syllabas aucupentur et litteras, tu quaere sententias»”, *ŻMT* 55, 60*-61*.

⁴² Tenże, *Epistula* 106, 2, *ŻMT* 61, 124: „Sicut autem in Novo Testamento, si quando apud Latinos quaestio exoritur, et est inter exemplaria varietas, recurrimus ad fontem Graeci sermonis, quo novum scriptum est Instrumentum: ita et in veteri Testamento, si quando inter Graecos Latinosque diversitas est, ad Hebraicam confugimus veritatem; ut quidquid de fonte proficiscitur, hoc quaeramus in rivulis. Κοινή autem ista, hoc est Communis editio, ipsa est quae et Septuaginta. Sed hoc interest inter utramque, quod κοινή pro locis et temporibus, et pro voluntate scriptorium, vetus corrupta editio est. Ea autem, quae habetur in ἑξάπλοῖς, et quam nos vertimus, ipsa est quae in eruditorum libris incorrupta et immaculata Septuaginta Interpretum translatio reservatur. Quidquid ergo ab hac discrepat, nulli dubium est, quin ita et ab Hebraeorum auctoritate discordet”, *ŻMT* 61, 124*. Por. tenże, *Epistula* 112, 20. Zob. S. Leanza, *Gerolamo e la tradizione ebraica*, w: *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo. Atti del convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995*, red. C. Moreschini – G. Menestrina, Religione e Cultura 9, Brescia 1997, 17-38.

W dalszym ciągu listu Hieronim wskazuje również na konieczność zachowania przez tłumacza przyjemnego brzmienia tekstu oryginału. Oczywiście nie chodzi o tłumaczenie dosłowne, ale o takie oddanie myśli za pomocą składni i idiomów języka, na który tłumaczony jest tekst, aby również w nim brzmiało to przyjemnie i z wdziękiem. Należy tłumaczyć zachowując eufonię i przez omówienie oraz stosując właściwości danego języka⁴³.

Powyżej, w oparciu o listy dwóch bez wątpienia autorytetów, jeżeli chodzi o znajomość, tłumaczenie i interpretację Pisma Świętego – św. Hieronima i św. Augustyna – przedstawiono, w jaki sposób wczesnochrześcijańscy tłumacze podchodzili do kwestii zasad translatorskich, które z nich stosowali, jakie zalecali i jak miały się one do metod wypracowanych przez pokolenia starożytnych filologów. Z pewnością jednak to, co najbardziej przemawia z powyższych rozważań, to ogromny szacunek do słowa, do prawdy i do człowieka, a przede wszystkim do Słowa Bożego. Wydaje się, że jest to także nauka dla współczesnych tłumaczy i badaczy Świętych Ksiąg, ale nie tylko dla nich.

THE BIBLE AND THE HOPE FOR ITS GOOD TRANSLATION

(Summary)

In the above article, based on the correspondence of St. Jerome and St. Augustine, there has been shown how these two outstanding the Bible experts, translators and interpreters understood the principles used in its translation. In three parts – entitled: *Work, Man, Way* – the importance and significance of the Bible and its translations, above all the Septuagint, the tasks and features of the man who translates, the methods and ways of translating were shown. Both of them in their letters indicated: the necessity of an exceptional and proper approach to the Holy Scriptures, a good preparation of the translator and the use of a method that would be appropriate to the translated piece: in the case of the Bible – a beautiful translation preserving the arrangement of the words of the inspired Scriptures; and in the case of non-canonical pieces – expressing the thoughts using the rules of the language into which the work is translated.

Key words: Jerome, Augustine, Bible, translation, letters, Septuagint.

Słowa kluczowe: Hieronim, Augustyn, Biblia, tłumaczenie, listy, Septuaginta.

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.

⁴³ Por. Hieronymus, *Epistula* 106, 3. 55.

HIERONYMUS, *Epistulae*, ŻMT 54, 55, 61, 63, 68 [wyd. łacińsko-polskie, tłum. J. Czuj, oprac. H. Pietras – M. Ożóg, t. 1-5], Kraków 2010-2013.

Opracowania

- CHAUFFIN Y., *Święty Hieronim*, tłum. B. Durbajło, Warszawa 1977.
- CHIDESTER D.S., *The Symbolism of Learning in St. Augustine*, HTR 76 (1983) 73-90.
- CUMMINGS J.T., *St. Jerome as Translator and as Exegete*, StPatr 22 (1975) 279-282.
- CZUJ J., *Spór św. Augustyna ze św. Hieronimem. Studium biblijno-patrystyczne*, Poznań 1934.
- DE BRUYNE D., *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, ZNW 31 (1932) 233-248.
- ECKMANN A., *Hieronim ze Strydonu. Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma Świętego*, AK 422 (1979) 422-429.
- GAMBERALE L., *Problemi di Gerolamo traduttore fra lingua, religione e filologia*, w: *Cultura latina cristiana. Fra terzo e quinto secolo. Atti del Convegno, Mantova, 5-7 novembre 1998*, ed. C. Gallico, Firenze 2001, 311-345.
- GAMBERALE L., *San Gerolamo. Intellettuale e filologo*, Storia e Letteratura 282, Roma 2013.
- GILBERT M., *Saint Jérôme, traducteur de la Bible*, w: tenże, *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, Namur 1998, 9-28.
- HAITJEMA T., *De briefwisseling tuschen Augustinus en Hieronymus*, „Tijdschrift voor Geschiedenis” 36 (1921) 159-198.
- KELLY J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 163-192.
- KÖPF U., *Hieronymus als Bibelübersetzer*, w: *Eine Bibel – Viele Übersetzungen. Not und Notwendigkeit*, hrsg. S. Meurer, Stuttgart 1978, 71-89.
- MALFATTI E., *Una controversia tra S. Agostino e S. Girolamo*, Monza 1921.
- MEERSHOEK G.Q.A., *Le latin biblique d'après saint Jérôme*, Latinitas Christianorum Primaeva 20, Nijmegen – Utrecht 1966.
- MEISER M., *Hieronymus als Textkritiker*, w: *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27. Juli 2008*, hrsg. W. Kraus – M. Karrer – M. Meiser, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 252, Tübingen 2010, 256-271.
- MORTA K., *Bluszcz kontra dynia, czyli trudne początki Wulgaty*, „Theologica Wratislaviensia” 6 (2011) 91-120.
- PONTET M., *L'exégèse de St. Augustin predicateur*, Paris 1945.
- SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 347-364.
- SPYCHAŁA D., *Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, „Saeculum Christianum” 15 (2008) 2, 5-13.
- TORSCHER F.E., *The Correspondence of St. Augustine and St. Jerome. A Study*, „The American Ecclesiastical Review” 57 (1917) 476-492.

Ks. Brunon ZGRAJA*

SYMBOLIKA KSIĘŻYCA W *ENARRATIONES IN PSALMOS* ŚW. AUGUSTYNA

W literaturze patrystycznej fundamentalnym punktem odniesienia refleksji teologicznej było Pismo Święte¹, do wyjaśnienia którego oprócz literalizmu używano także metody alegorycznej². Metoda ta, rozumiana w sensie szerokim jako ogólnie pojęte przenośne tłumaczenie tekstu biblijnego była stosowana w chrześcijaństwie od samego początku³. Pozwalała ona, z jednej strony, na wydobywanie z tekstu biblijnego jak najgłębszego sensu⁴, zaś z drugiej strony – ponieważ teologia Ojców Kościoła była w przeważającej mierze egzegezą⁵ – kreowała bez wątpienia treść teologicznych dociekań. Opatrznościowe zadanie Ojców Kościoła, którzy jako pierwsi podjęli racjonalną refleksję nad danymi Objawienia, stając się tym samym światłymi prekursorami zrozumienia wiary, polegało jednak nie tylko na pogłębianiu zbawczej prawdy, ale też na przedstawieniu wiary ludzkim językiem, zdolnym do wyrażenia Boskiej treści Objawienia, zachowującym jej tożsamość i transcendencję⁶. Znaczy to, iż alegoryczna perspektywa lektury Pisma Świętego, wpisująca się w pierwszym rzędzie w *intellectus fidei*, które należy do istoty autentycznej teologii, tworzonej nierzadko w opozycji do mnożących się doktryn heretyckich⁷, odzwierciedla jeszcze jeden

* Ks. dr Brunon Zgraja – adiunkt w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: zgrb@op.pl.

¹ Por. M. Fiedrowicz, *Principes de l'interprétation de l'Écriture dans l'Église ancienne*, Bern 1998, IX.

² Przeplatanie się literalizmu i alegoryzmu w egzegezie patrystycznej ukazał M. Simonetti, *Miedzy dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000. Por. K. Romaniuk, *Biblia u Ojców Kościoła a Ojcowie Kościoła w studium Biblii*, RTK 22 (1975) z. 1, 68-69.

³ Metodę alegoryczną, jak uważa M. Simonetti (*L'allegoria in Celso. Filone e Origine, w: Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, a cura di R. Pretagostini, vol. 3, Roma 1993, 1137), stosował już św. Paweł, który nawiązywał do praktyki egzegetycznej judeo-helleńskiej.

⁴ Por. R.D. Witherup, *Współczesna krytyka literacka czy powrót do egzegezy patrystycznej?*, VoxP 9 (1989) t. 16, 180-188.

⁵ Por. B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn 1998, 26-30.

⁶ Por. *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej* 34, 2.

⁷ Por. C. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. Kubis, Kraków 2007, 13.

wymiar życia Kościoła, a mianowicie posługę duszpasterską. Alegorystyka służyła bowiem nie tylko rozwojowi myśli teologicznej, lecz była wykorzystywana także w działalności liturgiczno-homiletycznej Kościoła. Pozwalała ona na odkrycie przed słuchaczem różnych pokładów znaczeń czytanych w czasie liturgii tekstów Pisma Świętego, dostosowując tym samym ich wykładnię do rodzaju i wymagań audytorium. Mistrzem alegorycznej interpretacji Pisma Świętego, streszczającej się w zasadzie św. Grzegorza Wielkiego: „divina eloquia cum legente crescunt”⁸, był bez wątpienia św. Augustyn⁹. Znając bowiem doskonale Pismo Święte, a zarazem rozumiejąc obecny w nim świat obrazów i symboli, starał się, poprzez alegoryczną ich interpretację¹⁰, dać swoim wiernym w komentarzach do ksiąg Starego i Nowego Testamentu wykładnię różnych teologicznych zagadnień, ukazując tym samym natchnione księgi jako przewodnik w ich poznawaniu¹¹. Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie największe dzieło egzegetyczno-homiletyczne Augustyna, jakim jest *Enarrationes in Psalmos*¹². Dzieło to, zawierające teksty homilii wygłaszanych w latach 391-415¹³, stanowi niewyczerpalną kopalnię nauki teologicznej¹⁴ i zadziwia nie tyle szerokim wachlarzem objaśnianych w nich zagadnień, co przede wszystkim ich tłumaczeniem za pomocą alegorycznych wywodów¹⁵, w których nadaje on nowy, często wbrew jakimkolwiek oczekiwaniom i przesłankom, chrześcijański sens liczbom, rzeczom, roślinom, drzewom, zwierzętom i różnym nazwom.

⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 20, 1, 1, PL 76, 136. Por. K. Bardski, *Patristic Interpretation of Scripture and Modern Biblical Studies. Methodological Suggestions*, „Folia Orientalia” 34 (1998) 24-26.

⁹ Por. R. Doni, *Święty Augustyn. Poszukiwanie prawdy. Biografia*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2003, 182; K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2004, 73; Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 349, 361 i 364.

¹⁰ Por. L.C. Ferrari, *Symbols of Sinfulness in Book II of Augustine's „Confessiones”*, AugSt 2 (1971) 93-104; R.S. Vergés, *La Encarnación del Verbo y la Iglesia en San Agustín. Teología de símbolos bíblico-eclesiales*, EE 42 (1967) 73-112; M. Comeau, *Saint Augustin exégète du quatrième Évangile*, Paris 1930, 113-127.

¹¹ Por. J. Sulowski, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, Warszawa 1986, 24-25; D.S. Chidester, *The Symbolism of Learning in St. Augustine*, HTR 76 (1983) 73-90.

¹² *Enarrationes in Psalmos* to jedyny kompletny komentarz do Księgi Psalmów z okresu patrystycznego. Por. H.R. Drobner, *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction*, transl. by S.S. Schatzmann, Peabody (Mass.) 2007, 414.

¹³ Por. S. Pieszczocho, *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*, Gniezno 1998, 114. Według A. Wilmarta (*La tradition des grandes ouvrages de saint Augustin*, IV: *Les Enarrationes*, w: MA II, Roma 1931, 295), dzieło *Enarrationes in Psalmos* zawiera 86 tekstów dyktowanych i 119 wygłoszonych. Por. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 196, nota 57. E. Stanula (Św. Augustyn. *Wybór mów (kazania święteczne i okolicznościowe)*, w: E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, oprac. I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2014, 380-381) określa *Enarrationes in Psalmos* mianem popularnych kazań.

¹⁴ Por. A. Trapè, *Święty Augustyn – człowiek – duszpasterz – mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987, 147.

¹⁵ Por. Sulowski, *Wstęp*, s. 28 i 31-32; Altaner, s. 562; Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 197; Pieszczocho, *Patrologia*, s. 114.

Występująca w *Objaśnieniach Psalmów* symbolika, która nierzadko wymyka się logicznym schematom dotyczy także ciał niebieskich, w tym także i księżyca, którego motyw obecny w literaturze starożytnego Kościoła nie stanowił jedynie części opisów piękna stworzonego świata, ale był pomocny autorom chrześcijańskim głównie w objaśnianiu tajemnicy Kościoła¹⁶. Czy było tak i w przypadku biskupa Hippony? Podjęte na gruncie polskim nieliczne badania nad symboliką lunarną w twórczości Augustyna nie dają w tym względzie wyczerpującej odpowiedzi. Badania te stanowią bowiem jedynie mały fragment szerokiego projektu badawczego, ukazującego symbolikę księżyca w średniowiecznej poezji liturgicznej oraz u niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich, co pozwala przypuszczać, iż przeprowadzone w nich w ograniczonych ramach artykułu analizy nie oddają wszystkich treści, jakie kryją się w Augustynowej alegorycznej interpretacji motywu księżyca¹⁷. Spostrzeżenie to potwierdza fakt, iż w dokonanych badaniach pominięto szereg wypowiedzi Augustyna na temat księżyca z interesującego nas dzieła *Enarrationes in Psalmos*, co uprawnia nas do podjęcia w niniejszych artykule zagadnienia symboliki lunarnej zaprezentowanej przez biskupa Hippony w jego *Objaśnieniach Psalmów*.

1. Księżyc metaforą Boga Stwórcy. Religijna interpretacja księżyca powszechna już w religiach niechrześcijańskich¹⁸, z pewnością nieobca epoce Augustyna, której świat pojęć i język zakorzeniony był w kulturze świata antycznego, pozwoliła mu bez ryzyka nieporozumień nadać księżycowi w *Enarrationes in Psalmos* teologiczną wymowę, a tym samym naświetlić przy jego pomocy treści wiary dotyczące m.in. Boga Stwórcę. Sakralny wymiar symboliki księżyca, co warto podkreślić, nie oznaczał jednak przyzwolenia na jego ubóstwianie¹⁹, tak powszechnego w kulturze pogańskiej²⁰. Można natomiast przypuszczać, iż interpretacja księżyca pod kątem religijnym miała raczej uświadamiać chrześcijanom możliwość odkrywania w otaczającym ich świecie odbicia Bożych tajemnic²¹. Znaczy to tym samym, że jedną z dróg prowadzących do poznania Boga są niewątpli-

¹⁶ Por. H. Rahner, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, trad. L. Pucci – A. Pompei, Roma 1971, 169-229.

¹⁷ Por. T. Kaczmarek, „Mysterium lunae” w eklezjologii starożytnego Kościoła, „Teologia i Człowiek” 17 (2011) 43-59; tenże, „Seges Ecclesiae”. Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna, Toruń 2010, 61-63; J. Sawicka, *Symbolika lunarna w średniowiecznej poezji liturgicznej*, „Pamiętnik Literacki” (2002) z. 3, 5-35.

¹⁸ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, 97; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 103-104.

¹⁹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 62, 1, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 39, Turnhout 1956, 793; 88 (1), 7, CCL 39, 1224; 112, 3, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 40, Turnhout 1956, 1631; 113 (2), 4, CCL 40, 1644.

²⁰ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, 160.

²¹ Por. J.M. Dermott, *Lune – symbolisme religieux*, DSp IX 1192.

wie dzieła stworzenia²². Augustyn uświadamia swoim słuchaczom tę prawdę w komentarzu do Psalmu 73:

„Kto potrafi niech dostrzega, kto nie potrafi niech wierzy, że Bóg istnieje. A chociaż nawet, kto może widzi, to czy oczyma ciała? Umysłem widzi, sercem widzi. Wszak to nie słońce i księżyc pokazywał ten, który powiedział: «Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą» (Mt 5, 8). Natomiast serce nieczyste nie jest nawet zdolne do wiary, żeby mogło uwierzyć w to, czego nie widzi. Powiada, nie widzę tego; w co mam uwierzyć? Duszę twoją bowiem widać, jak wnioskuję! Głupcze! Ciało twoje widać. Kto widział twoją duszę? Skoro więc tylko twoje ciało widać, czemuś nie został pochowany? Dziwi się czemu powiedziałem: Skoro tylko twoje ciało widać, czemuś nie został pochowany? I odpowiada, tyle bowiem wie: Ponieważ żyje. Skąd wiem, że żyjesz, skoro twojej duszy nie widzę? Skąd wiem? Odpowiesz: Ponieważ rozmawiam, chodzę, robię. Głupcze! Z postępowania ciała poznaję żyjącego; a z dzieła stworzenia nie potrafię poznać Stwórcy!”²³.

Orzekanie o Bogu w oparciu o dzieła stworzenia, w tym także o motyw księżyca, nie dokonuje się poprzez samo ich odnoszenie do Boga Stwórcy. Augustyn rysuje bowiem obraz Boga w oparciu o ich przymioty i funkcje, w których dostrzega metaforę przymiotów Boga Stwórcy, nierzadko możliwą do uchwycenia dopiero na tle szerszego kontekstu jego homiletycznego wywodu. U podstaw owego orzekania o Bogu na podstawie dzieł stworzenia leży przekonanie Augustyna, iż to, co zostało przez Boga stworzone nie może nie być do Niego absolutnie i całkowicie niepodobne²⁴. Takie założenie pozwala biskupowi Hippony uzmysłwić słuchaczom swoich kazań fakt, iż Bóg jest Pięknem²⁵. Piękno stworzeń i każde piękno porządku ziemskiego odsyła bowiem do Stwórcy. Innymi słowy, piękno świata staje się metaforą Boga, czyniąc z Niego źródło, które samo musi być pięknem:

²² Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 144, 6, CCL 40, 2109; Rz 1, 20.

²³ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 73, 25, CCL 39, 1021: „Videat qui potest, credat qui non potest, esse Deum. Etsi videt qui potest, numquid oculis videt? Intellectu videt, corde videt. Non enim solem et lunam volebat ostendere, qui dicebat: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum vident*. Immundum autem cor nec ad fidem idoneum, ut quod non potest videre vel credat. Non video, inquit: quid crediturus sum? Anima enim tua videtur, ut opinor! Stulte! corpus tuum videtur; animam tuam quis videt? Cum ergo corpus tuum solum videatur, quare non sepeliris? Miratur quia dixi: Si corpus tantum videtur, quare non sepeliris? Et respondet (sapit enim ad hoc): Quia vivo. Unde scio quia vivis, cuius animam non video? unde scio? Respondebis: Quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte! ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae non potes agnoscere Creatorem!”, tłum. J. Sulowski, PSP 39, Warszawa 1986, 324.

²⁴ Por. tenże, *Confessiones* 11, 4, 6, PL 32, 811.

²⁵ O utożsamianiu Boga z pięknem pisze Augustyn m.in. w dziele *O Trójcy Świętej* (Augustinus, *De Trinitate* 15, 5, 8; PL 42, 1062). Więcej na temat Boga jako Piękna zob. P. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013, 415-463; J. Tscholl, *Gott und das Schöne beim hl. Augustinus*, Heverlee – Leuven 1967; tenże, *Dio e il Bello in Sant'Agostino*, Milano 1996.

„Zbierz się w sobie, i szukaj Sprawcy tego wszystkiego, co ci się zewnętrznie podobało. Nic nie ma lepszego na ziemi na przykład od tego niż to, czy tamto: złoto, srebro, zwierzęta, drzewa, przyjemności, myśl o całej ziemi. Cóż na niebie piękniejszego od słońca, księżyca, gwiazd? Pomyśl o wszystkim, co na niebie. To wszystko razem jest bardzo dobre, gdyż Bóg stworzył wszystko bardzo dobre. Zewsząd dochodzi cię piękno dzieła, które ci mówi o Twórcy. Podziwiasz budowlę, podziwiasz Budowniczego. Nie zajmuj się tym, co zostało zrobione, żebyś stracił z oczu tego, który to uczynił”²⁶.

Mając na uwadze powyższy fakt, a mianowicie ujawnienie się Boga jako Piękna poprzez piękno stworzenia, wypada zauważyć, iż owo ujawnienie się nie było podyktowane żadną koniecznością. Akt stwórczy Boga, poprzez który dokonało się objawienie Jego przymiotów był aktem całkowicie dobrowolnym. Bóg w stwarzaniu nie był zdeterminowany ani co do jakiegoś faktu, ani co do jakiegoś bytu. Przekonaniu temu daje wyraz Augustyn w komentarzu do Psalmu 113, gdzie w odniesieniu do dostrzeganego na niebie słońca i księżyca stwierdza: „«Na niebie i na ziemi uczynił wszystko, co zechciał»”²⁷. Co więcej, Bóg „nie potrzebuje też swoich dzieł, żeby się na nich oprzeć, żeby przetrwać. Trwa bowiem w swej wiekuistości, i w niej trwając, uczynił wszystko, co zechciał w niebie i na ziemi. I one go nie podtrzymały, i dlatego zaistniały, ponieważ nie istniejąc nie mogłyby go nosić. Otóż będąc w nich, one uzależnione są od niego, on zaś nieogarniony ich nie potrzebuje”²⁸. Słońce, jak również i księżyc, stworzył więc Bóg nie dla własnej korzyści, zaś sam akt stwórczy i powstały dzięki niemu między innymi księżyc, wskazują na samowystarczalność Boga, Jego wolność i całkowitą niezależność.

Motyw księżyca posłużył także Augustynowi do ukazania Boga Stwórcy jako Dobra wszystkich dóbr. W kontekście rozważań poświęconych Bogu jako Dobru Augustyn stwierdza:

²⁶ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 145, 5, CCL 40, 2108: „colligere ad te ipsam: quidquid tibi foris placebat, quaere quem habeat auctorem. Nihil melius in terra, verbi gratia, quam hoc et illud: aurum, argentum, animalia, arbores, amoenitates, totam terram cogita. Quid melius in coelo sole, luna, sideribus? Totum coelum cogita. Omnia ista simul bona valde, quia fecit Deus omnia bona valde. Undique pulchritudo operis, quae tibi commendat artificem. Miraris fabricam, ama fabricatorem. Non occuperis in eo quod factum est, et recedas ab illo qui fecit”, tłum. J. Sulowski, PSP 42, Warszawa 1986, 305.

²⁷ Tamże 113(1), 14, CCL 40, 1640: „*In coelis et in terra omnia quaecumque voluit fecit*”, tłum. J. Sulowski, PSP 41, Warszawa 1986, 188.

²⁸ Tamże, CCL 40, 1640-1641: „*Nec indiget operibus suis, tamquam in eis collocetur, ut maneat; sed in sua aeternitate persistit, in qua manens omnia quaecumque voluit fecit in coelis et in terra: neque enim iam eum portabant, ut ab eo fieri possent; quando, nisi fierent, eum portare non possent. Ergo in quibus est ipse, tamquam indigentia continet, non ab eis tamquam indigens continetur*”, PSP 41, 188.

„Przekonuję się, że wśród stworzeń niebo jest dobre, księżyc jest dobry, gwiazdy są dobre. Dobra jest ziemia, to co się na niej rodzi i korzeniami w niej tkwi też jest dobre. Dobre to co chodzi i porusza się, to co lata w powietrzu i pływa w wodzie też jest dobre. Powiem, że i człowiek jest dobry. [...] powiadam, że i anioł jest dobry [...]. Wszystkie te rzeczy nazywamy dobrymi, ale wraz ze swoimi nazwami: niebo dobre, anioł dobry, człowiek dobry. Kiedy jednak zwracam się ku Bogu, myślę, że nie można nic innego o Nim powiedzieć jak: Dobry. Sam bowiem Pan Jezus powiedział: «Nikt nie jest dobry, poza samym tylko Bogiem» (Mk 10, 18). Czyż przez to nie pobudził nas do zapytania i rozróżnienia, czym jest dobro dzięki innemu dobru i dobro samo w sobie. Jakimże zatem dobrem jest to, od którego pochodzą wszystkie dobra? W ogóle nie znajdziesz żadnego dobra, które nie pochodziłoby od Niego. Dobro sprawiające rzeczy dobre, jak właściwie «jest», tak że jest Dobrem w sposób właściwy»²⁹.

Jak nie trudno zauważyć w powyższej wypowiedzi Augustyna, znamienne połączenie dobra z istnieniem dowodzi, że księżyc i wszystkie inne dzieła stworzone przez Boga są dobre, gdyż pochodzą od Boga, który sam jest Dobrem³⁰. Co więcej, stworzenia te widziane jako dobre każą myśleć i mówić o Bogu jedynie jako o Tym, który jest Dobrem. Dobro stworzeń wskazuje więc na Boga jako Dobro, co bez wątpienia wyrasta z przekonania Augustyna, że wszystkie rzeczy stworzone są realizacją boskich idei i noszą na sobie ślad podobieństwa do Boga. Piękno fizyczne stworzenia jest odbiciem piękna Boga, porządek

²⁹ Tamże 134, 4, CCL 40, 1939-1940: „Invenio in creatura coelum bonum, solem bonum, lunam bonam, stellas bonas; terram bonam, quae gignuntur in terra et radicibus nixa sunt, bona; quae ambulant et moventur, bona; quae volitant in aere et natant in aquis, bona. Dico et hominem bonum: [...]. Dico et angelum bonum [...]. Omnia ista dico bona, sed tamen cum suis nominibus; coelum bonum, angelum bonum, hominem bonum: ad Deum autem cum me refero, puto melius nihil dicere quam bonum. Ipse quippe Dominus Iesus Christus dixit: *Homo bonus*; et ipse item dixit: *Nemo bonus, nisi unus Deus*. Nonne stimulavit nos ad quaerendum et ad distinguendum quid sit bonum alio bono bonum, et bonum seipso bonum? Quam ergo bonum est a quo sunt omnia bona? Omnino nullum invenias bonum quod non ab illo sit bonum. Bonum bona faciens sicuti est proprie, sic et bonum est proprie”, PSP 42, 42-43. Por. tamże 44, 4, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38, Turnhout 1965, 517.

³⁰ Augustyn, „uznając uniwersalizm dobra, był pod wpływem pitagoreizmu, neoplatonizmu i Biblii. Od pitagorejczyków przejął finalistyczną interpretację kosmosu, co prowadziło logicznie do twierdzenia, że wszystko jest ze swej natury dobre. Plotyn, przyjmując teorię emanacjonizmu, genezę transformacji świata wywodził z triady: Jednia, Umysł, Dusza, za istotny atrybut Absolutu. Jedni uznał dobro, określając je jako «nad-dobro». Ono było «przyczyną» wszystkiego, co istnieje. Ontyczna zależność uniwersum od absolutnego dobra pozwoliła Plotynowi wnioskować, że byt jest tożsamy z dobre. Zamiennność bytu i dobra, proklamowana przez neoplatonizm, została zaakceptowana przez świętego Augustyna. Fundament dla swego aksjologicznego optymizmu znalazł on także w słowach Biblii: «Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre» (Rdz 1, 31)” (S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, 130). Por. tenże, *Bóg jako „Summum Bonum” w ujęciu św. Augustyna*, ZNKul 4(1964) 13; J. Bussanich, *Bene*, w: *Dizionario enciclopedico. Agostino*, ed. A.D. Fitzgerald, Roma 2007, 291.

świata – odbiciem jedności trójjedynego Boga³¹, zaś dobro stworzenia – objawieniem się Boga jako Dobra³².

Księżyc jako metafora Boga okazał się pomocny biskupowi Hippony do ukazania jeszcze jednego oblicza Boga Stwórcy. Augustyn w komentarzu do Psalmu 41, we fragmencie traktującym o objawieniu się Boga przez rzeczy widzialne, mówi:

„Ponieważ jednak jak jeleń pragnę źródeł wód, u niego jest źródło życia i do zrozumienia napisany został psalm synom Kore, a niewidzialne rzeczy Boże poznajemy umysłem przez to, co zostało stworzone: cóż czynię, ażebym znalazł mego Boga? Spojrzę na ziemię, ziemia została stworzona. Wielkie jest piękno ziemi, ale ma swego Artystę. [...] Spojrzę w niebo i na piękno gwiazd. Podziwiam blask słońca potrafiącego sprawić dzień, księżyc dający pociechę w ciemnościach nocy”³³.

Widziany przez pryzmat wspomnianej metafory Bóg jawi się nam jako Ten, którego istotę stanowi dobroć³⁴. Mając świadomość tego, iż Bóg nie może niczego uczynić, co byłoby niezgodne z Jego naturą³⁵, wypada stwierdzić, iż wszystko, co zostało przez Niego stworzone jest objawieniem Bożej dobroci. Objawiona poprzez akt stworzenia księżyc dobroć Boga³⁶, znajduje swoje potwierdzenie w przypisanej mu funkcji. Innymi słowy, księżyc jako dzieło stworzenia, którego zadaniem jest niesienie pociechy w ciemnościach nocy ma wskazywać na dobroć samego Boga. Dobroci tej nie należy jednak utożsamiać jedynie z niesieniem pociechy w utrapieniach i czasach próby. Choć

³¹ Por. M. Krapiec – Z. Zdybicka, *Augustyn. III. Myśl filozoficzna*, EK I 1097.

³² Należy zauważyć, iż dobra nie można jednak przypisać Bogu jako Jego cechy, gdyż jest ono tożsame z Jego naturą. W Bogu nie ma też różnicy między ontycznym a moralnym dobrem. Por. S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, 157.

³³ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 41, 7, CCL 38, 464: „Sed quoniam sicut cervus desidero ad fontes aquarum, et est apud eum fons vitae, et in intellectum scriptus est psalmus filiis Core, et invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; quid agam, ut inveniam Deum meum? Considerabo terram: facta est terra. Est magna pulchritudo terrarum; sed habet artificem. [...] Ostendo magnitudinem circumfusi maris, stupeo, miror; artificem quaero: coelum suspicio et pulchritudinem siderum; admiror splendorem solis exserendo diei sufficientem, lunam nocturnas tenebras consolantem”, tłum. J. Sulowski, PSP 38, Warszawa 1986, 127.

³⁴ Według Augustyna między naturą a przymiotami zachodzi realna tożsamość. Tożsamość taka zachodzi również pomiędzy poszczególnymi przymiotami, dzięki czemu wszystkie atrybuty w równym stopniu współkonstytuują bytowość natury Bożej. Por. Augustinus, *De Trinitate* VI 7, 8, PL 42, 829; tenże, *Sermo* 341, 8, 10, PL 39, 1499. Wypada ponadto zauważyć, że istota Boża i przymioty Boże nie są ani tym samym, ani czymś różnym, jest to jedna rzeczywistość, ale tak bogata i prapierwotna, że umysł ludzki nie może jej ująć naraz. Myśl ludzka nie może wyrazić rzeczywistości Bożej jednym aktem, poznaje ją i wyraża pod różnymi aspektami i wieloma aktami; wyrazy te oddają realne treści, które jednak nie są ani synonimami, ani dywersyfikacjami. Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, 124.

³⁵ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 1: *Bóg jeden w Trójcy osób*, Lublin 1962, 269.

³⁶ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 134, 9, CCL 40, 1944.

bowiem takie rozumienie dobroci wynika z symboliki nocy³⁷, to Boża dobroć bez wątpienia wykracza poza tak określony obszar działania.

2. Księżyc metaforą Chrystusa. Ukazany powyżej teologiczny wymiar symboliki księżyca znajduje swoje dopowiedzenie poprzez odniesienie księżyca do osoby Chrystusa. Ten chrystologiczny aspekt teologicznej interpretacji motywu księżyca, który dochodzi do głosu w *Enarrationes in Psalmos* w komentarzu do Psalmu 73, widzieć należy w kontekście rozważań mających za punkt wyjścia zagadnienie zbawienia. Świadczy o tym jednoznaczne stwierdzenie Augustyna: „Tu powinniśmy coś zrozumieć, co odnosi się do samego zbawienia”³⁸. Augustyn, jak należałoby oczekiwać, nie podejmuje się jednak wykładni zapowiedzianego tematu. Mając natomiast na uwadze wywołaną kwestię, biskup Hippony ukierunkowuje swoje rozważania na osobę Chrystusa, który cielesnych, czyli niepojmujących mądrości, pociesza „prawdą przez objawienie ciała, niczym księżyc rozjaśniający noc”³⁹. Powyższe słowa, zdaje się zaś dobrze tłumaczyć następująca wypowiedź Hipponaty:

„Wysyłaj swój umysł ile tylko możesz. [...] Zobaczymy czy nie zadrży twój wzrok. Możesz dostrzec to, coś przed chwilą usłyszał w Ewangelii: «Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo» (J 1, 1). [...] Czy już potrafisz pojąć Słowo, nie dźwięk, ale Boga? Czy nie słyszałeś w tym kontekście: «A Bogiem było Słowo?» Ty jednak owe słowa rozważasz: «Wszystko przez nie się stało» (J 1, 3). [...] Jakimże zatem jest owe Słowo? Czy rozumiesz człowiecze cielesny? Odpowiedz: rozumiesz? Nie rozumiesz, jeszcze przynależysz do nocy. Konieczny ci jest księżyc, żebyś nie umarł w ciemnościach”⁴⁰.

Ukazany za pomocą metafory księżyca Chrystus jawi się tutaj jako Słowo, które było u Boga i było Bogiem. Nie znaczy to zaś nic innego jak to, że Chrystus jest tożsamy z Bogiem Ojcem. Mając zaś na uwadze wcześniej podane określenie Chrystusa jako Tego, który pociesza „prawdą przez objawienie ciała”⁴¹, wypada nam z kolei stwierdzić, że wraz z Jego przyjściem na świat dokonało się oznajmienie człowiekowi radosnej dla niego prawdy

³⁷ Por. tamże 91, 4, CCL 39, 1282; 97, 2, CCL 39, 1371; 1, 2, CCL 38, 1.

³⁸ Tamże 73, 19, CCL 39, 1017: „Aliquid hic intellegere debemus, quod pertineat ad ipsam salutem”, PSP 39, 319.

³⁹ Tamże: „illos consolaris carnis manifestatione, tamquam luna consolans noctem”, PSP 39, 319.

⁴⁰ Tamże: „erige quantum potes mentem tuam. Videamus si pertines ad diem; iam videamus, si non palpat aspectus tuus. Potes videre quod audisti modo ex Evangelio: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum?* Non nosti enim tu cogitare verba, nisi quae sonant et transeunt. Potes iam capere Verbum, non sonum, sed Deum? Annon ibi audisti: *Et Deus erat Verbum?* Sed tu ista verba cogitas: *Omnia per ipsum facta sunt*. Quale ergo illud Verbum est? Capis, o carnalis? responde; capis? Non capis, adhuc ad noctem pertines; luna tibi necessaria est, ne in tenebris moriaris”, PSP 39, 319.

⁴¹ Tamże: „illos consolaris carnis manifestatione”.

o jego zbawieniu, które nie pozwala, by człowiek „umarł w ciemnościach”⁴². Krótko mówiąc, opisany poprzez metaforę księżyca Chrystus jest prawdziwym Bogiem, który dzięki Wcieleniu objawił człowiekowi odwieczny plan zbawienia.

3. Księżyc metaforą Kościoła. Teologiczne treści symboliki księżyca w *Objaśnieniach Psalmów* nawiązują także do jego związków z Kościołem⁴³. Augustyn wielokrotnie odwoływał się bowiem do symboliki księżyca jako obrazu Kościoła⁴⁴, ubogacając dzięki temu swoją refleksję eklezjologiczną nowymi treściami. Uzasadnienie dla użycia symboliki lunarnej w odniesieniu do Kościoła, podaje Augustyn w komentarzu do Psalmu 10: „Przypominam sobie, że przyrzekłem wam w tym psalmie rozważanie na temat księżyca, który bardzo odpowiednio oznacza Kościół”⁴⁵, które wcześniej zapowiadał mówiąc: „Dlaczego zaś księżyc słusznie miałby oznaczać Kościół, dokładniej można rozważyć w innym psalmie, gdzie czytamy: «Grzesznicy naciągnęli łuk, by podczas zaćmienia księżyca przeszyć strzałami tych, którzy są prawego serca»”⁴⁶. Swoje rozważania, mające uzasadnić metaforyczne odniesienie księżyca do Kościoła, rozpoczyna Augustyn od stwierdzenia, które uznać należy za przejaw ówczesnej wiedzy astronomicznej. W pierwszych słowach komentarza do Psalmu 10 Hipponata wyraża bowiem przekonanie, że księżyc świeci swoim własnym światłem, które „wzrasta aż do dnia piętnastego, a potem znowu zmniejsza się do trzydziestego i przybiera formę sierpnia, aż w końcu całkowicie zanika”⁴⁷. co na płaszczyźnie symboliki teologicznej pozwala mu stwierdzić, że

„Zgodnie z tą opinią księżyc w interpretacji alegorycznej oznacza Kościół, ponieważ jaśnieje on od strony duchowej, a jest ciemny od strony cielesnej. Niekiedy duchowa część prześwieca w dobrych uczynkach ludzi, kiedy indziej jest ukryta w sumieniu i znana jest jedynie Bogu, kiedy ludzie widzą jedynie stronę cielesną, jak to ma miejsce podczas modlitwy w duszy, gdy

⁴² Tamże: „in tenebris moriaris”.

⁴³ Symbolikę księżyca w odniesieniu do Kościoła omówił H. Rahner, „*Mysterium Lunae*”. *Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Vaterzeit*, ZKTh 64 (1940), 61-80 i 121-131.

⁴⁴ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 8, 9, CCL 38, 53; 8, 12, CCL 38, 55; 10, 3, CCL 38, 75; 10, 12, CCL 38, 82; 71, 10, CCL 39, 979; 71, 11, CCL 39, 979; 103(3), 19, CCL 40, 1516; 120, 12, CCL 40, 1797-1798. Wydaje się, że Augustyn przejął ten temat od Ambrożego, a ten z kolei zaczerpnął go z nauczania Orygenes. Por. *La Chiesa da Eva alla città di Dio*, a cura di A. Clerici, Roma 2000, 48; Rahner, *Simboli della Chiesa*, s. 216-227.

⁴⁵ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 10, 3, CCL 38, 75: „Luna vero quam congruenter significet Ecclesiam, memini me promississe in hoc psalmo consideraturum”, tłum. J. Sulowski, PSP 37, 119.

⁴⁶ Tamże 8, 9, CCL 38, 53: „Cur autem luna recte significet Ecclesiam, opportunius in alio psalmo considerabitur, ubi dictum est: *Peccatores intenderunt arcum, ut sagittent in obscura luna rectos corde*”, PSP 37, 95-96.

⁴⁷ Tamże 10, 3, CCL 38, 76: „crescere usque ad quintam decimam lunam, et rursus usque ad tricesimam minui, et redire ad cornua, donec penitus nihil in ea lucis appareat”, PSP 37, 120.

wydaje się, że nic nie robimy, kiedy rozkazuje nam patrzeć na ziemię, ale podnieść serca w górę do Pana⁴⁸.

Kościół ten, jak należy wnioskować z powyższej wypowiedzi, posiada swą stronę duchową, która znajduje swój wyraz w dobrych uczynkach ludzi. Niekiedy jednak ta strona duchowa jest skryta w sumieniu i wie o niej tylko Bóg, na zewnątrz zaś ludzie widzą jedynie stronę cielesną, symbolizowaną przez ciemną stronę księżyca.

Optyczne zmiany intensywności światła księżyca odsłaniają jeszcze inne treści eklezjologicznej refleksji biskupa Hippony. Obraz księżyca do połowy zaciemnionego i w połowie oświetlonego, będący wynikiem kolejnych zmian jego oświetlenia, jakim podlega on w czasie swego obrotu, ma z kolei dowodzić, że świeci on światłem zapożyczonym, co według Augustyna ma oznaczać, że Kościół otrzymuje światłość od Chrystusa, swojego słońca:

„Również zgodnie z tą opinią księżyc oznacza Kościół, który nie posiada własnego światła, ale jest oświecany przez Jednorodzonego Syna Bożego, który w wielu miejscach Pisma Świętego alegorycznie jest nazywany słońcem⁴⁹”.

Powyższa wypowiedź, jak nie trudno zauważyć, odzwierciedla zatem przekonanie Augustyna, iż słońce i księżyc stanowią obraz jednej tajemnicy Chrystusa i Kościoła.

Uzasadnieniem dla eklezjologicznego charakteru motywu księżyca mają być ponadto przemyślenia Augustyna dotyczące zaćmienia księżyca. Symbolika tego zjawiska wprowadza w odniesieniu do Kościoła pojęcie jego początków, wskazuje także na prześladowanie męczenników i obecność w Kościele ludzi grzesznych:

„Dalej trzeba zapytać, w jaki sposób w tym psalmie rozumie się «zaćmienie księżyca», przy którym grzesznicy gotowi są przeszywać prostodusznych strzałami. O zaćmieniu księżyca można mówić w niejeden sposób. Albowiem zarówno, gdy po zakończeniu miesięcznego obiegu znika, jak kiedy chmury zasłaniają jego blask albo kiedy w pełni jest zaćmiony, można mówić o zaćmieniu księżyca. Można to też zastosować do prześladowców męczenników, że pragną oni strzałami przeszyć prostodusznych. Odnieść można także do początków Kościoła, kiedy jeszcze w pełni nie zajaśniał na ziemi, a przeżywały ciemności pogańskich zabobonów. Podobnie, kiedy niczym chmury zaciniające ziemię, języki bluźnierców i zniesławiających imię chrześci-

⁴⁸ Tamże, CCL 38, 76: „Secundum hanc opinionem luna in allegoria significat Ecclesiam, quod ex parte spiritali lucet Ecclesia, ex parte autem carnali obscura est: et aliquando spiritalis pars in bonis operibus apparet hominibus; aliquando autem in conscientia latet, ac Deo tantummodo nota est, cum solo corpore apparet hominibus; sicut contingit, cum oramus in corde, et quasi nihil agere videmur, dum non ad terram, sed sursum corda habere iubemur ad Dominum”, PSP 37, 120.

⁴⁹ Tamże, CCL 38, 76: „Ergo et secundum hanc opinionem, luna intellegitur Ecclesia, quod suum lumen non habeat, sed ab unigenito Dei Filio, qui multis locis in sanctis Scripturis allegorice sol appellatus est, illustratur”, PSP 37, 120.

jańskie nie pozwalały dostrzec wyraźnie księżycy, czyli Kościoła. Zabijanie i wylewanie również takiej ilości krwi męczeńskiej, niczym podczas zaćmienia, zakryło krwią tarczę księżycy i od chrześcijaństwa odstraszało słabych. Podczas takiego okresu przerażenia grzesznicy miotali słowa podstępne i świętokradzkie, ażeby odstraszyć nawet tych, co są prawego serca. Można także odnieść do tych grzeszników, którzy są w Kościele, a przy nadarżającej się okazji owego zaćmienia księżycy, dopuszczają się licznych grzechów – a co heretycy nam zarzucają i robią nam wyrzuty – za co odpowiedzialność powinni ponosić ich sprawcy”⁵⁰.

Wyjaśnienie zwrotu *obscura luna* przywodzi Augustynowi jak widać na myśl, czas początków Kościoła na ziemi. Tak jak księżyc po nowiu powoli nabiera blasku i stopniowo coraz większa jego część zaczyna świecić, podobnie Kościół, po swoim założeniu przez Chrystusa nie zajaśniał od razu z pełną mocą, ale stopniowo nabierał siły, podczas gdy wokół panowały jeszcze ciemności pogańskich zabobonów. Zaćmienie księżycy to według Augustyna także czas prześladowań, kiedy to starano się zniszczyć ludzi prawych. Zaćmienie księżycy może jednak także symbolizować przelaną krew męczenników, która wylana w ogromnej ilości sprawiła, że Kościół utracił w oczach ludzi słabych swój pełny blask, co z kolei stało się przyczyną odejścia części wyznawców Chrystusa. Co więcej, księżyc przysłonięty chmurami ma oznaczać ludzi oczerniających Kościół, których słowa płynące ze złości i gniewu mają zniesławić chrześcijan. Zjawisko zaćmienia księżycy odnosi Augustyn przenośnie także do grzeszników. Wykorzystują oni różne okazje do popełniania grzechów, co odbiera blask Kościołowi, a tym samym stanowi okazję dla jego nieprzyjaciół do podnoszenia zarzutów przeciwko ludziom wierzącym.

Tak odczytana przez Augustyna symbolika zaćmienia księżycy nie oddaje wszystkich jego aspektów. Co więcej, odczytane w kluczu alegorycznej interpretacji wydarzenia odnoszące się do Kościoła nie są też ograniczone żadnymi ramami czasowymi. Pasma niekorzystnych zjawisk dotyczących Kościoła, których charakter i chronologię trudno jest określić, nie powinno jednak, zda-

⁵⁰ Tamże 10, 4, CCL 38, 77: „Deinde quaerendum est quid in hoc psalmo accipiat *obscura luna*, in qua peccatores sagittare paraverunt rectos corde. Non enim uno modo dici *obscura luna* potest: nam et cum finitur menstruis cursibus, et cum eius fulgor nubilo interpolatur, et cum plena deficit, dici potest *obscura luna*. Potest ergo et de persecutoribus martyrum intellegi, quod sagittare voluerint in *obscura luna* rectos corde: sive adhuc in Ecclesiae novitate, quia nondum terris maior effulserat, et gentium superstitionum tenebras vicerat: sive linguis blasphemorum et christianum nomen male diffamantium, quasi nebulis cum terra obtegeretur, videri perspicua luna non poterat, id est Ecclesia: sive ipsorum martyrum caedibus et tanta effusione sanguinis, tamquam illo defectu et obscuracione qua cruentam faciem luna videtur ostendere, a nomine christiano deterrebantur infirmi; in quo terrore verba dolosa et sacrilega iaculabantur peccatores, ut etiam rectos corde perverterent. Potest et de his peccatoribus intellegi, quos Ecclesia continet, quod tunc inventa occasione huius lunae obscurae, multa commiserint, quae nobis opprobria nunc obiciuntur ab haereticis, cum eorum auctores ea fecisse dicantur”, PSP 37, 121.

niem biskupa Hippony, wzbudzać niepokoju, ale raczej wyzwolić w chrześcijaninie postawę zaufania wobec Boga:

„Jakkolwiek jednak ma się sprawa, jaka dokonuje się podczas zaćmienia księżyca dzisiaj, kiedy imię chrześcijańskie jest znane i wysławiane po całej ziemi, w jakim celu mam się niepokoić czymś nieznanym? Wszak «Ufam Panu» i nie słucham mówiących do mnie: «Ulatuj w góry jak wróbel. Bo oto grzesznicy naciągnęli łuk, by w czasie zaćmienia księżyca przeszywać nimi prostodusznych»”⁵¹.

Objaśnianie rzeczywistości Kościoła przy pomocy motywu księżyca ma miejsce nie tylko w komentarzu do Psalmu 10. Nowe treści o charakterze eklezjologicznym obrazowane figurą księżyca można także odnaleźć w wyjaśnieniach dotyczących Psalmu 120. Augustyn mówiąc w nich o księżycu, który świeci w nocy, wskazuje zarazem na Kościół, będący mistycznym Ciałem Chrystusa⁵², którego Głową jest Chrystus:

„Maluczkiem głosi się pokorę Chrystusa. [...] Dlatego też i w nocy maluczcy nie są pozostawieni sami, bo i w nocy świeci księżyc. Znaczy to, że poprzez ciało Chrystusa głoszony jest Kościół, ponieważ samo ciało Chrystusa jest Głową Kościoła”⁵³.

Nieustanne odnawianie się księżyca i przewyciężanie własnej „śmierci” to z kolei dla Augustyna obraz Kościoła chwalebego:

„Jeżeli zaś przez termin księżyc nie rozumie się śmiertelności ciała, przez którą obecnie przechodzi Kościół, lecz pojmuje się Kościół jako taki, który trwać będzie na wieki wolny od owej śmiertelności, to wyraźnie należy w taki sposób rozumieć: «Za dni jego zrodzi się sprawiedliwość i pełnia pokoju, aż zniknie księżyc», czyli jakby było powiedziane: Za dni jego zrodzi się sprawiedliwość, która przewycięży sprzeciw i bunt ciała, i nastanie pokój do tego stopnia wzrastający i przeobfity, że aż zniknie księżyc, to znaczy wywyższony zostanie Kościół wraz z nim przez chwałę zmartwychwstania, jak to uprzedził go w tejże chwale pierworodny z umarłych, który zasiadł po prawicy Ojca (Mt 16, 19). I tak «wraz ze słońcem» trwając «przed księżycem» tam, gdzie później zostanie podniesiony również «księżyc»”⁵⁴.

⁵¹ Tamże: „Sed quoquo modo se habeat quod in obscura luna factum est, nunc catholico nomine toto orbe diffuso atque celebrato, quid mihi est incognitis perturbari? *In Domino enim confido*; nec audio dicentes animae meae: *Transmigra in montes sicut passer. Quoniam ecce peccatores intendunt arcum, ut sagittent in obscura luna rectos corde*”, PSP 37, 121.

⁵² Por. tamże 71, 8, CCL 39, 977.

⁵³ Tamże 120, 12, CCL 40, 1797-1798: „Parvulis praedicatur humilitas Christi. [...] Et ideo non relinquuntur in nocte parvuli, quia lucet et luna etiam in nocte; id est, per carnem Christi praedicatur Ecclesia, quia ipsa caro Christi caput Ecclesiae est”, PSP 41, 367.

⁵⁴ Tamże 71, 10, CCL 39, 979: „Sin vero vocabulo lunae, non mortalitas carnis per quam nunc transit Ecclesia, sed ipsa omnino Ecclesia significata est, quae permaneat in aeternum, ab hac mortalitate liberata; ita dictum accipiendum est: *Orietur in diebus eius iustitia et abundantia pacis*,

Kościół ten będzie ogarnięty przez wieczną światłość Boga, nie posiadając już w sobie nic ze zmienności podlegającej śmierci, ale w tym samym czasie rozbłyśnie swą pełnią, istniejąc jako Kościół, który króluje na zawsze z Chrystusem⁵⁵. Kościół bowiem jako księżyc „od najmniejszego urósł, a skutkiem podlegania śmierci tego życia doczesnego niejako starzejącego się, urósł po to, żeby zbliżyć się do słońca”⁵⁶, czyli Chrystusa. Innymi słowy, księżyc zaciemniany i rozjaśniany, czyli Kościół, zmierza ku dopełnieniu swoich czasów, a więc do momentu, kiedy Chrystus – Słońce, rozbłyśnie pełnią swej chwały. W tym świetle Kościół zaniknie i będzie się cieszył światłością Chrystusa.

4. Księżyc metaforą człowieka. Dość bogata, jak widać, symbolika księżyca w *Enarrationes in Psalmos* kryje w sobie także treści antropologiczne. Odnajdujemy je u Augustyna w komentarzu do Psalmu 60, gdzie księżyc jest symbolem znikomości, cielesności i ludzkiej śmiertelności:

„«Pomnożysz dni do dni króla, lat jego, aż do dnia pokolenia i pokolenia». Pokolenia tego i pokolenia przyszłego. Pokolenia tego, które przyrównać można do księżyca dlatego, że księżyc wschodzi, przybywa go, jest w pełni, ubywa go i zachodzi. Takimi są śmiertelne pokolenia. [...] albowiem księżyc metaforycznie w Piśmie stosuje się na określenie zmienności obecnej śmiertelności. Dlatego ten, kto wpadł w ręce zbójców szedł do Jerycha z Jerozolimy. Miasto bowiem Jerycho określone jest słowem hebrajskim, które po łacinie oznacza księżyc. Szedł więc niejako od nieśmiertelności do śmiertelności. Słusznie więc ów Adam, od którego pochodzi cały rodzaj ludzki w drodze został poraniony przez zbójców i porzucony na pół żywy (por. Łk 10, 80). Tak więc «Pomnożysz dni do dni króla, dołożysz lat jego, aż do dnia pokolenia», rozumiem pokolenia śmiertelnego”⁵⁷.

donec extollatur luna, tamquam diceretur: Orietur in diebus eius iustitia, quae contradictionem ac rebellionem carnis vincat, et fiet pax in tantum crescens et abundans, donec luna extollatur, id est, elevetur Ecclesia, per gloriam resurrectionis cum illo regnatura, qui eam in hac gloria primogenitus a mortuis antecessit, ut sederet ad dexteram Patris; ita cum sole permanens ante lunam, quo postea extolleretur et luna”, PSP 39, 279. Por. tenże, *Epistula* 55, 5, 8, PL 33, 208.

⁵⁵ Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 71, 10, CCL 39, 979. Zob. również Kaczmarek, „*Seges Ecclesiae*”, s. 63.

⁵⁶ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 103(3), 19, CCL 40, 1516: „crescentem de minimo, et ista mortalitate vitae quodammodo senescentem; sed ut propinquet ad solem”, PSP 41, 51.

⁵⁷ Tamże 60, 8, CCL 39, 770: „*Dies super dies regis adicies annos eius, usque in diem generationis et generationis.* Generationis huius et generationis futurae: generationis huius quae comparatur lunae, propter quod luna nascitur, crescit, perficitur, senescit et occidit; sic sunt generationes istae mortales. [...] Luna enim figurate in Scripturis pro mutabilitate huius mortalitatis ponitur. Ideo ad Iericho descendeat ille ab Ierusalem qui incurrit in latrones: quia Iericho civitas verbum est hebraeum, et interpretatur latine Luna. Descendeat ergo tamquam ab immortalitate ad mortalitatem: et merito in itinere vulneratus a latronibus et semivivus relictus est ille Adam, ex quo est totum genus humanum. Ergo *dies super dies regis adicies annos eius, usque in diem generationis, generationis mortalis accipio*”, PSP 39, 47. O powiększającym się i zmniejszającym księżycu jako

Do negatywnej symboliki księżycy jako znaku niestałości i zmienności człowieka, a także jego moralnej niestałości nawiązuje Augustyn także wtedy, kiedy księżyc utożsamia z ludźmi cielesnymi. Człowiek cielesny, czyli jakby niemądry, jak mówi biskup Hippony, upada, ale i on zostanie udoskonalony:

„Jeszcze jest cielesny, niech nie upada, i on zostanie udoskonalony. «Tyś uczynił słońce i księżyc». Słońce, czyli jakby mędrca, księżyc, czyli jakby niemądrego, a jednak żadnego nie opuściłeś. Albowiem jest napisane: «Mądry trwa niczym słońce; głupiec zaś zmienia się jak księżyc» (Syr 27, 12). I co znaczy, że słońce trwa, czyli, że «mądry trwa jak słońce, a głupiec zmienia się jak księżyc», czyli jeszcze cielesny, jeszcze niemądry, ma zostać opuszczony?»⁵⁸.

Ciekawe znaczenie nadaje Augustyn figurze księżycy w oparciu o zjawisko nowiu księżycy, kiedy to znajduje się on między słońcem a ziemią, wobec czego nie jest on widoczny gołym okiem. Nów księżycy ma być bowiem znakiem nowego, odrodzonego dzięki łasce, życia w Jezusie Chrystusie:

„«W trawę zagrajcie na początku miesiąca trawy». Było nakazane, żeby na początku miesiąca zagrać na trawie. Zwyczaj ten do tej pory Żydzi zachowują zewnętrznie, nie rozumiejąc znaczenia duchowego. Początkiem bowiem miesiąca jest nów księżycy. Nów księżycy, to nowe życie. Co zatem znaczy nów księżycy? «Jeśli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem» (2Kor 5, 17). Co znaczy: «W trawę zagrajcie na początku miesiąca trawy?» Z całą ufnością głosicie nowe życie. Nie obawiajcie się hałasu życia starego»⁵⁹.

symbolu ludzkiej śmiertelności mówi też Augustyn, objaśniając Psalm 71: „Jednak przez księżyc wolał wskazać na wzrost oraz zanikanie śmiertelnych. A ponadto, kiedy powiedział: «zanim powstał księżyc» chcąc w jakiś sposób wytłumaczyć, dlaczego tu wspomniał księżyc, użył «pokoleń pokoleń», jakby niejako powiedział: «Zanim powstał księżyc», to znaczy przed «pokoleniami pokoleń», które przemijają ustępowaniem i następowaniem śmiertelnych, niczym powiększaniem się i pomniejszaniem księżycy” (tamże 71, 8, CCL 39, 977: „Sed per lunam significare maluit incrementa defectusque mortalium. Denique cum dixisset, *ante lunam*; volens quodammodo exponere pro qua re lunam posuerit, *generationes*, inquit, *generationum*: tamquam diceret: *Ante lunam*, id est ante *generationes generationum*, quae transeunt decessione et successione mortalium, tamquam decrementis incrementisque lunaribus”, PSP 39, 276).

⁵⁸ Tamże 73, 19, CCL 39, 1017: „Adhuc carnalis est, non deseratur, et ipse perficiatur. *Tu perfectisti solem et lunam*: solem, tamquam sapientem; lunam, tamquam insipientem; non tamen deseruisti. Nam ita scriptum est: *Sapiens permanet sicut sol; stultus autem sicut luna mutatur*. Quid ergo, quia sol permanet, id est, quia *sapiens permanet sicut sol, stultus sicut luna mutatur*, adhuc carnalis, adhuc insipiens deserendus est?”, PSP 39, 320.

⁵⁹ Tamże 80, 6, CCL 39, 1123: „*Tuba canite in initio mensis tubae*. Praeceptum erat ut in initio mensis tuba caneretur; et hoc usque nunc Iudaei corporaliter faciunt, spiritualiter non intellegunt. Initium enim mensis, nova luna est; nova luna, nova vita est. Quid est nova luna? *Si qua igitur in Christo nova creatura*. Quid est: *Tuba canite in initio mensis tubae*? Cum tota fiducia novam vitam praedicat; strepitum vitae veteris nolite metuere”, tłum. J. Sulowski, PSP 40, Warszawa 1986, 31.

Odrodzenie to jest zaś niczym innym jak zerwaniem z dotychczasowym stylem życia, co dokonuje się z niemałą trudnością. Świadczyć o tym mają, jak się wydaje, słowa Hipponczyka: „Nie obawiajcie się hałasu życia starego”⁶⁰.

W moralny wymiar symboliki księżyca wpisane są także inne treści. Księżyc ma bowiem wskazywać człowiekowi na konieczność podejmowania przez niego nieustannego trudu uwalniania się od wad. Obowiązek ten wynikać ma zaś z faktu, iż wszystko co Bóg stworzył, w tym także człowieka i księżyc, uczynił jako dobre. Dobry zaś Bóg może być chwalony jedynie przez dobre swe dzieła, gdyż ani chciwość, ani rozwiązłość nie mogą oddawać Bogu chwały. Są one bowiem dziełem złego człowieka. Co więcej, owo pokonanie w sobie złego człowieka nie dokonuje się bez Bożej pomocy:

„Dobre bowiem jest wszystko, gdyż dobry Bóg uczynił wszystko. [...] Wszędzie wychwalają Boga dzieła Jego. [...] Chwałą niebios, chwałą aniołowie, chwali słońce i księżyc [...], i wszystko, co Bóg stworzył, jak słyszeliście wychwala Boga. Czy może słyszeliście tam, że chciwość chwali Boga, że wychwala Go rozwiązłość? One nie chwał, ponieważ ich nie uczynił. Wychwalają tam Boga ludzie. Stwórcą człowieka jest Bóg, chciwość jest dziełem człowieka złego. Natomiast sam człowiek jest dziełem Boga. A czego chce Bóg? Zabić w tobie to, coś ty uczynił”⁶¹.

Kontynuacją moralnego wątku motywu księżyca jest dostrzeżenie w nim przez Augustyna daru Ducha Świętego, który to dar oznacza „umiejętność poznawania według tego samego Ducha” (1Kor 12, 8). Dar ten, rozumiany jako umiejętność poznawania najbardziej elementarnych prawd Ewangelii⁶², ma być pomocny człowiekowi w prowadzeniu życia roztropnego:

„«Powstrzymywać się od złego», co nazwał umiejętnością, to coś innego, niż to, żeby żyjąc pośród narodu przewrotnego i nieprawego, niejako wśród nocy tego świata, zachowywać się ostrożnie i roztropnie? (por. Hb 28, 28). Chodzi o to, żeby każdy poprzez powściągnięcie się od nieprawości, nie został ogarnięty przez ciemności, otoczony światłem sobie tylko użyczonego daru. Otóż, kiedy w pewnym miejscu Apostoł pragnął pokazać zgodną różnorodność łask udzieloną ludziom od Boga, te dwie przede wszystkim na pierwszym miejscu postawił: «Jednemu dany jest przez Ducha Świętego dar mądrości», co uważa równoznaczne z powiedzeniem: «Słońce, jako władzę nad dniem».

⁶⁰ Tamże, CCL 39, 1123: „strepitum vitae veteris nolite metuere”, PSP 40, 31.

⁶¹ Tamże 128, 5, CCL 40, 1884: „quia bona sunt omnia, quia bonus Deus qui fecit omnia. [...] Undique laudatur Deus ab operibus suis [...], et caetera omnia quae Deus fecit, audistis quia laudant Deum: numquid audistis ibi quia laudat Deum avaritia, quia laudat Deum luxuria? Non laudant ista, quia non ipse illa fecit. Laudant ibi homines Deum; hominis creator est Deus. Avaritia opus est mali hominis; homo ipse opus est Dei. Et quid vult Deus? Occidere in te quod ipse fecisti”, PSP 42, 56.

⁶² Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 309.

«Drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha» co znaczy «księżyc»⁶³.

Księżyc widoczny na sklepieniu nieba ma kierować myśl człowieka na prawdę o zmartwychwstaniu. Poprzez fazy, które przechodzi przybiera wprost rangę dowodu na zmartwychwstanie. Zanikanie widoku księżyca, który następnie w regularnych fazach ukazuje swą pełnię światła, powinno uświadamiać ludziom wyrosłym w kulturze greckiej, w której zmartwychwstanie było równoznaczne z absurdem⁶⁴, że przywrócenie do życia zmarłego ciała nie koliduje z logicznym rozumowaniem. Fazy bowiem księżyca ilustrują prawdę, że istota żywa, a jest nią także księżyc, może istnieć na nowo. Znaczy to, że zmartwychwstanie posiada swoje analogie w przyrodzie, a tym są fazy księżyca⁶⁵. Augustyn wyraża takie przekonanie w komentarzu do Psalmu 102:

„Podobnie też powiedziano o księżycu, ponieważ zmniejszony i niejako zabrany znowu się odradza i dochodzi pełni, oznaczając dla nas zmartwychwstanie. Ponownie zmniejsza się, żeby zawsze oznaczać”⁶⁶.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż Augustyn mówiąc o księżycu jako o symbolu zmartwychwstania jednocześnie wskazuje na zawartą w tej analogii niedoskonałość. To, co w księżycu dokonuje się w ciągu miesięcy, w zmartwychwstaniu Chrystusa dokonało się raz dla wszystkich czasów⁶⁷.

Niniejszy artykuł dowodzi, że Augustyn objaśniając w *Enarrationes in Psalmos* teksty Psalmów nie traktuje pojawiających się w nich odniesień do księżyca jedynie jako części opisów piękna stworzonego świata, ale stara się w nim dostrzec sens ukryty, którego ujawnienie służy wykładni różnych teologicznych zagadnień. Dla biskupa Hippony księżyc jest bowiem metaforą Boga Stwórcy, Chrystusa, Kościoła oraz człowieka. W odniesieniu do Boga Stwórcy księżyc ma przypominać chrześcijanom, iż Bóg stwarzając wszystko jako do-

⁶³ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 135, 8, CCL 40, 1962: „*Abstinere autem a malo, quod dixit esse scientiam, quid est aliud, quam in medio nationis tortuosae et perversae, tamquam in nocte huius saeculi, caute prudenterque versari; ut abstinendo quisque ab iniquitate non confundatur tenebris, proprii muneris luce discretus? Cum ergo quodam loco Apostolus concordem gratiarum varietatem in hominibus Dei vellet ostendere, haec in primis duo posuit dicens: Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiae; hoc esse arbitror: Solem in potestatem diei: Alii sermo scientiae secundum eundem Spiritum; hoc est, lunam*”, PSP 42, 142.

⁶⁴ Por. tamże 88(2), 5, CCL 39, 1236.

⁶⁵ Por. Kaczmarek, „*Mysterium Lunae*”, s. 48.

⁶⁶ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 102, 9, CCL 40, 1459: „*sicut de luna ponitur, quia deminuta et quodammodo intercepta luna rursus nascitur et impletur; et significat nobis resurrectionem; sed impleta illa non permanet; rursus minuitur, ut semper significet*”, PSP 40, 384; tamże 88(2), 5, CCL 39, 1236.

⁶⁷ Por. Sawicka, *Symbolika lunarna w średniowiecznej poezji liturgicznej*, s. 14.

bre i piękne sam jest Dobrem i Pięknem. Ponadto motyw księżyca ma wskazywać na samowystarczalność Boga, Jego wolność i niezależność. Księżyc jako metafora Chrystusa pozwala z kolei dostrzec w Nim prawdziwego Boga, który poprzez wydarzenie Wcielenia objawił człowiekowi odwieczny plan zbawienia. Eklezjologiczny wymiar symboliki księżyca wprowadza natomiast pojęcie początków Kościoła, wskazuje na jego prześladowania i obecność w nim grzesznych ludzi. Co więcej, księżyc-Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa, którego Głową jest Chrystus. Jest to ponadto Kościół Chwalebny, który na zawsze będzie królował z Chrystusem. Poprzez antropologiczny wymiar figury księżyca Augustyn odsłania słuchaczom swoich kazań prawdę o ludzkiej znikomości, cielesności i śmiertelności, moralnej niestałości oraz konieczności nabywania coraz większej doskonałości przy wsparciu Ducha Świętego. Księżyc ma również kierować myśl człowieka na prawdę o zmartwychwstaniu.

SYMBOLISM OF THE MOON
IN THE *ENARRATIONES IN PSALMOS* BY ST. AUGUSTINE

(Summary)

The present article proves that Augustine, explaining in *Enarrationes in Psalmos* the texts of Psalms, does not treat references occurring in them, to the moon merely as a part of the descriptions of beauty of the created world, but tries to perceive in it a hidden meaning, the disclosure of which serves the interpretation of different theological questions. For the bishop of Hippo, the moon is a metaphor of God the Creator, of Christ, of the Church and of the human being. With reference to God the Creator, the moon is to remind Christians, that God creating everything as being good and beautiful, He himself is the Good and the Beauty. Furthermore, the motive of the moon is to point to God's self-sufficiency, his freedom and independence. The moon as metaphor of Christ, in turn, allows to perceive in Him the true God who, through the event of Incarnation, revealed to the human being the eternal plan of salvation. The ecclesiological dimension of the symbolism of the moon, however, introduces the concept of the beginnings of the Church, points out to its persecutions and to the presence of sinful people in it. What's more, the moon-Church is the mystical Body of Christ and Christ is its Head. It is, furthermore, a Glorious Church that will be reigning with Christ for ever. Through the anthropological dimension of the figure of the moon, Augustine exposes to the listeners of his sermons the truth about human fragility, corporality and mortality, moral inconstancy and a necessity for gaining more and more perfection with the support of the Holy Spirit. The moon is also to direct the human thinking at the truth of resurrection.

Key words: St. Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, moon, symbolism.

Słowa kluczowe: Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, księżyc, symbolika.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS, *Confessiones*, PL 32, 657-868, tłum. Z. Kubiak: Święty Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987.
- AUGUSTINUS, *De Trinitate*, PL 42, 819-1098, tłum. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
- AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- AUGUSTINUS, *Epistula* 55, PL 33, 204-223.
- AUGUSTINUS, *Sermo* 341, PL 39, 1493-1501.
- GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, PL 75, 509-1162.

Opracowania

- ALTANER B. – STUIBER A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- BARDSKI K., *Patristic Interpretation of the Scripture and Modern Biblical Studies. Methodological Suggestions*, „Folia Orientalia” 34 (1998) 23-29.
- BARTNIK C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
- BUSSANICH J., *Bene*, w: *Dizionario enciclopedico. Agostino*, ed. A.D. Fitzgerald, Roma 2007, 291-293.
- CHIDESTER D.S., *The Symbolism of Learning in St. Augustine*, HTR 76 (1983) 73-90.
- COMEAU M., *Saint Augustin exégète du quatrième Évangile*, Paris 1930.
- CORSATO C., *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. Kubis, Kraków 2007.
- DERMOTT J.M., *Lune – symbolisme religieux*, DSp IX 1191-1194.
- DONI R., *Święty Augustyn. Poszukiwanie prawdy. Biografia*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2003.
- DROBNER H.R., *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction*, transl. by S.S. Schatzmann, Peabody (Mass.) 2007.
- ELIADE M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.
- FERRARI L.C., *Symbols of Sinfulness in Book II of Augustine's „Confessiones”*, AugSt 2 (1971) 93-104.
- FIEDROWICZ M., *Principes de l'interprétation de l'Écriture dans l'Église ancienne*, Bern 1998.
- FORSTNER D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990.
- GRANAT W., *Dogmatyka katolicka*, t. 1: *Bóg jeden w Trójcy osób*, Lublin 1962.
- JAŚKIEWICZ S., *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.
- KACZMAREK T., „Mysterium lunae” w eklezjologii starożytnego Kościoła, „Teologia i Człowiek” 17 (2011) 43-59.
- KACZMAREK T., „Seges Ecclesiae”. Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna, Toruń 2010.
- KOWALCZYK S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007.
- KOWALCZYK S., *Bóg jako „Summum Bonum” w ujęciu św. Augustyna*, ZNKul 4(1964) 13-22.
- KRAPIEC M. – ZDYBICKA Z., *Augustyn. III. Myśl filozoficzna*, EK I 1095-1099.
- La Chiesa da Eva alla città di Dio*, a cura di A. Clerici, Roma 2000.

- LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- PANUŚ K., *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2004.
- PIESZCZOCH S., *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*, Gniezno 1998.
- RAHNER H., „*Mysterium Lunae*”. *Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Vaterzeit*, ZKTh 64 (1940) 61-131.
- RAHNER H., *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, trad. L. Pucci – A. Pompei, Roma 1971.
- ROMANIUK K., *Biblia u Ojców Kościoła a Ojcowie Kościoła w studium Biblii*, RTK 22 (1975) z. 1, 65-74.
- SAWICKA J., *Symbolika lunarna w średniowiecznej poezji liturgicznej*, „Pamiętnik Literacki” (2002) z. 3, 5-35.
- SIMONETTI M., *L'allegoria in Celso. Filone e Origine*, w: *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, a cura di R. Pretagostini, vol. 3, Roma 1993, 1129-1141.
- SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- STANULA E., *Św. Augustyn, Wybór mów (kazania święteczne i okolicznościowe)*, w: E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, oprac. I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2014, 377-387.
- STUDER B., *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn 1998.
- SULOWSKI J., *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, Warszawa 1986, 7-35.
- SZYMANEK E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- TRAPÈ A., *Święty Augustyn – człowiek – duszpasterz – mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987.
- TSCHOLL J., *Gott und das Schöne beim hl. Augustinus*, Heverlee – Leuven 1967.
- TSCHOLL J., *Dio e il Bello in Sant'Agostino*, Milano 1996.
- TURZYŃSKI P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013.
- VERGÉS R.S., *La Encarnación del Verbo y la Iglesia en San Agustín. Teología de símbolos bíblico-eclesiales*, EE 42 (1967) 73-112.
- WILMART A., *La tradition des grandes ouvrages de saint Augustin*, IV: *Les Enarrationes*, w: MA II, Roma 1931, 257-315.
- WITHERUP R.D., *Współczesna krytyka literacka czy powrót do egzegezy patrystycznej?*, VoxP 9 (1989) t. 16, 179-190.

Viktor ZHUKOVSKYY*

БОЖА ВЕЛИЧ І ПРОВИДІННЯ В БОГОСЛОВ'Ї ІРИНЕЯ ЛІОНСЬКОГО

Богословське осмислення природи Божого Буття в апологетичній творчості Іринія Ліонського, відбувається, з одного боку, в гострій полеміці з гностиками, а з іншого, в живому свідченні віри у велич людини, метою життя якої є споглядання і пізнання величі Бога. Богословські тексти Ліонського єпископа багаті на апофатичну термінологію. Бог перевершує всі виміри буття, Він поза і понад усім, що існує. *Via negativa* Іринія вирізняється радикалізмом у вербальному вираженні абсолютності божественної трансцендентності. На фоні апофатичної категоричності тим яскравішим є контраст, з яким він розглядає зворотній бік божественної схованості. Не виявляючи величі та невимовної слави своєї сутності, Бог робить себе видимим і пізнаваним через посередництво Воплощеного Слова й Божественної Мудрості, які, неначе дві Божі руки, провиденційно турбуються за світ, відкриваючи Бога, який не лише безконечно віддалений, а й безконечно близький людині, яка прагне Його пізнати, комунікує зі світом, просвітлюючи, живлячи і охороняючи його. Динамічно-життєдайна присутність Бога у світовій реальності звершується через енергії Духа, які є дієвим виявом сили Божої та Його щедрості в багатоманітні дарів, якими Він одаровує людину.

Предметом розгляду цієї статті є специфіка апофатичного і катафатичного методів у богословській думці Іринія Ліонського. Особливу увагу звернено на проблему онтологічної відстані між божественним, несотвореним і світовим, сотвореним буттям загалом, та між Богом і людиною зокрема. Мета цього дослідження – представити не лише підхід великого апологета до розуміння безконечної онтологічної дистанції між недосяжною Божого величчю і турботливою присутністю Творця у Його творінні, а й також проаналізувати способи концептуальної інтерпретації всюдисущності трансцендентного Бога в іманентній реальності світу, які пропонує видатний борець з єресями ранньої Церкви.

* 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.

Структура нашого дослідження має декілька головних елементів. На початку статті буде представлено антиномічну дистанцію між Божою невимовною величчю та Його незбагненим дієвим і життєдайним проявом чоловіколюбності в богослов'ї Іриней. Далі ми розкриємо головні аспекти богопізнання, які Божа воля відкриває для людини у Воплоченному Божому Слові, а також головні концептуальні моделі, якими послуговується Ліонський єпископ, змальовуючи божественну творчу всюдисущність. В цьому контексті розглянемо відому концепцію двох Божих рук, Мудрості і Слова, якими Він, як люблячий Батько, дбайливо піклується світом. Вкінці статті особлива увага буде звернена до Іринеевого розуміння божественної енергії, як діяльного середника провіденційної, творчої присутності недоступного Бога серед Його творіння.

1. *Magnitudinem i philanthropia* Бога-Отця. Апофатичний вимір осмислення Божої природи в богословській думці Іриней Ліонського¹ глибокий та концептуально насичений. Наголошуючи на “іншості” і “потусторонності” буття Бога щодо світу, Іриней часто виходить із гносеологічних критеріїв, використовуючи “різні атрибути та їхні відповідні іменники і дієслова, щоби виразити верховну Божу трансцендентність щодо людського пізнання”². Водночас поряд з акцентом на трансцендентному вимірі Божественного Буття він наголошує на протилежному – прямій і реальній можливості богопізнання. Такий патристичний антиномізм яскраво виражений в його богословській думці. Так, наголошуючи на непізнаваності й невизначеності Божої природи, апологет одночасно акцентує на всеохопній і всепронизувальній дії Божої любові.

¹ Іриней Ліонський, найвідоміший християнський апологет II ст., народився у Смирні між 140 і 160 рр. Він залишив Малу Азію і перебрався до Галії, де став єпископом. Найвідоміша його праця – *Проти ересей*, що складається з п'яти книг, у котрих він гостро критикує гностичні вчення того часу. Детальніше про життя і богословський шлях Іриней див. F.L. Cross, *The Early Christian Fathers*, London 1960, 109-115. Іриней писав грецькою мовою, але оригінальні тексти збереглися до наших днів лише фрагментарно. На 75 % – Книга I, на 3 %, 11 %, 7 % і 17 % – відповідно інші чотири книги. Латинський переклад (можливо з III ст.) – це літературний переклад грецького тексту. Є також реконструкція оригінального грецького тексту, зроблена у критичному виданні видавцями французького видавництва Sources Chrétienues. Поп. T.L. Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, London 1993, 82-83, п. 2. Детальніше про богослов'я і зокрема про сотеріологію Іриней Ліонського див. Y. de Andia, *Homo vivens: Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986; J. Fantino, *L'Homme, image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986; W.P. Loewe, *Irenaeus' Soteriology: Transposing the Question*, в: *Religion and Culture: Essays in Honor of Bernard Lonergan*, ed. T.P. Fallon – P.B. Riley, Albany 1986, 167-179; idem, *Christus victor Revisited: Irenaeus' Soteriology*, ATR 67 (1985) 1-15; idem, *Myth and Counter-Myth: Irenaeus' Story of Salvation*, в: *Interpreting Tradition: The Art of Theological Interpretation*, ed. J. Kopas, Chicago 1984, 39-54.

² J. Ochagavia, *Visibile Patris Filius: A Study of Irenaeus's Teaching on Revelation and Tradition*, OCA 171, Roma 1964, 22.

“Згідно з Божою величчю (*secundum magnitudinem*), Бога неможливо пізнати (*non est cognoscere*), неможливо виміряти (*mensurari*) Отця. Проте завдяки Його любові (*secundum autem dilectionem*) це стає можливим. Вона веде нас через Слово до Бога (*per Verbum ejus perducit ad Deum*). Коли ми Його слухаємо, завжди пізнаємо, що Бог великий і Він Сам влаштував (*constituit*), вибрав (*fecit*), прикрасив (*adornavit*) та утримує все (*continet omnia*), а у всьому і нас (*in omnibus autem et nos*), і цей наш світ (*mundum*)”³.

Термінологічно-методологічний ключ для розгляду і пояснення божественної трансцендентності для Іриней – “шлях заперечення” (*via negativa*), в якому через заперечення усіх можливих атрибутів автор показує, ким Бог не є. Т.Л. Тіссен, аналізуючи апофатичний вимір природи Бога в богومисленні єпископа Ліонського⁴, називає низку головних понять, які вказують на те, якою не є Божя природа. Отже, Бог не може бути вимірний (*immenserabilis* або *impossibili mensurari*)⁵, Він неосяжний (*incapabilis* чи *ἄχωρητος*)⁶, поза людськими можливостями розуміння (*incomprehensibilis* або *ἀκατάληπτος*)⁷. Бог – безконечний, безмежний, (*indeterminabilis*)⁸, несказаний і невимовний (*inenarrabilis*, *ἄρρητος*)⁹. Й. Очагавія зазначає, що в богословській думці Іриней Бог – це щось “таємне і таїнственне, що не може бути виявлене”¹⁰. Він *inexcogitabilis*¹¹, а також *incognoscibilis*, тобто Той, хто поза будь-якою концепцією¹². Бог – загадковий і незбагнений (*investigabilis* або *ἀνεξήγητος*, чи *non praevalentes*

³ Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 1, 1-9, ed. A. Rousseau, SCh 100/2, Paris 1965, 624-625: “Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum: impossibile est enim mensurari Patrem; secundum autem dilectionem ejus – haec est enim quae nos per Verbum ejus perducit ad Deum – obaudientes ei semper discunt quoniam est tantus Deus, et ipse est qui per semetipsum constituit et fecit et adornavit et continet omnia, in omnibus autem et nos et hunc mundum qui est secundum nos. Et nos igitur, cum his quae continentur ab eo, facti sumus”. Також див. ibidem IV 20, 1, SCh 100/2, 704. Іриней часто використовує формулювання Ксенофана, в якому той описує природу Божественного Буття. Згідно з характеристикою Ксенофана, Бог “є весь ум, весь дух, вся думка, все почуття, весь розум, весь слух, весь зір, все світло і весь є джерелом будь-якого блага” (ibidem II 13, 3). Аналогічні описи можна побачити в Секста Емпірика, Діогена Лаєртського, Плінія Старшого, Климента Александрійського, Кирила Єрусалимського й інших філософів і богословів. Детальніше щодо визначень та характеристик Божої природи див. R.M. Grant, *Irenaeus of Lyons*, London – New York 1997, 44-45.

⁴ Пор. Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, с. 82-83.

⁵ Пор. Irenaeus, *Adversus haereses* III 24, 2; IV 19, 2; IV, 20, 1.

⁶ Пор. ibidem IV 20, 5.

⁷ Пор. ibidem II 18, 2; III 11, 5; IV 20, 5.

⁸ Пор. ibidem IV 16, 3; II 25, 4.

⁹ Пор. ibidem II 13, 4; IV 20, 5. Також див. Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, с. 82-83.

¹⁰ Ochagavia, *Visibile Patris Filius*, с. 22, п. 7.

¹¹ Пор. Irenaeus, *Adversus haereses* I 14, 1.

¹² Пор. Lampe, с. 134. Irenaeus, *Adversus haereses* I 15, 5.

investigare)¹³, невидимий (*invisibilis*, ὁράτος)¹⁴ і неперевершений (*non transibilis*)¹⁵. Він – ненароджений (ἀγέννητος) і нестворений (ἀγένητος)¹⁶, що також перекладають, як *ingenitus*¹⁷, *infectus*¹⁸, *innatus*¹⁹. Бог відділений від сотворених, а отже, від недосконалих сутностей. Таким поняттєвим багатоманіттям насичене апофатичне богослов'я Іринея, в якому він постійно наголошує на тому, що Божя природа поза будь-яким людським вираженням, інтерпретацією, осягненням, розумінням та видінням. Вона перевершує все, що людина знає, бачить чи може уявити. Буттєво Бог перебуває поза і понад всім, що існує.

Такий абсолютний апофатизм, яким, на перший погляд, вирізняється концепція Божественного Буття в богослов'ї Іринея Ліонського, – лише одна сторона його вчення про природу Бога. У полеміці з гностиками він також наполягає й на іншій істині щодо Божого Буття. Бог-Творець у своїй любові до людини спілкується з людьми, пронизує своєю присутністю цілий світ, поширюючи свою провіденційну турботу на все розмаїття сотвореної реальності, всі виміри людського життя. Люди покликані бачити Бога²⁰, і Бог, входить у сферу людського пізнання, але не відкриває своєї величі (*magnitudinem*) і невимовної слави (*inenarrabilem gloriam*) у Його сутності (*substantiam*/οὐσία), яка понад людським осягненням чи оцінюванням²¹. Іриней проводить чітку межу між можливістю богопізнання відповідно до Божої величі й пізнанням Бога у виявах Його любові. Бог об'являє Своє Буття, виявляючи Свою безконечну силу, дієву любов та добру волю щодо людства і світу (*philanthropia*)²². Апологет часто й недвозначно наголошує на неможливості пізнати невидиму і всесильну Божественну сутність, яка являє всемогутню велич та силу Бога у всьому творінні: “Оскільки Його невидима сутність могутня, то подає всім глибоке умове споглядання і сприйняття Його наймогутнішої, чи радше, всемогутньої величі”²³.

¹³ Поп. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 5; V 36, 3.

¹⁴ Поп. ibidem II I, 10, 1; III 11, 6; V 16, 2.

¹⁵ Поп. ibidem II 25, 4.

¹⁶ Поп. ibidem I 11, 3. Про різницю між поняттями *agenetos* і *agenetos* див. G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1952, 37-54.

¹⁷ Поп. Irenaeus, *Adversus haereses* II 34, 2.

¹⁸ Поп. ibidem II 34, 2.

¹⁹ Поп. ibidem IV 38, 1.

²⁰ Поп. ibidem IV 20, 5; IV 20, 6.

²¹ Поп. ibidem IV 20, 1.

²² Поп. ibidem IV 20, 5.

²³ Ibidem II 6, 1, 4-12, ed. A. Rousseau, SCh 294, Paris 1982, 60-61: “Invisibile enim eium cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus praestat potentissimae et omnipotentis eminentiae. Unde etiamsi «nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit», tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando Ratio mentibus infixus moveat ea et revelet eis quoniam est unus Deus, omnium Dominus”.

Як бачимо, існує певна напруга між трансцендентністю Божого Буття в Його незбагненності та недоступності й пізнанням іманентної “сторони” цього Буття, яке доступне для людського осягнення через динамічний вияв активної Божої любові. Наступне важливе питання, яке постає в нашому аналізі, – це питання онтологічного посередництва між діаметрально протилежними вимірами Божої природи. Іншими словами, що пов’язує трансцендентність та іманентність Бога у світі. Головним посередником ікономічної діяльності Бога, який виявляє свою любов у світі, є Логос-Син²⁴.

2. Воля Отця – богопізнання у Слові. Апологет часто і недвозначно твердить про неможливість пізнати невидиму та всесильну Божественну сутність, яка виявляє Божу всемогутню велич і силу у всьому творінні. Для богослов’я Іриней притаманний чіткий антиномізм в осмисленні стосунків між непізнаним Богом та людиною, яка може в певному сенсі Його пізнати²⁵. Можемо знайти подібні протилежні твердження, в яких Іриней розглядає питання можливості також і для ангелів споглядати Бога²⁶. Апологет, з одного боку, однозначно підтверджує неможливість пізнати невидиму та всемогутню сутність трансцендентного Верховного Божественного Буття. З другого ж боку, Бог стає видимим “за рахунок Його провидіння”, виявляючи велич Його всемогутності й сили у всьому творінні:

“Він [Бог] міг бути для них [ангелів] невидимим відповідно до своєї вищості (*esse propter eminentiam*), але Він аж ніяк не міг бути незанимим для них завдяки Своему провидінню (*providentiam*). [...] Оскільки Його невидима сутність могутня (*Inuisibile enim eius, cum sit potens*), то вона дарує всім глибоке умовне споглядання, сприйняття Його всемогутньої і всесильної величі (*potentissimae et omnipotentis eminentiae*)”²⁷.

Бога можна пізнавати в Його провидінні й діяльній любові через постійну божественну ікономію, що веде людину до Обоження²⁸. Головний

²⁴ Пор. Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, с. 84-86.

²⁵ Щодо головних аспектів філософської проблеми “примирення” Божественної трансцендентності і вияву Божої доброти відносно світу в богословській думці Іриней також див. R.A. Norris, *The Transcendence and freedom of God: Irenaeus, the Greek Tradition and Gnosticism*, в: *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, ed. W.R. Schoedel – R.L. Wilken, Paris 1979, 87-100; W.R. Schoedel, *Enclosing and Enclosed: the Early Christian Doctrine of God*, в: *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, с. 75-86.

²⁶ Пор. Irenaeus, *Adversus haereses* II.

²⁷ Ibidem II 6, 1, 4-6. 10-13, Sch 294, 60-61: “Inuisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam, ignotus autem nequaquam propter providentiam [...] Inuisibile enim eius, cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus praestat potentissimae et omnipotentis eminentiae”.

²⁸ Іриней одним із перших богословів ранньої Церкви починає розвивати вчення про Обоження (*theosis, deificatio*), пишучи: “Слово Божє, наш Господь Ісус Христос, який згідно зі

Посередник (*mediator*) у боголюдських відносинах – Вплочений Логос, який об'являє Отця сотворінню (Йо. 1, 18)²⁹. Завдяки цьому об'явленню людині відкривається реальна можливість онтологічно брати участь у життєдавчому світлі Отця, яке веде до божественного життя. Така можливість радикально контрастує з божественною трансцендентністю, яка, недовлячись на потенційну перспективу брати участь у природі Бога, залишається непорушною. Іриней, описуючи зв'язок між трансцендентністю Бога-Отця й іманентністю Вплоченого Божественного Логосу, наголошує на функції онтологічного “мосту” між Богом-Отцем і людиною. Цей “міст”, який поєднує і водночас належить до цих двох діаметрально протилежних буттєвих “берегів”, – Вплочений Логос:

“Коли «Слово стало плоттю» (Йо. 1, 14), то як Слово Боже мало начальство на небесах, так сам Воно мало начальство і на землі; [...] щоб мало начальство і над тим, що під землею, Само ставши «первенцем з мертвих» (Кол. 1, 18). Щоб усі [...] бачили Свого Царя і щоб світло Отця (*paterna lux*) зійшло на плоть Господа нашого і від Його сяючої плоті перейшло на нас, і так людина оточена світлом Отця одержала нетління (*homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine*)”³⁰.

Д.Е. Лане проводить паралель між найвищою і трансцендентною божественною природою, з одного боку, та божественним промислом,

Своєю невимірною благістю став Тим, що і ми, щоб нас зробити тим, що Він є (τῷ Λόγῳ Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, τῷ διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτοῦ ἀγάπην γεγονότι τοῦτο ὅπερ ἐσμὲν, ἵνα ἡμᾶς εἶναι καταρτίσῃ ἐκεῖνο ὅπερ ἐστὶν αὐτός), Irenaeus, *Adversus haereses* V Praef. 37-40, ed. A. Rousseau, SCh 153, Paris 1969, 15. Іриней говорить про Обоження як участь людини в Божественному Бутті, участь у Божому світлі і його споглядання: “Бо наслідувати Спасителя означає брати участь у спасінні, і наслідувати світло означає приймати світло. А хто у світлі, ті не випромінюють самі світла, але просвічуються та виявляються ним: вони самі нічого не додають йому, але одержують благодіяння, просвітлюються світлом (*Sequitur enim Salvatorem participare est salutem, et sequi lumen percipere est lumen. Qui enim in lumine sunt non ipsi lumen illuminant, sed illuminantur et illustrantur ab eo, ipsi quidem nihil ei praestant, beneficium autem percipientes illuminantur a lumine*)”, *ibidem* IV 14, 1, 10-13, SCh 100/2, 538-539. В іншому місці він пише: “праведні царюватимуть на землі, зростаючи від видіння Господа, і через Нього звикнуть вміщати славу Бога-Отця (*Regnabunt justi in terra, crescentes ex visione Domini, et per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris*)”, *ibidem* V 35, 1, 17-19, SCh 153, 438-439. Коментуючи цей текст, В. Лоський (V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, 36) пише: “Це напрям думки св. Іриней: обожуюче світло Отця об'являється на землі в переображеному Христі, споглядання Отця, властиве майбутньому віку, може розпочатися вже тут”.

²⁹ Пор. D.E. Lanne, *La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée*, “*Irénikon*” 33 (1960) 312-314.

³⁰ Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 2, 42-52, SCh 100/2, 630-631: “Quando *Verbum caro factum est*: ut, quemadmodum in caelis principatum habuit <quoniam> Verbum Dei, sic et in terra haberet principatum quoniam homo justus, *qui peccatum non fecit neque inventus est dolus in ore ejus*, principatum autem habeat eorum quae sunt sub terra, ipse *primogenitus mortuorum* factus; et ut viderent omnia, quemadmodum praediximus, suum Regem; et ut in carnem Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne ejus rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine”. Також див. *ibidem* IV 20, 2, SCh 100/2, 704-705.

любов'ю, ікономією, діями, світлом, із другого боку. Він порівнює концепцію Іринея з подібними підходами до розрізнення між Божественною сутністю й енергією в пізніших богословів³¹. Хоч Іринеєм ніколи не використовував термін “божественна сутність”, проте немає сумніву, що важливим пунктом його вчення про Божу природу було саме “потвердити одночасність некоммунікабельності божественної трансцендентності та маніфестації Його любові, через які людина може брати справжню участь у Бозі”³².

Згідно з думкою Іринея щодо богопізнання, хоч Бог і відкривається, проте пізнати Його неможливо лише власними силами людини³³. Бога можна пізнавати лише в тому випадку, якщо Він сам забажає бути пізнаним, і Він стає видимим лише для тих, для кого хоче відкритися, тоді і в той спосіб, яким Він сам воліє³⁴. Це – Боже благословення для тих, кому Він бажає відкритись. В іншому місці Ліонський єпископ наголошує, що “неможливо без Бога прийти до пізнання Бога (*quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum*)”³⁵. Це пізнання – результат доброї волі Бога щодо людства, безперервної божественної ініціативи, “виходу” зі своєї потойбічної реальності в напрямі сотвореного світу і людини.

“Бог від початку сотворив людину вільною, яка має свою владу [...] Богу не властиве насилля, Йому завжди притаманна добра воля. І тому Він всім дає добру пораду”³⁶.

Для Іринея в пізнанні Бога і полягає справжнє життя людини. Бог хоче, щоб усі його пізнали. Проте люди можуть слідувати Божому керівництву згідно з їхньою власною волею, а не через примус силою з боку Бога³⁷.

3. Логос і Софія як дві Божі руки. Центральна концепція, яку пропонує Іринеєм, щоби вирішити проблему онтологічної “прірви” між божественною трансцендентністю й іманентністю сотвореного світу, – його ідея двох Божих “сил” чи Божих “рук”: Божественного Логосу і Софії, де

³¹ Поп. Lanne, *La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée*, c. 319.

³² Ibidem.

³³ Поп. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 5.

³⁴ Поп. ibidem IV 20, 5, 108-111, Sch 100/2, 638-639: “Homo etenim a se non videbit Deum; ille autem volens videbitur hominibus, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult”.

³⁵ Ibidem IV 5, 1, 16-17, Sch 100/2, 426-427.

³⁶ Ibidem IV 37, 1, Sch 100/2, 920-921: “Vis enim a Deo non fit, sed bona sententia adest illi semper”. Також див. ibidem IV 14, 2. Про розуміння Об’явлення в святоотцівському богослов’ї див. М. Rusecki, *Objawienie w teologii patrystycznej*, VoxP 28 (2008) t. 52, 913-932. Щодо об’явлення в ранній Церкві див. L. de Moor, *The Idea of Revelation in the Early Church*, “Evangelical Quarterly” 50 (1978) 233.

³⁷ Поп. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 37, 1. Див. Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, c. 86-93.

Іриней ідентифікує Логос із Сином Божим, а Софію – зі Святим Духом³⁸. Відкидаючи претензії гностиків на пізнання недоступної сутності Бога, а також тих, хто знайшов “бога Епікура, який нічого не робить ні для себе, ні для інших, тобто, не здійснює жодного промислу”, Іриней зазначає, що ті, хто пропонують такий образ Бога, не мають правдивого пізнання Його Буття, яке “сходить згори” як божественний промисл у любові та доброті Джерела істини, яку людина пізнає через Боже Слово і Мудрість:

“Тому і світло, що походить від Бога, не світить їм, бо вони принизили і зневажили Бога, дуже низько оцінюючи Його. [...] Він зі своєї любові та невимірної благоді (*propter dilectionem suam et immensam benignitatem*), прийшов задля того, щоб люди пізнали [Його] [...], проте не у величі (*secundum magnitudinem*) і не в сутності (*secundum substantiam*), бо ніхто Його не виміряв (*mensus*) і не охопив (*palpauit*), але у той спосіб, щоб ми знали, що Він – це Той, хто сотворив і сформував (*fecit et plasmauit*), вдихнув подих життя (*insufflationem uitae insufflauit*) і живить нас (*nutrit nos*) через творіння, все потверджуючи Своїм Словом (*Verbo suo*) і зв’язуючи Своєю Мудрістю (*Sapientia*). Він лише Один істинний Бог [...] Вони знайшли бога Епікура, який нічого не робить ні для себе, ні для інших, тобто не здійснює жодного промислу (*nullius prouidentiam habentem*)”³⁹.

Таким реалістичним усвідомлення того, що безмежно далекий і відсторонений від земних реалій Бог водночас надзвичайно близький, всюдисущий у своєму піклуванні та турботі за світ і людину, наповнені тексти богослова. Іриней постійно бере до уваги біблійну категоричність щодо усвідомлення непрохідного “провалля” між потойбічним Верховним Богом і поцейбічним світом. Проте песимізм радикального трансцендентизму відразу нівелюється оптимізмом другої сторони правди про природу Бога, а саме: реальною можливістю переходу через цю буттєву “прірву” завдяки Божій онтологічній всепронизувальній провіденційній присутності у всіх вимірах іманентного буття, у всьому, що не є Ним самим. Ця динамічна всеохопна Божя проникливість оживляє, охороняє і просвітлює все сотворене:

“Воістину великі небесні скарбниці, Бог невимірний у серці і невимісний в умі. Він обіймає Своєю рукою землю (*immensurabilis est in corde Deus et incomprehensibilis in animo, qui comprehendit terram pugillo*). [...] Хто розуміє Його руку (*manum*), яка вимірює невимірне (*mensurat immensa*), яка своєю мірою розкидає міру небес і у своїй долоні утримує землю з безоднями, яка в собі обіймає ширину і глибину, [...] і висоту [...] усього творіння (*in se continet latitudinem et longitudinem et profundum*

³⁸ Пор. Irenaeus, *Adversus haereses* III 24, 2; IV 20, 2; II 30, 9; IV 7, 4; IV 20, 3. Р.М. Грант (Grant, *Irenaeus of Lyons*, с. 185) зазначає, що ця ідея Іриней розвинулася під впливом Теофіла Антіохійського. Див. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* 1, 7; 2, 18.

³⁹ Irenaeus, *Adversus haereses* III 24, 2, ed. A. Rousseau, SCh 211, Paris 1965, 476-479.

deorsum et altitudinem supernam universae conditionis), яка є видимою, яку можна чути і пізнавати, і яка – невидима? І тому Бог «вище від усякого начала, влади, сили і володарства та всякого імені, яке б воно не було» (Еф. 1, 21), із сотворених і звершених речей (*Et propter hoc super omne initium et potestatem et dominationem et omne nomen quod nominatur omnium quae facta sunt et condita sunt, existens Deus*). Він наповнює небеса, проникає в безодні та присутній у кожному з нас. «Бо Я, – каже, – Бог лише зблизька, [...] а не Бог і здалека? Чи може хтось де-небудь у потайне місце сховатись, де б я його не побачив?» (Єрем. 23, 23). Його рука все обіймає (*Manus enim ejus apprehendit omnia*): вона просвічує (*illuminat*) небеса і просвічує те, що під небесами, досліджує утробу і серця, наповнює своєю присутністю наші потаємності (*absconsis inest et in secretis nostris*), явно живить і захищає нас (*in manifesto alit et conservat nos*)⁴⁰.

Очевидно, Іринеєм у значній мірі вибудовував свою аргументацію в контексті полеміки з гностиками, яким належало вчення про еманції та еони⁴¹. Саме гностичні еманції, походячи від непізнаваного Верховного Божественного Буття, відіграють роль онтологічного мосту між двома протилежними реальностями: трансцендентною та іманентною⁴². У цьому контексті такі старозавітні метафори, як Божя “рука” чи Божий “палець”⁴³, стають для Іринея термінологічним інструментом для того, щоби змалювати динаміку дієвого божественного входження в сотворений світ. Сам Всевишній Бог задіяний у творчу активність світу. Джерело і каталізатор такого божественного втручання у світ – любов Божя, яка не може себе не виявляти як турботлива і животворяща сила, що надає сенс й уможливлює близьке спілкування Бога зі всім творінням. Тобто для Іринея Бог не відокремлений і нерухомий абсолют, а постійно динамічний та дієво присутній у всьому світі⁴⁴. Через посередництво “двох Божих Рук” – Сина (Λόγος) і Мудрості (Σοφία) – Він є дієвою силою в кожному елементі створеної реальності:

“Отже, щодо Божої величі Його пізнати не можна, бо неможливо виміряти Отця, але щодо Його любові, бо вона веде нас через Його Слово до Бога, ми, коли слухаємо Його, завжди пізнаємо, що є такий великий Бог і Він Сам влаштував, вибрав, прикрасив й утримує все, а у всьому і нас, і цей наш світ. [...] Бог не мав ні в чому потреби для сотворення того, що Він призначив для буття у Собі, як нібито Він не мав Своїх рук (*manus*).

⁴⁰ Ibidem IV 19, 2, SCh 100/2, 618-620.

⁴¹ Детальніше про гностичні концепції еманцій й еонів та їх критику Іринеєм див. М.Э. Поснов, *Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним*, Брюссель 1991, 666-728.

⁴² Пор. J. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, London 1948, 119-139.

⁴³ Пор. Вих. 32, 11; Чис. 11, 23; Втор. 5, 15; 6, 21; 7, 8; 9, 26; 26, 8; 34, 12; 1Цар. 18, 46; 2Цар. 3, 15; Пс. 44, 3; 71, 18; 77, 15; Ис. 40, 10; 51, 5; 52, 10; 53, 1; Ез. 3, 22; 8, 1; 37, 1.

⁴⁴ Пор. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, с. 135.

Із ним завжди присутні Слово і Премудрість (*Verbum et Sapientia*), Син і Дух (*Filius et Spiritus*), через яких і в яких Він свободіно і зі Своєї доброї волі все сотворив, і до яких Він говорить: «сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу» (Бут. 1, 26)⁴⁵.

В. Лоський, коментуючи цей текст, зазначає:

“Ми можемо побачити певне приховане розрізнення, ніби два аспекти в Бозі, – *secundum magnitudinem* і *secundum dilectionem*. Можна було би сказати, що Бог, недоступний у Своїй природі, відкриває Себе у Своїй благодаті. [...] У [...] Іриней саме до імені Отця відноситься поняття Божественної природи самої по собі, тоді як поняття Слова він застосовує до об’явлення цієї природи назовні. [...] Син – природний прояв Бога, Він – «видиме Отця», так само, як Отець – «невидиме Сина». [...] Невидимий Бог об’являє Себе, дає Себе бачити у Слові – початку будь-якого об’явлення. [...] Слово і Дух разом та нерозлучно є початком Богоявлення»⁴⁶.

Отже, через Логос і Софію Бог онтологічно виявляє себе *ad extra* як живий Бог, постійно динамічний та дієвий Творець, всевідаюча, всепроникна і всепідтримувальна любов. Окрім “Божих рук”, творче Богоявлення звершується також через енергію.

4. Ἐνέργεια Θεοῦ як причина всього, що існує. Сам Верховний Бог, який понад всіма основами буття, силами, володіннями й іменами, заангажований у всесвітню творчу активність. Як ми бачили у вченні Іриней, джерело походження такої божественної інтервенції в сотворений світ – це любов Бога, яка є самовиявленням божественного життя, його животворящого і найглибшого у своїй близькості зв’язку з кожним елементом Всесвіту. Іриней осмислює Боже єство не як безнадійно віддалене від всього і нерухоме, а як Божественну динаміку спілкування, в якій Бог постійно і дієво уприсутнює себе, активно контактуючи зі світом⁴⁷. Поряд з іншими способами ця присутність також здійснюється через божественні енергії. Іриней зазначає, що всі Божі служби співпрацюють з енергіями Духа: “У Церкві [...] Бог поставив апостолів, пророків, учителів (1Кор. 12, 28) і всі інші (засоби) діяльності Духа (*operationem /ἐνέργειαν/ Spiritus*)”⁴⁸, і через цих співпрацівників діє Божа енергія. У *Фрагментах з втрачених творів Іриней*, які до нас дійшли, знаходимо текст, де автор згадує Божу енергію та волю як причину часу, віку, місця і природи: “Воля й енергія Бога (Θέλσις καὶ ἐνέργεια Θεοῦ) – дієва

⁴⁵ Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 1, Sch 100/2, 624-627.

⁴⁶ Lossky, *Vision de Dieu*, с. 32.

⁴⁷ Pop. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, с. 135

⁴⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* III 24, 1, 22-24, Sch 211, 472-473: “In Ecclesia enim, inquit, posuit Deus apostolos, prophetas, doctores, et uniuersam reliquam operationem (ἐνέργειαν) Spiritus”.

і передбачуюча причина кожного часу і місця, і віку, і кожної природи”⁴⁹. Незрозумілий, невимовний та недоступний Бог об’являється тим, хто має чисте серце, через Духа, Сина і через Його любов, милосердя й безмежну силу. Силу Божу Іринеї описує як світло, яке оживляє тих, хто бере участь у його сяйві і приймає його. Тут в апологета присутній очевидний акцент на синергійній природі богопізнання, яка залежить також від стану глибинного приготування людини. Споглядаючи божественне світло та беручи участь у його сяйві (*claritas*), людина досягає нетління, яке і є наслідком такого божественного споглядання. Тобто споглядальники Божого світла перебувають у світлі, а відтак у Бозі. Уможливлуючи такий животворний перехід від тління до нетління, відбувається зворотній Божий рух. Бог, залишаючись невидимим і непізнаваним, стає видимим та пізнаваним⁵⁰. У такому розумінні Незрозумілого чи видінні Невидимого божественне сила виявляє Всемогутнього, який “могутній у всіх речах”. Неможливо бути осторонь оживляючої присутності цієї всемогутньої сили Бога, Його слави і сяйва:

“Пророки предвіщали, що Бог буде видимий (*videbitur Deus*) для людей, як і Господь також сказав: «Блаженні чисті серцем, бо вони побачать Бога» (Мат. 5, 8). За величністю (*secundum magnitudinem*) і дивною славою (*inenarrabilem gloriam*) «людина не може бачити мене [Бога] і жити» (Вих. 33, 20), бо Отець неосяжний. Але завдяки Його любові і благоволінню до людей (*secundum autem dilectionem et humanitatem*), а також згідно зі Своєю всемогутністю (*omnia possit*), Він для тих, хто Його любить, дарує і це, тобто бачити Бога. [...] Людина сама по собі не бачить Бога. Але Він, коли хоче, буває видимим людям, для яких Він хоче бути видимим, коли і як Він хоче. Бо Бог всемогутній (*potens est enim in omnibus Deus*) [...] Подібно до тих, хто бачить світло, перебуває всередині світла і причащається його сяйву, так і ті, хто бачить Бога, перебуває у Бозі і причащається Його сяйву. Його ж сяйво, животворить їх, тому ті, хто бачить Бога, причасники життя. І тому, Він неосяжний, неохопний і невидимий зробив Себе видимим, охопним й осяжним (*incapabilis et incomprehensibilis <et invisibilis> visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus praestat*) для віруючих, щоб оживити тих, хто приймає і споглядає Його вірою. Бо так, як Його велич недослідима (*magnitudo ejus investigabilis*), так і невимовною є Його

⁴⁹ Idem, *Fragmenta deperditorum operum* V, ed. W.W. Harvey, в: *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, т. 2, Cambridge 1857, 477-478: “Θέλησις καὶ ἐνέργεια Θεοῦ ἐστὶν ἡ παντὸς χρόνου καὶ τόπου καὶ αἰῶνος, καὶ πάσης φύσεως ποιητικὴ τε καὶ προνοητικὴ αἰτία. Θέλησις ἐστὶ τῆς νοερᾶς ψυχῆς ὁ ἐφ’ ἡμῖν λόγος, ὡς αὐτεξούσιος αὐτῆς ὑπάρχουσα δύναμις. Θέλησις ἐστὶ νοῦς ὁρεκτικὸς, καὶ διανοητικὴ ὁρεξις, πρὸς τὸ θεληθὲν ἐπινεύουσα”.

⁵⁰ Pop. M.A. Donovan, *Alive to the glory of God: key insight in st.Irenaeus*, ThS 49 (1988) 288-289.

доброта (*benignitas ejus inenarrabilis*), за якою Він буває видимим і дарує життя тим, хто Його бачить. Неможливо жити без життя; а життя походить від спілкування з Богом; спілкування з Богом полягає у спогляданні Бога й насолодженні Його благістю (*participatio autem Dei est videre Deum et frui benignitate ejus*)⁵¹.

В іншому місці четвертої глави *Проти єресей* Іриней продовжує обговорювати антиномічний підхід в осмисленні природи богопізнання. Він наголошує, що Бога споглядає той, “хто несе Його духа”, чи, іншими словами, “пророчий дух і Його дію, яка простягається на всі види дарів”. Іриней тут фактично отожднює дух із дією, вказуючи на їхній “зовнішній” вимір щодо недоступного та непізнаного “внутрішнього” виміру природи Бога. Бог-Отець через множинність божественних дій виявляє себе, “виступаючи вперед” і наповнюючи всі матеріальні й духовні творіння. Один і той самий Бог присутній у них активною маніфестацією Себе Самого та через багатоманітні божественні дії дає животворну силу й дари кожному зокрема і всьому в цілості. Величний та невимовний Бог об’являється, відкриваючись духоносцям, у своїх потужних творчих діях, дарах і славі:

“Отже, люди бачитимуть Бога, щоб жити, через видіння, ставши безсмертними і досягаючи навіть до Бога. [...] Бога будуть бачити люди, які носять Його Духа [...] Бо деякі з них бачили пророчий Дух (*Spiritus propheticum*) і Його дії (*operationes*), що простягались на всі види дарів (*in omnia genera charismatum effusa*); [...] інші ж (бачили) славу Отця (*glorias paternas*), співвідносно з часами і з тими, які бачили і які тоді її чули [...] Так відкривався Бог; бо через все це [дії] Бог-Отець об’являється (*manifestabatur Deus*) [...] Оскільки Бог всього діє у всьому (*Sed [quoniam] qui omnia in omnibus operatur [Deus est]*), то Він хоч за Своєю природою і величчю невидимий та невимовний (*invisibilis et inenarrabilis*) для всіх створінь, проте жодним чином не залишається невідомим (*incognitus*); бо всі творіння через Його Слово пізнають, що є Один Бог-Отець, який все утримує і всьому дає буття (*continet omnia et omnibus esse praestat*)”⁵².

Логос як Той, “хто поширює благодать Отця”, відкриває Бога в “різноманітних дарах”. Іриней постійно притримується антиномічного методу богословлення, коли одночасно говорить про об’явлення і розподіл харизм та “збереження невидимості Отця”. Богоявлення в багатоманітності дарів має за мету реалізувати палке бажання людини досягнути повноту свого буття. Людина “завжди повинна володіти чимось, до чого вона може прагнути”. Логос – головний онтологічний посередник, який

⁵¹ Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 5, SCh 100/2, 636-643.

⁵² Ibidem IV 20, 6, SCh 100/2, 642-647.

показує “видимо Бога людям”, а людину представляє Богові. Наголос на антропологічній значимості синергійного підходу – типова патристична характеристика богословської думки Іринейя. Саме людина – головна мета богоявлення чи то в Логосі, чи у Софії, чи в енергії, силі, сяйві божественного світла та різноманітних дарах. Бо справжня повнота життя людини, яка є славою Божою, залежить від міри боговидіння. А повнота боговидіння і, як наслідок, звершеність життя людини сповнюється завдяки Воплоченню Слова Божого⁵³, який відкриває і “розподіляє” славу та благодать Отця, і вводить споглядальника в життєдайний буттєвий і особовий діалог із невидимим Богом.

“Отже, Син Отця від початку суцільний з Отцем, від початку відкриває [Його]: Він послідовно в належний час для користі людства, у взаємозв’язку показував людям і пророчі видіння, і різноманітні дари (*divisiones charismatum*), і Своє служіння, і славу Отця (*Patris glorificationem*). [...] Слово стало Тим, хто розподіляє Отцівську благодать (*dispensator paternae gratiae*) для користі людей, заради яких Він зробив такі великі розпорядження, об’являючи людині справжнього Бога, а людину представляючи Богові, водночас зберігаючи невидимість Отця. [...] Показує людям видимо Бога через ці розподіли, щоб чоловік не відпав зовсім від Бога і не перестав існувати. Бо славою Божою є жива людина, а життя людини полягає у видінні Бога (*gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*). Якщо об’явлення Бога через творіння життєдайне для всіх, хто живе на землі, то тим більше об’явлення Отця через Слово дарує життя тим, хто бачить Бога (*per Verbum manifestatio Patris vitam praestat his qui vident Deum*)”⁵⁴.

Божий вияв дієвої любові в Його ікономії дає життя всьому, що існує у світі⁵⁵. Іриней, наголошуючи на неможливості відкритого видіння Божого лиця, одночасно вказує на існуванні певних таїнствених засобів, які відкривають реальну можливість споглядати Божественне Буття.

⁵³ Поп. Donovan, *Alive to the glory of God*, с. 290.

⁵⁴ Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 7, SCh 100/2, 646-649: “Enarrator ergo ab initio Filius Patris, quippe qui ab initio est cum Patre, qui et visiones propheticas et divisiones charismatum et ministeria sua et Patris glorificationem consequenter et composite ostenderit humano generi apto tempore ad utilitatem: ubi est enim consequentia, illic et consonantia, et ubi consonantia, illic et pro tempore, et ubi pro tempore, illic et utilitas. Et propterea Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum, propter quos fecit tantas dispositiones, hominibus quidem ostendens Deum, Deo autem exhibens hominem; et invisibilitatem quidem Patris custodiens, ne quando homo contemptor fieret Dei et ut semper haberet ad quod proficeret, visibilem autem rursus hominibus per multas dispositiones ostendens Deum, ne in totum deficiens a Deo homo cessaret esse: gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei. Si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea quae est per Verbum manifestatio Patris vitam praestat his qui vident Deum”.

⁵⁵ Поп. Lanne, *La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée*, с. 317.

Говорячи про можливість участі людини в божественній тайні, завдяки Божому Слову і Його об'явленням у світі, Іринеї згадує пророків, які “відкрито не оглядали самого Божого обличчя, а [вони бачили] веління і тайнства (*dispositiones et mysteria*), через які людина повинна потім бачити Бога”⁵⁶.

Підсумовуючи, зазначимо, що богословлення Іринея Ліонського щодо вирішення проблеми онтологічної віддаленості між Божою трансцендентністю та іманентністю наскрізь антиномічне. З одного боку, Іринеї, як майстер апофатичної богословської термінології, дуже яскраво змальовує незрозумілість, невимовність і неохопність Бога, з другого, апологет, не менш виразно показує, як, той самий, Бог виявляє себе людям, які мають чисте серце і хочуть споглядати і пізнати Його. Вирішення цієї проблеми в богословській думці Ліонського єпископа має дві площини. По-перше, на рівні двох Божих “рук”: Логосу (Син Божий) і Софії (Дух). По-друге, на рівні божественної енергії, сили, саява божественного світла і дарів, які животворять тих, хто бере участь у них. Джерело божественного “виходу” *ad extra* – любов Бога і Його вільне бажання відкрити для людини повноцінну можливість брати участь у Своєму Бутті через Воплочене Слово Боже і в Ньому. Тому важливий акцент, який ставить Іринеї у концепції богопізнання, – це Його особова і синергійна природа, яка вимагає глибокої готовності людини прийняти Божу енергію, силу чи світло. У такому пізнанні Непізнаного, чи спогляданні Невидимого, Боже провидіння виявляє Його і наповнює все творіння своєю життєдайною силою та світлом.

DIVINE GREATNESS AND PROVIDENCE ACCORDING TO THE THEOLOGY OF IRENAEUS OF LYONS

(Summary)

The article discusses the problem of the ontological distinction between God's transcendence and immanence in the theological thought of Irenaeus of Lyons, a Church Father of the II-III century. The author presents the main conceptual and terminological apparatus that Irenaeus 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 kataphatic 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.

⁵⁶ Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 10, SCh 100/2, 656-657: “Non igitur manifeste ipsam faciem Dei videbant prophetae, sed dispositiones et mysteria per quae inciperet homo videre Deum”.

BOSKA WIELKOŚĆ I OPATRZNOŚĆ
W TEOLOGII IRENEUSZA Z LYONU

(Streszczenie)

Artykuł omawia problem ontologicznego rozróżnienia między Boską transcendencją oraz immanencją w myśli teologicznej Ireneusza z Lyonu. Autor przedstawia podstawowy aparat pojęciowy oraz terminologiczny stosowany przez Ireneusza 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 katafatycznego 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 napędzać go? W tym kontekście autor analizuje pojęcia kluczowe, które wyrażają „wewnątrzboskie” oddalenie oraz aktywną bliskość Boga w odniesieniu do bytu stworzonego.

Key words: Irenaeus of Lyons, Divine greatness, divine philanthropy, divine hands, Logos, Sophia, divine energy.

Słowa kluczowe: Ireneusz z Lyonu, Boska wielkość, Boska miłość do człowieka, Boskie ręce, Słowo, Mądrość, Boska energia.

Ключові слова: Іринеї Лїонський, Божа велич, Божа філантропія, Божі руки, Слово, Мудрість, Божа енергія.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

IRENÆUS, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau, II, SCh 294, Paris 1982; III, SCh 211, Paris 1974; IV, SCh 100/2, Paris 1965; V, SCh 153, Paris 1969.

IRENÆUS, *Fragmenta deperditorum operum*, ed. W.W. Harvey, в: *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, т. 2, Cambridge 1857, 470-511.

Література

A Patristic Greek Lexicon, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961.

ANDIA Y. DE, *Homo vivens: Incorrutibilit  et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986.

CROSS F.L., *The Early Christian Fathers*, London 1960.

DONOVAN M.A., *Alive to the glory of God: key insight in st.Irenaeus*, ThS 49 (1988) 288-290.

FANTINO J., *L'Homme, image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986.

GRANT R.M., *Irenaeus of Lyons*, London – New York 1997.

LANNE D.E., *La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée*, “Irénikon” 33 (1960) 311-320.

LAWSON J., *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, London 1948.

LOEWE W.P., *Christus victor Revisited: Irenaeus' Soteriology*, ATR 67 (1985) 1-15.

- LOEWE W.P., *Irenaeus' Soteriology: Transposing the Question*, в: *Religion and Culture: Essays in Honor of Bernard Lonergan*, ed. T.P. Fallon – P.B. Riley, Albany 1986, 167-179.
- LOEWE W.P., *Myth and Counter-Myth: Irenaeus' Story of Salvation*, в: *Interpreting Tradition: The Art of Theological Interpretation*, ed. J. Kopas, Chicago 1984, 39-54.
- LOSSKY V., *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962.
- MOOR L. DE, *The Idea of Revelation in the Early Church*, "Evangelical Quarterly" 50 (1978) 231-243.
- NORRIS R.A., *The Transcendence and freedom of God: Irenaeus, the Greek Tradition and Gnosticism*, в: *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, ed. W.R. Schoedel – R.L. Wilken, Paris 1979, 87-100.
- OCHAGAVIA J., *Visibile Patris Filius: A Study of Irennaeus's Teaching on Revelation and Tradition*, OCA 171, Roma 1964.
- PRESTIGE G.L., *God in Patristic Thought*, London 1952.
- RUSECKI M., *Objawienie w teologii patrystycznej*, VoxP 28 (2008) t. 52, 913-932.
- SCHOEDEL W.R., *Enclosing, not Enclosed: The Early Christian Doctrine of God*, в: *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Traditionn*, ed. W.R. Schoedel, R.L. Wilken, Paris 1979, 75-86.
- TIESSEN T.L., *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, London 1993.
- *
- ПОСНОВ М.Э., *Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним*, Брюссель 1991.

Ks. Antoni ŻUREK*

OBRZĘD BIERZMOWANIA W NAUCZANIU ŚW. AUGUSTYNA

Od samego początku istnienia Kościoła istotnym elementem inicjacji chrześcijańskiej był obrzęd udzielenia „duchowej pieczęci”¹. Ma on swoje źródło w działalności apostołów i wyrażał się w geście wkładania rąk na ochrzczonych (por. Dz 8, 17; 19, 6). Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* „to wkładanie rąk w tradycji katolickiej słuszenie uznaje się za początek sakramentu bierzmowania”².

W łacińskich dokumentach kościelnych nazwa tego obrzędu jako *confirmatio* (umocnienie) pojawiła się w wieku V³. Zanim ta nazwa przyjęła się powszechnie w Kościele łacińskim jako oficjalna, funkcjonowały inne⁴.

W pierwotnej tradycji Kościoła tego sakramentu udzielano w ścisłej łączności z sakramentem chrztu, jakkolwiek w odrębnym obrzędzie, który stopniowo coraz bardziej się ubogacał i nabierał indywidualnych cech⁵. Jego istotnymi elementami już od III w. stały się: namaszczenie i włożenie rąk, połączone z modlitwą⁶. Wcześniej powstała tradycja używania do namaszczenia specjalnego oleju, z grecka nazywanego „krzyżmem” (łac. *chrisma*)⁷. Według słów jednego ze współczesnych autorów, analizujących życie starożytnego

* Ks. prof. dr hab. Antoni Żurek – kierownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: azurek@wsd.tarnow.pl.

¹ Por. Ambrosius, *De sacramentis* 3, 8, ed. G. Banterle, SAEMO 17, Milano – Roma 1982, 78: „spirale signaculum”, tłum. L. Gładyszewski – Sz. Pieszczoł: Św. Ambroży, *Sakramenty*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, POK 26, Poznań – Warszawa – Lublin 1970, 69.

² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1288.

³ Por. Consilium Regiense (439), can. 4, tekst łacińsko-polski, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Caba, ŻMT 62 = SCL 6, Kraków 2011, 13. Synod mówi o „ius confirmandi neophytum”.

⁴ Szerzej zob. A. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017, 141-143; S. Czerwik, *Liturgia sakramentu bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, 163-164.

⁵ Por. Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie. Liturgia*, EK II 549-550.

⁶ Por. Cyprianus, *Epistula* 70, 2, ed. G.F. Diercks, CCL 3C, Turnhout 1996, 507, tłum. W. Szoldrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, 251; *Epistula* 73, 9, CCL 3C, 538-539, PSP 1, 62-263.

⁷ Por. Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 14, 4, ed. J. Lemarié, SCh 154, Paris 1969, 244. Szerzej zob. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny*, s. 138; H. Paprocki, *Krzyżmo. W Kościołach wschodnich*, EK X 73.

Kościół ówczesna „konfirmacja przypieczętowanie i zmyka wprowadzenie poprzez chrzest do nowej wiary”⁸. Jego sens wyjaśniano najczęściej w ramach katechez mistagogicznych, skierowanych do nowo ochrzczonych⁹.

W czasach św. Augustyna obrzęd bierzmowania był już jasno zdefiniowany i powszechnie stosowany. Można się domyślać, że Biskup Hippony również tego sakramentu udzielał i go objaśniał, ale jego katechez ściśle mistagogicznych zachowało się bardzo mało¹⁰. Wśród zachowanych brak katechezy, w której objaśniałby szerzej obrzęd i znaczenie bierzmowania. Nie znaczy to jednak, że w ogóle na ten temat nie mówił, bo wypowiedzi i aluzje do tego sakramentu znaleźć można w wielu jego tekstach. Przedmiotem tego artykułu jest próba zebrania tych wypowiedzi i ich usystematyzowanie.

1. Sakrament inicjacji chrześcijańskiej. Istnieją przede wszystkim teksty, w których Biskup Hippony w dość klarowny sposób wskazuje bierzmowanie jako jeden z elementów inicjacji chrześcijańskiej. Tym samym wskazuje moment jego udzielania. Czyni to jednak w sposób nad wyraz dyskretny, bez użycia jednoznacznej terminologii. Oto kilka przykładów tej specyficznej katechezy.

W jednym z kazań wygłoszonych do nowo ochrzczonych w samą Wielkanoc, Biskup Hippony przedstawił w bardzo obrazowy sposób etapy, jakie przebyli neofici do pełnego udziału w Eucharystii. Za chwilę mieli oni przystąpić do Stołu Eucharystycznego i przyjąć chleb, który staje się na ich oczach Ciałem Chrystusa. Celem przybliżenia nowo ochrzczonym istotę całego wydarzenia, w którym uczestniczą, św. Augustyn posłużył się obrazem procesu prowadzącego do powstania chleba, stanowiącego materię do Eucharystii. Kaznodzieja przypominał zatem historię jaką ma za sobą chleb składany w ofierze: od ziarna aż do chleba składanego na ołtarzu. Ziarno trzeba było zamienić w mąkę, z kolei ją w ciasto przez dodanie wody, a następnie ciasto wypieć w ogniu. Według Biskupa w przypadku nowo ochrzczonych przemiana wyglądała tak:

„Podaliście wasze imiona. Zaczęliście być mieleni postami i egzorcyzmami. Następnie przyszliście do wody i zostaliście nią pokropieni. Staliście się czymś jednym. Za przyjściem żaru Ducha Świętego zostaliście wypieczeni i staliście się chlebem Pańskim. Oto, co przyjęliście”¹¹.

⁸ A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stajef-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, 267.

⁹ Szerzej zob. A. Swoboda, *Katechezy mistagogiczne w „De misteriiis” św. Ambrożego*, VoxP 10 (1990) t. 18, 101; R. Majewski, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, 356-366.

¹⁰ Szerzej zob. E. Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996, 176-180.

¹¹ Augustinus, *Sermo* 229, 1-2, PL 38, 1103: „Nomina vestra dedistis; coepistis moli ieiuniis et exorcismis. Postea ad aquam venistis, et consparsi estis, et unum facti estis. Accedente fervore Spiritus Sancti cocti estis, et panis Dominicus facti estis. Ecce quod accepistis”, tłum. własne.

Łatwo w tym obrazowym ujęciu rozpoznać poszczególne etapy inicjacji chrześcijańskiej¹². Zaczynała się ona w chwili „podania imienia”, czyli wpisania się katechumena na listę „proszących o chrzest” (*competentes*). Następnie były katechezy i ćwiczenia ascetyczne, zarówno indywidualne jak też zbiorowe („posty i egzorcyzmy”). Finałem był chrzest („pokropienie”) i następujące po nim bierzmowanie („wypieczenie żarem Ducha Świętego”)¹³. Tak przemienieni, już jako chrześcijanie, mogli zbliżyć się do Stołu Pańskiego.

W innym kazaniu również skierowanym do nowo ochrzczonych, tym razem jednak wygłoszonym w tygodniu po Wielkanocy – a więc w ramach wtajemniczenia – znaleźć można podobne, choć może nieco bardziej szczegółowe wyjaśnienie całego procesu. Św. Augustyn mówił:

„W ten sposób wy również wcześniej jak gdyby zostaliście zmieleni umartwieniem postu i sakramentem egzorcyzmu. Następnie był chrzest i zostaliście jakby zwilżeni wodą, abyście mogli nabrać formę chleba. Lecz jeszcze nie ma chleba bez ognia. A cóż wyraża ogień, czyli chryzma olejem? W rzeczywistości pożywka dla ognia [czyli olej] jest sakramentem Ducha Świętego”¹⁴.

Kiedy indziej, przemawiając również do nowo ochrzczonych, ale tym razem w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, Biskup Hippony tak im objaśniał przebyta przez nich drogę i przyjęte sakramenty:

„Gdy was egzorcyzmowano, to jakby was mielono. Gdy zostaliście ochrzczeni, to zostaliście jakby zwilżeni. Gdy przyjęliście ogień Ducha Świętego, to jakby zostaliście upieczeni”¹⁵.

Ten sam co poprzednio proces został przedstawiony w nieco innych słowach. Znamienne jest użycie terminu „krzyżmo” (*chrisma*) dla oznaczenia namaszczenia. Z tenoru wypowiedzi wynika, że termin ten nie wymagał wyjaśnienia, co sugeruje dobre jego rozumienie przez słuchaczy. Był to już termin techniczny o konkretnym znaczeniu.

W obu tych kazaniach widzimy ten sam obraz wypiekanego chleba eucharystycznego, którym przez analogię stają się chrześcijanie¹⁶. Wypowiedzi te

¹² Szerzej na temat przygotowania do chrztu w Hipponie zob. A. Żurek, *Katecheza przedchrześcijańska i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, RBL 62 (2009) nr 1, 28-33; Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej*, s. 261-262.

¹³ Por. Żurek, *Katecheza przedchrześcijańska i mistagogiczna*, s. 25-33.

¹⁴ Augustinus, *Sermo* 227, 1, PL 38, 1099: „Sic et vos ante ieiunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Accessit baptismum et aqua quasi conspersi estis, ut ad formam panis veniretis. Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei? Etenim ignis nutritor Spiritus Sancti est sacramentum”, tłum. własne.

¹⁵ Tenże, *Sermo* 272, 1, PL 38, 1247: „Quando exorcizabamini, quasi molebamini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando Spiritus Sancti ignem accepistis, quasi cocti estis”, tłum. własne.

¹⁶ W tych analogiach Augustyn posuwał się bardzo daleko, nawiązując do faktu, że sami chrześcijanie stawali się członkami „Ciała Chrystusa”, czyli Kościoła. Mówił m.in.: „vos estis corpus

są obrazowe i możliwe do zrozumienia tylko dla wtajemniczonych. Z naszego punktu widzenia istotne w tych wypowiedziach jest wyraźne rozdzielenie dwóch obrzędów: chrztu i tego, co św. Augustyn nazywa dotknięciem „ogniem”, „krzyżmem”, albo „żarem” Ducha Świętego. W ostatniej z przytoczonych wypowiedzi jest mowa o namaszczeniu olejem, kojarzonym z „sakramentem Ducha Świętego”. Wprawdzie o innych szczegółach rytu kaznodzieja nie wspominał, ale nowo ochrzczeni i wierni uczestniczący z nimi w Eucharystii dobrze wiedzieli o jakie obrzędy chodzi, bo znali je z autopsji. Kaznodzieja nie musiał zatem słuchaczom przypominać rytu, ale wystarczyło, że tylko ograniczył się do wskazania istoty tych obrzędów. Dla nas istotne jest wyraźne rozdzielenie obu tych sakramentów, jakkolwiek bez wskazania okoliczności i czasu sprawowania bierzmowania. Można się jednak domyślić, że udzielenie „sakramentu Ducha Świętego” miało miejsce po chrzcie, a przed uczestnictwem w Eucharystii.

Ten sam porządek udzielania obu sakramentów znajdziemy w jednym z okazjonalnych kazań św. Augustyna. Wspomina tam historię młodego katechumena, który po cudownym powrocie do życia został: „ochrzczone, uświęcone, namaszczone, włożono na niego ręce, a po udzieleniu wszystkich sakramentów, przyjęty [do Kościoła]”¹⁷. Św. Augustyn przypominał chrześcijanom proces inicjacji chrześcijańskiej, już bez użycia obrazowych określeń, ale w terminologii dla nich zrozumiałej, choć jeszcze nie jednoznacznej. Przyjęcie do Kościoła zostało przedstawione jako sekwencja obrzędów: chrztu, bierzmowania, Eucharystii. Z naszego punktu widzenia najważniejsza jest informacja o bierzmowaniu, jako oddzielnym obrzędzie. W czasach św. Augustyna stanowił już jeden z elementów inicjacji chrześcijańskiej. Nie ustalona natomiast była jeszcze w tym momencie, jak się wydaje, jednoznaczna nazwa tego obrzędu. To wynika również z innych wypowiedzi św. Augustyna. Z nich też możemy wnioskować o momencie jego sprawowania.

2. Bierzmowanie po chrzcie. Przede wszystkim znamienne jest rozróżnienie jakie zauważamy w wypowiedziach św. Augustyna na chrzest oraz na inny ważny obrzęd, w którym następowało udzielenie Ducha Świętego. Zgodnie z wcześniejszą tradycją Kościoła, Biskup Hippony uznawał, że prawdziwym chrześcijaninem był każdy ochrzczone, ale dopiero wtedy, gdy w obrzędzie specjalnego namaszczenia został mu udzielony dar Ducha Świętego. Udzielenie Ducha Świętego następuje w akcie różnym od chrztu. To dlatego, jak wyjaśniał w jednej z homilii dla nowo ochrzczonej: „Duch Święty ukazuje się w siedmioraki sposób. Jego się zwywa nad ochrzczonejmi”¹⁸. Zatem, według

Christi et membra, misterium vestrum in mensa Dominica positum est: misterium vestrum accipitis” (tamże, PL 38, 1246).

¹⁷ Tenże, *Sermo* 324, PL 38, 1447: „baptizatus est, sanctificatus est, unctus est, imposita est ei manus, completis omnibus sacramentis, assumptus est”, tłum. własne.

¹⁸ Tenże, *Sermo* 249, 3, PL 38, 1162: „Spiritus Sanctus septiformis ostenditur. Ipse invocatur super baptizatos”, tłum. własne.

św. Augustyna, czym innym jest przyjęcie chrztu, a czym innym przyjęcie Ducha Świętego. Swoje przekonanie opierał na świadectwach biblijnych. Istotne w tym względzie są przede wszystkim wypowiedzi z Dziejów Apostolskich. Pouczająca jest zwłaszcza historia ochrzczonych w Samarii (por. Dz 8, 14-17). Zostali oni ważnie ochrzczeni przez diakona Filipa, ale dopiero wtedy, gdy apostołowie Piotr i Jan włożyli na nich ręce „proszący otrzymali Ducha Świętego”¹⁹. W świetle tej historii jest rzeczą oczywistą, przypominał św. Augustyn, że apostołowie udzielili Ducha Świętego już ochrzczonym.

Do tej samej sytuacji Biskup Hippony nawiązał w innym kazaniu, wnioskując tym razem, że historia z Dziejów Apostolskich wskazuje na istniejącą „różnicę między przyjęciem chrztu a przyjęciem Ducha Świętego”²⁰.

Zdaniem Hipponaty na tę różnicę wskazuje również inna okoliczność, tym razem zaczerpnięta z tradycji Kościoła. Według św. Augustyna przyjęcie jednego sakramentu, czyli chrztu, nie przesądza o równoczesnym przyjęciu drugiego. Można zatem przyjąć chrzest, ale to wcale nie oznacza, że przyjęło się bierzmowanie. Dowodzi tego historia schizm oraz herezji, w których zgodnie z praktyką Kościoła można było ważnie przyjąć chrzest, podczas gdy Ducha Świętego już nie. Z tego względu ochrzczonych poza Kościołem przyjmowano do wspólnoty przez specjalny obrzęd udzielenia Ducha Świętego²¹.

Opierając się na tej praktyce i stanowisku Kościoła św. Augustyn przypominał w jednym ze swoich tekstów: „Ducha Świętego można otrzymać tylko w katolickim [Kościele]”²². Wniosek z tego wydaje się oczywisty. Skoro chrzest jest ważnie udzielony a Duch Święty mimo to nie napęlnia ochrzczonego, to nie ulega wątpliwości, że Jego udzielenie jest związane z innym, specjalnym obrzędem. Na dowód tego można przytoczyć słowa tym razem z kazania św. Augustyna, skierowanego do nowo ochrzczonych, a więc wygłoszonego w ramach wtajemniczenia chrześcijańskiego. Biskup Hippony mówił wówczas w sposób jasny i zdecydowany:

„gdy przyjdzie do mnie heretyk, poniecham formę sakramentu i nie będę go ponownie chrzczył, ale dodam moc sakramentu, aby zaszcześcić w nim korzeń miłości [tzn. Ducha Świętego]”²³.

¹⁹ Tenże, *Sermo* 266, 4, PL 38, 1226: „eis manus imponendo, impetrarent Spiritum Sanctum invovantes”, tłum. własne.

²⁰ Tenże, *Sermo* 269, 2, PL 38, 1236: „itaque distinctio inter acceptionem baptismi et acceptionem Spiritus Sancti”, tłum. własne.

²¹ Por. Concilium Constantinopolitanum (381), can. 7 [*Canon ex epistula Genadi ad Martirium Antiochenum*], tekst łacińsko-polski, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* 1, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, 92.

²² Augustinus, *De baptismo contra Donatistas* 3, 16, 21, ed. M. Petschenig, CSEL 51, Vindobonae 1908, 212: „recte intellegitur dici non accipi nisi in Catholica Spiritus sanctus”, tłum. A. Żurek: Augustyn z Hippony, *O chrzcie*, ŻMT 38, Kraków 2006, 89.

²³ Tenże, *Sermo* 229/U, 1, PL 39, 1727: „cum ad me venit haereticus, defero formae sacramenti, ut non rebaptizem; sed reddo virtutem sacramenti, ut radicem caritatis insinuem”, tłum. własne.

W tych słowach podkreślona została nie tylko różnica między obrzędem chrztu a bierzmowaniem, ale wskazana została również możliwość przyjęcia bierzmowania w odrębnym obrzędzie, niekoniecznie bezpośrednio związanym z chrztem.

3. Namaszczenie i włożenie rąk. Z przedstawionych tekstów św. Augustyna wynika, że bierzmowanie było odrębnym obrzędem, udzielanym zazwyczaj po chrzcie, choć w żadnym tekście św. Augustyna nie został on w pełni przedstawiony. Mimo dyskrekcji co do całego rytu można jednak odnaleźć u niego wyrażenia, które mogą stanowić aluzje i nawiązania do tego obrzędu. Ich identyfikacja jest o tyle łatwiejsza, że – jak już wspomniano – obrzęd bierzmowania jest nam znany z katechez innych autorów²⁴. Istotnymi gestami, charakterystycznymi dla tego sakramentu, było włożenie rąk i namaszczenie krzyżem²⁵. Do tych właśnie gestów św. Augustyn nawiązuje wielokrotnie i to przy bardzo różnych okazjach. Te nawiązania czasem są bardzo jasne, kiedy indziej, być może celowo, zawoalowane i tylko aluzyjne, ale zrozumiałe i dostrzegalne dla zorientowanych w temacie, czyli dla chrześcijan.

Przykład takiej zawoalowanej aluzji dostrzec można w dziele *De civitate Dei*. Jest tam kilkakrotnie mowa o jakimś szczególnym namaszczeniu, charakterystycznym dla Chrystusa i chrześcijan. Św. Augustyn odwołując się do greckiego terminu *χριστός* wyjaśnia tajemnicę przynależności członków Kościoła do Chrystusa. Wykorzystuje w tym celu dwuznaczny sens tego słowa w terminologii chrześcijańskiej. Gdy się go potraktuje dosłownie to oznacza „namaszczonego”, ale może też być imieniem własnym, czego dowodem jest imię *Χριστός*. Zdaniem autora *De civitate Dei* jest rzeczą oczywistą, że zachodzi wyraźny związek między namaszczeniem a Chrystusem bo: „któż by nie wiedział, że Chrystus nazywa się tak od krzyża, to znaczy od namaszczenia?”²⁶. W konsekwencji również: „wszystkich namaszczonych Jego krzyżem możemy słusznie nazywać chrystusami”²⁷. Takimi są wszyscy wierni tworzący Kościół²⁸.

Nie ulega wątpliwości kogo na myśli ma Hipponata gdy mówi o „namaszczonych krzyżem”. Są to z pewnością ochrzczeni, którzy zostali później namaszczeni w specjalny sposób. O ile samo namaszczenie można by było potraktować wieloznacznie, to jednak połączenie go z krzyżem, tak

O tym, że właśnie Duch Święty jest źródłem takiej miłości św. Augustyn poucza na wielu innych miejscach, np. *De baptismo contra Donatistas* 3, 16, 21, CSEL 51, 212, ŻMT 38, 89.

²⁴ Por. P. Szczur, *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 302.

²⁵ Szerzej zob. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny*, s. 133-140.

²⁶ Augustinus, *De civitate Dei* XVII 16, 1, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnhout 1955, 580: „Christum a chrismate, hoc est ab unctione appellatum”, tłum. W. Kornatowski: *Święty Augustyn, O państwie Bożym*, t. 2, Warszawa 1977, 303.

²⁷ Tamże XVII 4, 9, CCL 48, 561: „Omnes quippe unctos eius chrismate recte christos possumus dicere”, tłum. Kornatowski, t. 2, s. 281-282.

²⁸ Por. tamże.

jednoznacznie już wtedy kojarzonym z bierzmowaniem, nadaje tym wyrażeniom wyraźny sens sakramentalny. Rzecz jasna skojarzenia te są zrozumiałe i widoczne dla obeznanych z obrzędami kościelnymi.

Biskup z Hippony jeszcze raz we wspomnianym traktacie jaśniej wskazuje na tę samą kwestię w wypowiedzi poświęconej rzeczywistości eschatologicznej, o której jest mowa w słowach Apokalipsy: „staną się oni kapłanami Boga i Chrystusa” (Ap 20, 6). Desygnatariuszami tej wypowiedzi mają być wszyscy ci, których „ze względu na mistyczne krzyżmo zwiemy pomazańcami”²⁹. Podobnie jak w poprzedniej wypowiedzi św. Augustyn żongluje terminem „chrystus”, który może znaczyć „namaszczonego”, a może być imieniem własnym. Nie ma jednak wątpliwości, że podstawą do nazywania tak członków Kościoła, jest jakieś specjalne, w tym momencie „mistyczne krzyżmo”. Wiemy zaś, że wszystkie namaszczenia miały miejsce w obrzędzie inicjacji.

O tym, że specjalne namaszczenie miało miejsce na początku życia chrześcijańskiego dowiadujemy się również z homilii poświęconej Pierwszemu Listowi św. Jana. Wiadomo, że wygłoszona została ona w oktawie wielkanocnej, z przeznaczeniem głównie dla nowo ochrzczonych³⁰. W tekście omawianego listu znajdują się słowa: „macie namaszczenie od Świętego” (1J 2, 20), które św. Augustyn tak rozumie:

„Namaszczeniem duchowym jest sam Duch Święty, którego sakrament jest w widzialnym namaszczeniu. [Jan] mówi, że wszyscy, którzy mają to namaszczenie Chrystusa, znają złych i dobrych i nie trzeba ich uczyć, ponieważ ich uczy samo namaszczenie”³¹.

Samo namaszczenie, jako coś charakterystycznego dla chrześcijan, występuje wielokrotnie w tekstach Hipponaty. W komentarzu do tekstu psalmu mówiącego o namaszczeniu Dawida znajdziemy obszerną jego aluzję do namaszczenia, którym namaszczonego jest każdy chrześcijanin. Autor znów przypomina, że samo imię „Chrystus” pochodzi od „namaszczenia”, a „ponieważ my wszyscy jesteśmy namaszczeni [...] tak samo jesteśmy Chrystusem”. W konkluzji św. Augustyn stwierdza: „namaszczeni jesteśmy w sakramencie”³², choć

²⁹ Tamże XX 10, CCL 48, 720: „sicut omnes christos, dicimus, propter mysticum chrisma”, tłum. Kornatowski, t. 2, s. 461.

³⁰ Szerzej zob. G. Madurini, *Nota introduttiva all'epistola*, w: *Commento al Vangelo e alla Prima epistola di san Giovanni*, NBA 24, Roma 1968, 1629.

³¹ Augustinus, *In Epistulam ad Parthos tractatus* 3, 5, PL 35, 2000: „Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cuius sacramentum est in unctione visibili. Hanc unctionem Christi dicit omnes qui habent, cognoscere malos et bonos; nec opus esse ut doceantur, quia ipsa unctio docet eos”, tłum. W. Szoldrski: Św. Augustyn, *Homilie na ewangelię i pierwszy list św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 413.

³² Tenże, *Enarrationes in Ps. 26(2)*, 2, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38, Turnhout 1956, 155: „Christus a chrismate [...] ad omnes Christianos pertinet unctio [...] et omnes in illo Christi et Christus sumus [...] Ungimur enim in sacramento”, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, Warszawa 1986, 199-200.

nie podaje więcej szczegółów na ten temat. Z jakim sakramentem łączy się to namaszczenie i jak ono w rzeczywistości wyglądało, tego Hipponata w tym tekście nie wyjaśnia. Jednak w grę wchodziły tylko sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, bo innych obrzędów związanych z namaszczeniami nie było.

W polemice z donatystą Petilianem na temat znaczenia starotestamentalnych namaszczeń padły m.in. takie słowa św. Augustyna:

„samo imię Chrystus pochodzi od krzyżma [...] w tym namaszczeniu chcecie widzieć sakrament krzyżma, który wśród znaków widzialnych jest świętym, podobnie jak sam chrzest”³³.

Wprawdzie wprost nie został wymieniony sam obrzęd, ale nawiązanie do namaszczenia i wskazanie „sakramentu krzyżma”, dla którego pewną analogię stanowi chrzest, zdaje się stanowić solidną podstawę do wnioskowania, że chodzi o samoistny sakrament namaszczenia. Takim w Kościele katolickim był sakrament bierzmowania.

Biskup Hippony jeszcze bardziej lakonicznie to samo wyraził w traktacie *O Trójcy Świętej*. Napisał tam krótko, że olejem będącym widzialnym znakiem namaszczenia Duchem Świętym „Kościół namaszcza ochrzczonych”³⁴.

W tekstach św. Augustyna spotkać można również nawiązania do drugiego istotnego gestu w obrzędzie udzielania bierzmowania. Takim gestem było włożenie rąk na nowo ochrzczonego, albo też powracającego do jedności z Kościołem ochrzczonego w schizmie lub herezji. Jak już wspomniano wcześniej, gest ten pochodzi od apostołów, a Kościół pozostał wierny tej tradycji. W traktacie *O Trójcy Świętej* odnajdujemy syntetyczne ujęcie tego procesu. Według św. Augustyna apostołowie: „modlili się [...] ażeby zstąpił [Duch Święty] na tych, na których wkładali ręce [...]”. Także i dziś zachowuje Kościół ten zwyczaj przez swych ministrów (*praepositi*)”³⁵. Gest włożenia rąk połączony z modlitwą apostołów, powtarzają „przełożeni” Kościoła wobec już ochrzczonych, o czym za chwilę wspomni autor traktatu. Jest on na tyle charakterystyczny i jednoznacznie kojarzący się z udzielaniem Ducha Świętego, że nie można go pomylić z żadnym innym.

Widoczny gest włożenia rąk w procesie udzielania Ducha Świętego był bardzo istotny. Ten fakt św. Augustyn podkreślał zwłaszcza wtedy, gdy mówił o czasach apostoelskich, a zwłaszcza o Zstąpieniu Ducha Świętego, co miało miejsce w uroczystość temu wydarzeniu poświęconą. Biskup

³³ Tenże, *Contra litteras Petiliani* 2, 104, 239, ed. M. Petschenig, CSEL 52, Vindobonae 1908, 153-154: „Christus a chrismate appellatur [...] hoc unguento sacramentum Chrismatis vultis interpretari; quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosantum est, sicut ipse Baptismus”, tłum. własne.

³⁴ Tenże, *De Trinitate* XV 26, 46, ed. W.J. Mountain – F. Glorie, CCL 50, Turnhout 1968, 526: „unguento quo baptisatos ungit Ecclesia”, tłum. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, 518.

³⁵ Tamże: „Orabant quippe ut veniret in eos quibus manum imponebant [...] Quem morem in suis praepositis etiam nunc servat Ecclesia”, tłum. Stokowska, s. 518.

Hippony przypominał, że napelnieni Duchem Świętym Apostołowie udzielali Go ochrzczonym przez włożenie rąk³⁶. Chrztu udzielali inni, a Apostołowie uzupełniali ten obrzęd wkładając ręce i ochrzczeni otrzymywali Ducha Świętego. Jeżeli ten „zwyczaj” jest zachowany w Kościele przez jego ministrów, a lepiej powiedzieć przez „przełożonych” (*praepositos*), to znając zwyczaj Kościoła, można w tym zdaniu św. Augustyna odczytać jasną aluzję do bierzmowania.

Podobnie rzecz ma się z inną wypowiedzią Biskupa Hippony. W jednej ze swoich homilii nawiązując do daru języków, jaki towarzyszył zstąpieniu Ducha Świętego na apostołów, wyjaśniał on brak tego daru w czasach mu współczesnych. Tłumaczył to jego zbytecznością i retorycznie pytał: „czy dziś spodziewamy się cudu języków u tych, na których wkłada się ręce, aby otrzymali Ducha Świętego? Czy czeka kto z was, aby mówili językami nowo-ochrzczeni, kiedyśmy włożyli na nich ręce?”³⁷ Pomijając twierdzenie o „zbyteczności” daru języków, bo nie łączy się z naszym tematem, należy zauważyć ważną informację o „wkładaniu rąk” na „nowo ochrzczonych”. Taki obrzęd miał miejsce w Kościele starożytnym w chwili udzielania bierzmowania, do tego więc bez wątpienia nawiązuje wypowiedź św. Augustyna, choć wprost o tym on nie mówi.

Podobnie rzecz ma się w traktacie *O chrzcie*. Autor traktatu, św. Augustyn, odmawiając donatystom zdolności udzielania Ducha Świętego podkreślił:

„Mówi się, że Duch Święty jest udzielany przez włożenie rąk [...] Ducha Świętego udziela się tylko przez włożenie rąk”³⁸.

To włożenie rąk może być skuteczne tylko w Kościele katolickim, jak zaznaczono już wcześniej, i jest obrzędem różnym od chrztu³⁹.

Jak zostało powiedziane na samym początku, po św. Augustynie nie zachowała się żadna katecheza poświęcona bierzmowaniu. Nie oznacza to jednak, że na ten temat nie mówił. Jak można wnioskować z przytoczonych tekstów zachowały się jego wypowiedzi jednoznacznie odnoszące się do tego

³⁶ Por. tenże, *Sermo* 266, 4, PL 38, 1226-1227; 269, 2, PL 38, 1235; tenże, *In Iohannis evangelium tractatus* 6, 18, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, 63, tłum. W. Szoldrski: Św. Augustyn, *Homilie na ewangelię i pierwszy list św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977, 107; tenże, *Enarrationes in Ps.* 30(2), 2, CCL 38, 211, PSP 37, 258.

³⁷ Tenże, *In Epistulam ad Parthos tractatus* 6, 10, PL 35, 2025: „Numquid modo quibus imponitur manus ut accipiant Spiritum Sanctum, hoc exspectatur ut linguis loquantur? Aut quando imposuimus manum istis infantibus, adtendit unusquisque vestrum utrum linguis loquerentur?”, PSP 15/2, 449.

³⁸ Tenże, *De baptismo contra Donatistas* 3, 16, 21, CSEL 51, 212: Spiritus autem sanctus [...] per manus impositionem dari dicitur [...] per manus impositionem modo datur Spiritus sanctus”, ŻMT 38, 90.

³⁹ Por. tamże.

sakramentu. W artykule zwrócono uwagę tylko na te, które wiążą się z samym obrzędem. Pominięto inne, choćby te, gdzie jest zawarta teologia tego sakramentu. Wprawdzie św. Augustyn nie używa terminów, które później stały się nazwami własnymi tego sakramentu (np. *confirmatio*), ale wyraża się na tyle jasno, że można ten obrzęd w jego wypowiedziach zidentyfikować. Nie wchodzi również w szczegółowe omawianie obrzędów, jak to w swych katechezach czynił św. Ambroży. Jednak nawet w oparciu tylko o jego wypowiedzi można kwestionować zdanie tych, którzy nie widzieli w tekstach patrystycznych jednoznacznego rozróżnienia na chrzest i bierzmowanie⁴⁰.

Trudno natomiast na podstawie wypowiedzi Biskupa Hippony w pełni odtworzyć obrzęd bierzmowania. Można to tłumaczyć stylem samych kazań, w których posługuje się on obrazowymi określeniami. Znając jednak zwyczaje ówczesnego Kościoła, bardziej prawdopodobnym wytłumaczeniem jest chęć dostosowania się św. Augustyna do wymagań związanych z ówczesną mistagogią. Jednym z jej elementów był zwyczaj nazwany później *disciplina arcani*⁴¹. Wymagał on od kaznodziei bardzo ostrożnego przedstawiania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Tylko w zamkniętym gronie i w bardzo ściśle określonych okolicznościach, biskup, bo to on najczęściej zajmował się tymi wyjaśnieniami, decydował się na szersze i klarowniejsze pouczenie. Skoro bierzmowanie stanowiło element inicjacji chrześcijańskiej, więc Biskup Hippony starannie zadbał o to, by jego objaśnienia nie przedostały się na forum publiczne.

W tekstach nawiązujących do bierzmowania zauważalny jest brak jednoznacznej terminologii, co było powszechne u autorów łacińskich tego okresu. Biskup Hippony w tej sytuacji z wyraźną predylekcją odwoływał się do pojęcia krzyżma, co jak się wydaje miało zaradzić temu brakowi.

THE CEREMONY OF CONFIRMATION IN THE ST. AUGUSTINE'S TEACHING

(Summary)

St. Augustine did not write any text dedicated to the ceremony of confirmation. Nevertheless, in the Bishop of Hippo's texts, it is possible to find some loose statements or allusions to that ceremony. There appeared mainly the terminology which was used to present the activities related to that sacrament dispensing.

This article attempts to collect these statements, and basing on that, to reconstruct the ceremony itself and also its interpretation made by St. Augustine.

The collected materials allow to make cautious conclusions. There is no doubt that confirmation was applied in the Hippo Church. However, it appears that

⁴⁰ Szerzej zob. A. Hamman, *Battesimo*, DPAC I 501.

⁴¹ Szerzej zob. O. Perler, *Arcandisziplin*, RACH I 667-676; V. Recchia, *Arcano (disciplina dell')*, DPAC I 315-317.

St. Augustine's cautiousness in confirmation-related statements was result of the *disciplina arcani* practice. Referring to that sacrament, he emphasised the presentation of the theological contents instead of the ceremony itself.

Key words: confirmation, laying on of hands, chrism, Holy Spirit.

Słowa kluczowe: namaszczenie, włożenie rąk, krzyżmo, Duch Święty.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AMBROSIUS, *De sacramentis*, ed. G. Banterle, SAEMO 17, Milano – Roma 1982, 42-132, tłum. L. Gładyszewski – Sz. Pieszczoł: Św. Ambroży, *Sakramenty*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, POK 26, Poznań – Warszawa – Lublin 1970, 54-98.
- AUGUSTINUS, *Contra litteras Petilianus*, ed. M. Petschenig, CSEL 52, Vindobonae 1908, 3-277.
- AUGUSTINUS, *De baptismo contra Donatistas*, ed. M. Petschenig, CSEL 51, Vindobonae 1908, 145-375, tłum. A. Żurek: Augustyn z Hippony, *O chrzcie*, ŻMT 38, Kraków 2006.
- AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955, tłum. W. Kornatowski: Święty Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 1-2, Warszawa 1977.
- AUGUSTINUS, *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain – F. Glorie, CCL 50, Turnhout 1968, tłum. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
- AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tłum. J. Sułowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- AUGUSTINUS, *In Epistulam ad Parthos tractatus*, PL 35, 1978-2062, tłum. W. Szoldrski: Św. Augustyn, *Homilie na ewangelię i pierwszy list św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 381-502.
- AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, tłum. W. Szoldrski: Św. Augustyn, *Homilie na ewangelię i pierwszy list św. Jana*, PSP 15/1-2, Warszawa 1977.
- AUGUSTINUS, *Sermones*, PL 38; PL 39, 1726-1727.
- CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Sermones*, ed. J. Lemarié, SCh 154, Paris, tłum. S. Ryznar: Chromacjusz z Akwilei, *Kazania i homilie*, PSP 49, Warszawa 1990.
- CONCILIIUM CONSTANTINOPOLITANUM (381), can. 7 [*Canon ex epistula Genadi ad Martirium Antiochenum*], tekst łacińsko-polski, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* 1, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, 92-94.
- CONCILIIUM REGIENSE (439), *Canones*, tekst łacińsko-polski, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Caba, ŻMT 62 = SCL 6, Kraków 2011, 10-15.
- CYPRIANUS, *Epistulae* 58-81, ed. G.F. Diercks, CCL 3C, Turnhout 1996, tłum. W. Szoldrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

Opracowania

- CZERWIK S., *Liturgia sakramentu bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, 156-181.

- HAMMAN A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- HAMMAN A., *Battesimo*, DPAC I 500-503.
- KRAKOWIAK Cz., *Bierzmowanie. Liturgia*, EK II 549-552.
- MADURINI G., *Nota introduttiva all'epistola*, w: *Commento al Vangelo e alla Prima epistola di san Giovanni*, NBA 24, Roma 1968, 1629-1633.
- MAJEWSKI R., *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.
- MAZZA E., *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996.
- PAPROCKI H., *Krzyżmo. W Kościołach wschodnich*, EK X 73-75.
- PERLER O., *Arcandisziplin*, RACH I 667-676.
- RECCHIA V., *Arcano (disciplina dell')*, DPAC I 315-317.
- SWOBODA A., *Katechezy mistagogiczne w „De misteriis” św. Ambrożego*, VoxP 10 (1990) t. 18, 97-105.
- SZCZUR P., *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 297-308.
- ŻUREK A., *Katecheza przedchrzcielna i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, RBL 62 (2009) nr 1, 25-36.
- ŻUREK A., *Katechumen – chrześcijanin – wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017.

Muzoniusz Rufus

CZY WSZYSTKIE URODZONE DZIECI
MAJĄ BYĆ WYCHOWYWANE?*Diatryba XV A-B**(An omnes liberi nati educandi sint?)**(Εἰ πάντα τὰ γινόμενα τέκνα θρεπτέον)*

WSTĘP

Prezentowany niżej przekład jest pierwszym polskim tłumaczeniem jednego (XV) z ocalałych XXI streszczeń diatryb (żadna nie zachowała się w całości) słynnego, żyjącego w I wieku naszej ery, rzymskiego stoika Muzoniusza Rufusa, nauczyciela równie wybitnych uczniów – Epikteta, a pośrednio i Marka Aureliusza. Niewiele jednak danych biograficznych zachowało się o nim. Urodzony ok. 30 r. w Volsini (dziś Bolsena) w rodzinie ekwitów z ojca Kapitona, nazywany był najczęściej w źródłach Muzoniusz Rufus¹, lub prościej tylko Muzoniusz lub Rufus², jako wędrowny kaznodzieja stoicki nauczał w Rzymie filozofii. Filozofowie jako wolnomysliciele, mający odwagę krytykować niekiedy również rządzących, skazywani byli nierzadko przez nich na wygnanie. Los ten nie oszczędził również kilkakrotnie także biorącego czynny udział w życiu politycznym i społecznym Muzoniusza (w roku 60 towarzyszył skazanemu przez Nerona na wygnanie Rubeliuszowi Plautusowi, w roku 65 po spisku Pizona sam został skazany przez tego cesarza na wygnanie na wyspę Gyaros, potem przywrócony przez Galbę, za cesarza Wespazjana ponownie skazany w roku 71 razem z innymi filozofami, by po jakimś czasie wrócić do ojczyzny za Tytusa, z którym miał już żyć w przyjaźni³). Wygnania nie uważał jednak za nieszczęście, ale za jedną z prób życiowych, z której można wiele samemu skorzystać⁴, tym bardziej, że dla stoika prawdziwą ojczyzną jest cały kosmos. Nie znamy dalszych losów jego życia, poza tym, że nadal chętnie uczestniczył w życiu społecznym i politycznym, ciesząc się wielkim autorytetem jako wpływowy, błyskotliwy i uwielbiany nauczyciel i kaznodzieja stoicki. Zmarł pod koniec I wieku, prawdopodobnie jeszcze przed rokiem 96, za panowania cesarza Domicjana.

¹ Por. Tacitus, *Historiae* III 81 i IV 10, a Suidas podaje także imię jego ojca i miejsce urodzenia.

² Por. tamże IV 40; tenże, *Annales* XIV 59; XV 71.

³ Por. tenże, *Annales* XV 71; Dio Cassius, *Historiae Romanae* LXII 27, 4; Philostratus, *Vita Apolonii* VII 16; Plinius, *Epistula* III 11; Themistius, *Oratio* XIII 173c.

⁴ Por. Musonius, *Diatribae* IX.

Podobnie jak Sokrates, do którego już w starożytności był porównywany ze względu na swój sposób nauczania⁵, Muzoniusz Rufus nie pozostawił po sobie żadnych własnych pism (źródła starożytne nie poświadczają, by je kiedykolwiek tworzył), chociaż z czasem zaczęto mu pewne przypisywać⁶. Tym natomiast, co mu się aktualnie zasadnie i autentycznie jako literacką spuściznę przypisuje, są krótkie streszczenia jego nauk, dokonywane przez jego uczniów, a zachowane pod jego nazwiskiem w różnych starożytnych pismach lub antologiach. Zebrał je, krytycznie opracował i wydał na początku XX wieku Otto Hense, dzieląc je na dwie grupy: do pierwszej zaliczył 21 względnie całościowych tekstów streszczeń (które nazwał diatrybami), dokonanych ok. 110 r. przez jego nieznanego nam bliżej wiernego ucznia Lucjusza, również wyganego prawdopodobnie przez Nerona na wyspę Gyaros, a które odnalazł w powstałej na początku V wieku greckiej antologii Jana Stobajosa⁷, będącego prawdopodobnie pierwszym ich wydawcą. Do drugiej zaś grupy zaliczył zbiór 32 fragmentów zapisanych nauk Muzoniusza, rozrzuconych pod jego nazwiskiem w różnych pismach starożytnych autorów (Eliusz Arystydes, Aulus Geliusz, Epiktet⁸, Plutarch, Jan Stobajos), a zebranych i wydanych w większości już wówczas przez pewnego Poliona, być może żyjącego za cesarza Hadriana gramatyka Waleriusza Poliona, lub raczej krewnego Muzoniusza Anniusza Poliona⁹. Do nich też dołączył wydawca O. Hense przypisywane mu wyżej pisma nieautentyczne¹⁰. Nie trudno zauważyć, że między tymi dwoma grupami zachowanych spisanych fragmentów nauk Muzoniusza są pewne różnice językowe, potwierdzające, że nie pochodzą one od jednego, ale co najmniej od dwóch sekretarzy lub redaktorów. Współcześni badacze myśli i pism stoików z tego okresu przypuszczają, że język tych drugich, czyli redaktora Poliona, jest bliższy językowi i duchowi samego Muzoniusza¹¹, co się przejawia m.in. w tym, że ich autor występuje w nich częściej w pierwszej osobie i kieruje wprost swoje zachęty do adresatów.

⁵ Por. R. Hirzel, *Der Dialog*, II, Leipzig 1895, 239; C.E. Lutz, *Musonius Rufus „the Roman Socrates”*, Yale Classical Studies 10, New Haven 1947.

⁶ Filostrat (*Vita Apollonii* IV 46) cytuje fragmenty jego rzekomej korespondencji z Apoloniuszem z Tiany, a ponadto przypisuje się mu długi zachowany list do Pankratydy o wychowywaniu dzieci do filozofii, wszystkie one jednak są apokryfami.

⁷ Por. Joannes Stobaeus, *Anthologium* IV, ed. C. Wachsmuth – O. Hense, Berolini 1909 [repr. Berlin 1958: *Florilegium*, ed. O. Hense].

⁸ Epiktet, nazywając swego mistrza Muzoniusza Rufusem, w zachowanej częściowo diatrybie *O przyjaźni*, cytuje 5 jego fragmentów (Frag. 4-8 = Musonius, Frag. XXXVIII-XLII, ed. O. Hense: *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Lipsiae 1905 [repr. Leipzig 1990], 124-127), przełożonych na język polski przez L. Joachimowicza: Epiktet, *Diatryby – Encheiridion – Fragmenty*, Warszawa 1961, 437-439. Obok tego w swoich zachowanych diatrybach (*Diatribae* I 1, I 8, III 6, III 16, III 23, tłum. Joachimowicz, s. 8, 30, 232, 260 i 299) przytacza kilka jego powiedzeń, a nawet charakteryzuje sposób jego nauczania (*Diatribae* III 23, tłum. Joachimowicz, s. 299).

⁹ Por. Tacitus, *Historiae* III 81.

¹⁰ Por. *C. Musonii Rufi Reliquiae*, ed. Hense, s. V-XXXVI (*Praefatio*), s. 1-116 (*Diatribae* I-XXI), s. 119-134 (*Fragmenta minora* XXII-LIII), s. 137-143 (*Epistulae spuriae*); zob. także G.D. Kilpatrick, *A fragment of Musonius*, „Classical Review” 63 (1949) 94.

¹¹ Por. Th. Colardeau, *Étude sur Epictète*, Paris 1903, 297; A. Jagu, *Musonius Rufus, Entretiens et fragments. Introduction*, Hildesheim – New York 1979, 10.

W pierwszej grupie tych fragmentów, z której pochodzi prezentowany niżej przekład, figurują obok niego m.in. następujące tytuły diatryb: *Człowiek urodzony jest do cnoty* (II), *Również kobiety winny uprawiać filozofię* (III), *O ćwiczeniach ascetycznych* (VI), *To samo wychowanie należy zapewniać dziewczynkom co i chłopcom* (IV), *Wygnanie nie jest czymś złym* (IX), *O przyjemnościach seksualnych* (XII), *Główny cel małżeństwa* (XIIIA-B), *Czy małżeństwo stanowi przeszkodę przy uprawianiu filozofii?* (XIV), *Czy we wszystkim trzeba słuchać rodziców?* (XVI), *O wiatyku na starość* (XVII), *O jedzeniu* (XVIII A-B), *O ubieraniu się* (XIX), *O poruszaniu się* (XX), *O stryżeniu włosów* (XXI).

Wśród tych diatryb, głównie o tematyce małżeńsko-rodzinnej, znajduje się również, jak wspominaliśmy, dwuczęściowa tłumaczona niżej, a XV w kolejności wydawcy, zachowana u Stobajosa, najczęściej przez wszystkich badaczy cytowana, diatryba *Czy wszystkie urodzone dzieci mają być wychowywane?*¹². Autor upomina się w niej o jak najliczniejsze potomstwo w rodzinie oraz potępia porzucanie dzieci po urodzeniu, zwłaszcza dla uniknięcia uszczuplenia majątku rodzinnego. Powołuje się przy tym najpierw na powagę prawodawców, a następnie na tradycje religijne i opiekę samego Zeusa stwierdzając, że taki człowiek, który dopuszcza się tego rodzaju niegodziwości (ἀδικία) wobec swego rodu przez to, że nie chce mieć wiele dzieci, sam je celowo i świadomie gładząc, wykracza przeciw prawom boskim, i staje się bezbożnikiem (ἀσεβής), natomiast człowiek otoczony dużą gromadką dzieci cieszy się zawsze szacunkiem w społeczeństwie i państwie (ὅς [...] ἔντιμος ἐν πόλει πολύπαις ὀνέηρ). W pierwszej części diatryby przypomina, że od najdawniejszych czasów mądrzy i przewidujący prawodawcy zabiegali o wielodzietne rodziny. To ten wzgląd właśnie zdecydował, że prawnie zabraniali nie tylko aborcji, nakładając kary za jej dokonywanie, ale również sterylizacji i praktykowania antykoncepcji, nagradzając przy tym małżeństwa za liczne potomstwo i karząc za bezdzietność. Kto bowiem tych wymagań i nakazów zapewniających dobro i przyszłość państwu nie przestrzega, nie tylko łamie prawo i tradycje przodków, ale również obraża rodzinnych bogów, zwłaszcza Zeusa, protektora gościnności i rasy ludzkiej, stając się bezbożnikiem. Autor zachęca więc słuchaczy do wielodzietności, bo budzi ona szacunek u państwa i sąsiadów, a widok rodziców prowadzących troskliwie za ręce gromadkę swych dzieci, jest jego zdaniem, piękniejszy od najwspanialszej uroczystej procesji religijnej i chóralnego tańca ku czci bogów, zachęcając automatycznie patrzących, do modlitwy za nich. Warto tu dodać, że początek tekstu tego fragmentu, zawierający informacje o zakazie aborcji, sterylizacji i antykoncepcji oraz nagradzaniu wielodzietności przez państwo, zawiera obok Stobajosa także odkryty na początku XX wieku papyrus Rendel Harris¹³, w pewien sposób go uzupełniając.

¹² Por. Joannes Stobaeus, *Anthologium* IV 24, 15 i 27, 21, ed. Wachsmuth – Hense, s. 605-607 i 664-666: „Μοσωνίου ἐκ τοῦ Εἰ πάντα τὰ γινόμενα θρεπτέον”; C. Musonii Rufi *Reliquiae*, ed. Hense, s. 77-81.

¹³ Por. M. Rostovzeff, *The social and economic history of the hellenistic world*, III, Oxford 1941, 1547, nota 170; jego tekst w: J. Enoch Powell, *Aufsätze: Musonius Rufus*, Εἰ πάντα τὰ γινόμενα τέκνα θρεπτέον in the Pap. Harris I, „Archiv für Papyrusforschung und verwandte Ge-

Druga natomiast część (B) przekładanej diatryby piętnuje praktykowany niekiedy jeszcze wówczas przez niektórych zwyczaj porzucania później urodzonych dzieci w obawie, by wcześniej urodzone nie ponosiły szkody przy podziale rodzinnego majątku. Ten fragment, choć jest zachowany w dalszej części antologii Stobajosa, stanowi bez wątpienia część pierwszego, jak to zresztą zaznacza jej autor¹⁴; ma on bowiem nieco inny językowo charakter – albo jest dosłownym fragmentem XV diatryby Muzoniusza, albo jej streszczeniem dokonany jednak przez innego niż Lucjusz ucznia redaktora, który występuje tu w pierwszej osobie i zawiera obszerniejszą ekshortację do adresatów. Nazywając zaś porzucenie narodzonego dziecka w celu uniknięcia ubóstwa wcześniej urodzonego rodzeństwa najohydniejszym czynem, a nawet zabójstwem, autor podkreśla w niej dobrodziejstwo i wartość traconego miłego bogom braterstwa (które demaskuje zazdrosne sąsiedzkie zasadzki, zapewnia pomoc i obronę, życzliwość, dyspozycyjność i pomoc w nieszczęściach), którego nie zastąpią żadne preferowane majątki. Tłumaczona niżej dwuczęściowa i uszkodzona w swej strukturze diatryba Muzoniusza potępia wprawdzie, jak widać, aborcję i porzucanie nowo narodzonych dzieci, ale nie czyni tego dlatego, że wykroczenia te są okrutnym zabójstwem (choć to lekko zaznacza) i eksterminacją człowieka, ale przede wszystkim dlatego, że przynoszą szkodę państwu i społeczeństwu, o które stoik winien się troszczyć.

Tego rodzaju sposób ograniczania wielodzietności w ówczesnych rodzinach ze względów ekonomicznych potwierdzają i potępiają również niewiele późniejsi autorzy, m.in. satyryk Juwenal (ok. 55-130)¹⁵, uczeń Muzoniusza Dion z Prusy (ok. 40-115)¹⁶ oraz słynny moralista Plutarch z Cheronei (ok. 50-125), który poświęcił temu faktowi niemal cały specjalny traktat *De amore prolis*, wykazując nienaturalność i społeczną szkodliwość takiego postępowania rodziców, bo nawet najbardziej dzika przyroda jest nastawiona na utrzymanie i wychowywanie całego swego potomstwa¹⁷ oraz wspominając w pocieszającym liście do żony, że oni sami mieli dużo dzieci i że je wszystkie w domu wychowali¹⁸.

biete” 12 (1937) 175-178; E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco-latino*, Milano 1971, 13-14 (tekst grecki z włoskim przekładem).

¹⁴ Por. Stobaeus, *Anthologium* IV 27, 21, ed. Wachsmuth – Hense, s. 664-666: „Μουσωνίου ἐκ τοῦ Εἰ πάντα τὰ γινόμενα τέκνα θρεπτέον”.

¹⁵ Por. Juvenalis, *Saturae* VI 594-596, ed. elektroniczna (<http://www.thelatinlibrary.com/juvenal/6.shtml>), dostęp: 28. 02. 2018): „sed iacet aurato vix ulla puerpera lecto / Tantum artes huius, tantum medicamina possunt / quae steriles facit atque homines in ventre necandos conducit”.

¹⁶ Por. Dio Prusaensis, *Oratio* XI (*Troica de Illo non capto*) 3.

¹⁷ Por. Plutarchus, *De amore prolis* 2, 493E, ed. with English transl. W.C. Helmbold: *Plutarch's Moralia*, VI: 439A-523B, Cambridge Mass. – London 1962, 334, tłum. Z. Abramowiczówna: *O miłości rodzicielskiej*, w: Plutarch, *Moralia*, Warszawa 1997, 291-293.

¹⁸ Por. tenże, *Consolatio ad uxorem* 2, 608C, ed. Ph.H. De Lacy – B. Einarson: *Plutarch's Moralia*, VII: 523C-612B, Cambridge Mass. – London 1959, 580, tłum. Abramowiczówna, s. 176: „Wiem to i ty sama, któraś wspólnie ze mną tyle dzieci wychowała, wszystkieśmy sami wychowali i we własnym domu”.

Muzoniusz był przedstawicielem ostatniej fazy rozwoju stoicyzmu – neostoicyzmu, karmionego już niemal wyłącznie duchem rzymskim¹⁹. Dotychczasowe zainteresowanie stoików etyką i walką o cnotę (przy ograniczeniu logiki i fizyki) stało się teraz u nich, w epoce Cesarstwa, wprost dominujące, a u niektórych myślicieli niemal wyłączne. Wzmogło się poczucie troski o dobro państwa i sprawy społeczne, zwłaszcza o małżeństwo i rodzinę oraz o wychowanie liczego potomstwa – przyszłych obywateli. Służyć temu miały odgórnie wysiłki prawodawców, m.in. dwa juliańskie prawa *De adulteriis coercendis* i *De maritandis ordinibus* (19 r.) oraz prawo *Papia Poppaea* (9 r.)²⁰. Obok tego nasiliło się też zainteresowanie sprawami religijnymi, co się wyrażało m.in. w tym, że w pismach i wypowiedziach stoickich pojawiło się szereg pojęć, wskazań i nakazów paralelnych do stwierdzeń i nakazów ewangelicznych, choć inaczej motywowanych i rozumianych, jak np. ogólne pokrewieństwo wszystkich ludzi z bogiem, powszechne braterstwo, konieczność przebaczenia, równość wszystkich ludzi, miłość do bliźnich, nawet do tych, którzy wyrządzili nam zło. Również Muzoniusz jako wędrowny kaznodzieja tego okresu, uczył w swoich diatribach o człowieku jako „obrazie boga” (μίμημα θεοῦ), a uprawianie filozofii nazywał „naśladowaniem Zeusa”²¹. I on utrzymywał, że w uprawianiu filozofii należy ograniczyć logikę do niezbędnego minimum, bo jest ona użyteczna tylko w takiej mierze, w jakiej potrafi się zniżyć do poziomu praktyki, która jest skuteczniejsza od teorii, a za prawdziwego filozofa uważał nie tego, kto potrafi tylko poprawnie budować sylogizmy, ale tego, kto umie dobrze żyć²². Celem bowiem człowieka, niezależnie od tego, czy jest mężczyzną czy kobietą, jest zdobywanie cnot i doskonałości, a nie jest to możliwe bez ćwiczenia, bo nie wypracowuje ich sama teoria, ale praktyka i ćwiczenia prowadzone według teoretycznych wskazań i pouczeń. Ponieważ zaś człowiek składa się z duszy i ciała, będącego instrumentem duszy, trzeba umiejętnie ćwiczyć i ciało i duszę²³. To zaś swego rodzaju ascetyczne ćwiczenie duszy w kształtowaniu cnoty

¹⁹ Por. Jagu, *Musonius Rufus*, s. 10-20; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, IV: *Szkoły epoki Cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, 7-20.

²⁰ Por. H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, spec. s. 66-68; J.A. Field, *The Purpose of the Lex Julia et Papia Poppaea*, „Classical Journal” 40 (1945) 398-416; P. Csillag, *The Augustan Laws on Family Relations*, Budapest 1976; D. Nörr, *The Matrimonial Legislation of Augustus: an Early Instance of Social Engineering*, „Irish Jurist” 16 (1981) 350-364; P. Jörs, *Über das Verhältnis der „Lex Iulia de maritandis ordinibus” zur „Lex Papia Poppaea”*, Bonn 1982; J.E. Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity*, Oxford 1995; J.F. Gardner, *Family and Familia in Roman Law and Life*, Oxford 1998, spec. s. 47-54.

²¹ Por. Musonius, *Diatribae XVII (O lepszym wiatyku na starość)*, ed. Hense, s. 90, tłum. własne: „Człowiek jest jedynym bytem na ziemi, który jest obrazem boga i posiada prawie te same cnoty”; zob. Cleantes, *Hymnus ad Jovem* 4-5: „Jesteśmy z rodu Zeusa [...] jedynymi ze wszystkich bytów śmiertelnych, które żyją i poruszają się na ziemi”; I. Ramelli, *La concezione di Giove negli stoici romani di età neroniana*, „Rendiconti Istituto Lombardo” 131 (1997) 293-320.

²² Por. Musonius, *Diatribae I, III, IV, V, VIII, XI*; G. Lenta, *L'immagine del filosofo nelle „Diatribae” musoniane*, „Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica «Augusto Rostagni»” 13 (1999) 291-316.

²³ Por. Musonius, *Diatribae II (Człowiek jest urodzony do cnoty)*, V (*Praktyka przewyższa teorię*), VI (*O ćwiczeniu*); zob. L. Laurenti, *La concezione della virtù in Musonio*, „Sophia” 35 (1967) 301-

miało – według niego – polegać na nieustannym wskazywaniu i przypominaniu, co jest prawdziwym dobrem, a co rzeczywistym złem oraz zachęcaniu do pójścia za dobrem, a unikaniu zła. Drogą do osiągnięcia cnoty miało być ćwiczenie w znoszeniu trudów i zubożeniu na przyjemności, a także niewzruszoność wobec doznawanych zniewag. Filozofia była więc dla niego przede wszystkim umiejętnością praktyczną: sztuką dobrego życia, dzięki któremu kształtując w sobie cnoty, człowiek upodabnia się do bóstwa i je naśladuje. Gloryfikował przy tym wielką, wartość moralną trudu związanego z ćwiczeniem, stwierdzając, że kto nie chce się trudzić, sam siebie uznaje za niegodnego jakiegokolwiek dobra²⁴. Przy wpajaniu tych zasad, zwłaszcza piętnowaniu ludzkich wad i złych przyzwyczajęń, występował, jak zauważa jego uczeń Epiktet, z wielką siłą przekonywania, a nawet gwałtownością²⁵.

Zachowana spuścizna Musoniusza poświadcza także, iż interesował się on również bardziej niż inni rzymscy stoicy problematyką społeczną, zwłaszcza małżeństwa i rodziny, które uważał za „rzeczy ważne i godne szacunku”²⁶, a w poglądach na ich temat wyprzedzał nawet poniekąd krystalizującą się doktrynę chrześcijańską. W swoich diatribach bowiem uczył o równości płci mężczyzny i kobiety, która – podobnie jak mężczyzna – nie tylko może, ale powinna zajmować się także filozofią, bo z natury ma te same, a może nawet większe, do tego kwalifikacje²⁷, a małżeństwo i rodzina wcale jej w tym nie przeszkadzają²⁸. Uważał też, że już wcześniej takie samo wykształcenie i wychowanie należy zapewniać dziewczynkom, co i chłopcom²⁹, to zaś ciągle podkreślanie równouprawnienia kobiet w społeczeństwie spowodowało, że u badaczy zyskał sobie tytuł „feministy”³⁰.

317; R. Valantasis, *Musonius Rufus and Roman Ascetical Theory*, GRBS 40 (1999) 201-231; J.T. Dillon, *M. Rufus and Education in the Good Life. A Model of Teaching and Living Virtue*, Dallas 2004.

²⁴ Por. Musonius, *Diatribae* VII (*Należy znosić trudy i kary*).

²⁵ Por. Epiktet, *Diatribae* III 23, tłum. Joachimowicz, s. 299: „mówił on z taką siłą, że każdy z nas siedzący na jego wykładzie odnosił wrażenie, jak gdyby ktoś miotał na niego gromy potępienia. Z taką ci on energią zwalczał zwykłe ludzkie narowy. Z taką furią wymiatał każdemu na oczy jego uchybienia i wady”; zob. R. Laurenti, *Musonio e Epitteto*, „Sophia” 34 (1966) 317-335; tenże, *Musonio – maestro di Epitteto*, ANRW II 36, 3, 1985, 2105-2146.

²⁶ Por. V. Laurant, *Stoïcisme et lien social à l'époque imperiale: enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, Paris 2002.

²⁷ Por. Musonius, *Diatribae* III (*Także kobiety powinny uprawiać filozofię*).

²⁸ Por. tenże, *Diatribae* XIV (*Czy małżeństwo stanowi przeszkodę dla uprawiania filozofii?*).

²⁹ Por. tenże, *Diatribae* IV (*To samo wychowanie należy zapewniać dziewczynkom, co i chłopcom*); zob. Plato, *Respublica* V 449a-457a.

³⁰ Por. Ch. Favez, *Un féministe romain: Musonius Rufus*, „Bulletin de la Société des Études de Lettres” 20 (1933) 1-8; E. Asmis, *The Stoics on women: w: Feminism and ancient philosophy*, New York 1966, 68-94; W. Klassen, *Musonius Rufus, Jesus and Paul. Three First-Century Feminists*, w: *From Jesus to Paul. Studies in Honour of F. Wright Beare*, ed. P. Richardson – J.C. Hurd, Waterloo 1984, 185-205; M.C. Nussbaum, *The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman*, w: *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, ed. M.C. Nussbaum – M.J. Sihvola, Chicago 2002, 288-286; G. Wahrle, *Wenn Frauen Platons „Staat” lesen oder Epiktet und Musonius konstruieren Geschlechterrollen*, „Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft” 26 (2002) 135-143; M. Engel David, *Women's Role in*

Jeszcze bardziej chrześcijańskie są poglądy Muzoniusza na temat etyki małżeńskiej, według której pierwszorzędnym celem małżeństwa miało być wspólne życie i prokreacja; jeśli zaś małżeństwo ma być udane, małżonkowie winni się starać, by ich łączyła prawdziwa wspólnota życia, zaufanie i wzajemna troska o siebie³¹. Kandydaci do takiego małżeństwa nie powinni od siebie wymagać szlachetnego urodzenia, dużego majątku czy pięknej urody, ale zdrowego ciała o zwyczajnej aparycji, zdolnego do pracy i rodzenia dzieci oraz mądrego i sprawiedliwego ducha, odpornego na czekające ich trudności i podatnego na zdobywanie cnót³². Wszelkie przyjemności seksualne dopuszczane są tylko w małżeństwie (i to tylko te, które wiążą się z prokreacją), inne pozamałżeńskie, jak te związane z cudzołóstwem i wszelką pederastią, współżyciem z prostytutkami, kobietami wolnymi lub niewolnicami, są jednakowo dla obojga małżonków zakazane, bo są wbrew prawu, często (zwłaszcza pederastia) przeciw naturze, a jeśli poszukiwane są bez umiaru, również bezwstydyne³³. Każdy tego rodzaju występki przeciw

the Home and the State in Musonius. Stoic Theory Reconsidered, „Harvard Studies in Classical Philology” 101 (2003) 267-288.

³¹ Por. Musonius, *Diatribae* XIII A (*O głównym celu małżeństwa*), ed. Hense, s. 67-68, tłum. własne: „Żyć razem i współdziałać w rodzeniu dzieci – to główny cel małżeństwa (βίον καὶ γένεσιν παίδων κοινῶν κεφάλαιον εἶναι γάμου). Mąż i żona powinni się łączyć, aby prowadzić życie wspólne i rodzić dzieci oraz pamiętać, że wszystko między nimi jest wspólne (κοινὸν), że między nimi nie ma nic własnego (ἴδιον), nawet w ich ciałach. Narodzenie bowiem człowieka jest rzeczą wielką, ale jest to cel tego jarzma (ζεύγος). Nie jest to jednak powód, aby się żenić, ponieważ ten cel można osiągnąć i poza małżeństwem przez współżycie, jak to jest u zwierząt. W małżeństwie wymagana jest całkowita wspólnota życia i wzajemna troska między mężem i żoną, zarówno w czasie pełnego zdrowia jak i choroby, troska o którą zabiegają w małżeństwie i przy narodzinach dzieci. Kiedy zaś ona jest pełna, tak iż małżonkowie oddają się sobie całkowicie, tak iż współzawodniczą ze sobą w trosce jedno o drugiego, to małżeństwo faktycznie odpowiada swemu celowi i jest spełnione. Przepiękna jest tego rodzaju wspólnota (καλὴ ἢ τοιαύτη κοινῶν)”. Podobnie definiował małżeństwo stoik z czasów Hadriana Hierokles (Stobaeus, *Florilegium* 67, 24, ed. O. Hense, IV, s. 505, tłum. własne): „małżeństwo to para złożona z mężczyzny i kobiety, zachowująca wspólnotę życia i poświęcona bogom, którzy przewodzą małżeństwu, narodzinom i opiekują się ogniskiem domowym, posiadająca wspólnotę uczuć, w której wszystko jest wspólne, nie tylko w dziedzinie ciała, ale jeszcze więcej w sferze dusz”; zob. RE VIII 2, 1479; D. Babut, *Les stoïciens et l'amour*, REG 76 (1963) 55-63; Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 23, 140, 2.

³² Por. Musonius, *Diatribae* XIII B (*Czego należy szukać u kandydatów do małżeństwa?*), ed. Hense, s. 69, tłum. własne: „Dlatego u kandydatów do małżeństwa nie należy szukać ani dobrego urodzenia, ani wielkości majątku, ani piękna ciała. Bo faktycznie, ani bogactwo, ani piękno, ani dobre urodzenie nie przyczyniają się do wzmocnienia wspólnoty życia więcej, niż zgodność uczuć, ani też więcej do powiększenia rodzenia dzieci. Do małżeństwa bowiem wystarczy, żeby ciała były w dobrym zdrowiu, o zwyczajnej aparycji zewnętrznej i zdolne do pracy, czyli posiadały przymioty, które by je uodporniły na zasadzki ludzi nieprawych, były dostosowane do wykonywania prac fizycznych, a przede wszystkim sprawne do rodzenia dzieci; co zaś tyczy ich dusz, to trzeba suponować, że odpowiedniejsi będą ci, którzy są mądrzejsi i sprawiedliwsi, czyli jednym słowem – bardziej podatni na cnotę”. Podobnie sądzili stoicy: Antypater z Tarsu (SVF III, 254, frag. 62) i Nikostrat (Stobaeus, *Florilegium* 70, 12), a z pisarzy chrześcijańskich Klemens Aleksandryjski (*Stromata* IV 20, 126, 2); zob. też C.E. Manning, *Seneca and the Stoics on the equality of the sexes*, „Mnemosyne” 26 (1973) 170-177..

³³ Por. Musonius, *Diatribae* XII (*O przyjemnościach seksualnych*), ed. Hense, s. 64, tłum. włas-

świętości małżeństwa jest również, według niego, wbrew prawu i sprawiedliwości, jeśli nie zawsze względem bliźniego, to zawsze wobec upadającego, bo okazał się on przez to gorszy, upodlony i mniej godny szacunku, niż był wcześniej, bo przyniosły ujmę jego godności osobistej, gdyż dał się zwyciężyć bezwstydną przyjemności³⁴. Także wszelkie knowania przeciw prokreacji i wielodzietności w rodzinie, są – jak wskazuje tłumaczona niżej diatryba – wbrew naturze i prawu, często zabójstwem i szkodą dla całego społeczeństwa i państwa. Wszystkim bowiem poczętym i narodzonym dzieciom, dziewczynkom i chłopcom, należy się pełne jednakowe fizyczne i intelektualne wychowanie³⁵, one zaś winne swych rodziców we wszystkim słuchać, z wyjątkiem, gdy nakazują im czynić coś złego lub zabraniają dobrego³⁶.

Nietrudno zatem zauważyć, jak wiele cennych i ciekawych myśli, zwłaszcza o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu, przekazał nam Muzoniusz w swych diatrybach w ciepły i przekonujący sposób. Wiele z nich pokrywa się z doktryną chrześcijańską, i gdyby tak często nie powoływał się na Zeusa, można by zasadnie przypuszczać, że pochodzą one od jakiegoś głęboko wierzącego chrześcijanina. Nic dziwnego, że był on jednym z owych nielicznych niechrześcijańskich postaci, które przez autorów chrześcijańskich nie tylko nie były zdecydowanie potępiane lub odrzucone, ale przez niewiele późniejszych apologetów chrześcijańskich stawiane razem z Sokratesem za wzór do naśladowania jako ten, który nie tylko poprawnie nauczał, ale za swe szczere przekonania wiele wycierpiał. [To zdanie jest nielogiczne. Autor zmienia rodzaj i liczbę podmiotu. Moim zdaniem trzeba je rozbić na dwa zdania i wówczas wywód będzie klarowny. Np.: Nic dziwnego, że był on jedną z owych nielicznych niechrześcijańskich postaci, które przez autorów chrześcijańskich nie tylko nie były zdecydowanie potępiane lub odrzucone, ale przez niewiele późniejszych

ne: „Jedynymi dozwolonymi przyjemnościami seksualnymi (μόνα ἀποδοσια δίκαια) są te, które mają miejsce w małżeństwie (ἐν γάμῳ) i mają za cel zrodzenie dzieci (ἐπὶ γενέσει παίδων), ponieważ tylko one są zgodne z prawem (νόμῳ). Te natomiast, które są tylko szukaniem rozkoszy, są niesprawiedliwe i wbrew prawu (ἄδικο καὶ παράνομον), nawet jeśli mają miejsce w małżeństwie. Inne natomiast spółkowania, jak m.in. w cudzołóstwach, są oczywiście jak najbardziej wbrew prawu i nie są wcale mniejszej wagi od tych, które mają miejsce między mężczyznami (ἄρρενας τοῖς ἄρρεσιν), ponieważ tu chodzi o zuchwalstwo przeciw naturze (παρὰ φύσιν τὸ τόλμημα). Ponadto poza cudzołóstwem, wszelkie związki z kobietami, które są wbrew prawu (κατὰ νόμον), są także bezwstydne i sromotne, jeżeli dokonują się bez umiaru. Nikt także, nawet mniej wstrzemięźliwy, nie może pozwalać sobie na stosunki z heterą, ani poza małżeństwem z wolną kobietą, ani też, na Zeusa, ze swoim niewolnikiem”. Już Platon nazywał pederastię «zuchwalstwem przeciw naturze» (*Leges* I 636c; VIII 838e)”. Podobnie szukanie przyjemności bez celu prokreacji w małżeństwie za „niezgodne z prawem” określał Klemens Aleksandryjski, być może pod wpływem Muzoniusza (zob. *Paedagogus* II 10, 92, 2, ed. C. Mondésert – C. Matray – H.I. Marrou, Sch 108, Paris 1965, 178, tłum. M. Szarmach: *Pedagog*, Toruń 2012, 140): „Ta przyjemność, jeśli nawet ma miejsce w małżeństwie (np. z brzemenną żoną), jest czcza, niezgodna z prawem, z poczuciem sprawiedliwości i rozumem”; W.R. Bowen, *Musonius and Paul on marriage* NTS 36 (1990) 281-289.

³⁴ Por. Musonius, *Diatribae* XII, ed. Hense, s. 65-66.

³⁵ Por. tenże, *Diatribae* IV (*To samo wychowanie należy zapewnić dziewczynkom, co i chłopcom*), ed. Hense, s. 13-19.

³⁶ Por. tenże, *Diatribae* XVI (*Czy we wszystkim trzeba słuchać rodziców?*), ed. Hense, s. 81-88.

apologetów chrześcijańskich stawiane razem z Sokratesem za wzór do naśladowania. Muzoniusz był przedstawiany jako ten, który nie tylko poprawnie nauczał, ale za swe szczere przekonania wiele wycierpiał.] Tak m.in. czynił imiennie Justyn męczennik († 167)³⁷, Klemens Aleksandryjski († 212), który wielokrotnie (13 razy) bezimennie cytował lub parafrazował w swych pismach jego myśli³⁸, a nawet jeszcze wielki Orygenes († 254), który również imiennie do niego się odwoływał³⁹. Należał on niewątpliwie do tych postaci, które swymi przemyśleniami przygotowywały świat na orędzie Chrystusa.

WYDANIA TEKSTU

O. Hense: Lipsiae 1905 (repr. Leipzig 1990), *C. Musonii Rufi Reliquiae*, s. 77-81.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

A.C. Geytenbeek, Assen 1963, *Musonius Rufus and Greek Diatribe*.

Francuskie:

A. Jagu, Hildesheim – New York 1979, *Musonius Rufus. Entretiens et fragments*. Introduction, traduction et commentaire, s. 71-73.

Włoskie:

L. Laurenti, Roma 1967, *C. Musonio Rufo. Diatribe e i frammenti minori*.

I. Ramelli, Milano 2001, *Musonio, Diatribe, frammenti e testimonianze* (wraz z tekstem greckim).

I. Ramelli, Milano 2008, *Storici Romani minori. Testi Greci e Latini a fronte*, introd. R. Radice.

³⁷ Por. Justinus, *Apologia* II 7, 3 i 8, 1, ed. C. Munier, SCH 507, Paris 2006, 340, tłum. L. Miśarczyk: Justyn Męczennik, 2 *Apologia*, w: *Pierwsi apologety greccy*, BOK 24, Kraków 2004, 276-277: „To właśnie z powodu działania owych złych demonów dobrzy ludzie, jak Sokrates i jemu podobni [Muzoniusz], są prześladowani i zakuwani w kajdany [...]. Zwolennicy poglądów stoickich, przynajmniej w dziedzinie etyki, głoszą, sensowne zasady [...]. Znamy przecież nie tylko Herakleitos, jak już zostało wcześniej napisane, ale także za naszych czasów Muzoniusza i innych”.

³⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Register*, ed. O. Stählin, GCS 39/1: *Paedagogus* I 3, 9; II 1, 15; II 2, 29; II 3, 37; II 6, 52; II 10, 83; II 10, 90; II 10, 92; II 10, 101; III 3, 16; III 3, 18; *Stromata* IV 8, 60, 3; IV 20, 26, 2; zob. G. Reydam-Schils, RACH XXV 351-356.

³⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* III 66, ed. P. Koetschau, GCS 2, Leipzig 1899, 259, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 176: „w każdej szkole filozoficznej i wśród wyznawców nauki Bożej istnieją ludzie, o których się mówi, że poprawili się tak bardzo, iż mogą stanowić wzór doskonałego życia. Takimi wśród bohaterów byli podobno Herakles i Odyseusz, w późniejszych czasach Sokrates, a ostatnio Muzoniusz”.

BIBLIOGRAFIA

- A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926; F. Dölger, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, „Antike und Christentum” 4 (1933) 3-61, spec. 14; Ch. Favez, *Un féministe romain: Musonius Rufus*, „Bulletin de la Société des Études de Lettres” 20 (1933) 1-8; RE XVI 1, Stuttgart 1933, 893-897 (K. Fritz); M.P. Charlesworth, *Five men*, Cambridge 1936, 33-62 (*The Philosopher Musonius*); C.E. Lutz, *Musonius Rufus „the Roman Sokrates”*, „Yale Classical Studies” 10 (1947) 1-147; L. Alfonsi, *Sul frammento XVA di Musonio*, „Aegyptus” 28 (1948) 126-128; M. Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. 1, Göttingen 1948, 300-303 (Musonius); W. Capelle, *Epiktet, Teles und Musonius*, Zürich 1948; A.C. Geytenbeek, *Musonius Rufus and the Greek diatribe*, Assen 1962; R. Cadiou, *Une tradition de Musonius*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé” 1957, nr 2, 54-66; M. Spanneut, *Le stoïcisme et les Pères de l'Église*, Paris 1967, spec. 106-112; E.V. Arnold, *Roman Stoicism*, London 1958; L. Gallinari, *Il pensiero pedagogico-morale di Musonio Rufo*, Roma 1959; E. Asmis, *The Stoics on Women*, w: *Feminism and Ancient Philosophy*, New York 1966, 68-94; R. Laurenti, *Musonio e Epitteto*, „Sophia” 34 (1966) 317-355; tenze, *La concezione della virtù in Musonio*, „Sophia” 35 (1967) 301-317; E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo Greco-Romano*, Milano 1971, 12-16; A.J. Festugière, *Deux prédicateurs dans l'antiquité: Teles et Musonius*, Paris 1978; A. Jagu, *Musonius Rufus. Introduction*, w tegoz: *Musonius Rufus. Entretiens et fragments. Traduction et commentaire*, Hildesheim – New York 1979, 7-20; D.L. Balch, *1Cor 7, 32-35 and Stoic Debates about Marriage: Anxiety and Distraction*, JBL 102 (1983) 429-439; W. Klassen, *Musonius Rufus, Jesus and Paul. Three First Century Feminists*, w: *From Jesus to Paul. Studies in Honour of F. Wright Beare*, ed. P. Richardson – J.C. Hurd, Waterloo 1984, 185-206; S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży. Okres przedchrześcijański*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 231-273, spec. 251; L. Laurenti, *Musonio – maestro di Epitteto*, ANRW II 36, 3, 1989, 2105-2146; I. Ramelli, *La concezione di Giove negli stoici romani di età neroniana*, „Rendiconti Istituto Lombardo” 131 (1997) 293-320; G. Lenta, *L'immagine del filosofo nelle „diatribe” musoniane (VIII-IX)*, „Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica «Augusto Rostagni»” 13 (1999) 291-316; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, IV: *Szkoły epoki Cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, 7-20; R. Valantasis, *Musonius Rufus and Roman Ascetical Theory*, GRBS 40 (1999) 201-231; E. Olshausen, *Der Stoiker C. Musonius Rufus – ein Pazifist: Überlegungen zu Tac. Hist III 81, 1*, w: *Ιθάκη. Festschrift für Jörg Schäfer zum 75. Geburtstag am 25. April 2001*, hrsg. S. Böhm – K.V. von Eickstedt, Würzburg 2001, 249-255; V. Laurand, *Stoïcisme et lien social à l'époque imperiale: enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus*, Paris 2002; M.C. Nussbaum, *The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman*, w: *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, ed. M.C. Nussbaum – K.J. Sihvola, Chicago 2002, 288-326; I. Ramelli, *Dio come padre nello stoicismo romano al tempo della predicazione*

cristiana, w: *Scripta Antiqua in honorem A. Montenegro Duque y J.M. Blazquez Martínez*, coord. S. Crespo Ortiz de Zárate – A. Alonso Avila, Valladolid 2002, 343-351; G. Währle, *Wenn Frauen Platons „Staat“ lesen oder Epiktet und Musonius konstruieren Geschlechterrollen*, „Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft“ 26 (2002) 135-143; M. Engel David, *Women's Role in the Home and the State in Musonius. Stoic Theory Reconsidered*, „Harvard Studies in Classical Philology“ 101 (2003) 267-288 (Stobaeus II 31, 123-126); J.T. Dillon, *M. Rufus and Education in the Good Life. A Model of Teaching and Living Virtue*, Dallas 2004; S. Longosz, *Aborcja i porzucanie dzieci w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, RT 51 (2004) z. 10, 279-291; G. Reydaras-Schils, *Musonius Rufus, Porphyry and Christians in Counter-Point on Marriage and the Good*, w: *Metamorphoses of Neoplatonism Being or Good*, ed. A. Kijewska, Lublin 2004, 151-168; *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, II, Lublin 2005, 839 i 870 (Muzoniusz); S. Longosz, *Prawo rzymskie wobec aborcji*, w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytności greckiej i rzymskiej*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, 209-220; V. Laurand, *Le mariage: plaisir de la censure?*, w: *Hédonismes: penser et dire le plaisir dans l'antiquité et à la Renaissance*, ed. L. Boulègue – C. Levy, Villeneuve 2007, 103-118 (amor, afrodisia i gamos: Lukrecjusz, Owidiusz, Plutarch, Muzoniusz); I. Ramelli, *Stoici romani minori*, introduzione R. Radice, trad. e note, Milano 2008; A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, 143; EK XIII, Lublin 2009, 546-547 (A. Zmorzanka); PEF X, Lublin 2009, 299-300 (A. Zmorzanka); RACH XXV 196-197, Stuttgart 2013, 345-358 (G. Reydamas-Schils); S. Longosz, *Stosunek starożytnych filozofów greckich do życia poczętego. Presokratycy – Platon – Arystoteles – stoicy*, w: *W kręgu antycznej politei. Księga Jubileuszowa J. Iluka*, Gdańsk 2017, 214-244, spec. 238-243.

PRZEKŁAD*

A.

Prawodawcy⁴⁰, którzy mają za zadanie badać i szukać tego, co dla państwa jest dobre, a co złe, lub co społeczeństwu przynosi korzyść, a co szkodę, czyż nie będą uważać za rzecz pożyteczną dla państwa, jeśli zwiększa się liczba domów obywatelskich, lub za rzecz szkodliwą, jeśli się ona zmniejsza? Czy nie uważają bezdzietności lub posiadania zbyt małej liczby dzieci za rzecz

* Przekładu dokonano z greckiego tekstu krytycznego, opracowanego przez O. Hense: C. *Musonii Rufi Reliquiae*, Lipsiae 1905 (repr. Leipzig 1990), 77-81.

⁴⁰ Już Platon o Atenach (*Leges* VI 774a-b), a o Sparcie stoik Ariston z Chios (III w. prz. Chr.) [fragmenty: Stobaeus, *Florilegium* 67, 16, SVF I, 400] i później Plutarch z Cheronei (*Vita Lycurgi* 15, 1; *Lysander* 30; *De amore prolis* 2, 493E) informują o surowych karach finansowych i politycznych, nakładanych na celibatariuszy lub zawierających bezprawne małżeństwa i nie starających się o dzieci oraz o tracących w rodzinie potomstwo lub przeszkadzających jego narodzeniu. Podobnie w Rzymie miał to czynić już Romulus (por. Plutarchus, *Vita Romuli* 22, 3), a potem cesarz August (por. *Lex Iulia de maritandis ordinibus* z r. 19 prz. Chr. i *Lex Papia Poppaea* z r. 9 po Chr.). O tej prawodawczej działalności wspomina później Klemens Aleksandryjski, poszerzając w pewien sposób myśl Muzajosa

szkodliwą, a posiadanie ich, na Zeusa, jak najwięcej, za rzecz pożyteczną? Ten właśnie wzgląd zabronił kobietom przerywać ciążę, a na nieposłuszne nakładać kary (τοῦτο μὲν γὰρ ἀμβλίσκειν ἀπειπον ταῖς γυναιξί, καὶ ταῖς ἀπειθούσαις ζημίαν ἐπέθεσαν)⁴¹. Względ ten zabronił im również poddawania się sterylizacji i praktykowania antykoncepcji (τοῦτο δ' ἀτοκία προστίθεσθαι καὶ τὴν κύησιν εἴργειν)⁴², w wypadku zaś liczego potomstwa ustanawiali nagrody dla mężczyzny i kobiety, a bezdzietność uznawali za karalną. Czyż więc mamy działać bezprawnie i niesprawiedliwie, występując przeciwko pragnieniu prawodawców i ludzi bogobojnych oraz temu, co piękne i pożyteczne? Unikając bowiem posiadania wielu dzieci będziemy działać przeciwko ich zamierzeniom. Jakże więc postępując w ten sposób nie będziemy obrażać bogów naszych ojców i Zeusa naszej [ludzkiej] rasy? Podobnie jak ten, który jest niesprawiedliwy wobec obcych, obraża Zeusa, protektora gościnności, a ten, kto jest niesprawiedliwy wobec swoich przyjaciół, obraża Zeusa, boga przyjaźni, tak samo i ten, kto jest niesprawiedliwy wobec swojej własnej rodziny, obraża bogów swoich przodków i Zeusa, opiekuna rasy, który widzi błędy popełniane przeciwko tej rasie⁴³.

(por. *Stromata* II 23, 141, 4-5, ed. L. Früchtel, GCS 52, Berlin 1960, 191, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, Warszawa 1984, 223-224): „Prawodawcy nie pozwalają ludziom nieżonatym ubiegać się o urzędy publiczne. Na przykład prawodawca lacedemoński wyznaczył karę nie tylko za beżzenność, ale także za nieprawnie zawarte małżeństwo oraz za późne małżeństwo, ponadto za życie w samotności. Szlachetny Platon każe temu, który się uchylił od małżeństwa, podjąć zobowiązanie wobec skarbu państwa do ponoszenia kosztów utrzymania jednej kobiety, a sumę należną za związane z tym wydatki przekazywać rządcom państwa. Istotnie, jeśli bowiem z powodu beżzenności nie spłodzą dzieci, to spowodują w zakresie od nich zależnym ubytek mężczyzn i ruinę państw i świata z nich złożonego. To jest wręcz bezbożne, gdyż tacy ludzie niszczą boskie dzieło tworzenia”; zob. też Philo, *De vita contemplativa* 62; S. Longosz, *Prawo rzymskie wobec aborcji*, w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytności greckiej i rzymskiej*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, 209-220.

⁴¹ Por. Nardi, *Procurato aborto nel mondo Greco-Romano*, passim; S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży. Okres przedchrześcijański*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 231-273. Bibliografia na ten temat jest bardzo obszerna, zob. S. Longosz, *Aborcja i porzucanie dzieci w starożytności chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, RT 51 (2004) z. 10, 279-291.

⁴² Obok stosowanych od wieków różnorodnych ludowych praktyk antykoncepcyjnych, o „naukowych” metodach informował również najsłynniejszy ginekolog starożytności Soranos (I w.): *Gynaeciorum* I 20, 60-65, tłum. J. Lachs: *Ginekologia Soranosa z Efezu*, „Roczniki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” 28 (1902) z. 1, 63-65 (Czy i jak należy używać środków poronnych i zapobiegających zapłodnieniu?); M.T. Fontanille, *Avortement et contraception dans la médecine greco-romaine*, Paris 1977; M.J. Riddle, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge (Mass.) 1992. Obszerną bibliografię na ten temat zob. S. Longosz, *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, RT 54 (2007) z. 10, 280, nota 5.

⁴³ O ówczesnych epitetach Zeusa zob. Dio Prusaensis, *Orationes* I 39- 40; XII 75; Epictetus, *Diatribae* III 11, 5-6; wcześniej Plato, *Leges* IX 881d; zob. Ramelli, *La concezione di Giove negli stoici romani di età neroniana*, s. 293-320; tenże, *Dio come padre nello stoicismo romano al tempo della predicazione cristiana*, w: *Scripta Antiqua in honorem A. Montenegro Duque y J.M. Blazquez Martínez*, coord. S. Crespo Ortiz de Zárate – A. Alonso Avila, Valladolid 2002, 343-351.

Ten, kto obraża bogów, jest bez wątpienia bezbożny. Że wychowywanie licznego potomstwa jest rzeczą dobrą, piękną i pożyteczną, można poznać z tego, iż człowiek, który ma wiele dzieci, jest w państwie szanowany, cieszy się poważaniem swoich sąsiadów i więcej znaczy, niż ci, którzy mają ich mniej lub w ogóle ich nie mają. Podobnie jak człowiek, który ma wielu przyjaciół⁴⁴, jest, jak sądzę, bardziej wpływowy, niż człowiek bez przyjaciół, tak samo i człowiek, który ma wiele dzieci, więcej znaczy, niż ten, który ich w ogóle nie ma, lub ma ich mało, choć syn jest bliższy każdemu, niż przyjaciel. Można to zrozumieć, jaki to piękny widok, gdy się ogląda mężczyznę i kobietę otoczonych swoimi dziećmi. Faktycznie, widok procesji urządanej ku czci bogów nie jest tak piękny, ani dobrze ułożony taniec chóralny ku czci bogów w święto religijne tak godny kontemplacji, jak gromada wielu dzieci, które poprzedzają w mieście swojego ojca i swoją matkę, które prowadzą swoich rodziców za ręce lub w inny sposób wyrażają swoją troskę o nich. Czyż może być piękniejszy widok? Czyż może być rzecz godniejsza pozazdroszczenia, niż tacy rodzice, zwłaszcza jeśli są ludźmi szlachetnymi? Któż nie dołączy także chętnie swoich modlitw, aby im uprosić błogosławieństwo u bogów, albo też nie udzieli im chętnie pomocy w potrzebie? [tekst urwany].

B.

To, co wydaje mi się najohydniejsze, to jest to, iż są tacy, którzy nie wstydą się wskazywać ubóstwa jako usprawiedliwienia, że będąc właścicielami majątków, a niektórzy nawet bogaczami, mają równocześnie odwagę nie wychowywać urodzonych dzieci, aby wcześniej urodzonym pozostało więcej, aby dopuszczając się zbrodni, zapewnić dzieciom zamożność [przez zabójstwo braci] (ἐξ ἀνοσίου μηχανόμενοι τὴν εὐπορίαν τοῖς παισὶν [ἐξ ἀδελφῶν φόνου]) porzucają ich braci⁴⁵, aby te posiadały większą część ojcowskich dóbr. Złe rozumują, nie wiedząc, że lepiej jest mieć wielu braci, niż wiele majątków. Majątki bowiem budzą często u sąsiadów zdradliwe zasadzki, bracia zaś takie

⁴⁴ Por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VII 124 (Zeno), tłum. zbior., Warszawa 2004, 426: „Stoicy głoszą [...], że dobrze jest mieć wielu przyjaciół”.

⁴⁵ Zwyczaj porzucania w starożytności noworodków, zwłaszcza kalekich, niesłubnych lub dziewczynek, w Rzymie wynikający z gwarantowanej w Prawie XII Tablic ojcowskiej władzy (*patria potestas*) w czasach Muzoniusza był już prawie w zaniku, a w 374 r. pod wpływem chrześcijaństwa całkowicie zakazany. Zdarzały się jednak i wówczas tego rodzaju sporadyczne wypadki, wywołane biedą lub obawą przed podziałem majątku rodzinnego na zbyt wielu spadkobierców, co potwierdzają inskrypcje nawet z czasów panowania Trajana; zob. H. Bennett, *The exposure of infants in ancient Rome*, „The Classical Journal” 18 (1922-1923/ 341-351; H. Henne, *L'exposition des enfants dans l'antiquité*, Paris 1955; H. Kupiszewski, *Porzucenie dziecka w prawie antycznym*, „Meander” 11 (1956) 56-76; K. Korus, *Grecka teoria pedagogiczna a problem porzucania dzieci*, „Meander” 34 (1979) 439-454; D. Engels, *The Problem of Female Infanticide in Greco-Roman World*, CPh 75 (1980) 112-120; W.V. Harris, *Child Exposure in the Roman Empire*, JRS 84 (1994) 1-22; więcej na ten temat zob. Longosz, *Aborcja i porzucanie dzieci w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej*, s. 279-291.

zasadzki demaskują. Majątki wymagają obrony, a bracia są najlepszymi ich obrońcami⁴⁶. Nawet dobrego przyjaciela nie można porównać do brata, ani pomocy od innych ludzi do tej, od braci⁴⁷. Bo jakie dobro można by porównać do życzliwości brata, zwłaszcza w dziedzinie bezpieczeństwa? Jakiego bardziej dyspozycyjnego współnika dóbr można mieć niż brata? Od kogo można oczekiwać większego wsparcia w nieszczęściach niż od brata? Ja wolę podążać za godnym pozazdroszczenia kimś takim, który żyje wśród wielu jednakowo usposobionych braci, bo uważam, że jest on bardzo miłym bogu człowiekiem, posiadającym te wrodzone przymioty. Dlatego też sądzę, że każdy z nas powinien się starać pozostawić swoim dzieciom raczej braci niż majątki, jako że ich pozostawienie jest większym gwarantem dobra na przyszłość.

Z języka greckiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Stanisław Longosz**

⁴⁶ Por. Xenophon, *Memorabilia* II 3, 1: „Majątek musi być strzeżony, a brat może nas najlepiej obronić”.

⁴⁷ Cynik Antystenes (440-366) z Aten uważał (Diogenes, *Vitae philosophorum* VI 6, tłum. zbior., s. 313), że „wspólne życie braci, którzy się zgadzają, znaczy więcej, niż najpotężniejsza twierdza”.

** Ks. dr hab. Stanisław Longosz – emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; były dyrektor Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL oraz redaktor naczelny „Vox Patrum”; e-mail: longosz1@interia.pl.

Afrahat

MOWA XXII – O ŚMIERCI I CZASACH OSTATECZNYCH

(Demonstratio XXII: De morte et novissimis temporibus, PSyr 1, 992-1049)

WSTĘP

Mowa *O śmierci i czasach ostatecznych* kończy cykl drugiej części *Demonstrationes* Afrahata jako dwudziesta druga w kolejności. W wydaniu krytycznym nosi ona nazwę *De morte et novissimis temporibus* (ܡܘܬܐ ܕܡܪܬܐ ܕܢܘܝܫܝܡ ܕܬܡܦܪܒܝܬ). Pierwsze jej zdanie rozpoczyna się od ostatniej w alfabecie syryjskim litery *taw* (ܐ): „Ludzie sprawiedliwi i prawi, dobrzy i mądrzy...”¹. W literackiej strukturze całego dzieła widoczna jest zasada alfabetyzmu². Redakcja tekstu przypada na lata 343-344, o czym wprost wspomina Autor³. W przedostatnim punkcie *De morte* podaje on listę wszystkich *Demonstrationes*, podkreślając wartość wiary, jako fundamentu w przekazie wszystkich poleceń, nakazów i zachęt⁴.

Zdaniem J. Parisota Mędrzec perski przekonywał, że sprawiedliwi nie powinni się bać śmierci, jako że została ona pokonana przez Chrystusa. Śmierć nie prowadzi ich ku potępieniu, ale do nagrody⁵. *Novissima tempora* oznacza czasy ostateczne, czyli czasy sądu ostatecznego⁶.

¹ Aphraates, *Demonstratio* 22, 1 [*De morte et novissimis temp.*], PSyr 1, 992, 1: „ܡܠܟܐ ܕܥܕܝܬܐ ܕܡܪܬܐ ܕܢܘܫܝܡ ܕܬܡܦܪܒܝܬ”, tłum. własne.

² Mowa *O śmierci i czasach ostatecznych* nie zamyka definitywnie całości dzieła Perskiego Mędrca; ostatnim *Demonstratio* jest 23. mowa *O winnym gronie* („ܡܠܟܐ ܕܥܕܝܬܐ ܕܡܪܬܐ ܕܢܘܫܝܡ ܕܬܡܦܪܒܝܬ”).

³ Por. Aphraates, *Demonstratio* 22, 25, PSyr 1, 1044, 9-20: „Te dwadzieścia dwie mowy (ܡܠܟܐ) napisałem w kolejności dwudziestu dwóch liter. Dziesięć pierwszych napisałem w roku 648 królestwa Aleksandra, syna Filipa Macedońskiego, jak to napisano w zakończeniu. Dwanaście zaś tych następnych napisałem w roku 655 panowania Greków i Rzymian, to znaczy królestwa Aleksandra, i w roku 35 króla Persji”, tłum. własne. Na temat osoby i dzieła Afrahata, zob. A. Uciecha, *Afrahat, Mędrzec perski – stan badań*, SSHT 33 (2000) 25-40.

⁴ Por. Aphraates, *Demonstratio* 22, 25, PSyr 1, 1040, 21 - 1044, 20.

⁵ Por. J. Parisot, *Praefatio. Aphraatis opera*, w: PSyr 1, Paris 1894, 1980², XXVIII: „*Demonstratio vigesima secunda de Morte et temporibus novissimis* inscribitur. Mors iustis non est timenda, utpote a Christo devicta; novissima tamen debemus iugiter recordari, et multorum exemplis edoceri, ut per mortem non ad supplicia sed ad praemium adducamur. Hic Aphraates viginti duarum epistolarum recensione sermonem claudit”.

⁶ Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 1, Oxonii 1879, 127: ܡܠܟܐ ܕܥܕܝܬܐ ܕܡܪܬܐ ܕܢܘܫܝܡ ܕܬܡܦܪܒܝܬ – „posterior”, „postremus”, „ultimus”, „novissimus”, Mt 5, 26; 20, 14; J 6, 39.44.54.

Afrahat analizował już wątki eschatologiczne w wykładzie *O ożywieniu umarłych*, w którym dyskutował z błędnymi poglądami uczniów Bardesanesa. Komentując tam naukę św. Pawła na temat zmartwychwstania ciał (por. 1Kor 15), dowodził chrystocentryzmu całej historii zbawienia i dziejów sprawiedliwych mężów Starego Testamentu. Zmarli oczekujący na ostateczne zmartwychwstanie na końcu czasów trwają jakby we śnie snu. Dla sprawiedliwych to sensowne oczekiwanie jest miłe i przyjemne, dla grzeszników zaś jest jak gorączka pełna niepokoju⁷.

W mowie *O śmierci i czasach ostatecznych* Mędrzec perski odpowiada na niejasności i wątpliwości dotyczące ludzkiego przemijania, ułomności natury ludzkiej i panowania śmierci. Jej dominacja nad człowiekiem i całym stworzeniem jest skutkiem nieposłuszeństwa Adama i przekroczenia Bożego nakazu:

„Ludzie sprawiedliwi (مؤمنين) i prawi (صادقين), dobrzy i mądrzy nie lękają się śmierci ani nie są nią przestraszeni, gdyż mają [spoglądają z] wielką nadzieję na swoją przyszłość. Zawsze rozważają swoją śmierć jako przejście (مرحلة), i jako dzień ostatni, w którym narodzeni zostaną synowie Adama. Wiedzą oni, na podstawie wyroku, że śmierć zapanowała, ponieważ Adam przekroczył nakaz”⁸.

Zapowiedzi pokonania dominacji śmierci należy szukać już w Starym Testamencie. Dowodzi tego proroctwo Mojżesza (por. Pwt 33, 6), objawienie imienia Bożego w krzaku gorejącym (por. Wj 3, 6), historia Henocha (por. Rdz 5, 24) i Eliasza (por. 2Krl 2, 1-13) oraz modlitwa Anny (por. 1Sm 2, 6)⁹. W świecie doczesnym śmierć kończy wszelkie działania i pragnienia człowieka bez względu na zajmowaną przez niego pozycję, stanowisko, zamożność. W tym fragmencie wykład przybiera formę ostrej nagany i przestrogi pełnej sugestywnych obrazów¹⁰. Ostatecznie i definitywnie śmierć została pokonana przez Chrystusa¹¹. W swoim wykładzie Afrahat antropomorfizuje zjawisko śmierci: w starciu ze Zwycięzcą śmierć się boi, wrzeszczy i wyje, spiera się, poznaje¹².

Do „synów przymierza” Mędrzec kieruje apel, przypominając podstawową regułę ich ascetycznego życia: „Jako cudzoziemcy mieszkają na tym świecie (por. Hbr 11, 13)”¹³. Celem ich ziemskiej wędrówki jest niebo. To nagroda dla wszystkich sprawiedliwych.

„W tamtym miejscu [sprawiedliwi] zapominają o tym świecie. Nie mają tam żadnej potrzeby, miłują się wzajemnie miłością nadobitą. Bez ciężaru w swoich

⁷ Por. J. Parisot, *Praefatio*, s. XXV; A. Uciecha, *Afrahat, O ożywieniu umarłych (Demonstratio VIII: De resurrectione mortuorum)*, PSyr 1, 361-405), VoxP 34 (2014) t. 61, 503-515. Na temat snu duszy (*hypnopsychia*), por. A. Uciecha, „*Sen duszy*” w *pismach Afrahata*, VoxP 35 (2015) t. 63, 217-226.

⁸ Aphraates, *Demonstratio* 22, 1, PSyr 1, 992, 1-7, tłum. własne.

⁹ Por. tamże 22, 3, PSyr 1, 996, 9-21.

¹⁰ Por. tamże 22, 6-8, PSyr 1, 1000, 18 - 1009, 9.

¹¹ Por. tamże 22, 4-5, PSyr 1, 996, 22 - 1000, 17.

¹² Por. tamże 22, 4, PSyr 1, 996, 22 - 1000, 2.

¹³ Por. tamże 22, 9, PSyr 1, 1009, 12.

ciałach unoszą się lekko, jak gołębie do swych gołębników (por. Iz 60, 8). Ich umysł absolutnie nie przypomina sobie więcej zła, nic nieczystego nie ma już w ich sercu. Żadnego fizycznego pragnienia nie ma w tym miejscu; są pozbawieni wszelkiego pożądania. Tak więc, ani złość, ani grubiaństwo nie mają miejsca w ich sercu i wszystko to, co rodzi grzechy, oddala się od nich. Miłością wzajemną kipią ich serca. Żadna nienawiść nie tkwi między nimi. Nie mają tam potrzeby budowania domów, ponieważ zamieszkują światłość w mieszkaniu świętych. Nie potrzebują ubrania z tkaniny, ponieważ odziani są w światło wieczne. Nie potrzebują pożywienia, ponieważ zasiadają przy Jego stole karmieni na wieczność. Powietrze tam jest przyjemne i wspaniałe a światło błyszczące, uroczne i przyjemne. Rosną tam drzewa dorodne, które nie przestają owocować, i których liście nie więdną. Ich listowie jest wspaniałe, ich zapach miły a ich smakiem nikt nigdy się nie znudził. Ogromna jest ta kraina i bezkresna, a jej mieszkańcy rozpoznają to, co jest blisko i to co jest daleko¹⁴.

Wizja rajskiego szczęścia¹⁵ stanowi mobilizującą zachętę do wierności ideałom surowej ascezy i wytrwałości w ich praktykowaniu. Nagroda w wieczności będzie uzależniona od wysiłków podejmowanych w doczesności¹⁶. Afrahat wyjaśnia zasadę proporcjonalności wynagrodzenia zgodnie z myślą św. Pawła (por. 1Kor 3, 8).

WYDANIA TEKSTU

- W. Wright: *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from syriac manuscripts of the fifth and sixth century in the British Museum*, London 1864, 419-443 (ܐܦܪܗܬܐ).
 J. Parisot: *Aphraatis Sapiientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894; 1980², 992-1049.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Łacińskie:

- J. Parisot, w: *Aphraatis Sapiientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 991-1050.

Francuskie:

- M.-J. Pierre, w: *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, t. 2: *Exposés XI-XXIII*, SCh 359, Paris 1989, 841-874.

Niemieckie:

- P. Bruns, w: *Aphrahat, Unterweisungen*, Bd. 2: XI-XXIII, FCh 5/2, Freiburg 1991, 498-523.

¹⁴ Por. tamże 22, 12, PSyr 1, 1013, 6 - 1016, 7, tłum. własne.

¹⁵ Por. tamże 22, 12-13, PSyr 1, 1016, 8 - 1020, 23.

¹⁶ Por. tamże 22, 18-23, PSyr 1, 1028, 1 - 1036, 6.

BIBLIOGRAFIA

- W. Wright, *Apocryphal Acts of Apostles*, vol. 1: *The Syriac Texts*, London 1871; A.A. Bevan, *Hymn of the soul*, Texts and Studies 5, Cambridge 1897; J. Parisot, *Praefatio*, w: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, IX-LXXX; J.M. Chavanis, *Les lettres d'Afrahat, le sage de la Perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine (Dissertation)*, Lyon – Saint-Etienne 1908; J. Parisot, *Aphraates ou Pharhad*, DThC I/2 1457-1463; M. Maude, „Who were the B'nai Q'yâmâ?“, JTS 36 (1935) 13-21; I. Hausherr, *Aphraate (Afrahat)*, DSp I 746-752; G. Bardy, *Aphraate ou Pharhad*, Catholicisme I 686; M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948; M.J. Higgins, *Aphraates' Dates for Persian Persecution*, BZ 44 (1951) 265-271; I. Ortiz de Urbina, *Afraate*, LThK² I 687; A. Vööbus, *Aphrahat*, JbAC 3(1960) 152-155; G. Nedungatt, *The Authenticity of Aphrahat's Synodal Letter*, OCP 46 (1980) fasc. 1, 62-88; W. Myszor, *Sprzedawca perel w „Dziejach Piotra i dwunastu Apostołów” z VI Kodeksu z Nag Hammadi*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 303-305; M.J. Pierre, *Introduction*, w: *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, t. 1: *Exposés I-X*, SCh 349, Paris 1988, 33-202; P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990; W. Myszor, *Symbolika perły w utworach gnostyków i manichejczyków*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 36 (1992) 41-48; V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeckiego (431)*, tłum. J. Dembska, I-II, ŻM 21-22, Kraków – Tyniec 1999; A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002; tenże, *Afrahat. O wierze (Demonstratio Prima. De fide)*, PSyr 1, 5-45), SSHT 37 (2004) fasc. 2, 158-170 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz); P. Bruns, *Aphrahat*, LThK³ I 802-803; J.W. Childers, *Humility Begets Wisdom and Discernment. Character and True Knowledge in Aphrahat's*, StPatr 41 (2006) 13-22; R. Lavenant, *Aphraate (270?-345?)*, NDPAC I 93-96; A. Uciecha, *Afrahat. O miłości (Demonstratio Secunda. De caritate)*, PSyr 1, 48-96), SSHT 39 (2006) fasc. 1, 53-67 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz); tenże, *Wątki polemiczne w pismach Afrahata i świętego Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Studia Religiosa, z. 39, ZN UJ 1289, Kraków 2006, 113-126; M.J. Pierre, *Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église*, w: *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide (Chrétiens en terre d'Iran II)*, éd. Ch. Jullien, Cahiers de Studia Iranica 36, Paris 2008, 115-128; J.W. Childers, *Disciple of Scripture: Character and Exegesis in Aphrahat*, w: *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East: Select Papers from the SBL Meeting in San Diego*, 2007, ed. Vahan S. Hovhannessian, New York 2009; A. Uciecha, *Afrahat. O poście (Demonstratio Tertia. De ieiunio)*, PSyr 1, 97-136), SSHT 42 (2009) fasc. 1, 85-96 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz); tenże, *Afrahat. O modlitwie (Demonstratio Quarta. De oratione)*, PSyr 1, 137-182), SSHT 43 (2010) fasc. 1, 31-44 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahat. O wojnach (Demonstratio Quinta. De bellis)*, PSyr 1,

184-237), SSHT 43 (2010) fasc. 2, 248-262 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); G.M. Kessel – K. Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Eastern Christian Studies 11, Leuven – Paris – Walpole (Mass.) 2011; 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); tenże, *Rola i znaczenie „córek przymierza” w Kościele Perskim IV i V wieku*, VV 19 (2011) 233-246; E. Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, CSCO 642, Subsidia 129, Lovanii 2012; A. Uciecha, *Idea walki w ascezie „synów przymierza” na podstawie „Mów” Afrahata*, w: *Miedzy 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, *Afrahat, O pokutujących (Demonstratio Septima. De paenitentibus*. PSyr 1, 313-360), SSHT 46 (2013) fasc. 1, 5-17 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahat, List synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria*. PSyr 1, 573-726), SSHT 46 (2013) fasc. 1, 18-51 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, „Walka” Złego z „synami przymierza” na podstawie wybranych Mów Afrahata, perskiego Mędrca, VoxP 33 (2013) t. 59, 209-223; tenże, *Afrahat, O ożywieniu umarłych (Demonstratio VIII. De resurrectione mortuorum*. PSyr 1, 361-405), VoxP 34 (2014) t. 61, 503-516 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Wiara w pismach Afrahata*, VoxP 34 (2014) t. 61, 479-492; tenże, *Afrahat, O pasterzach (Demonstratio X. De pastoribus*. PSyr 1, 444-465), VoxP 34 (2014) t. 62, 593-602 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahat, O pokorze (Demonstratio IX. De humilitate*. PSyr 1, 408-441), SSHT 47 (2014) fasc. 2, 256-266 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *(tahwāythā) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca*, BPTH 8 (2015) t. 1, 65-80; tenże, *Sekrety duchowej walki w mowie „O wojnach” Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 35 (2015) t. 63, 389-396; tenże, „Sen duszy” w pismach Afrahata, VoxP 35 (2015) t. 63, 217-226; tenże, *Afrahat, O obrzezaniu (Demonstratio XI. De circumcisione*. PSyr 1, 467-504), SSHT 48 (2015) fasc. 2, 344-356 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahat, O szabacie (Demonstratio XIII. De sabbato*. PSyr 1, 541-572), VoxP 36 (2016) t. 66, 513-526 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahat, O święcie Paschy (Demonstratio XII. De paschate*. PSyr 1, 505-540), SSHT 50 (2017) fasc. 1, 5-18 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszodada z Merw i Teodora bar Koni. Zarys problematyki*, VoxP 37 (2017) t. 67, 673-688; tenże, *Afrahat, Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości (Demonstratio XVIII. Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate*. PSyr 1, 817-844), VoxP 37 (2017) t. 68, 593-604 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

PRZEKŁAD*

1 (992, 1 - 993, 2)¹⁷. Ludzie sprawiedliwi (ܐܝܬܝܢܐ) i prawi (ܐܪܡܝܐ), do-
brzy i mądrzy nie lękają się śmierci ani nie są nią przestraszeni, gdyż mają
[spoglądają z] wielką nadzieję na swoją przyszłość. Zawsze rozważają swoją
śmierć jako przejście (ܡܚܠܬܐ), i jako dzień ostatni, w którym narodzeni zosta-
ną synowie Adama. Wiedzą oni, na podstawie wyroku, że śmierć zapanowała,
ponieważ Adam przekroczył nakaz, jak rzekł Apostoł: „Śmierć zapanowała od
Adama do Mojżesza nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli” (Rz 5, 14) „W ten
sposób śmierć przeszła na wszystkich synów Adama na podobieństwo tej, któ-
ra przeszła na Adama” (Rz 5, 12). Śmierć zapanowała od Adama do Mojżesza
dlatego, że Bóg postawił nakaz Adamowi i ostrzegł go, mówiąc: „W dniu,
w którym spożyjesz z drzewa poznania dobra i zła, niechybnie umrzesz” (Rdz
2, 17). Gdy on przekroczył ten nakaz, spożywając z tego drzewa, śmierć zapa-
nowała nad nim i nad wszystkimi jego dziećmi. I tak śmierć zapanowała nawet
nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przekroczeniem nakazu Adama.

2 (993, 3 - 996, 8). Dlaczego powiedziano, że śmierć zapanowała od Ada-
ma aż do Mojżesza? Człowiek ograniczony (ܐܢܫܐ ܡܨܬܪܝܢܐ)¹⁸ zapyta: czyż
śmierć nie panowała od Adama do Mojżesza? To dlaczego powiedziano: „Ona
przeszła na wszystkich ludzi” (Rz 5, 12)? Otóż przeszła ona na wszystkich
ludzi od Mojżesza, aż do końca świata, ale Mojżesz ogłosił, że jej panowanie
ustało. Gdy zatem Adam przekroczył nakaz, w którym zapisano wyrok śmierci
na jego dzieci, wydawało się, że śmierć uwięzi wszystkich ludzi i zapanuje
nad nimi na zawsze. Gdy jednak przybył Mojżesz, zapowiedział powstanie
z martwych, i śmierć poznała, że jej królestwo upadnie. Mojżesz tak powie-
dział: „Niech żyje Ruben, niech nie umiera, niech będzie liczny” (Pwt 33, 6).
A gdy Święty wezwał Mojżesza w krzaku [gorejącym], tak mu powiedział: „Ja
Jestem Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba” (Wj 3, 6). Otóż śmierć usłyszawszy
te słowa, zadrżała i zatrzęsa się, przeraziła się i doznała wstrząsu, i zro-
zumiała, że nie będzie panować nad synami Adama na zawsze. Gdy usłyszała,
jak Bóg mówił do Mojżesza: „Ja Jestem Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba”,
ramiona jej opadły, gdyż poznała, że Bóg jest panem umarłych i żywych (por.
Łk 20, 38), i że pewnego dnia synowie Adama wyjdą ze swoich ciemności
i zmartwychwstaną ze swoimi ciałami. Jezus nasz Zbawiciel sam powtórzył te

* Przekładu dokonano z języka syryjskiego na podstawie wydania krytycznego J. Parisot: *Aphraa-
tis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 992-1049.

¹⁷ Przyjęte oznaczenie dostosowane zostało do wydania Parisota, w którym pierwsza cyfra
wskazuje na numer *Mowy*, druga – podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim, w nawiasach
okrągłych podano kolejno numery kolumn i wierszy tekstu syryjskiego.

¹⁸ Chodzi o człowieka niewykształconego, dosł. mniejszej wiedzy, por. *Thesaurus Syriacus*, ed.
Payne Smith, t. 1, 1559-1560: ܐܢܫܐ ܡܨܬܪܝܢܐ (pl.) – „viri eruditi”, ܐܢܫܐ ܐܠܐ
– „ignorantia”.

słowa do saduceuszów, gdy oni spirali się z Nim na temat ożywienia umarłych. On tak im rzekł: „On nie jest Bogiem umarłych, gdyż wszyscy dla Niego żyją” (Łk 20, 38).

3 (996, 9-21). Aby śmierć dowiedziała się, że nie będzie panowała nad wszystkim, co istnieje na tym świecie, Bóg zabrał do siebie Henocha, w którym znalazł upodobanie (por. Rdz 5, 24)¹⁹; i śmierć nic nie mogła mu zrobić. Również Eliasza [Bóg] uniósł do nieba, i śmierć nie mogła zapanować nad nim. Anna powiedziała: „To Pan daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza” (1Sm 2, 6). Również Mojżesz mówił, jakby ustami swego Boga: „To Ja daję śmierć i życie” (Pwt 32, 39). Prorok Izajasz zaś rzekł: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy, wszyscy spoczywający w prochu obudzą się i będą Ciebie wychwalać” (Iz 26, 19). Gdy śmierć usłyszała to wszystko, ogarnęło ją zdziwienie (ܠܡܬܐ ܡܠܟܐ) i strapiła się (ܠܡܬܐ ܡܠ ܕܡܠܟܐ).

4 (996, 22 - 1000, 2). Gdy przybył Jezus, uśmierciiciel śmierci, przywdział ciało potomstwa Adama, został ukrzyżowany w swoim ciecie i zakosztował śmierci. Wtedy ona poznała, że On zstąpił do niej, zadrżała w swojej siedzibie i na widok Jezusa zaczęła drzeć ze strachu. Zatrzasnęła swoje drzwi i nie chciała Go przyjąć. On zaś zniszczył te drzwi, wszedł do niej i pozbawił ją jej dóbr. Gdy zmarli zobaczyli światło w ciemnościach, wyciągnęli głowy z lochu śmierci i czuwali śledząc, i ujrzeli blask króla Chrystusa. Wtedy moce ciemności zaczęły lamentować, że śmierć została upokorzona i pozbawiona swojego panowania. Śmierć spożyła truciznę, która musiała ją zabić, więzy jej dyktatury rozluźniły się. I poznała, że zmarli ożyją uwolnieni z ich niewoli. A gdy On zmusił śmierć do ogołocenia się z jej dóbr, ona zaczęła wyć i wrzeszczeć rozgoryczona, mówiąc: „Wynoś się z mojej siedziby i nie wracaj tu więcej! Kim jest Ten, który wkracza żyjący na mój teren?”²⁰ I śmierć zaczęła okropnie wrzeszczeć, bo ujrzała, że te ciemności zaczęły się rozpraszać, a sprawiedliwi, którzy tam spoczywali, zmartwychwstali, aby powstać z Nim (por. Mt 27, 52). On ją [śmierć] nauczył, że gdy nadejdzie wypełnienie czasów, On wyprowadzi z jej panowania wszystkich uwięzionych i wyjdą na spotkanie z Nim, widząc światło. Gdy Jezus dopełnił swego dzieła wśród zmarłych, śmierć nie mogła

¹⁹ Por. Hbr 11, 5: „Przez wiarę Henoch został przeniesiony, aby nie oglądał śmierci. I nie znalazł go, ponieważ Bóg go zabrał. Przed zabraniem bowiem otrzymał świadectwo, iż podobał się Bogu”.

²⁰ Opis podobnej reakcji Plane (πλάνη), która przestraszyła się i zasmuciła, gdy zbliżyła się do niej zbawcza gnoza, por. *Evangelium Veritatis* 26, 16-30, *The Gospel of Truth* I,3: 16,31-43.24, ed. H.W. Attridge – G.W. MacRae, w: *The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, ed. J.M. Robinson, NHS 22, Leiden 1985, 95.96, tłum. W. Myszor: *Ewangelia Prawdy*, w: *Teksty z Nag Hammadi*, PSP 20, Warszawa 1979, 152-153; *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, ed. R. Rahmani, Moguntiae 1899, 59-67, tłum. ang. *The testament of Our Lord*, translated into English from the Syriac with introduction and notes by J. Cooper – A.J. Maclean, Edinburgh 1902, 87-88.

znieść, że On się tam znajduje, i chciała pozbyć się Go ze swego terenu. Nie miała ona żadnej przyjemności, aby Go pożreć, jak innych zmarłych, ponieważ nie mogła pokonać Najświętszego, On bowiem nie uległ zepsuciu.

5 (1000, 3-17). Gdy ona ustąpiła Mu pola, On opuścił jej własność, zostawiając tam jako truciznę, obietnicę życia, wedle której jej władza stopniowo zniknie. Podobnie jest z człowiekiem, który spożył [dosł. wziął] śmiertelną truciznę [ukrytą] w jedzeniu, które otrzymał, aby móc żyć. Gdy sobie uświadomił, że spożył śmiertelną truciznę z pokarmem, zwrócił ze swoich wnętrzności całe pożywienie, z którym zmieszała się śmiertelna trucizna. Trucizna jednak zostawiła swój jad w organizmie, tak że ciało ulega rozkładowi i zepsuciu. Zmarły Jezus usunął śmierć. To dzięki Niemu panuje życie; to dzięki Niemu została zniszczona śmierć, o której powiedziano: „Gdzież jest, o śmierci twoje zwycięstwo?” (1Kor 15, 55).

6 (1000, 18 - 1004, 2). Odtąd wy wszyscy, o synowie Adama, nad którymi panowała śmierć, wspomnijcie sobie śmierć i przypomnijcie sobie życie, i nie przekraczajcie nakazu jak nasz pierwszy ojciec. O, królowie, przywdziałni w korony, pamiętajcie o śmierci, która ściągnęła diademy z waszych głów. To właśnie ona będzie panować nad wami aż do chwili, w której staniecie na sądzie. O, pyszni, wyniośli i zarozumiali, pamiętajcie o śmierci, która pożera pychę, rozdziela członki i rozrywa stawy, tak że ciało i jego budowa ulega zniszczeniu. Zarozumiali uginają się przed śmiercią, krnąbrni i oporni pograżają się w ciemności; ona [śmierć] zdiera z nich całą pychę, ulegają zepsuciu i stają się prochem, czekając na dzień sądu. O, bogaci, pamiętajcie o śmierci! Gdy bowiem nadejdzie pora, aby spotkać się z nią, tam już nie będzie nic znaczyć ani bogactwo, ani dobra. Ona [śmierć] nie poda już wam żadnego wykwintnego dania, i nie przygotuje upajającego napoju. Ona zniszczy tam ciała zarozumiałych, którzy żyli w rozpuście i wyniosłości. Wydarci z rozkoszy oni już nie pamiętają o niej. Mól pożera tam ich ciała i ciemności okrywają ich piękne szaty. Oni już wcale nie pamiętają o tym świecie, bo śmierć odebrała im zdolność myślenia, gdy oni zeszli do niej. I siedzą w smutku okryci cieniem śmierci, i już nie pamiętają tego świata, aż do chwili, gdy nadejdzie koniec i oni powstaną na sąd. O, łotry i oszuści, okłamujący swych towarzyszy, pamiętajcie o śmierci i nie pomnażajcie waszych grzechów, gdyż w tamtym miejscu grzesznicy nie będą mogli już się nawrócić. Ten kto oszukał swojego towarzysza, nie będzie cieszył się tym, co ma, i on odejdzie tam, gdzie bogactwo nic nie znaczy. Zostanie zniszczony, pozbawiony czci, i pozostaną mu tylko grzechy na dzień sądu.

7 (1004, 3 - 1008, 24). O, wy, którzy polegacie na tym świecie, niech ten świat stanie się godny pogardy w waszych oczach, gdyż jesteście w jego wnętrzu obcymi i uchodźcami a nie znacie dnia, w którym zostaniecie porwani

z niego. Otóż śmierć nadchodzi znienacka. Przychodzi i porywa rodzicom ich ukochanych synów. Rozdziela ojców i ich umiłowanych synów. Porywa do siebie jedynych i drogich synów. Stąd ich ojcowie czują się skrzywdzeni i godni pogardy. Oddziela u siebie tych, którzy kochają się czule a ich przyjaciele oplakują ich w smutku. Ona porywa i więzi u siebie tych, których piękno jest ujmujące, i zniekształca ich rysy, aby je zniszczyć. Porywa do siebie tych, którzy są miłego wyglądu, i sprawia, że zamieniają się w proch aż do [dnia] sądu. Porywa oblubienice ich oblubieńcom i więzi je w swojej komnacie, w miejscu ciemności. Porywa i oddziela narzeczonych od młodych dziewcząt im [narzeczonym] przeznaczonych jako ich narzeczone; i dlatego one żyją w gorzkiej żałobie. Porywa i oddziela u siebie wszystkich pięknych młodzieńców, którzy na czas starości zostawili myślenie o śmierci. Porywa i gromadzi u siebie kilkudniowe noworodki, ukochane przez swoich rodziców, którzy nie mieli czasu nacieszyć się nimi. Porywa do siebie bogaczy, którzy żyli w luksusach, i sprawia, że ich fortuna jest jak morskie fale. Porywa do siebie zdolnych artystów, którzy wywyższali świat w swoich świetnych dziełach. Porywa do siebie złych i mądrych, i oni tracą rozum, nie rozróżniając więcej dobra i zła. Porywa do siebie tych, którzy w tym świecie żyli w dostatku; ich dobra rozsypane już nigdy nie zostaną odzyskane. Porywa do siebie mocarzy i bohaterów: ich siła słabnie, zwalnia i znika; i tych, którzy ufali swojej mocy i nie wierzyli, że ona może sprawić im zawód. W dniu śmierci ich ciała zostaną pogrzebane przez słabszych od nich, a tych, którzy w dzień swojej śmierci spodziewali się uroczystego pochówku, pożrą psy. Ci, którzy liczyli na pochówek w swoim rodzinnym kraju, nawet nie wiedzą w tym kraju wygnania, czy nie zostaną pogrzebani w upodleniu, a ci, którzy liczyli, że ich fortunę odziedziczą ich synowie, nie dowiedzą się, że ona została zagrabiona przez ich wrogów. Śmierć porywa do siebie mężów walecznych i dzielnych wojowników, którzy chcieli zdobyć cały świat. Śmierć porywa tych, którzy przystroili się wszelkim powabem, a zostali pogrzebani jak grzebie się osła (por. Jr 22, 19). Śmierć panuje nad tymi, którzy się jeszcze nie urodzili, a porywa ich do siebie przed ich narodzinami. Śmierć porywa do siebie najbardziej czczonych, którzy żyją w luksusie, a upadają w nędzę, gdy schodzą do niej w ciemności, tam, gdzie nie ma światła. Ona nie rumieni się ze wstydu przed koronami królów. Nie wzrusza się, gdy [spotyka] czy to ludzi wysoko postawionych, czy okrutnych niszczycieli krajów. Śmierć nie robi wyjątku w przypadku ludzi szanowanych i nie przyjmuje żadnych napiwków od ludzi zamożnych. Śmierć nie lekceważy ludzi biednych i nie straszy tych, którzy nic nie mają. Śmierć nie obdarza zaszczytami tych, którzy żyli w zbytkach, i nie robi różnicy między dobrymi i złymi. Podobnie nie rozróżnia między starcami i małymi dziećmi, ani nie liczy się u niej szacunek. Ludzie zdrowego rozsądku wobec niej tracą rozum. Ci, którzy posiadają i śpieszą, aby wydawać, tam u niej będą огоłoceni ze swoich dóbr. Ona porywa do siebie i niewolników i ich panów, a panowie nie są tam bardziej szanowani niż niewolnicy. Są tam mali i wielcy, a nie słyszy się głosu ciemiecy

(ܠܚܝܬܐ). Ona nie rozróżnia między niewolnikiem, który został uwolniony przez swojego pana, a tym, który pozostał niewolnikiem. Śmierć narzuca więzy i więzi u siebie strażników więziennych i tych, którzy są więźniami. Dzięki śmierci więźniowie znajdują wolność i nie boją się więcej swoich ciemieżców/gnębicieli (ܠܡܠܝܬܐ) (por. Hi 3, 18-19; Wj 3, 7).

8 (1008, 25 - 1009, 9). Boją się śmierci, którzy w zbytkach żyją beztrosko, zaś uciemiężeni oczekują, aby ona ich szybko zabrała. Wszyscy bogacze drżą ze strachu przed śmiercią, biedni zaś tęsknią za nią, aby odpocząć od trudu. Śmierć przeszkadza mocnym, gdy nad nią rozmyślają, słabi zaś czekają na nią, aby zapomnieć o swoich cierpieniach. Także niemowlęta boją się śmierci, gdy bowiem przyjdzie do nich, muszą zostawić swoje beztroskie życie. Spoglądają ku niej i starcy podeszli wiekiem, codziennie potrzebujący chleba.

9 (1009, 10 - 1012, 9). Rozmyślają nad śmiercią synowie pokoju (ܠܒܢ ܕܥܝܪܐ)²¹, odrzucając i pokonując gniew i wrogość. Jako cudzoziemcy mieszkają na tym świecie (por. Hbr 11, 13) i przygotowują sobie prowiant na przyszłość. Rozmyślają nad tym, co w górze, i rozważają to, co w górze (por. Kol 3, 1-2), tym zaś, co w dole, gardzą ich oczy. Swoje skarby przesyłają tam, gdzie nie ma strachu ani moli, ani złodziei (por. Mt 6, 19-20; Łk 12, 33). Przebywają w tym świecie jako obcy synowie odległej krainy, oczekując odesłania z tego świata i odejścia do tego miasta, krainy sprawiedliwych. Pozwalają się męczyć w tym miejscu wygnania i nie usiłują wymknąć się z tego stanu obcego, i wcale nie martwią się troskami. Codziennie zwracają swoje oblicza ku górze, aby dotrzeć do pokoju swoich ojców. Są jakby więźniami w tym świecie i jakby zakładnikami wziętymi przez króla. Nie mają żadnego spoczynku w tym świecie, bo nie ma w nim [w świecie] żadnej nadziei, która trwałaby na wieki. Ci, którzy zdobyli jakieś dobra, nie ucieszą się nimi; tych, którzy zrodzili synów, śmierć unieszczęśliwi. Ci, którzy zbudowali miasta, nie pozostaną w nich. Pracą się trudzą i biegną za czymś, co nie różni ich od głupców. O, jak nierozumny jest człowiek, który w tym świecie pokłada nadzieję!

10 (1012, 10-25). Mój przyjacielu, pamiętaj, rozważ i zastanów się w swoim umyśle: które to z dawnych pokoleń pozostały w tym świecie, aby trwać na wieki? Śmierć pokonała te dawne pokolenia, bohaterów, mocnych i przebiegłych. Czy ten, który nabył liczne dobra, zabierze je ze sobą, w czasie odejścia? To, co zostało zebrane z tej ziemi, wróci do niej. Człowiek odchodzi ogołocony ze swojej własności. Roztropni, którzy zdobyli dobra, odsyłają je przed sobą, jak to powiedział Hiob: „Moi świadkowie są w niebie” (Hi 16, 19) i jeszcze: Moi bracia i przyjaciele są u Boga (por. Hi 16, 20). Pan nakazał tym, którzy zdobyli bogactwa, aby sobie czynili przyjaciół w niebie i tam też składali skarby (por. Łk 16, 9; 12, 33).

²¹ Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. Payne Smith, t. 1, 598: ܠܒܢ ܕܥܝܪܐ – „pacificus”, czyniący pokój.

11 (1012, 26 - 1013, 5). Pamiętaj o śmierci (𐌸𐌹𐌳𐌰𐌹𐌳𐌰 𐌲𐌹𐌳𐌰 𐌸𐌹𐌳𐌰 𐌹𐌳𐌰), mądry pisarzu! Abyś nie wynosił się w twoim sercu i nie zapomniał o wyroku [śmierci] (𐌸𐌹𐌳𐌰 𐌹𐌳𐌰 𐌸𐌹𐌳𐌰)²². Śmierć nie pomija mądrych i nie ma względu na przebiegłych. Śmierć porywa z sobą mądrych pisarzy, i oni zapominają to, czego się nauczyli, aż do chwili, gdy zmartwychwstaną wszyscy sprawiedliwi.

12 (1013, 6 - 1016, 19). W tamtym miejscu [sprawiedliwi] zapominają o tym świecie. Nie mają tam żadnej potrzeby, miłują się wzajemnie miłością nadobfitą. Bez ciężaru w swoich ciałach unoszą się lekko, jak gołębicę do swych gołębników (por. Iz 60, 8). Ich umysł absolutnie nie przypomina sobie więcej zła, nic nieczystego nie ma już w ich sercu. Żadnego fizycznego pragnienia nie ma w tym miejscu; są pozbawieni wszelkiego pożądania. Tak więc, ani złość, ani grubiaństwo nie mają miejsca w ich sercu i wszystko to, co rodzi grzechy, oddala się od nich. Miłością wzajemną kipią ich serca. Żadna nienawiść nie tkwi między nimi. Nie mają tam potrzeby budowania domów, ponieważ zamieszkują światłość w mieszkaniu świętych. Nie potrzebują ubrania z tkaniny, ponieważ odziani są w światło wieczne. Nie potrzebują pożywienia, ponieważ zasiadają przy Jego stole karmieni na wieczność. Powietrze tam jest przyjemne i wspaniałe a światło błyszczące, uroczne i przyjemne. Rosną tam drzewa dorodne, które nie przestają owocować, i których liście nie więdną. Ich listowie jest wspaniałe, ich zapach miły a ich smakiem nikt nigdy się nie znudził. Ogromna jest ta kraina i bezkresna, a jej mieszkańcy rozpoznają to, co jest blisko i to co jest daleko. Tam dziedzictwo nie jest podzielone na części i nikt nie powie drugiemu: To jest moje, a tamto jest twoje. Nikt tam już nie będzie zniewolony pragnieniem pożądliwym, ani wprowadzony w błąd przez zapomnienie. Nikt nie będzie kochał drugiego przez szacunek do godności, lecz wszyscy miłować się będą wzajemnie i szczerze. Nie będą się tam żenić ani rodzić dzieci. Nie będzie tam podziału na mężczyzn i kobiety, lecz wszyscy będą dziećmi Ojca niebieskiego, jak powiedział prorok: „Czyż nie mamy wszyscy jednego Ojca? Czyż nie stworzył nas jeden Bóg?” (Ml 2, 10).

13 (1016, 20 - 1020, 23). Sam Pan i Jego Apostoł nauczał nas tego, co powiedziałem, że tam nie będą brać sobie żon, ani nie będzie rozróżnienia na mężczyznę i kobietę. Pan tak rzekł: „Lecz ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić. Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi” (Łk 20, 35-36). Apostoł zaś mówi: „Nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Bóg odróżnił Ewę od Adama ze względu na rodzenie, aby stała się matką

²² Por. tamże 702: 𐌸𐌹𐌳𐌰 𐌹𐌳𐌰 𐌸𐌹𐌳𐌰 – „sententia mortis” (Kpł 24, 9; 2Kor 1, 9). W przekładzie Brunsza: „das Urteil (über Adam) vergisst!”, por. Aphrahat, *Unterweisungen*, Bd. 2: XI-XXIII, FCh 5/2, Freiburg 1991, 507.

wszystkich żyjących. W tamtym świecie nie będzie kobiety, podobnie jak nie ma już kobiety w niebiosach, ani rodzenia, ani potrzeby pożądania. W tej krainie nie ma żadnego niedostatku (כחול), jedynie doskonałość (כחול) i pełnia (כחול). [Tam] starcy nie umierają a młodzi nie starzeją się. Mając świadomość, że będą się starzeć i umierać, młodzi ludzie się żenią i rodzą dzieci, aby gdy ojcowie umrą, synowie powstałi na ich miejscu. Wszystko to dzieje się w tym świecie. W tej krainie zaś nie ma ani nędzy (כחול), ani niedostatku (כחול), ani pożądania, ani rodzenia, ani końca, ani zniszczenia, ani śmierci, ani zakończenia, ani starzenia, ani nienawiści, ani złości, ani zazdrości, ani zmęczenia, ani trudu, ani ciemności, ani nocy, ani kłamstwa. W tej krainie nie ma żadnego braku (כחול). Ta kraina pełna jest światła i życia, łaski i doskonałości, sytości i świeżości, miłości (כחול) i wszystkich obiecanych dobrodziejstw, tych, które zostały opisane i tych, o których nie wspomniano. Jest tam to, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie pojęło” (por. 1Kor 2, 9); coś niewysłowione, czego człowiek nie może wypowiedzieć. Apostoł mówi o tym, co „Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1Kor 2, 9). Nawet gdyby ludzie mnożyli słowa, to nie byłiby w stanie opowiedzieć tego, czego oko nie widziało; nie jest możliwe to wyrazić. Czy to, czego ucho nie słyszało, może być podobne do tego, co ucho słyszało i oko widziało? Oni [ludzie] nie mogą tego powiedzieć. I o tym, czego serce nie pojęło, któż odważyłby się mówić, że to jest podobne do tego, co serce pojęło? Mówcy jednak wypada porównywać i nazywać tę krainę przebywania Boga doskonałą krainą życia, krainą jasności i blasku, Bożym szabatem i dniem odpoczynku, spoczynkiem sprawiedliwych i rozkoszą pobożnych, miejscem przebywania i pobytu sprawiedliwych i świętych, krainą naszej nadziei i świątynią naszej mocnej ufności, krainą naszego skarbu, krainą, w której znika nasze zmęczenie, oddalają się nasze obawy i rozpraszają się nasze jęki. W ten właśnie sposób należy porównać i nazwać tę krainę.

14 (1020, 24 - 1024, 2). Śmierć porywa do siebie królów panujących nad miastami, którzy umacniali się w przepychu, i nie oszczędza zarządców krain. Śmierć porywa i więzi u siebie ludzi chciwych, nienasyconych, którzy nie potrafią powiedzieć „wystarczy”. I jest ona bardziej zachłanna niż oni są chciwi. Śmierć porywa do siebie rabusiów i tych, którzy nie potrafili się powstrzymać od rabowania bez litości swoich kompanów. Śmierć porywa do siebie tyranów i dzięki śmierci powstrzymują się od nieprawości. Śmierć porywa do siebie ciemieżców a ciemieżeni znajdują odpoczynek, gdy do niej odchodzą. Śmierć porywa do siebie tych, którzy podgryzają swoich bliskich. Oszukani i dręczeni znajdują odrobinę odpoczynku wtedy, gdy ona także ich porywa i odchodzą tam. Śmierć porywa mnóstwo planów. Wszystko, co zostało pomyślane, ulega zniszczeniu i ruinie. Ludzie rozmyślają nad licznymi pomysłami, a gdy nagle przychodzi na nich śmierć, zostają porwani i już nie pamiętają tego, co zostało pomyślane. Człowiek robi plany na długie lata, ale traci je, ponieważ jutro

już go nie ma. Jakiś syn Adama wynosi się i pyszni przeciw drugiemu, ale gdy przychodzi śmierć, pozbawia go jego wyniosłości. Bogacz rozmyśla jak pomnożyć swoje dobra, ale on nie wie, że nawet nie będzie się cieszył tym, co zdobył. Śmierć porywa do siebie wszystkich ludzi i więzi ich u siebie aż do [dnia] sądu. Nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli, śmierć panuje (por. Rz 5, 14) z powodu wyroku, jaki Adam przyjął za swoje grzechy.

15 (1024, 3-15). Przybywa Ożywiciel (ܡܨܝܐ), który zabija śmierć, który niszczy jej panowanie nad sprawiedliwymi i złoczyńcami. Zmarli powstają z wielkim krzykiem (ܡܬܝܠܝܢ ܕܡܝܬܝܢ) i śmierć zostanie pozbawiona i огоłocona ze wszystkich swoich niewolników. Wszyscy synowie Adama zgromadzą się na sądzie i każdy odejdzie na miejsce jemu przygotowane. Zmartwychwstanie sprawiedliwych prowadzi do życia, zmartwychwstanie zaś złoczyńców kończy się śmiercią. Sprawiedliwi, którzy zachowali przykazanie odchodzą bez odsyłania na sąd, w tym samym dniu zmartwychwstania, jak to prosił Dawid: „Nie oddawaj sądowi swego sługi” (Ps 143, 2). Ich Pan zaś nie będzie (ܡܠܟܐ ܕܡܝܬܝܢ) ich niepokoił tego dnia.

16 (1024, 16 - 1025, 7) Przypomnij sobie to, co powiedział Apostoł: „Będziemy sądzili aniołów” (1Kor 6, 3). A nasz Pan powiedział swoim uczniom: „Wy zasiądziecie na dwunastu tronach i będziecie sądzić dwanaście pokoleń domu Izraela” (Mt 19, 28; Łk 22, 30). Ezechiel mówił o sprawiedliwych, którzy będą sądzili Oholę i Oholibę (por. Ez 23, 44-45). Otóż tym sprawiedliwym, którzy mieli osądzić złoczyńców, ukazał, że nie zostaną oddani pod sąd. Posłuchaj mego przekonania (ܡܨܝܐ) na temat tego, co powiedział Apostoł: „Będziemy sądzili aniołów”. Otóż ci aniołowie, którzy będą sądzeni przez apostołów, to są kapłani, którzy okazali się zdrajcami Prawa, jak to powiedział prorok: „Wargi kapłana strzegą wiedzy i Prawa żąda się z jego ust, bo jest on aniołem Pana Wszechmogącego” (Ml 2, 7). Ci aniołowie, czyli kapłani, z których ust żąda się Prawa, a którzy okazali się zdrajcami Prawa, zostaną osądzeni na koniec przez tych apostołów i kapłanów, którzy strzegli Prawa.

17 (1025, 8-27). I „Występnicy nie zmartwychwstaną na sądzie ani grzesznicy (ܡܬܝܠܝܢ ܕܡܝܬܝܢ) w zgromadzeniu sprawiedliwych” (Ps 1, 5). Tak zatem sprawiedliwi, którzy doskonalili się w dobrych uczynkach, nie zostaną oddani pod sąd na osądzenie. Występnicy jednak, którzy mnożą grzechy, i przelewa się miara ich występków, nie zostaną nawet poproszeni, aby się stawić przed sądem, lecz gdy zmartwychwstaną, wrócą do Szeolu, jak rzekł Dawid: „Niechaj występnicy odejdą do Szeolu, wszystkie narody, co zapomniały o Bogu” (Ps 9, 18). Izajasz zaś powiedział: „Oto narody są jak kropla wody w kociołku/garnku (ܡܬܝܠܝܢ ܕܡܝܬܝܢ)²³, i jak drganie na wadze. Oto wyspy rzucone zostały jak pyłek. Wszystkie narody niczym są przed Nim, znaczą dla Niego tyle co zagłada i zniszczenie

²³ Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 2, Oxonii 1901, 3498: ܡܬܝܠܝܢ ܕܡܝܬܝܢ.

20 (1032, 3-10). W sprawach tego świata poznaj trud tych, którzy się mozo-
lą i robotników, którzy pracują z towarzyszami. Jeden [z nich] najał się u kogoś
za dniówkę, i tego samego dnia otrzymał zapłatę za swoją pracę. Inny, który zo-
stał zatrudniony na miesiąc, rachuje i otrzymuje swoją zapłatę zgodnie z umo-
wą (حَدَّ حَدًّا). Wynagrodzenie za jeden dzień jest różne od wynagrodzenia
za miesiąc, a roczne [wynagrodzenie] jest większe od miesięcznego.

21 (1032, 11-24). W sprawach tego świata poznaj też sposób sprawowania
władzy. Jedni chcą przypodobać się królom swoim postępowaniem i otrzy-
mują godności od dzierżących władzę: jeden dostanie koronę od króla, aby
zarządzać jedną z krain. Innemu król daje miasta we władanie a wtedy nosi on
szaty piękniejsze niż jego poddani. I jest taki, który przyjmuje dary i prezenty.
Godność jednego różni się od [godności] innego. Jednego król obdarza godno-
ścią zarządcy nad całym swym domem i skarbem, inny służy królowi swoim
ubóstwem i ma władzę jedynie nad swoim codziennym pożywieniem.

22 (1032, 25 - 1033, 14). Jeśli chodzi o odpłatę (رُحْمًا) za zło, powiem,
iż nie jest ona już więcej jednakowa dla wszystkich: kto czynił wiele złego,
wiele udręk go spotka, a kto popełnił niewiele nieprawości, spotka go niewiele
udręk. Jedni pójdą w ciemności na zewnątrz, tam gdzie będzie płacz i zgrzy-
tanie zębów (por. Mt 7, 12), drudzy zaś wpadną w ogień według tego, na co
zasłużyli. Otóż nie jest napisane, że ich zęby będą zgrzytać ani że tam będzie
ciemność. Jedni wpadną w inne miejsce, tam gdzie robak ich nie umiera i ogień
ich nie gaśnie, i będą osłupieniem (سُتُورًا) dla wszelkiego ciała (Iz 66, 24; Mk
9, 48). Innym zamkną drzwi przed nosem a sędzia powie: Nie znam was (por.
Mt 25, 12). Zrozum, że tak jak wynagrodzenie (رُحْمًا) nie jest jednakowe dla
wszystkich ludzi, podobnie jest z zapłatą za zło. Ludzie nie będą sądzeni w ten
sam sposób, lecz każdy zostanie wynagrodzony (رُحْمًا) stosownie do swych
uczynków, bo Sędzia oblókł się w sprawiedliwość i nie zwraca uwagi na osobę.

23 (1033, 15 - 1036, 6). I jak Ci dowodziłem, że w tym świecie jeden za-
szczyt przewyższa inny a królowie i władcy tego świata obdarzają swoich
poddanych, tak teraz pragnę ci dowieść, że królowie udzielają wiele dóbr tym,
którzy ich czczą, ale też nakładają kajdany i dyby, więzy różnego rodzaju. Jest
ktoś, kto popełnił wielkie przestępstwo przeciwko królowi i został skazany na
śmierć bez procesu (أَمْرًا عَدْلًا). I jest ktoś, kto dopuścił się przestępstwa i nie
skazano go na śmierć, ale uwięziono, aby go osądzić i ukarać, aż król daru-
je mu jego występki. I jest jeszcze ktoś, do kogo król podchodzi z rozważą,
nie w więzieniu i bez kajdan i łańcuchów, każe go trzymać pod strażą. Śmierć
jest czymś innym niż więzienie. Jedne kary są cięższe od innych, stosownie do
przestępstwa. Śmierć (مَوْتًا) różni się od [kary] więzienia. Podejdz do nasze-
go Zbawiciela, który rzekł: „Jest wiele miejsca w domu mego Ojca” (J 14, 2).

24 (1036, 7 - 1040, 20). Mój przyjacielu, ludzie małego rozumu (صِبْيَانٌ هُمْ أَهْلُ لُبٍّ) przeczą temu, co ci piszę i mówią: Gdzież jest ta kraina, w której sprawiedliwi otrzymają słuszną nagrodę? I gdzie jest ta kraina męczarni, w której nieprawi poniosą karę za swoje uczynki? Człowieku, który w taki sposób rozumujesz! Chcę cię zapytać, odpowiedz mi: dlaczegoż to śmierć nazwana jest śmiercią? A Szeol nazwany jest Szeolem? Otóż jest napisane, że gdy Korach z towarzyszami wystąpił przeciw Mojżeszowi, oto ziemia otworzyła swoją paszczę i pochłonęła ich, i żywi wpadli do Szeolu (por. Lb 16, 32.33). Dawid zaś powiedział: „Występní odejdą do Szeolu” (Ps 9, 18). My mówimy o Szeolu, który pochłoniął Koracha wraz z towarzyszami, jako o tym miejscu, do którego odejdą występní. Bóg, jeśli chce, ma moc dać dziedzictwo/nagrodę życia w niebie, a jeśli mu się spodoba, na ziemi. Jezus nasz Pan rzekł: „Błogosławieni ubodzy w duchu, ponieważ do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5, 3). Jednemu zaś z tych, którzy byli ukrzyżowani z Nim, a który uwierzył w Niego, obiecał: „Dziś ze mną będziesz w ogrodzie Eden (جَنَّةُ عَدْنٍ)” (Łk 23, 43). Apostoł zaś powiedział: „Gdy sprawiedliwi zmartwychwstaną, uniosą się wysoko naprzeciw naszego Zbawiciela” (1Tes 4, 17). I my mówimy tak: To absolutna prawda, co nam powiedział nasz Zbawiciel: „Niebo i ziemia przemina” (Mt 24, 35; Mk 13, 31). I Apostoł powiedział: „Nadzieja, którą się ogląda, nie jest [już] nadzieją” (Rz 8, 24). Prorok mówi: „Niebo jak dym przeminie i ziemia zwioteczeje jak szata, a jej mieszkańcy staną się jak ona” (Iz 51, 6). Hiob zaś powiedział o tych, którzy śpią: „Jak długo niebiosa nie zostaną starte, oni nie wstaną, nie powstaną ze swojego snu” (Hi 14, 12). Na podstawie tego wszystkiego, przekonaj się, że ta ziemia, na której są rozsiani synowie Adama i firmament w górze, ponad ludźmi, ten firmament, który oddziela niebo wysokie i ziemię doczesnego życia, przemina, zwiędną i zostaną starte. Bóg zaś uczyni synom Adama [wszystko] nowe (جَدِيدٌ) i staną się dziedzicami w królestwie niebieskim. Jeśli to na ziemi On udzieli im tego dziedzictwa, wtedy to ona będzie nazwana królestwem niebieskim, a jeśli to będzie w niebie, wtedy łatwo Mu będzie to uczynić. Otóż każdy z królów tego świata panuje w swojej krainie i cała kraina, w której rozciąga się ich władza, nazwana jest ich królestwem. Jaśniejące słońce, zawieszone na firmamencie, swoją władzę rozciąga nad morzem i nad ziemią a jego promienie rozpraszają się w całej krainie. Zobacz! Oto władcy świata mają swoje uroczystości (مَجْلِسَاتُهُمْ) i biesiady (مَعَامِلُهُمْ), i w każdej krainie i w każdym mieście, dokąd przybywają, mają swoje uroczystości. A gdy jakiś kraj im się spodoba, oni tam budują więzienie. Słońce zaś krąży w czasie dwunastu godzin ze wschodu na zachód, i gdy dopełnia swojego biegu, w nocy, jego światło gaśnie i jego moc nie zakłóca nocy. W czasie godzin nocnych słońce krąży w szybkim biegu, aby rozpocząć swój zwykły kurs (مَسِيرُهُ). O mądry człowieku, słońce towarzyszy ci od twojego dzieciństwa aż do późnej starości, ale w ciągu nocy nie wiesz, jaki jest jego kurs (مَسِيرُهُ), ani w jaki sposób ono wraca tam, gdzie jest jego bieg. Czy musisz koniecznie starać się wydobyć na światło dzienne to, co ukryte przed tobą?

25 (1040, 21 - 1044, 20). Te wyjaśnienia napisałem naszym braciom i naszym przyjacielom, członkom Kościoła Bożego, w tych krainach, w których się znajdują, aby je czytali i wspominali w swoich modlitwach moją skromną osobę (ܐܢܝܐܝܬܐ). Niech wiedzą, że także ja sam jestem słabym grzesznikiem. Ale to moją wiarę wyłożyłem w zapisanych wyżej rozdziałach. Otóż fundamentem jest wiara i z wiary wynikające uczynki. Po wierze zaś dwa przykazania miłości. Po miłości napisałem wykład o poście i jego uczynkach. Po poście opisałem modlitwę w jej owocach i uczynkach. Po modlitwie napisałem o wojnie i o tym, co Daniel napisał o królestwach. Po wojnie napisałem zachętę/upomnienie (ܡܫܬܥܝܢܐ) do synów przymierza. Po synach przymierza napisałem o pokucie. Po pokucie napisałem o ożywieniu umarłych. Po ożywieniu umarłych napisałem o pokorze. Po pokorze napisałem o pasterzach nauczycielach. Po pasterzach napisałem o obrzezaniu, które jest wychwalane przez naród żydowski. Po obrzezaniu napisałem o [święcie] paschy i o czter nastym dniu. Po [święcie] paschy napisałem o szabacie, którym się pysznią Żydzi. Po szabacie napisałem adhortację (ܡܬܬܝܥܝܢܐ) z powodu kłótni (ܡܬܬܝܥܝܢܐ), jakie miały miejsce w naszych czasach. Po adhortacji napisałem o pokarmach, które Żydzi uważają za nieczyste. Po pokarmach napisałem o narodach, które weszły i stały się dziedzicami w miejsce narodu pierwszego. Po narodach napisałem i dowodziłem, że Bóg ma jedyne Syna. Po Synu Bożym napisałem przeciwko Żydom, którzy bluźnią przeciw dziewictwu. Po obronie dziewictwa napisałem również przeciwko Żydom, którzy twierdzą, że „Powstaniemy i będziemy zebrani [z rozproszenia]”. Po tej odpowiedzi napisałem o pomocy dla ubogich. Po ubogich napisałem wykład (ܡܬܬܝܥܝܢܐ) o prześladowanych (ܡܬܬܝܥܝܢܐ). Po prześladowanych napisałem na koniec o śmierci i czasach ostatecznych. Te dwadzieścia dwie mowy (ܡܬܬܝܥܝܢܐ) napisałem w kolejności dwudziestu dwóch liter. Dziesięć pierwszych napisałem w roku 648 królestwa Aleksandra²⁴, syna Filipa Macedońskiego, jak to napisano w zakończeniu²⁵. Dwanaście zaś tych następnych napisałem w roku 655 panowania Greków i Rzymian²⁶, to znaczy królestwa Aleksandra, i w roku 35 króla Persji.

26 (1044, 21 - 1049, 21). To napisałem Ci tak, jak [najlepiej] potrafiłem. Jeśli ktoś przeczyta te mowy (ܡܬܬܝܥܝܢܐ) i jeśli znajdzie jakieś słowa, z którymi się nie zgadza, nie powinien z nich się naśmiewać. To bowiem co zapisano w tych rozdziałach, nie napisano na podstawie opinii (ܡܬܬܝܥܝܢܐ) jednego człowieka ani przekonania (ܡܬܬܝܥܝܢܐ) jednego czytelnika (ܡܬܬܝܥܝܢܐ), lecz na podstawie opinii całego Kościoła i przekonania wszystkich w wierze (ܡܬܬܝܥܝܢܐ ܡܬܬܝܥܝܢܐ ܡܬܬܝܥܝܢܐ). I jeśli [ktoś] czyta i słucha z przekonaniem (ܡܬܬܝܥܝܢܐ), to dobrze, ale jeśli nie, to muszę mu powiedzieć, że napisałem to dla ludzi przekonanych (ܡܬܬܝܥܝܢܐ ܡܬܬܝܥܝܢܐ).

²⁴ Tj. w 336-337 r.

²⁵ Por. A. Uciecha, *Afrhat, O pasterzach (Demonstratio X. De pastoribus*. PSyr 1, 464, 16 - 465, 20), VoxP 34 (2014) t. 62, 602.

²⁶ Tj. w 343-344 r.

a nie dla szyderców. Jeśli jakiś czytelnik znajdzie tam myśli wypowiedziane inaczej przez nas a inaczej przez innego mędrca, niech się tym nie martwi, bo każdy przemawia do swoich słuchaczy według tego, co rozumiał. Jeśli w tym, co ci napisałem, znajdują się myśli, które nie zgadzają się z myślami innego kaznodziei, to powtarzam ci, że owi mędrcy słusznie mówili, a ja powiedziałem to, co uważałem za dobre. Jeśli ktoś przemawia i coś mi wyjaśnia (ܬܬܠܝܬܐ)²⁷, przyjmę to [jego wyjaśnienie] bez kłótni. Ktokolwiek czyta święte Pisma, stare i nowe, dwa testamenty, i czyta je z przekonaniem (ܬܬܠܝܬܐ)²⁸, ten może się uczyć i nauczać. Jeśli jednak on odrzuca (ܬܬܠܝܬܐ) to, czego nie potrafi zrozumieć, jego umysł nie otrzyma pouczenia (ܬܬܠܝܬܐ). Jeśli zatem są słowa zbyt trudne dla niego, których znaczenia nie potrafi zrozumieć, niech powie: To, co napisano, jest dobre, jednak ja nie potrafię tego zrozumieć. 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 (ܬܬܠܝܬܐ) 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 (ܬܬܠܝܬܐ): z każdej strony, gdy ją obracasz, jest piękna²⁹. Jeśli chcesz się uczyć, przypomnij sobie, co powiedział Dawid: „Uczyłem się od wszystkich moich nauczycieli” (Ps 119, 99) i co rzekł Apostoł: „Wszystko, co napisane jest według Ducha Bożego, czytaj! I badaj wszystko, zachowując, co dobre i unikając wszelkiego rodzaju zła” (2Tm 3, 16). Otóż gdyby człowiek żył tyle dni, ile liczy świat od Adama aż do końca czasów, i gdyby siedział i rozważał święte Pisma, [to i tak] nie będzie w stanie zrozumieć najgłębszego sensu słów. Bożej mądrości nikt nie może zgłębić, jak już pisałem Ci w dziesiątej mowie. Słowa wszystkich tych głosicieli/mówców (ܬܬܠܝܬܐ)³⁰, którzy nie biorą z wielkiego skarbcza, zostaną wzgardzone i odrzucone. Wizerunek króla bowiem przyjmuje się w całym kraju, gdziekolwiek się udać, lecz jeśli się znajdzie fałszywa moneta, wyrzuca się ją i [uważa] za odpadek. Ktoś [może] powie: W tych mowach przemawia ktoś, kto zadowala się uczeniem się, ale nie jest obciążony troskami głosiciela (ܬܬܠܝܬܐ). Otóż, na-

²⁷ Na temat pojęcia ܬܬܠܝܬܐ por. A. Uciecha, (*tahwāyṯā*) jako metoda egzegetyczna w pismach *Afrāhata*, perskiego Mędrca, BPT 8 (2015) t. 1, 65-80.

²⁸ Parisot tutaj tłumaczy ܬܬܠܝܬܐ, col. 1046: „erudiri cupiens”.

²⁹ Temat perły występuje w *Hymnie o perle* włączonym do apokryficznych *Dziejów Apostoła Judy Tomasza*, por. *The Hymn of Judas Thomas the Apostle in the country of the Indians*, w: W. Wright, *Apocryphal Acts of Apostles*, vol. 1: *The Syriac Texts*, London 1871, s. ܬܬܝ - ܬܬܝܝ; A.A. Bevan, *Hymn of the soul*, Texts and Studies 5, Cambridge 1897; *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, część I: Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz, red. M. Starowiejski, Kraków 2007, 652-659. Na temat wykorzystania obrazu perły w dziełach gnostyckich i manichejskich, por. W. Myszor, *Sprzedawca perel w „Dziejach Piotra i dwunastu Apostołów” z VI Kodeksu z Nag Hammadi*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 303-305, tenże, *Symbolika perły w utworach gnostyków i manichejczyków*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 36 (1992) 41-48.

³⁰ Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. Payne Smith, t. 1, 245, ܬܬܠܝܬܐ – „dicens”, „qui dicit”, „orator”, „cantor”.

piisałem Ci to, jako słaby człowiek zrodzony z Adama i ukształtowany rękami Boga, ponieważ jestem uczniem świętych Pism (ܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܐܕܡܐ ܕܐܠܗܐ ܕܡܝܬܐ ܕܐܕܡܐ). Nasz Pan rzekł: „Kto prosi, otrzymuje, kto szuka, znajduje, a temu, kto puka, otworzą” (Mt 7, 8), a prorok powiedział: „Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało” w dniach ostatecznych, „i będą prorokować” (Jl 3, 1). Ten zatem, który czyta, jak już ci pisałem, niech czyta z przekonaniem (ܐܡܝܢ)³¹ i niech się modli za głosiciela (ܕܡܝܬܐ ܕܐܠܗܐ), współbrata, aby dzięki prośbie całego Kościoła Bożego jego grzechy zostały mu odpuszczone. Ten, który czyta, niech sobie przypomni, co napisano: „Ten, który słucha słowa, niech da część ze swoich dóbr temu, który mu je wygłasza” (Ga 6, 6), i co jeszcze jest napisane: „Siewca i żniwiarz rozradują się wspólnie” (J 4, 36), i „Każdy otrzyma zapłatę według własnego trudu” (1Kor 3, 8), i „Nie ma nic ukrytego, co by każdemu nie miało być jawione” (Mt 10, 26; Mk 4, 22; Łk 8, 17).

Koniec Mowy *O śmierci i czasach ostatecznych*.

Z języka syryjskiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha**

³¹ Por. Parisot, col. 1050: „[...] cum docilitate”; *Thesaurus Syriacus*, ed. Payne Smith, t. 2, 3116-3117: ܐܡܝܢ – „suasio”, „supplicatio”, „fiducia”, „persuasio cum animi confidential”, por. 2Kor 3, 4; „constans”, „convictio”, por. Hbr 11, 1; zob. Aphraates, *Demonstratio* 2, 1, PSyr 1, 48, 1, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *O miłości (Demonstratio Secunda. De caritate)*, PSyr 1, 48-96), SSHT 39 (2006) fasc. 1, 55; tamże 13, 13, PSyr 1, 572, 21; tamże 6, 11, PSyr 1, 284, 13, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *O synach przymierza (Demonstratio sexta. De monachis)*, PSyr 1, 240-312, SSHT 44 (2011) fasc. 1, 190: „przekonujący argument”.

** 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.

Anonim

PRZEDSTAWIENIE CAŁEGO ŚWIATA I JEGO LUDÓW

(Expositio totius mundi et gentium)

WSTĘP

1. Zarys głównych problemów traktatu. *Expositio totius mundi et gentium* jest niewielkim traktatem geograficznym z IV w. po Chr., którego dość szumnie brzmiący tytuł zapowiada interesującą zawartość. Niestety lektura utworu może sprawić pewien zawód. Sam tytuł został wzięty z kończącego tekst ostatniego wersu, który brzmi: *Explicit totius mundi et gentium*. Cały tekst jest krótki, zawierający się w niecałych dziewiętnastu rozdziałach. Stanowi ogólny opis ziem Cesarstwa Rzymskiego oraz niektórych graniczących z nimi terenów oraz ludów, które najprawdopodobniej znał autor¹. *Expositio* w pierwszych rozdziałach zaczyna się od przedstawienia ludów żyjących daleko na wschodzie oraz skupia się na ich zwyczajach i sposobach życia (rozdziały I-IV). Głównym jednak celem autora jest omówienie i prezentacja prowincji Cesarstwa Rzymskiego², co też czyni, rozpoczynając od Syrii, idąc następnie odwrotnie do wskazówek zegara wokół Morza Śródziemnego (rozdziały V-XVII). Na samym końcu opisuje wyspy na Morzu Śródziemnym oraz poświęca krótki ustęp Brytanii (rozdziały XVIII-XIX). W swoim traktacie skupia się przede wszystkim na stosunkach gospodarczych, handlu i zasobach, jakie każda z prowincji posiada. Stara się opisać również szczegółowo główne miasta. Poświęca też nieco miejsca społeczeństwu, często powtarzając zasłyszane plotki.

2. Autorstwo traktatu. Nie wiadomo kim był autor *Expositio*³. Jean Rouge stawia hipotezę, że pochodził on ze wschodnich prowincji, ponieważ dość dobrze je znał

¹ Por. E. Wölfflin, *Bemerkungen zu der „Descriptio orbis“*, „Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik” 13 (1904) 574-578.

² Por. P.F. Mittag, *Zu den Quellen der „Expositio Totius Mundi et Gentium“*. *Ein neuer Periplus?*, „Hermes” 134 (2006) 338.

³ Autorstwo do dziś pozostaje kwestią dyskusyjną. Słusznie stwierdził H.J. Drexhage (*Die „Expositio totius mundi et gentium“ eine Handelsgeographie aus dem 4. Jh. n. Chr., eingeleitet, übersetzt und mit einführender Literatur (Kap. XXII-LXVII) versehen*, „Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte” 2/1:1983, 11), że autorstwo traktatu „can only be confirmed or rejected by individual studies which have still have to be made”, co wciąż ma aktualny wydźwięk i niewiele wskazuje, żeby w najbliższej przyszłości zmieniło się to.

i opisywał⁴. Być może zajmował się handlem, co tłumaczyłoby jego żywe zainteresowanie tą kwestią w *Expositio* oraz podawanie dokładnych informacji związanych z czasem podróży. Z całą pewnością nie orientował się za dobrze w administracji cywilnej i wojskowej Imperium. Piszac o urzędach, które otrzymywali lub sprawowali Rzymianie, ogranicza się tylko do jednego słowa, *iudex*, które przełożyliśmy jako *sędzia*⁵. Wiadomym jest, że chodziło o inne urzędy, niemniej jest niemożliwym do zidentyfikowania, które autor miał na myśli.

Innym pytaniem jest, co rzeczywiście autor znał z autopsji, a co ze słyszenia. Niektóre z terenów opisuje bardzo dokładnie, niektóre zaś pobieżnie. Wydaje się, że zachodniej części Imperium autor nie odwiedził. O Brytanii pisze, że „sicut qui fuerunt narrant”⁶. Dość często w odniesieniu do zachodnich prowincji (ale nie tylko) używa też zwrotu *dicetur* opisując cechy prowincji i miast. Daje to pewne podstawy do uznania tezy Rougé, że autor pochodził ze Wschodu. Może również potwierdzać profesję autora, którą sugeruje Tibor Grüll⁷, że mógł być on kupcem syryjskim, a kupcy wymieniali się wieloma informacjami, niektórzy musieli też dużo podróżować. W miarę dobra jego znajomość prowincji wschodnich Imperium może potwierdzać tę hipotezę. Autor pochodził raczej z wyższych warstw społecznych (nauka szkolna w interesującym nas okresie nie była tania⁸) i wydaje się, że odebrał przynajmniej podstawowe wykształcenie.

3. Język traktatu. *Expositio* napisane jest językiem, jakiego używano na co dzień, aniżeli typowo literackim. Posiada wiele grecyzmów (*calapettas*, *purpura*, *auditores*, *altintem*, *BraXmani*, *byrros*). W tekście niekiedy pojawiają się również całe konstrukcje greckie, np. przyimki w dopełniaczu (*horum propria*, *huius supra*), dopełniacze w przymiotnikach (*dignos patriae*) czy dopełniacze w czasownikach (*quarum memoratus*, *ipsarum memoratus*, *praestans suorum bonorum*). W *Expositio* można też dostrzec tendencje, że niektóre z imiesłowów czynnych i biernych również zbliżają się do form greckich (*deos... colentes*, *bellum conscribentium*, *dicendum*, *apellanda*, *seminati*, *ventura*, *multis dicentibus* i wiele innych). Te i jeszcze inne, pomniejsze dowody z *Expositio* służą niektórym badaczom do kategoriycznego twierdzenia, że tekst oryginalny jest grecki, jednak nie można tego niestety dokładnie określić.

⁴ Por. J. Rougé, *Introduction*, w: SCh 124, Paris 1966, 29.

⁵ Wyjątkiem jest tutaj Galia, gdzie przedstawia urząd wikariusza Galii, nazywając go *imperator-em*, dowódcą wojskowym, i tylko dzięki temu, że podał miejsce urzędowania *imperatora*, możemy domniemywać, że chodziło mu o wikariusza Galii. Por. *Expositio totius mundi et gentium* XV.

⁶ *Expositio totius mundi et gentium* XIX, ed. J.E. Woodman, „*Expositio totius mundi et gentium*”. *Its Geography and its Language*, Ohio 1964, 26.

⁷ Por. T. Grüll, *A peculiar work on the commerce of Roman Empire from the mid-fourth century - compiled by a Syrian textile dealer?*, w: *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*, ed. Z. Csabai, Budapest 2014, 629-639.

⁸ Na ten temat por. Augustinus, *Confessiones* I 9. Zob. też J. Jundziłł, *Wykształcenie w Rzymie cesarskim, uwarunkowania społeczno-kulturalne*, w: *Historia, społeczeństwo, wychowanie: księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Józefowi Miąso*, red. K. Bartnicka, Pułtusk 2004, 435-446.

Pojawiają się tam też w dużej ilości, co jednak skłaniałoby do uznania tekstu za łaciński, formy gramatyczne charakterystyczne dla późnoantycznego języka łacińskiego oraz jego cechy charakterystyczne, takie jak pomijanie litery *h* (*abundare* zamiast *habundare* lub *Aetna* zamiast *Hetna*), zamiana *ph* na *f* (np. *elefantarum*) albo *th* na *t* (np. *Scytopolis*). Często zamienia się też, co było charakterystyczne dla języka mówionego IV w. *y* na *i* (*Beritus*, *Sibilla*)⁹. Często jest też zamiana *ae* na *e*. Za językiem łacińskim jako oryginalnym przemawiają także zakończenia wyrazów na *-ex* i *-es*. Język łaciński używany w tekście jest potoczny¹⁰, nieskomplikowany i pozbawiony ozdobników, chociaż dość często autor stosuje wyolbrzymienia. Styl jest prosty, ale specyficzny i też może nakierowywać na środowisko autora. Niemniej problem oryginalnego pochodzenia *Expositio* pozostaje wciąż nierozwiązany, choć większość badaczy przychyliła się do twierdzenia, że łacińska wersja jest oryginalną.

4. Datowanie traktatu i historia jego odkrycia. Traktat jest przez J. Rougé datowany na ok. 359 r.¹¹, natomiast Fabio Martelli uważa, że mógłby to być 361 r., początek panowania Juliana Apostaty¹². Sam autor dziełka nie pomaga nam w dacie, jednak po sposobie, w jaki przedstawia Persów¹³, a także ze względu na używaną przez niego łacinę, możemy odnosić czas powstania dzieła na czasy Konstancjusza II¹⁴ lub Juliana Apostaty, ponieważ za ich czasów Rzym toczył zaciekle walki z Persją. Ciekawa wydaje się też propozycja, aby umieścić autora jeszcze później, a mianowicie wyrażamy tutaj przypuszczenie, że tworzyć mógł dla panującego w latach 364-378 Walensa¹⁵. Wskazywać na to mogą fragmenty, w których zwraca się bezpośrednio do bezimiennego cesarza, sugerując przy tym, że dużo czasu spędza on w Antiochii i jest

⁹ Na ten temat por. E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, Kraków 2006, 213-232.

¹⁰ O języku i formach gramatycznych w *Expositio* por. G. Traina, *La prefazione alla „Descriptio [Expositio] totius mundi”*, w: *Prefazioni, prologhi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine*, ed. C. Santini – N. Scivoletto – L. Zurli, Roma 1998, 55-61.

¹¹ Por. Rougé, *Introduction*, s. 19-22.

¹² Por. F. Martelli, *Introduzione alla „Expositio totius mundi”*. *Analisi etnografica e tematiche politiche in un'opera anonima del IV secolo*, Bolonia 1982, 28-30.

¹³ Por. *Expositio totius mundi et gentium* IV-V, ed. Woodman, s. 4-6.

¹⁴ Tak uważa G. Marasco (*L'Expositio totius mundi et gentium – e la politica religiosa di Costanzo II*, „Ancient Society” 27:1996, 183-203). Warto zaznaczyć, że Konstancjusz II w latach 333-349 bardzo często rezydował w Antiochii, z której prowadził kampanie przeciwko Persom; por. P. Filipczak, *Administracja cesarska w Syrii za panowania Dioklecjana i Konstantyna Wielkiego – problem utworzenia prowincji Eufratenzja*, w: *W kręgu antycznych politei: księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Janowi Ilukowi*, red. W. Gajewski – I. Milewski, Gdańsk 2017, 111.

¹⁵ Na temat panowania Walensa zob. K.K. Klein, *Kaiser Valens vor Adrianopel (378 n. Chr.)*, „Südostforschungen” 15 (1956) 53-69; T. Burns, *The Battle of Adrianople. A Reconsideration*, „Historia” 22 (1973) 336-345; U. Wanke, *Die Gotenkriege des Valens. Studien zu Topographie und Chronologie im unteren Donauraum von 366 bis 378 n. Chr.*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1990; F.J. Wiebe, *Kaiser Valens und die heidnische Opposition*, Bonn 1995 oraz hasło *Valens (364-378 A.D.)*, w: N.E. Lenski, *De Imperatoribus Romanis. An Online Encyclopedia of Roman Emperors*: <http://www.roman-emperors.org/valens.htm> [dostęp: 27 XII 2017].

to ważne miasto¹⁶. Walens był przecież cesarzem, który często odwiedzał Antiochię, pełniącą w jego czasach rolę głównej siedziby władcy¹⁷.

Tekst został odkryty w początkach XVII w. przez Franciscusa Juretusa, a w 1628 r. Jacobus Gothofredus po raz pierwszy wydał go z krytyką źródłową¹⁸. Gothofredus uważał, że tekst łaciński, który posiada, jest zaledwie tłumaczeniem z greki, niemniej odkąd pierwotny tekst *Expositio* zaginął, wydanie Gothofredusa było podstawą dla każdej kolejnej edycji tekstu¹⁹. Kolejnym krokiem milowym dla badań nad *Expositio* był wiek XIX oraz wydane w 1861 r. *Geographi Graeci Minores* przez Karla Müllera, który dokonał niezwykle istotnych obserwacji nad stylem i językiem *Expositio* oraz wyjaśnił kilka frapujących wcześniejszych badaczy kwestii, a także w swojej edycji oprócz tekstu podstawowego dodał wersję paralelną do niego, którą w 1831 r. opublikował Angelo Mei pod tytułem *Iunioris Philosophi Orbis Descriptio*, pochodzącą z dwunastowiecznego manuskryptu²⁰. W 1878 r. Aleksander Riese wydał kolejną edycję *Expositio*, umieszczając ją w swojej *Geographi Latini Minores*, gdzie większość kontrowersji i różnic w tekście wyraził w przypisach, choć tych uwag krytycznych poczynił niewiele²¹. Przy pracach Müllera i Riese można zauważyć jeden z problemów badawczych, który *Expositio* towarzyszy bardzo długo, a mianowicie jest to próba odpowiedzi na pytanie, czy oryginał spisany był pierwotnie po grecku czy po łacinie. Większość badaczy zwracała się ku tezie o greckim pochodzeniu tekstu. Tadeusz Sinko w swojej edycji krytycznej tekstu dokonał rewizji wszystkich dotychczasowych poglądów i uznał, że tekst jest pochodzenia łacińskiego, w czym został poparty przez Eduarda Wölfflina²². Z kolei w artykule o dwa lata późniejszym, tezy te zaatakował Alfred Klotz, który przeprowadził dość interesującą analizę krytyczną tekstu wydanego przez T. Sinko²³. Do dziś kwestia ta pozostaje nierozstrzygnięta i zwolennicy każdej z tez mają swoje argumenty, które w dużym skrócie tutaj przytoczyliśmy²⁴.

¹⁶ Por. *Expositio totius mundi et gentium* VI, ed. Woodman, s. 6-9. Autor w dwóch akapitach wyraźnie zaznacza, że „pan wszystkich ziem” ma w Antiochii swoją siedzibę oraz że miasto to jest tak wyjątkowo ważne z tego powodu, że znajduje się tam cesarz (z tej wypowiedzi wnioskować można, że cesarz ów przebywał sporo czasu w Antiochii).

¹⁷ Por. N.E. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley – Los Angeles – London 2002, 167-184 i 218-233.

¹⁸ Por. A. Klotz, *Über die „Expositio totius mundi et gentium”*, „*Philologus*” 65 (1906) 97.

¹⁹ Por. tamże; J.E. Woodman, „*Expositio totius mundi et gentium*”. *Its Geography and its Language*, Ohio 1964, III-IV.

²⁰ Ta wersja charakteryzowała się dużo lepszą łaciną oraz posiadała w tekście mniej miejsc skązonych. Por. Woodman, „*Expositio totius mundi et gentium*”. *Its Geography and its Language*, s. IV.

²¹ Por. Klotz, *Über die „Expositio totius mundi et gentium”*, s. 98; Woodman, „*Expositio totius mundi et gentium*”. *Its Geography and its Language*, s. IV.

²² Por. T. Sinko, *Die „Descriptio orbis terrae”. Eine Handelsgeographie aus dem 4. Jahrhundert*, s. 531-571; Wölfflin, *Bemerkungen zu der Descriptio orbis*, s. 574-578.

²³ Por. Klotz, *Über die „Expositio totius mundi et gentium”*, s. 97-127.

²⁴ Bardzo ważny jest tutaj głos niemieckiego badacza H.J. Drexhage (*Die „Expositio totius mundi et gentium” eine Handelsgeographie aus dem 4. Jh. n. Chr.*, s. 3-41), który oprócz tłumaczenia traktatu na język niemiecki, opublikował kilkanaście niezwykle istotnych uwag bibliograficznych i językowych dotyczących *Expositio*.

5. Uwagi do tłumaczenia. Niniejsze tłumaczenie bazuje na opracowaniu tekstu krytycznego przez Jessego Earla Woodmana z 1964 r. Inne wydania tekstu zamieszczone w wykazie poniżej (K. Müller, A. Riese, Giacomo Lumbroso, T. Sinko, J. Rouge) służyły jako teksty pomocnicze.

W tłumaczeniu przyjąłem formę *mężów* (która lepiej oddaje realia epoki) zamiast mężczyzn, podobnie jak przy urzędach, które opisuje autor, gdzie używam formy *sędzia*, co zostało wyjaśnione powyżej. Tekst podzielony został na rozdziały oznaczone rzymskimi cyframi tak jak w oryginale. Ponadto zastosowałem podział na akapity, które wprowadzają porządek w wywodach naszego anonimowego autora. Tekst łaciński posiada rozdziały od I-XIX. W edycji J.E. Woodmana zostały dodane przez niego wersety dla większego porządku. W najnowszym tłumaczeniu na język nowożytny (węgierski, 2012 r.), T. Grüll, idąc za sugestiami Rougé i Hansa Joachima Drexhage, podzielił tekst na akapity, każdemu przyporządkowując kolejny numer od 1 do 68²⁵. W naszym tłumaczeniu pozostajemy przy wersji rozdziałów I-XIX.

WYDANIA TEKSTU

- K. Müller: Parisiis 1861, *Geographi Graeci Minores*, vol. 2, s. 513-528.
 A. Riese: Heilbronnae 1878, *Geographi Latini Minores*, s. 104-126 (reprint 2009).
 G. Lumbroso: Roma 1903.
 T. Sinko: Leipzig 1904, *Die „Descriptio orbis terrae“. Eine Handelsgeographie aus dem 4. Jahrhundert*, „Archiv für Lateinische Lexikographie und Grammatik“ 13, 553-571.
 J.E. Woodman: Ohio 1964.
 J. Rougé: Paris 1966, Sch 124.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

J.E. Woodman, Ohio 1964, „*Expositio totius mundi et gentium*”. *Its Geography and its Language*, s. 26-47.

Francuskie:

J. Rougé, Paris 1966, Sch 124, 145-211.

Niemieckie:

H.J. Drexhage, Münster 1983, *Die „Expositio totius mundi et gentium“ eine Handelsgeographie aus dem 4. Jh. n. Chr., eingeleitet, übersetzt und mit einführender Literatur (Kap. XXII-LXVII) versehen*, „Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte“ 2/1, 12-41.

²⁵ Por. T. Grüll, *Expositio totius mundi et gentium. Az egész világ és a nemzetek leírása*, „Ókor. Folyóirat az antik kultúrákról” 2 (2012) 87-93.

Węgierskie:

T. Grüll, Budapest 2012, *Expositio totius mundi et gentium Az egész világ és a nemzetek leírása*, „Ókor. Folyóirat az antik kultúrákról” 2 (2012) 87-93.

Włoskie:

G. Lumbroso, Roma 1903, *Expositio totius mundi et gentium*.

BIBLIOGRAFIA

E. Wölfflin, *Bemerkungen zu der „Descriptio orbis”*, „Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik” 13 (1904) 574-578; A. Klotz, *Über die „Expositio totius mundi et gentium”*, „Philologus” 65 (1906) 97-127; A. Berger, *Expositio totius mundi et gentium*, RE VI 1693-1694; L. Verheijen, *Jean Rougé, Expositio totius mundi et gentium* [recenzja], „L’Antiquité Classique” 36-2 (1967) 679-680; A. Chastagnol, *Expositio totius mundi et gentium* (Édition, traduction, commentaire), par Jean Rougé, Collection Sources chrétiennes, n° 124 [recenzja], „Annales” 24-2 (1969) 463-466; F. Martelli, *Introduzione alla „Expositio totius mundi”*. *Analisi etnografica e tematiche politiche in un’opera anonima del IV secolo*, Bologna 1982; H.J. Drexhage, *Die „Expositio totius mundi et gentium” eine Handelsgeographie aus dem 4. Jh. n. Chr., eigeleitet, übersetzt und mit einführender Literatur (Kap. XXII-LXVII) versehen*, „Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte” 2/1 (1983) 3-41; G. Marasco, *L’Expositio totius mundi et gentium – e la politica religiosa di Costanzo II*, „Ancient Society” 27 (1996) 183-203; G. Traina, *La prefazione alla „Descriptio [Expositio] totius mundi”*, w: *Prefazioni, prologhi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine*, ed. C. Santini – N. Scivoletto – L. Zurli, Roma 1998, 55-61; P.F. Mittag, *Zu den Quellen der „Expositio Totius Mundi et Gentium”. Ein neuer Periplus?*, „Hermes” 134 (2006) 338-351; T. Grüll, *Expositio totius mundi et gentium – egy késő antik gazdaságföldrajzi forrás*, „Ókor. Folyóirat az antik kultúrákról” 2 (2012) 85-87; tenże, *A peculiar work on the commerce of Roman Empire from the mid-fourth century – compiled by a Syrian textile dealer?*, w: *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*, ed. Z. Csabai, Budapest 2014, 629-641.

PRZEKŁAD*

I. ... nie są rządzani, lecz rządzą sami sobą²⁶. Nie spożywają jedzenia takiego jak wszyscy, ponieważ nie posiadają ciał tak słabych jak nasze. Ani

* Przekładu dokonano z wydania przygotowanego przez J.E. Woodmana: „*Expositio totius mundi et gentium*”. *Its Geography and its Language*, Ohio 1964, 26-46.

²⁶ W edycji Sinko oraz Woodmana, na której bazujemy, tekst w początkowym stadium jest ucięty i zaczyna się od danego fragmentu, więc nie wiemy, o którym ludzie mówi autor (jest to wg Rougé wersja E). Do tej wersji Rougé (a za nim Drexhage i Grüll) proponuje dodatkowe pięć akapitów wprowadzających i jeden końcowy, tzw. wersję D (por. Drexhage, *Die „Expositio totius mundi et gentium” eine Handelsgeographie aus dem 4. Jh. n. Chr.*, s. 12-13 (początkowe akapity) i 41 (końcowy akapit).

pchła, ani wesz, ani pluskwa, ani mącznik nie znajdzie się pomiędzy nimi, ani nie mają niczego niezdrowego w ich organizmach. Nie korzystają z ubrań takich jak wszyscy, lecz posiadają szaty, które są niemal niemożliwe do pobrudzenia. Jeśli tak się stanie, że zostaną zabrudzone, czyszczą je poprzez ogień; w momencie, gdy materiał jest rozgrzany, staje się czysty.

Ani nie sieją, ani nie żną, ponieważ posiadają w górach wiele różnych, doskonałych i wartościowych dóbr – szmaragdy, perły, rubiny i szafiry. Wydobywane są z gór w następujący sposób: rzeka, która wypływa z gór, płynie dzień i noc między nimi, ponadto znajduje się ona wokół górskich szczytów i otacza je dużą ilością wody. Lud ten, żyjący nad rzeką, dzięki swej inteligencji, wpadł na pomysł, dzięki któremu mogli być zdatni do pozyskiwania tych substancji z gór; w wąskich miejscach na rzece budują sieci, w które chwytają je, gdy te przepływają.

Mając tak ogromne szczęście, nie pracują ani nie chorują; co więcej oni tylko umierają znając dzień swojej śmierci. Żyją sto osiemnaście albo sto dwadzieścia lat i starszy nie boleje nad śmiercią młodszego, jak również rodzice nie boleją nad śmiercią syna. Osoba, która pozna dzień swojej śmierci wykonuje sobie wielobarwną trumnę z drzewa aromatycznego²⁷ (wszystkie drzewa aromatyczne są u nich dostępne w dużej liczbie) i kładąc się w niej oczekuje godziny śmierci, analizując (*expetentam*) swoje życie. Gdy ta godzina nadchodzi, pozdrowia i żegna wszystkich, którym cokolwiek zawdzięcza. I wśród nich brakuje trosk. Powiedziałem zaledwie o kilku dobrych rzeczach, które ten lud posiada, nie wspominając o wielu innych. Podróż przez ich ziemie to siedemdziesiąt dni drogi.

II. Po tym ludzie, w kierunku zachodnim zamieszkują Brachmanowie²⁸. Żyją dobrze oraz bez władz, a także posiadają dobre stosunki ze swoimi sąsiadami. Podróż przez ich ziemie to pięć dni drogi.

Niedaleko od nich leży kolejna ziemia, Eviltas. Są oni bez władców i żyją prawie życiem bogów. Podróż przez ich ziemie to trzydzieści dwa dni drogi.

²⁷ Prawdopodobnie autorowi chodzi o drzewo sandałowe. Drzewo to w odmianie *santalum album* rośnie w dużej ilości w Indiach, dlatego możemy domniemywać, że autor opisuje właśnie któryś z rejonów tego obszaru. Na temat sandałowca zob. K.U. Tennakoon – D.D. Cameron, *The anatomy of Santalum album (Sandalwood) haustoria*, „Canadian Journal of Botany” 84/10 (2006) 1608-1616. Posiada również właściwości aromatyczne, o czym pisał autor. Por. B.B. Misra – S. Dey, *Quantitative and qualitative evaluation of esquiterpenoids from essential oil and in vitro somatic embryos of east Indian Sandalwood (Santalum album) tree by HPTLC and GC*, „Journal of Medicinal and Aromatic Plants” 4/1 (2015) 1-9; D. Rocha – P.K. Ashokan – A.V. Santhoshkumar – E.V. Anoop – P. Sureshkumar, *Anatomy and Functional Status of Haustoria in Field Grown Sandalwood Tree (Santalum album L.)*, 27 VII 2015, w: <https://www.omicsonline.org/open-access/anatomy-and-functional-status-of-haustoria-in-field-grown-sandalwood-tree-santalum-album-l-2168-9776-1000148.php?aid=59235> [dostęp: 23 XII 2017].

²⁸ Łac. *BraXmani*. Jest to wspomniany już we wstępie przykład greczyzmu w tekście.

Po nich jest lud o nazwie Emer. Jego członkowie żyją sprawiedliwie nie mając władców. Podróż przez ich ziemie to czterdzieści siedem dni drogi.

Po nich są ziemie nazywane Nebus. To pierwszy lud, który ma władców; jest rządzony przez starszych i podróż przez ich ziemie zajmuje sześćdziesiąt dni drogi. W tym miejscu są już siewy i zbiory, ale wspomniane wcześniej ludy, oprócz Kamarynów (*Camarini*) żyją z owoców, pieprzu i miodu; Kamaryni²⁹ zaś otrzymują chleb codziennie z nieba. Wśród nich wszystkich nie ma gniewu ani rozpraw sądowych. Nie ma tam takiego czegoś jak kłótnia ani chciwość, ani oszustwo, ani w ogóle nie ma tam niczego złego.

III. Obok ludu Nebus leżą ziemie Disaf (*Disaph*). Mieszkańcy tam są rządzani dobrze, podobnie jak ich sąsiedzi. Zamieszkują ziemie, przez które podróż zajmuje dwieście czterdzieści dni.

Po nich jest tam lud nazwany tak: Joneum (*Ioneum*). Uważa się, że członkowie tego ludu żyją tak samo jak ich sąsiedzi, ponieważ nie ma różnicy w ich trybie życia. Zamieszkują ziemie, przez które podróż zajmuje sto dwadzieścia dni drogi.

Potem jest lud Diwa (*Diva*); jest on rządzony również przez starszych, a podróż przez ich ziemie zajmuje sto dziesięć dni.

Następnie są Indie Większe (*India Maior*). Mówi się, że jedwab i wszelkie niezbędne towary są stąd przywożone. Żyjąc podobnie jak ich sąsiedzi, przeżywają swoje życie dobrze, a ich ziemia jest wspaniała i urodzajna, zajmując w podróży dwieście dziesięć dni drogi.

Następnie leży ziemia Eksim (*Exim*). Mówi się, że mają tam dzielnych mężczyzn, którzy są bardzo aktywni w czasie wojny, a także biegli we wszystkich rodzajach innych dziedzin. Kiedy Persowie zaczęli wojnę z Indiami Mniejszymi, ich mieszkańcy szukali pomocy właśnie tu, gdzie lud we wszystkim obfituje. Podróż przez ich terytorium to sto pięćdziesiąt dni drogi.

Po nich są Indie Mniejsze, które są rządzone przez starszych. Mają bardzo dużo słoni i z powodu ich liczebności Persowie biorą stąd słonie. Podróż przez ich ziemie to piętnaście dni drogi.

IV. Dalej są Persowie³⁰, którzy są sąsiadami terytoriów rzymskich. Napisało, że są oni bardzo źli we wszystkich sprawach, lecz dzielni na wojnach. Mówią, że czynione jest przez nich wielkie świętokradztwo, ponieważ nie uznają

²⁹ Być może tajemniczy lud z paragrafu I to właśnie Kamaryni. Otrzymywanie chleba codziennie z nieba wydaje się pasować do ich trybu życia, jaki opisał autor, tym bardziej, że „nie spożywają jedzenia jak wszyscy”. Por. *Expositio* I.

³⁰ Paragraf poświęcony Persom ma zdecydowanie negatywny wydźwięk. Zapewne wpływ na to miał stan wojny między Rzymem a Persami w okresie powstawania *Expositio*. O wojnach rzymsko-perskich w poł. IV w. zob. C. Foss, *The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity*, „The English Historical Review” 87 (1975) 721-747; W.E. Kaegi, *Constantine's and Julian's Strategies of Strategic Surprise against Persians*, „Athenaeum” 59 (1981) 209-213; *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226-363. A Documentary History*, ed. M.H. Dodgeon – N.C. Lieu, Ro-

godności natury i podobnie jak głupie zwierzęta, śpią z własnymi matkami i siostrami, tym samym lekceważąc Boga, który ich stworzył³¹. Poza tym powiadają, że obfitują we wszelkie dobra, ponieważ odkąd mogą handlować ze wszystkimi sąsiadującymi ludami, obfitują w bogactwa.

Blisko nich żyje lud Saracenów. Mówią, że spędzają swoje życie na plądrowaniu tych, którzy są zaangażowani w pracę i że kobiety rządzą wśród nich³². Są także bezbożni i kłamliwi i nie dotrzymują przysiąg podczas wojny ani w żadnej innej sprawie³³.

V. Po nich jest nasza ziemia, zaczynając od Mezopotamii i Osroene (*Osdroene*). Mezopotamia posiada wiele różnych miast i chciałbym wspomnieć o najwspanialszych. Tymi są Nisibis i Edessa, które posiadają mężów najlepszych w wielu dziedzinach. Są oni bardzo mądrymi kupcami, dobrymi wojownikami i zamożnymi mężami. Są oni wyposażeni we wszystkie rodzaje towarów, ponieważ biorą je od Persów i są zaangażowani w ich kupowanie i sprzedaż w całym świecie rzymskim. Nie handlują z kolei w ogóle z Persami miedzią i żelazem, ponieważ nie jest dozwolone dawać miedzi i żelazo wrogom³⁴. Te niezależne miasta posiadają, dzięki mądrości ich pana i władcy, mury, które są odnowione; dzięki temu zawsze podczas wojny czynią męstwo Persów bezużytecznym. Miasta te są gorliwymi kupcami oraz dobrze prowadzą swoje interesy ze wszystkim prowincjami.

utledge 2002, 164-210 (wojny czasów Konstancjusza II); a szczególnie na ten temat zob. B. Dignas – E. Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and rivals*, Cambridge 2007.

³¹ Łac. *deum*, a zatem biorąc pod uwagę czas powstania dzieła, ogólny wydźwięk zdania oraz formę rzeczownika możemy zasugerować, że autor mówi o Bogu chrześcijańskim.

³² Następne wersy tekstu łacińskiego wersji E (77-82, wg edycji Woodmana) są niejasne i odbiegają sensem od ciągu wykładu o Saracenach. Przytoczmy je tutaj wraz z tłumaczeniem: *Expositio* IV (77-80): „et haec quidem de praedictis gentibus historicus ait / quoniam vero necessarium est et nostram terram, hoc est Romanorum conscribere, experiar exponere ut possit legentibus prodesset / incipiamus ergo”, tłum. własne: „I to jest prawdziwa historia tych ludów. A ponieważ jest to konieczne i dla naszej ziemi, to znaczy Rzymian, do sporządzenia, postaram się to wyjaśnić tak, by czytelnicy mogli mieć możliwość skorzystania. Zaczniemy więc”. Zważywszy, że po wersach 77-82 autor kontynuuje opis Saracenów, wstawienie tego fragmentu nie ma sensu. Mogą to być albo fragmenty skażone z prologu, albo – co bardziej prawdopodobne – autor kończy rozdziały I-IV traktujące o ludach zamieszkujących na wschód od granic rzymskich (zdaniem podsumowującym owe rozważania może być: „I to jest prawdziwa historia tych ludów”) oraz daje znać, że w następnym rozdziale przeprowadzi podobny wykład dla części zamieszkaną przez *Romanorum*. W takim przypadku, co postuluję, wersety 77-80 powinny być umieszczone zaraz po zakończeniu rozdziału IV (po wersecie 83). Natomiast wersety 80 [od *diximus*]-82 nie są w ogóle klarowne i tekst jest tu najbardziej skażony: *Expositio* 80-82: „diximus enim Persarum terras quot mansionum esse dixerunt, qui conscripserunt et quia”.

³³ Właśnie po tych słowach powinny następować wersety 77-80 (ed. Woodmana), które wprowadzają czytelnika w opis ziem należących do Rzymu.

³⁴ Kolejny dowód na to, że w okresie powstawania *Expositio* stosunki między Rzymem a Persją były napięte.

VI. Następnie jest ziemia całej Syrii. Dzieli się ona na trzy części: Fenicką (*Punicam*), Palestyńską oraz Keleńską (*Coelene*). Jest tam wiele znakomitych i wielkich miast; wspominając tylko niewiele o nich, powinienem z pewnością zachwycić moich słuchaczy. Pierwszym wśród wszystkich jest tam kwitnące, królewskie miasto Antiochia, gdzie pan wszystkich ziem ma swoją siedzibę³⁵. Jest to znakomite miasto, wybitne w budowlach publicznych i choć wymaga to wielkich nakładów ludzkich, utrzymuje to ich wszystkich, jako że obfituje ono we wszelkie rodzaje dóbr.

Inne miasta są jak Tyr, który jest całkiem dobry w tym, jak prowadzi korzystne interesy z wieloma ludami i rzeczywiście żadne inne wschodnie miasto nie jest bardziej zatłoczone ludźmi i bardziej gorliwe w handlu niż to; a także posiada mężów zamożnych i utalentowanych we wszystkich dziedzinach.

Po nim jest tam niezwykle zachwycające miasto Bejrut (*Berytus*), które posiada instytucje prawne, i faktycznie wydaje się, że rzymski system prawny spoczywa w dużym stopniu na tym mieście, dlatego że uczeni mężowie z Bejrutu zajmują stanowiska wszędzie na świecie jako sędziowie, a znając prawa dbają o prowincje, do których wysyłane są statuty prawne.

Następnie jest miasto Cezarea (*Caesarea*). Ono także jest niezwykle zachwycające i obfituje we wszelkie dobra, a układ miasta jest znakomity. Jedną z nowych rzeczy do zobaczenia jest tetrapylon³⁶, o którego sławie mówi się wszędzie.

Konieczne jest, aby nazwać część innych miast oraz osobliwe dobra, które każde z nich posiada. Po pierwsze zatem jest dobre miasto Laodycea (*Ladicia*), które podejmuje się każdego rodzaju handlu i wysyła towary do Antiochii, a także dostarcza wielu żołnierzy dla armii.

Podobnie znakomite miasto Seleucja wysyła wszystko, co otrzyma, do Antiochii, zarówno publiczne jak i prywatne dobra. Władca świata Konstancjusz, widząc, że byłoby to użyteczne zarówno dla Antiochii jak i jego armii, podzielił wielką górę, wprowadził tam wody morskie i wybudował wspaniały duży port, gdzie przybywające okręty mogłyby być chronione, podobnie jak ich ładunek z obciążeniami publicznymi³⁷.

I to są tutaj wszystkie inne miasta. Askalon i Gaza są zachwycające, gorliwe w interesach i obfitujące we wszelkie dobra. Wysyłają wyśmienite wino do całej Syrii i całego Egiptu.

³⁵ Jest to fragment mogący wskazywać na to, że autor tworzył dla cesarza Walensa.

³⁶ Była to budowla bramna, która posiadała wejście z każdej z czterech stron, znajdowała się głównie na przecięciach głównych ulic. Na jej temat zob. J. Mühlenbrock, *Tetrapylon. Zur Geschichte des viertorigen Bogenmonumentes in der römischen Architektur*, Münster 2003.

³⁷ Autor miał na myśli tutaj wszystkie rodzaje obciążeń publicznych transportowanych na okrętach, zarówno w pieniądzu jak i w naturze, tzw. *munera*, którego to określenia używa w tekście. Na ich temat por. C. Drecoll, *Die Liturgien im römischen Kaiserreich des 3. und 4. Jh. n. Chr.*, Stuttgart 1997, 228n; G. Wesch-Klein, *Commeatus id est tempus, quo ire, redire quis possit. Zur Gewährung von Urlaub im römischen Heer*, w: *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, hrsg. G. Alföldy – B. Dobson – W. Eck, Stuttgart 2000, 459-478.

Miasto Neapol (*Neapolis*) jest sławne i bardzo znane, podczas gdy Trypolis, Scytopolis i Biblos są niezwykle ruchliwe. Heliopolis, nieopodal góry Liban, rodzi wyjątkowe kobiety, znane wszystkim jako Libantydki (*Libantides*). Wspaniale czczą tam Wenus, mówią nawet, że bogini żyje tam i daje kobietom łaskę piękna. Są tam następujące miasta: Sydon, Sarepta, Ptolemais, znakomite Eleutheropolis oraz Damaszek.

Odkąd częściowo opisałem wyżej wspomniane miasta i mówiłem o każdym, właściwym jest teraz rzec, jakie niezwykle rzeczy każde z nich posiada. Następujące miasta leżą wzdłuż wybrzeża: Scytopolis, Laodycea, Biblos, Tyr i Bejrut. Wysyłają lniany materiał na cały świat i są wybitne w swojej zamożności we wszelkie towary; podobnie jak Sarepta, Cezarea, Neapolis i Lidda (*Lydda*), które wytwarzają prawdziwy purpurowy barwnik. Wszystkie powyżej wspomniane miasta są dostatnie i uprawiają zboże, winogrona i oliwki. W regionie Palestyna (znanym jako Jerycho lub damasceński) znajdziesz nikolański daktyl (*Nicolaana*) oraz inny mniejszy daktyl, znajdziesz również pastację i wszystkie rodzaje owoców w wielkiej obfitości.

Odkąd jestem zobowiązany opisać ich cechy charakterystyczne, konieczne jest tutaj rzec o rozrywkach poszczególnych miast. Najpierw masz Antiochię, która obfituje we wszystkie rodzaje rozrywek, a zwłaszcza w cyrki. Dlaczego są tam wszystkie rzeczy? Ponieważ cesarz ma tam swoją siedzibę, a wszystkie te rzeczy są potrzebne z jego powodu³⁸. Laodycea także posiada cyrki, podobnie jak Tyr, Bejrut i Cezarea. Laodycea wysyła najlepszych woźniców do innych miast, podczas gdy Tyr i Bejrut dostarczają mimów (*mimares*), Cezarea pantomimów³⁹, zaś Heliopolis dostarcza głównie fletnistów, ponieważ Muzy góry Liban pobudzają ich swoją boską mową. Czasami także Gaza dostarcza dobrych muzyków, a mówi się, że mają tam dobrych zawodników *pammachum*⁴⁰. Askalon dostarcza zapaśników, a Kastabala (*Castabala*) tancerzy na linie (*calapettas*). Wszystkie te miasta wspierają się przez handel i mają mężów, którzy są bogaci i przodują we wszystkich obszarach – mowy, pracy i cnoty. Mają także klimat umiarkowany. Wspomniałem zatem o kilku kwestiach dotyczących Syrii, ale ominąłem wiele, dzięki czemu nie powinienem być oskarżany, że mówiłem zbyt długo, tak że teraz mogę być w stanie opisać inne regiony i prowincje.

³⁸ Drugi fragment kierujący naszą uwagę, że *Expositio* mogło powstać dla Walensa.

³⁹ Łac. *pantomimes*. Pełnili oni często funkcję nie tylko aktorów, ale i tancerzy, podobnie zresztą jak mimowicie. Jedni i drudzy byli ulubieńcami tłumów. Por. A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska Warszawa 1989, 157-160.

⁴⁰ Były to zawody łączące elementy boks i zapasów, znane jako pankration, wprowadzone do programu igrzysk olimpijskich w 648 r. prz. Chr. Por. R. Günther, *Olympia. Kult und Spiele in der Antike*, Darmstadt 2004, 29 i 123.

VII. Zatem z lewej strony Syrii masz ziemie Egiptu i Aleksandrii i całych Teb (*Thebais*), które są niezbędne, by je opisać. Wpierw masz cały obszar Egiptu. Rzeka Nil, która nawadnia oblicze tej ziemi w swoim biegu, koronuje ten obszar. Dostarcza to obficie wszelkich plonów za wyjątkiem oliwek, pszenicy, jęczmienia, strączku i wina. Mężowie są tam szlachetni oraz niezwykle pobożni. Rzeczywiście, nigdzie nie ma boskich misteriiów sprawowanych nawet do chwili obecnej tak samo jak w czasach starożytnych. Nauczyło to niemal cały świat czcić bogów. Powiadają, że Chaldejczycy są bardziej bogobojni w ich kulcie, ja jednak podziwiam to, co widzę na pewno, i twierdzę, że Egipcjanie są najlepsi ze wszystkich; naprawdę wiem, że bogowie żyli tam lub żyją. Niektórzy mówią, że alfabet został przez nich wymyślony, podczas gdy inni utrzymują, że zrobili to Chaldejczycy, a jeszcze inni, że byli to Fenicjanie. Niektórzy nawet wierzą, że wymyślił go Merkury. Pośród tylu twierdzeń, nikt nie wie, które jest prawdziwe, ale nie jest możliwe nie wierzyć w żadne. Egipt jednak obfituje w więcej uczonych mężów, niż jest to w innych ludach, i rzeczywiście już w jego głównym mieście Aleksandrii, znajdziesz całą wiedzę filozofów z każdego ludu. Jakiś czas temu odbył się tam konkurs między Egipcjanami a Grekami o to, kto powinien być odbiorcą wielkiej biblioteki. Egipcjanie zostali uznani za bardziej skrupulatnych i nienagannyh, wygrali i to im przyznano bibliotekę. Wybierz jakikolwiek temat, a nie znajdziesz w nim nikogo mądrzejszego od Egipcjanina. Żyła tam zawsze wielka liczba ważniejszych filozofów i ludzi pióra. Nie ma wśród nich fałszywej wiedzy, a każdy zna dokładnie to, o czym twierdzi, że się zna, ponieważ nie próbuje wszystkiego, tylko wyróżnia oraz doskonali swój własny obszar wiedzy poprzez odpowiednią naukę.

VIII. Aleksandria jest olbrzymim miastem, znakomitym w swoim położeniu, obfitującym we wszelkie rodzaje dóbr i bogatym w artykuły żywnościowe. Jej mieszkańcy spożywają trzy rodzaje ryb (rzecz nigdzie w regionie nie spotykana): rzeczną, jeziorną i morską. Obfitują w Aleksandrii we wszystkie rodzaje przypraw oraz innych barbarzyńskich dóbr handlowych; posiada także wyroby mieszkanców Indii spoza Teb i jak to we wszystkich tego rodzaju rzeczach od nich, odróżniają się one od wszelkiego rodzaju rzeczy. Jej lud jest wybitnie pobożny i jest tam świątynia Serapisa, jeden i jedyny taki niezwykle widok na całym świecie. Nigdzie na świecie nie ma takiego budynku, ani nie może być zrobione takie umiejscowienie świątyni lub poświęconej ziemi, otoczonej całkowicie przez bibliotekę.

Wraz ze wszystkimi innymi dobrami posiada jedną rzecz, która nie występuje nigdzie za wyjątkiem Aleksandrii i otaczających jej terenów. Jeśli by tego brakowało, byłoby niemożliwe, aby sprawy sądowe lub interesy prywatne były prowadzone, i rzeczywiście cała istota ludzkości wydaje się niemal od tego zależeć. Jakiż to materiał, który tak wychwalam? Papirus! Aleksandria wytwarza go i wysyła na cały świat, co czyni to ten użyteczny produkt znany

wszystkim. Aleksandria jako jedyna ze wszystkich ludów i prowincji posiada go, który jest niewątpliwie wybitny spośród jej dóbr. Wyłączając wszystkie inne prowincje, posiada dobroć Nilu. Kiedy obniża się w lecie, nawadnia całą glebę i przygotowuje ją do siewu; wówczas mieszkańcy siejąc, napełniają tę ziemię bogatym zbiorem. I rzeczywiście, jedna miara nasion przynosi od stu do stu dwudziestu miar zboża. Każdego roku ta owocna ziemia jest wielkim dobrodziejstwem dla innych prowincji; Konstantynopol w Tracji jest niemal całkowicie przez nią wspierany, podobnie jak wschodnie ziemie z powodu wojny perskiej i obecności armii cesarza i dlatego, że żadna inna prowincja nie może wspierać tego wysiłku poza Egiptem. Jestem bardzo skłonny uważać, że to miejsce, gdzie jak wspomniałem powyżej, historie pokazują, że ludzie są pobożni w kulcie, jest przez bogów faworyzowane. I wszystkie obrzędy religijne i świątynie są wyposażone w różne dobra; obfitują tam strażnicy świątynni, kapłani i ich pomocnicy, wróżbiarze, pobożni czciciele i wysoce religijni ludzie. Jakby tego było mało, wszystko jest czynione we właściwym porządku, tak zatem znajdziesz tam zawsze ołtarze jarzące się ogniem i spiętrzone wysoko ofiarami i kadzidłem, a ich wstążki i napełnione przyprawami kadzielnice dają cudowny zapach.

Uznasz to miasto za bardzo bezwzględne dla sędziów (tylko lud Aleksandrii jest zaangażowany w taką pogardę). Sędziowie wchodzą do tego miasta ze strachem i drżeniem i boją się rodzajów prawa praktykowanych przez lud; ogień i kamienie nie czekają długo na mylącego się sędziego. Miasto i otaczające je tereny nie są wszakże możliwe do poznania na wszelkie sposoby. Jako jedyne ze wszystkich miast świata zbliża się najbardziej do obfitowania w prawdę dawaną przez filozofię (może tu zostać znaleziona większość rodzajów filozofów). Eskulap na przykład zgodził się dawać swoją biegłość w leczeniu i był na tyle dobry, by wziąć na siebie odpowiedzialność, aby Aleksandria mogła mieć najlepszych lekarzy na całym świecie. Miasto jest szeroko znane jako źródło zdrowia i posiada bardzo umiarkowany klimat. Wspomniałem zatem zaledwie o kilku kwestiach dotyczących wyżej wymienionych regionów i miast, ponieważ nie jest możliwe opisać wszystkie ich cechy.

IX. Z prawej strony Syrii znajdziesz Arabię. Jej głównym miastem jest Bostra, o której mówi się, że prowadzi wielki handel. Graniczy z Persami i Saracenami, którzy podziwiają jej publiczną budowlę, tetrapylon.

Następnie jest ziemia Cylicja, która wytwarza wiele wina i przynosi radość innym prowincjom, posiada także wielkie i wspaniałe miasto Tars.

Następną powyżej jest Kapadocja, która ma mężów szlachetnych oraz posiada wspaniałe miasto Cezarea (*Cesaria*). Powiadają, że jest tam bardzo chłodno i człowiek, który nie jest przyzwyczajony do tego terenu nie może tam żyć bez powzięcia pewnych środków zapobiegających zimnu. Mówi się też, że wysyłają wszędzie następujące doskonałe dobra handlowe: futra królików i przepiękne skóry oraz cudowne zwierzęta Babilonu.

Potem następuje doskonała i samowystarczalna prowincja Galacja. Robi ona duży obrót w handlowaniu skórą, a także kilka razy dostarczyła żołnierzy dla naszych cesarzy. Jej największe miasto nazywa się Ancyra i powiada się, że jej mieszkańcy spożywają najznakomitszy chleb na świecie.

Następna jest znakomita ziemia Frygia, która wedle pism starożytnych – Homera, Wergiliusza i innych, którzy pisali o wojnie pomiędzy Frygią a Grecją – rodzi odważnych mężów. Główne jej miasto nazywa się Laodycea (*Ladicia*) i wysyła w świat tylko futra, które są nazywane tak: laodycejskie.

Ponad nią jest Armenia Mniejsza, o której powiada się, że dostarcza doskonałych koni i łuczników na wojnę.

Następnie są Paflagonia (*Paplagonia*) i Pont, będące ojczyznami dla mężów bogatych oraz dla tych, którzy są wybitni w nauce i wszystkich rodzajach dziedzin, podobnie jak powyżej Kapadocjanie i Galacjanie; posiadają także przepiękne kobiety. Historia mówi, że są tak piękne i wspaniałe, że ujrane raz, są brane za boginie. Wyżej wymienione prowincje i miasta (to jest: Pont, Paflagonia, Galacja, Kapadocja) mają także inteligentnych mężów. Jeśli pragniesz dowodu ich inteligencji, zerknij na cesarskie sądy, zarówno na wschodzie jak i na zachodzie, a znajdziesz tam znacznie więcej Pontyjczyków, Paflagończyków, Kapadocjan i Glacjan niż w innych miastach czy prowincjach. Powodem tego jest, że wszystkie ich interesy uważa się za podejmowane zgodnie z rozkazami cesarzy. Są także bardzo wiarygodni w sprawach długów oraz mają dobry charakter, są zatem zachęcani do większych i lepszych rzeczy.

W tym miejscu powinienem skończyć swoją przemowę o tych ziemiach i zacząć mówić o tych, które są następne: ziemiach nad morzem.

X. Zatem, odkąd jest niezbędnym wspomnieć o terenach, które graniczą z morzem, pierwszą jest Cylicja, o której mówiłem wyżej, następnie zaś Izauria, o której powiada się, że posiada odważnych mężów. Niegdyś usiłowali oni być piratami, pomyśleli wówczas, że mogą zostać pełnoprawnymi wrogami Rzymu, a nie byli w stanie pokonać tej niezwyciężonej siły. Następnie jest Pamfilia. Jest ona wspaniała i samowystarczalna, wytwarzająca dużo oliwy i wypełniająca nią inne ziemie. Posiada także dwa wspaniałe miasta: Perge i Side.

Następnie jest ziemia Licja (*Licia*), która jest samowystarczalna oraz posiada wysoką górę zwaną Kaukazem. Powiada się, że jest to największa góra na świecie.

Po Licji jest Karia (*Caria*). I jest tam potężna Azja (*Asia*), która wyróżnia się spośród wszystkich innych prowincji oraz posiada niezliczone miasta. Wiele z nich, bez wątpliwości, leży wzdłuż wybrzeża, a niezbędne jest wymienić przynajmniej dwa z nich: Efez, o którym mówi się, że posiada wspaniały port oraz Smyrna, przewspaniałe miasto. Cały ów obszar jest rozległy oraz wydajny we wszelkie dobra: różnego rodzaju wina, oliwę, ryż, dobry purpurowy barwnik i orkisz. Jest to cudowna ziemia, ale trudnym zadaniem jest chwalić jej zalety, ponieważ posiada ich zbyt wiele.

Następnie jest tam Hellespont, żyzna ziemia bogata w zboże, wino i oliwę. Posiada także starożytne miasta Troję i Ilium, jak też Kyzikos (*Cyzicus*), który jest od tamtych większy. Z drugiej strony, jego rozmiar, zdobienia i piękno są poza mocą pochwały; i rzeczywiście to tutaj Wenus pragnęła ugruntować kobiece piękno, darując strzałę Kupidynowi.

Po Hellesponcie można znaleźć godną pochwał ziemię Bitynia; jest to znakomity, wielki region, który dostarcza wiele artykułów żywnościowych. Posiada także wiele miast, a wśród nich wybitnymi są Nicea i Nikomedia. Byłoby trudno znaleźć jakiegokolwiek miasta, które ma układ taki jak Nicea. I rzeczywiście, ktokolwiek patrząc na nie pomyślałby, że została do niego całkowicie zastosowana reguła z powodu jego równości i piękna; co więcej miasto jest zdobne pod każdym względem, a także solidne. Nikomedia również jest wybitna, godna pochwał i kwitnąca. Posiada wspaniały budynek publiczny, starożytną bazylikę, o której powiada się, że została zniszczona przez święty ogień, który spadł z niebios (później została przebudowana przez Konstantyna). Nikomedia posiada także cyrk, który jest bardzo dobry, a w którym lud miejski ogląda z wielką radością wyścigi.

XI. Z kolei po Bityni jest prowincja Tracja. Jest bogata w uprawy oraz rodzi dobrych mężów, którzy są odważni na wojnie; z tego powodu stąd właśnie często są brane oddziały pomocnicze armii (*auxiliares*). Posiada wybitne miasta Konstantynopol i Herakleę. Konstantynopol dawniej zwano Bizancjum do czasu aż Konstantyn go nie rozbudował i zmienił nazwę na obecną. Heraklea posiada wspaniałe budynki publiczne, takie jak teatr i pałac cesarski. Konstantynopol ma zaś wszelkie dobra w obfitości z powodu Konstantyna, a wyścigi w tym mieście są oglądane nadzwyczaj żywiłowo.

Z Tracji przybywasz następnie do Macedonii, dostatniego regionu, który wysyła w świat żelazo, łuskowe pancerze oraz czasami soloną wieprzowinę i ser dardański (bo graniczy z Dardanią). Jest tam również wspaniałe miasto Tesaloniki, które jest jednym z najwybitniejszych w świecie.

XII. Po Macedonii jest Tesalia, bardzo urodzajna ziemia, o której powiada się, że wspiera inne regiony swoją pszenicą. Posiada górę Olimp, którą Homer nazwał miejscem zamieszkiwania bogów. Po Tesalii jest ziemia, która zawiera Achaje, Grecję i Lakonię. Posiada niewiele we własnych granicach, toteż trudno jest jej wyżywić się samej i dlatego nie może wspierać innych ziem, ponieważ jest to mała, górська prowincja, która nie jest zdolna do większej produkcji (choć wytwarza nieco oliwy i attyckiego miodu). Są oni raczej chwaleni na podstawie sławy ich wiedzy i elokwencji, niż za działania w innych obszarach. Głównymi miastami są tam Korynt i Ateny. Korynt wiele handluje oraz posiada wspaniały budynek publiczny jakim jest tamtejszy amfiteatr, podczas gdy Ateny mają swoje opowieści z przeszłości i tylko jedną rzecz istotnie wartą wspomnienia – cytadelę. Jest to rzeczywiście cudowne przeżycie wyobrazić

sobie legendarną wojnę minionych dni, tak jak opowiadają ją pomniki, które tam stoją. Mówią, że Lakonia jest rzeczywiście bogata tylko w marmur o szafrowym kolorze, który nazywają lacedemońskim.

Po Achai można znaleźć pola Epiru i miasto o tej samej nazwie. Jedni nazywają tę prowincję Epirem, inni zaś Etolią. Główne miasto tej prowincji, Nikopolis, obfituje w tak wiele ryb morskich, że mieszkańcy nienawidzą patrzeć na ich znaczne ilości, które tam się znajdują. Następna i nieco powyżej od nich jest Dalmacja, o której donosi się, że jest wybitna w interesach. Intensywnie wysyłają w świat dalmatyński ser, drewno na budowę oraz żelazo (te trzy rzeczy są przydatne). Posiada Dalmacja wspaniałe miasto Salona (*Salona*). Było tam też Dyrrachium, jednak z powodu niegodziwości jego mieszkańców, albo raczej jak mówią za pośrednictwem boga, miasto zatонуło i już nigdy więcej się nie pojawiło.

XIII. Następne prowincje to kolejno: Kalabria (*Calabria*), która – odkąd jest żyzną ziemią – jest całkiem dostatnia; potem Brycja (*Brittizia*), wspaniała prowincja, która wysła w świat płaszcze przeciwdeszczowe i dużo dobrego wina; po Brycji zaś jest Lukania, nadzwyczaj dostatni obszar, który produkuje wiele solonej wieprzowiny, ponieważ wszystkie rodzaje pożywienia, które spożywają zwierzęta potrzebne do produkcji solonej wieprzowiny, można znaleźć w tamtejszych górach.

Po tej ziemi jest prowincja Kampania (*Campania*), która, chociaż niezbyt duża, posiada bogatych mężów, jest samowystarczalna i znana jest jako spiżarnia pani Rzymu.

Następnie jest sławna Italia, która jest znana na całym świecie oraz ukazuje chwałę nawet w swojej nazwie. Posiada wiele różnych miast, jest dostatnia i rządzona przez opatrność. W Italii znajdziesz wiele rodzajów wina – pićeńskie, sabińskie, tyburtańskie i tuskańskie (Tuskia graniczy z wyżej wspomnianą prowincją, a opowiem o jej pięknie już niedługo). Italia obfituje we wszelkie dobra, jednak najwspanialszą rzeczą, którą posiada jest królewskie miasto, które jest największe i najznakomitsze na całym świecie, i które pokazuje swoją cnotę nawet w nazwie: Rzym, miasto, o którym mówi się, że jako chłopiec założył je Romulus. Jest to olbrzymie miasto i jest wciąż powiększane przez wspaniałe budynki, dlatego że dawni cesarze i ci, którzy mają władzę dziś pragnęli zawsze coś dołączyć do miasta i każdy wznosił jakiś rodzaj budowli, która nosiła jego imię. Weźmy na przykład Antoninusa; znajdziesz niezliczone budowle publiczne jemu przypisywane. Podobnie znajdziesz forum, na którym znajduje się wielka i świetnie znana bazylika przypisana Trajanowi. Miejski cyrk jest dobrze usytuowany, a także ozdobiony dużą ilością brązu. Również w Rzymie znajdzie się siedem niezwykle sławnych wolno urodzonych dziewcz, które spełniają obrzędy dla bogów dla bezpieczeństwa miasta, zgodnie ze zwyczajem starożytnych, a które są nazywane dziewczami Westy. Jest tam także rzeka znana wielu ludziom – Tybr. Jest to wielki pożytek

dla Rzymu, ponieważ przecina ona miasto i płynie do morza. Wszystko, co przybywa do Rzymu spoza granic, przechodzi jego osiemnastomilowym kanałem, dlatego też miasto obfituje we wszelkie dobra. Co więcej, Rzym posiada również wspaniałe senat bogatych mężów, wśród których, jeśli miałbyś sprawdzić ich referencje, znalazłbyś takich, którzy byli, będą lub przynajmniej mogą zostać sędziami, choć niektórzy z nich mogą nie pragnąć urzędów, bo wolą żyć radośnie nie mając żadnych obowiązków. Mieszkańcy miasta czczą szczególnie Jupitera i Sola spośród bogów; mówi się też, że między nimi widzi się obrzędy ku czci matki bogów⁴¹; a z całą pewnością wśród nich są wróżbici.

Tuskania także posiada wielu wróżbitów; i to im zawdzięcza swoją wielką sławę, ponieważ mówią, że nauka badania wnętrzości zwierząt (*haruspicia*) wzięła tutaj swój początek i że było to dobre dla kraju. I rzeczywiście, jest to dostatnia ziemia, ale jej wyjątkową cechą jest wielka liczba wróżb w sprawach religijnych; w rzeczy samej powiada się, że posiadają oni pewność w tej kwestii. Oto zatem są charakterystyki Rzymu i Tuskanii. Inne wszak miasta Italii – Akwileja i Mediolan – także są znakomite.

XIV. Po Italii pozwól mi rzec o tych miejscach, które pominąłem. Wpierw są prowincje Mezji i Dacji, które są samowystarczalne i bardzo chłodne; ich największe miasto nazywa się Naessus. Następnie jest Panonia – ziemia bogata w liczne dobra – uprawy, bydło, niewolników i drobny handel. Jest tam także miejsce zamieszkania cesarzy. Największe miasta to Syrmium (*Syrmium*) i Norikum (*Noricum*); z tego drugiego miasta pochodzą płaszcze noryckie. To jest obszar Panonii, po drugiej stronie Dunaju żyje barbarzyńskie plemię Sarmatów.

XV. Po Panonii jest prowincja Galia, która tak jak jest olbrzymia, tak jest w stałej potrzebie dowódcy wojskowego (*imperatorem*)⁴² (teraz jeden z jej mieszkańców posiada ten urząd). Dzięki pomocy cesarza ziemia jest dostatnia i można znaleźć tam wiele cennych dóbr. Powiada się, że jej największym miastem jest Trewir (*Triveris*), gdzie urzęduje dowódca⁴³; jest to miasto wewnętrzny lądu. Jest tam także inne miasto, zwane Arelate, które pomaga innym w każdy sposób. To przybrzeżne miasto; bierze dobra z całego świata i zaopatruje nimi Trewir. Cała ziemia posiada mężów, którzy są odważni i sławni; bowiem Galowie słyną ze swojej wspaniałej armii i męstwa w czasie wojny.

⁴¹ Autor potwierdza tutaj pewną popularność kultu Magna Mater w samym Rzymie. Na ten temat zob. L.E. Roller, *In search of God the Mother. The cult of anatolian Cybele*, Berkeley – Los Angeles 1999, 244nn; C. Pavolini, *La musica e il culto di Cibebe nell'occidente romano*, „Archeologia Classica” 66 (2015) 345-375. O kulcie Magna Mater i Kybele w Afryce i niektórych częściach Imperium wspominał także na początku V w. św. Augustyn. Por. Augustinus (*De Civitate Dei* II 7; VII 25).

⁴² Autor jest nieprecyzyjny w określaniu nazw urzędów rzymskich.

⁴³ Autor miał na myśli dowódcę wojskowego (*imperatorem*), jednak wiadomo, że w Trewirze w IV w. rezydował *vicarius Galliarum*, mający władzę cywilną i wojskową i to o nim pisze tutaj autor. Na temat urzędu wikariusza Galii zob. D. Żołoteńki, *Galia u schyłku panowania rzymskiego. Administracja cywilna i wojskowa oraz jej reprezentanci w latach 455-486*, Kraków 2011, 51-56.

To wspaniała prowincja pod każdym względem, a graniczy z barbarzyńskim ludem Gotów.

XVI. Następnie po ziemiach Galii jest Hiszpania, wspaniała, rozległa ziemia, bogata w uczonych ludzi i obfitująca we wszelkie dobra handlowe; powinienem rzec o kilku z nich. Wysyła w świat i zaopatruje wiele ludów w oliwę, sos solny, kilka rodzajów odzieży, soloną wieprzowinę i bydło; posiada wiele dóbr, a nawet ich nadmierną ilość. Ale nawet niezależnie od tego wszystkiego znana jest na cały świat dzięki skuteczności hiszpańskiej rośliny linowej, która jest niezbędna dla tych, którzy konserwują i dbają o okręty, a przecież wiele handlu spoczywa na okrętach (wciąż są jednak tacy, którzy utrzymują, że ta roślina jest kiepska). Powiada się też, że ocean zaczyna się tutaj, a następnie zaczyna się obszar, którego nikt nie jest w stanie opisać. Któż zdołałby tam prze-trwać, jeśli jest pustylny, albo jak mówią, że znajduje się tam kraniec świata?

XVII. Kiedy obrócisz się wprost na południe, znajdziesz Mauretanię. Ludzie tam prowadzą życie i mają zwyczaje barbarzyńskie, chociaż są poddany-mi Rzymu. Ta prowincja handluje odzieżą i niewolnikami⁴⁴, a także obfituje w zboże; jej główne miasto to Cezarea. Po Mauretanii jest prowincja Numidia, która obfituje w uprawy, jest samowystarczalna oraz handluje kilkoma rodza-jami odzieży oraz najlepszej jakości zwierzętami.

Po tej prowincji znajdziesz Afrykę, która jest bogata we wszelkiego ro-dzaju rzeczy. Jest wypełniona wszystkimi rodzajami dóbr, produktów rolnych oraz bydła; a także zaopatruje wiele ludów w oliwę. Posiada wiele różnych miast, jednak najznakomitszym z nich jest wielce podziwiana Kartagina, którą założyła kobieta tyryjska Dido. Kiedy przybyła do Libii, zakupiła obszar miej-ski, który miał być tak duży, żeby objęła go rozciągnięta skóra wołu, i nazwała go, jak powiada Wergiliusz, Byrsą. Jest faktem, że położenie miasta jest dość słynne. Podczas gdy posiada prawdziwie cudowne położenie, ma także drze-wa oliwne rosnące w rzędach wzdłuż miejskich ulic z jednolitymi liniami bu-dynków. Posiada także port, który poza sławnym widokiem, jest postrzegany jako zapewniający bezpieczne schronienie, gdzie okręty mogą pozostawać bez strachu. Znajdziesz również w tym mieście wspaniałe budynki publiczne na ulicy bankierów. W tym bogatym otoczeniu ludzie dość uporczywie oglądają jedną rzecz, spektakle publiczne. Afryka sama w sobie jest wspaniała, dobra i bogata, ale mężowie, których ona rodzi nie są jej warci. Podczas gdy ziemia jest wspaniała i dobra, jej ludzie zdecydowanie tacy nie są. Powiadają o nich, że są nadzwyczaj zdradliwi, twierdzą jedno, robią drugie. Jest trudno znaleźć

⁴⁴ Na temat przyczyn oraz samego handlu niewolnikami w Mauretanii w czasach powstawania *Expositio* i dyskusji, która była na ten temat por. T. Kotula, *Mauretania mancipia negotiatorum. Z problematyki niewolnictwa w okresie późnego Cesarstwa Rzymskiego*, w: *Rzymska Afryka Północna. Scripta minora Tadeusza Kotuli*, wybór i opracowanie M. Pawlak – K. Nawotka – A. Łoś, Kraków 2016, 148-158.

kogoś dobrego wśród nich, choć jest to zapewne możliwe, że jest tam paru szlachetnych mężów pośród nich wszystkich.

Na południe od Afryki leży wielka pustynia. Mówią, że niewielki lud składający się z Mazyków (*Mazicum*) i Etiopów żyje na malutkiej części tej pustyni. Potem zaś można znaleźć Pentapolitane; jest mała, ale bogata w uprawy, bydło, a także posiada dwa antyczne miasta – Ptolemais i Cyrenę, o których mówi się, że były kiedyś królestwem. Następnie jest kolejna prowincja, Libia, leży zaraz na zachód od Aleksandrii i nie było tam deszczu od wielu lat. Posiada niewielu mężów, ale są oni za to dobrzy, pobożni i roztropni (czuję, że tylko dobro może im się przytrafiać, a to dzięki boskim wskazówkom). I wtedy znów jest Aleksandria. Jest to zatem okrąg ziemski, tereny zarówno Rzymian, jak i barbarzyńców. Byłem w stanie niewiele o nich powiedzieć, dlatego że nie było możliwe opisać wszystkiego, co można było opowiedzieć z pewnością. I choć część tego nam przez przypadek uciekła, myślę, że nie uchybi to w niczym. Zdawało mi się jeszcze przeoczyć kwestię wszystkich wysp, toteż wypada teraz wspomnieć o nich (które są wewnątrz morza⁴⁵), a kiedy skończę, powinienem podsumować swoje wywody.

XVIII. Powinienem zatem nazwać wyspy, zaczynając od wschodu. Pierwszą i największą jest Cypr, który jest zaangażowany w budowę okrętów. Powiadają, że nie ma tam niczego rodzimego z innej prowincji podczas wytwarzania ich okrętów. Wyspa ta posiada wszystko, co potrzebne: drewno, brąz, żelazo, smołę, nawet len na żagle i liny. Co więcej, powiadają, że obfituje w różne inne dobra. Następnie jest Eubea, wyspa, o której mówi się, że jest cudnym miejscem. Następnie znajdziesz wiele wysp, które są znane jako Cyklady (*Cycladas*); jest ich tam pięćdziesiąt trzy i mają jednego sędziego. Warto teraz wspomnieć o niektórych z nich. Pierwszą jest Rodos, wspaniała wyspa i miasto, które, tak jak przepowiedziała Sybilla, miało zginąć przez gniew boga; i rzeczywiście było tam zło zgodnie z przepowiednią Sybilli. Jest w Rodos posąg, który każdy nazywa Kolosem, a który jest niezrównany z powodu swojego rozmiaru. Następnie jest Delos i Tenedos Apollińskie (*Apollinis Tenedos*). Następnie zaś znajdziesz Imbrus, który wysyła w świat wiele skór królików, bo obfitują w te zwierzęta; jest ich tam niesamowita liczba, chociaż w innych sprawach wyspa jest ledwo samowystarczalna. Następnie leży również ledwo samowystarczalna wyspa Lemnos; wytwarza wiele wina i wysyła je do Macedonii i Tracji.

Następnie przybędziesz na wyspę Krete, która chwali się setkami miast. Jest bogata i zachwycająca na wiele sposobów; a jej największe miasto nosi nazwę Gortyna (*Gortina*). Mówi się, że jest tam cyrk. Posiada także paru

⁴⁵ Autor ma na myśli wyspy Morza Egejskiego, które jest częścią Morza Śródziemnego, czego potwierdzenie znajdujemy w następnym paragrafie. Po ich opisaniu przechodzi do przedstawienia innych wysp Morza Śródziemnego i Brytanii.

bogatych i uczonych mężów. Po niej jest wyspa Kitera (*Cithera*), a następnie Zakyntos (*Zacinthus*) i Kefalonia (*Cephalonia*), dostatnie ziemie.

XIX. Po tych wszystkich wyspach jest wspaniała, wielka wyspa Sycylia, która różni się od innych ziem⁴⁶. Sycylia wytwarza wiele dóbr, a wysyła wszędzie użyteczne dobra handlowe, które posiada w obfitości – olbrzymie ładunki wełny i bydła. Są tam bogaci mężowie oraz tacy, którzy są erudydami zarówno w grece jak i w łacinie. Posiada także znakomite miasta Syrakuzy i Katanę (*Catana*); w obu tych miastach widowiska cyrkowe odbywają się przy udziale dużej liczby ludzi. Ludzie z wyższych warstw posiadają własne, wspaniałe, silne zwierzęta oraz organizują między sobą zawody dotyczące jakości tych zwierząt. Znajdziesz na tej wyspie górę zwaną Etną. Kiedy ze szczytu zarówno w dzień jak i w nocy buchają płomienie i widzi się unoszący nad nim dym, to znak, że podobno jest tam boska obecność. Winnice są na wszystkich jej zboczach i wytwarzane jest z nich wspaniałe wino.

Potem jest Kosora (*Cossora*)⁴⁷ i znakomita wyspa, która jest zwana Sardynią. Jest ona wspaniała i bogata w uprawy i bydło.

Następna wyspa nazywa się Brytania (*Britannia*) i jak mówią ci, co tam byli, jest przeogromna i nadmiernie zasobna we wszelkie dobra.

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
Maciej Wojcieszak**

⁴⁶ Tekst ucięty i skażony. Najprawdopodobniej autor ma na myśli, że Sycylia różni się od innych wysp, które opisywał we wcześniejszym paragrafie.

⁴⁷ Jest to wyspa Korsyka.

** Mgr Maciej Wojcieszak – doktorant w Zakładzie Historii Starożytnej Instytutu Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: wojt474@wp.pl.

Święty Grzegorz z Nyssy

NA SŁOWA: „WTEDY TAKŻE SAM SYN PODDA SIĘ TEMU, KTÓRY PODDAŁ MU WSZYSTKO” (1KOR 15, 28)*

(*In illud: Tunc et ipse Filius*, CPG 3151)

WSTĘP

1. Okoliczności powstania. Nie znamy dokładnej daty powstania dzieła *In illud: Tunc et ipse Filius*. Różni badacze optują za mniej lub bardziej precyzyjnym momentem między latami 381 a 393. Jean Daniélou arbitralnie i nie podając żadnych argumentów uznał, że pismo to należy do ostatniego okresu twórczości Grzegorza, po 385 roku¹. Na podstawie podobieństw niektórych wyrażen, występujących w *Ad Ablabium* i w *In illud: Tunc et ipse Filius* Giulio Maspero skłania się do tego właśnie szerokiego przedziału zaproponowanego przez Daniélou². Również Ilaria Ramelli podała przedział czasowy między 385 a 393 r., jednocześnie uznając *In illud: Tunc et ipse Filius* za kontynuację dialogu *De anima et resurrectione*³. Casimir McCambley uważa, że motywem przewodnim *In illud: Tunc et ipse Filius* jest kwestia wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa i dlatego włączył je w jedną grupę z takimi dziełami jak *In canticum canticorum*, *In Ecclesiasten*, *De perfectione Christiana ad Olympium monachum* i *Oratio catechetica*, a jednocześnie odróżnia je od pism podejmujących zagadnienia trynitarne i chrystologiczne⁴.

Tymczasem dzieło to jest niewątpliwie powiązane z kontrowersją eunomiąską, co słusznie zauważył Joseph Kenneth Downing we wstępie do jego krytycznej edycji⁵.

* Poniższy przekład powstał w ramach realizacji projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2013/11/B/HS1/04140).

¹ Por. J. Daniélou, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, StPatr 7 (1966) 167.

² Por. G. Maspero, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Supplements to Vigiliae Christianae 86, Leiden 2007, XXV-XXVI, nota 38.

³ Por. I. Ramelli, *Saggio introduttivo allo scritto A commento al passo scritturale: Allora anche il Figlio stesso...*, w: Gregorio di Nissa, *Sull'anima et resurrezione. Testo greco a fronte*, Milano 2007, 655.

⁴ Por. C. McCambley, *When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father) Who subjects All Things to Him (the Son) – A Treatise on First Corinthians 15.28 by Saint Gregory of Nyssa*, GOTR 28 (1983) 1.

⁵ Por. J.K. Downing, *Praefatio*, w: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*, GNO 3/2, Leiden 1987, XLIV-L.

Otóż w *Contra Eunomium* I Grzegorz wyraźnie wskazuje na potrzebę osobnego komentarza do wersetu 1Kor 15, 28:

„Wielokrotnie Pismo Święte mówi o podporządkowaniu w sensie przejęcia władzy nad wrogami. Pominę teraz (bo wymaga szczegółowego wyjaśnienia) wypowiedź Apostoła o ostatecznym poddaniu wszystkich ludzi Jednorodzonemu i przez Niego Ojcu, wypowiedź, w której z głębi swej mądrości mówi też, że sam pośrednik między Bogiem i ludźmi podda się Ojcu, sugerując posłuszeństwo wszystkich ludzi Ojcu dzięki temu, że Syn, który ma udział w ludzkiej naturze, podda się Ojcu”⁶.

A w samym traktacie *In illud: Tunc et ipse Filius* Grzegorz przyznaje, że jego celem jest odparcie herezji dotyczących Bóstwa Syna:

„Twierdzą, że słowa Apostoła przyczyniają się do obalenia chwały Jednorodzonego Boga, te mianowicie: «Wtedy także sam Syn podda się Temu, który poddał Mu wszystko», jakoby wypowiedź ta wskazywała na jakieś niewolnicze poniżenie. Dlatego właśnie wydało [mi] się rzeczą konieczną zbadać dokładnie ten fragment, aby ukazać prawdziwe czyste srebro Apostoła, oczyszczone i wolne od domieszki wszystkich brudnych heretyckich pojęć”⁷.

Dlatego właśnie Kenneth Downing skłaniał się ku rokowi 383 jako możliwej dacie powstania takiego komentarza⁸. Johannes Zachhuber, a za nim Judit D. Tóth podają jako datę powstania raczej rok 381, czyli bezpośrednio po powstaniu pierwszej księgi *Contra Eunomium*⁹. W tym miejscu warto przypomnieć pokrótce koleje sporu eunomiańskiego.

Trudno powiedzieć, że doktryna Eunomiusza, a wcześniej Aecjusza, była w sensie ścisłym etapem arianizmu. Już przez siebie współczesnych byli oni uznawani za osobną grupę i nazywani anomejczykami (od ἀνόμοιος – niepodobny, uważali bowiem, że Syn jest innej substancji niż Ojciec) lub eunomianami. Na pewno jest to najważniejszy, kluczowy wręcz etap sporu trynitarnego, którego efektem była ostateczna obrona, wyjaśnienie i doprecyzowanie symbolu nicejskiego z 325 r. Doktryna anomejska ujrzała światło dzienne po roku 350, gdy Aecjusz i Eunomiusz zaczęli odgrywać ważną rolę w życiu Kościoła, a zanikła po śmierci Eunomiusza ok. roku 394.

Pierwszym pismem anomejczyków był zachowany do dziś *Syntagmation* Aecjusza¹⁰. Jednak to Eunomiusz jeszcze za życia Aecjusza okazał się bardziej wpływowym

⁶ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 193, ed. W. Jaeger, GNO 1, Leiden 1960, 83, tłum. własne.

⁷ Tenże, *In illud: Tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, 4.

⁸ Por. J.K. Downing, *The Treatise of Gregory of Nyssa In Illud: Tunc et Ipse Filius, A Critical Text with Prolegomena*, „Harvard Studies in Classical Philology” 58-59 (1948) 223.

⁹ Por. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Supplements to Vigiliae Christianae 46, Leiden 2000, 204-212; J. Tóth, *Interpretation and Argumentation in In illud: Tunc et ipse filius*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism*, ed. V. Drecoll – M. Berghaus, Leiden 2011, 428.

¹⁰ Por. L.R. Wickham, *The Syntagmation of Aetius*, JTS 19 (1968) 532-569.

i znaczącym graczem w polityce kościelnej, czego dowodami są skierowane przeciwko niemu pisma największych ortodoksyjnych umysłów epoki: Bazyli Wielki i Grzegorz z Nyssy stworzyli swoje monumentalne dzieła *Przeciw Eunomiuszowi*, Grzegorz z Nazjanzu wygłosił przeciwko niemu swoje *Mowy Teologiczne*, a Jan Chryzostom *Mowy o niepoznawalności Boga*.

Grzegorz z Nyssy poświadcza następującą kolejność powstawania dzieł w trakcie sporu eunomiańskiego: najpierw powstała *Apologia* Eunomiusza, następnie *Contra Eunomium* Bazylego, potem *Apologia apologiae* Eunomiusza i w odpowiedzi na nią *Contra Eunomium* Grzegorza z Nyssy:

„Kiedy zamierzał napisać Apologię apologii, księgę o nowym i osobliwym tytule i tezie, powiedział, że impulsem do tego dziwnego sformułowania stała się replika na jego pierwsze dzieło”¹¹.

Był to tron polemiki. Trzeba do tego dodać *Mowy Teologiczne* Grzegorza z Nazjanzu oraz późniejsze *Mowy o niepoznawalności Boga* Jana Chryzostoma.

Eunomiusz urodził się ok. 335 na obrzeżach Kapadocji. Jak zaświadcza Sokrates Scholastyk, był sekretarzem Aecjusza¹². Gdy uczeń Aecjusza Eudoksusz został biskupem Antiochii, Aecjusz i Eunomiusz przenieśli się z Aleksandrii do Antiochii, gdzie brali udział w synodzie w 358 r., sprzyjającym teom radykalnego arianizmu¹³. Najprawdopodobniej w roku 360 Eudoksusz wyświęcił Eunomiusza na biskupa Kyziku¹⁴, jednak wkrótce został on wygnany przez wiernych i przybył do Konstantynopola¹⁵. Filostorgiusz zaświadcza, że po tym, jak Eunomiusz odmówił podpisania wyznania wiary z Rimini i potępienia Aecjusza, zrezygnował z biskupstwa Kyziku i wrócił do Kapadocji¹⁶. Po dojściu do władzy Teodozjusza Eunomiusz powrócił do Konstantynopola, gdzie w czerwcu 383 r. przedstawił swoje wyznanie wiary, odrzucone przez cesarza¹⁷. Ponownie wygnany, umarł po roku 392¹⁸, a przed 395¹⁹.

Nie wiemy, kiedy i w jakich dokładnie okolicznościach powstała *Apologia* Eunomiusza, pierwsze znaczące dzieło kontrowersji anomejskiej. Raczej było to między 359 a 360 r. Thomas A. Kopecek na podstawie zewnętrznych i wewnętrznych świadectw ustala przekonująco datę powstania *Contra Eunomium* Bazylego na 360 lub 361 rok²⁰. W 370 r. Eunomiusz został wygnany po raz kolejny, po tym jak Bazyli został

¹¹ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 60; tłum. własne.

¹² Por. Socrates, HE II 35, PG 67, 300.

¹³ Por. R. Winling, *Introduction*, w: Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, SCh 521, Paris 2008, 25.

¹⁴ Por. Philostorgius, HE V 5, ed. J. Bidez – F. Winkelmann, GCS 21, 2. Aufl., Berlin 1972, 69; Sozomenus, HE IV 25, PG 67, 1197; Theodoretus, HE II 27, ed. Parmentier, GCS 44, Berlin 1954, 109; Sokrates Scholastyk (HE IV 7, PG 67, 472-473) umieszcza to wydarzenie za panowania cesarza Walensa, ok. 365 r.

¹⁵ Por. Sozomenus, HE VI 26, PG 67, 1364.

¹⁶ Por. Philostorgius, HE VI 3, GCS 21, 71.

¹⁷ Por. Winling, *Introduction*, s. 29.

¹⁸ Por. Hieronim (*De viris illustribus* 120, PL 23, 709) zaświadcza, że żył jeszcze w roku 392.

¹⁹ Por. Philostorgius, HE XI 5, GCS 21, 135.

²⁰ Por. T.A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, Cambridge 1979, 364 -372.

biskupem Cezarei Kapadockiej. Eunomiusz zamieszkał na wyspie Neos, gdzie zajął się pisaniem odpowiedzi na *Contra Eunomium* Bazylego. Pierwsze dwie księgi jego *Apologia apologiae* ukazały się w roku 378, czyli w roku śmierci cesarza Walensa²¹. W sierpniu 378 r. zginął cesarz Walens, a dopiero w styczniu 379 władcą wschodniej części cesarstwa został Teodozjusz. Kopecek sugeruje, że Eunomiusz wykorzystał chaos interregnum do zaatakowania swojego wieloletniego przeciwnika Bazylego²².

Pod koniec 379 i na początku roku 380 anomejczycy rozpoczęli działalność misyjną w diecezji kapadockiej Grzegorza z Nyssy²³. Nie dziwi zatem, że gdy tylko uzyskał dostęp do tekstu dwóch ksiąg *Apologia Apologiae*, Grzegorz zabrał się za pisanie odpowiedzi. Odpowiedź na księgę I napisał jesienią²⁴ a opublikował pod koniec roku 380. Zaniepokojony był także Grzegorz z Nazjanzu, który między 14 lipca a 24 listopada 380 r. wygłosił mowy przeciwko anomejczykom, czyli słynne *Mowy Teologiczne*²⁵.

Zgodnie z wyznaniem Grzegorza pierwsza księga *Contra Eunomium* powstała po śmierci Bazylego, czyli po wrześniu 378 roku²⁶. Grzegorz opisuje okoliczności, w jakich otrzymał dwie pierwsze księgi *Apologia Apologiae* w liście 29 do brata Piotra, pochodzącym z 380 roku:

„Nie odpowiedziałem na obie księgi: nie miałem dosyć czasu, ponieważ ten, kto pożyczył mi tę heretycką księgę bardzo nieuprzejmie natychmiast kazał mi ją oddać, nie dając mi ani jej przepisać, ani spędzić nad nią więcej czasu. Spędziłem nad nią tylko 17 dni i z uwagi na tak mało czasu nie dałem rady odpowiedzieć na obie księgi. [...] Otrzymałem dzieło Eunomiusza w czasie śmierci Bazylego, gdy serce jeszcze kipiało z bólu i cierpiało z powodu wspólnego nieszczęścia kościołów”²⁷.

Druga księga została ukończona przed majem 381 r., ponieważ wiemy, że wtedy Grzegorz przeczytał dwie księgi swego dzieła w obecności Grzegorza z Nazjanzu i Hieronima²⁸. Około roku 381 Eunomiusz opublikował trzecią księgę *Apologia Apologiae*, na którą Grzegorz odpowiedział najpóźniej w 383 roku²⁹. Pod koniec 383 r.

²¹ Por. F. Diekamp, *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse*, ByZ 18 (1909) 9-10.

²² Por. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, s. 441.

²³ Por. Tamże, s. 493-494.

²⁴ Por. Diekamp, *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse*, s. 11.

²⁵ Por. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, s. 496.

²⁶ Tradycyjnie za datę śmierci Bazylego uznaje się 1 stycznia 379 r., jednak nie ma co do tego pełnej zgody. W podsumowaniu toczącej się od lat dyskusji Pierre Maraval (por. *Retour sur quelques dates concernant Basile de Césarée et Grégoire de Nysse*, RHE 99:2004, 153-166) zasugerował, że był to raczej wrzesień 378 r.

²⁷ Gregorius Nyssenus, *Epistula* 29, 2.4, ed. G. Pasquali, GNO 8/2, Leiden 1959, 87-88, tłum. własne.

²⁸ Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 128, PL 23, 753-754.

²⁹ Por. Winling, *Introduction*, s. 55; M. Cassin, *Contre Eunome III: une introduction*, w: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Leuven, 14-17 September 2010), Leiden – Boston 2014, 4.

Eunomiusz przedstawił swoje *Wyznanie wiary*, na które w niedługim czasie Grzegorz odpowiedział w swoim *Refutatio confessionis Eunomii*.

Dziełko *In illud: Tunc et ipse Filius* powstało na pewno po pierwszej księdze *Contra Eunomium*, w której zostało zapowiedziane, a więc po roku 380. Kwestia poddania się Syna powraca ponownie w *Refutatio confessionis Eunomii* napisanym ok. 383 r. Paragrafy 198-200 zdają się być wręcz streszczeniem rozważań zawartych w *In illud: Tunc et ipse Filius*:

„Jak więc Eunomiusz może twierdzić, że Duch Święty jest jednym ze stworzeń Syna, skazanym na wieczne poddanie? «Raz na zawsze poddany» – mówi; lecz nie wiem, w jaki rodzaj poddania zaprzął to, co sprawuje władzę i rządzi. Pismo Święte używa tego wyrazu w wielu znaczeniach, rozumiejąc go i stosując różnako. Prorok mówi bowiem, że także nierozumna natura jest poddana, i pokonanych w walce nazywa tym samym określeniem, i apostoł nakazuje, by niewolnicy byli poddani swoim panom, i zachęca sprawujących urząd kapłański, by trzymali dzieci w poddaństwie, ponieważ odpowiedzialność za nieporządek, jaki wprowadzają, spada na ich ojców jak było w przypadku kapłana Helego. Lecz apostoł nazywa poddaniem Syna Ojcu także poddanie wszystkich ludzi Bogu, gdy wszyscy zjednoczeni ze sobą nawzajem dzięki wierze staniemy się jednym ciałem Pana, który jest we wszystkich, gdy wszystkie istoty niebiańskie, ziemskie i podziemne, jednomyślnie oddadzą pokłon Synowi, skierowany ku chwale Ojca; tak bowiem mówi Paweł: «Przed Nim zegnij się wszelkie kolano istot niebiańskich, ziemskich i podziemnych, i wszelki język wyzna, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca» (Flp 2, 10-11). Wielka mądrość Pawła zapewnia nas, że gdy to się stanie, Syn, który jest we wszystkich, podda się Ojcu dzięki poddaniu wszystkich, w których jest Syn. Nie da się rozróżnić z przypadkowo rzuconych przez niego słów, o jakim «poddaniu raz na zawsze» wykrzykuje Eunomiusz: o poddaniu istot nierozumnych czy jeńców, czy niewolników, czy karconych dzieci, czy zbawianych dzięki poddaniu? Poddanie ludzi Bogu bowiem jest zbawieniem poddanych zgodnie ze słowami proroka, który mówi, że jego dusza jest poddana Bogu, ponieważ dzięki poddaniu dokonuje się jego zbawienie, więc poddanie się jest lekarstwem na zgnębienie»³⁰.

Wydaje mi się zatem bardzo prawdopodobne, że w zacytowanym przed chwilą passusie Grzegorz rzeczywiście streścił swoje przemyślenia z *In illud: Tunc et ipse Filius*, bo *Refutatio confessionis Eunomii* w ogóle stanowi pewnego rodzaju streszczenie, czy też krótkie i przystępne wyłożenie idei szczegółowo przedstawionych przez Grzegorza w *Contra Eunomium*. Jeśli tak rzeczywiście było, możemy z wielkim prawdopodobieństwem uznać za datę powstania *In illud: Tunc et ipse Filius* okres między 380 a 383 r.

2. Fizyczna teoria odkupienia. Dzięki sprecyzowaniu kontekstu, w jakim powstało dziełko *In illud: Tunc et ipse Filius*, o wiele łatwiej jest rozpoznać cel, w jakim

³⁰ Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii* 198-200, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 1960, 396-397, tłum. własne.

zostało napisane, i jego podstawową ideę przewodnią oraz zrozumieć twierdzenia, które na pierwszy rzut oka wydają się niespójne lub nieprecyzyjne. Otóż pismo to miało wykazać, że werset 1Kor 15, 28 nie stanowi świadectwa na ontyczną niższość Syna względem Ojca, jak interpretowali go arianie i eunomianie³¹. A zatem wbrew przekonaniu Ilarii Ramelli, która uważa ten traktat za dzieło dotyczące przede wszystkim eschatologii i apokatastazy³², tezy dotyczące eschatologii są tu drugorzędne i pojawiają się jedynie jako wnioski wypływające z głównej tezy. A tezę tę Grzegorz wyraża następująco:

„Poddanie się Syna Ojcu oznacza poznanie Tego, który jest, i zbawienie całej ludzkiej natury”³³.

A zatem poddanie się Syna Ojcu oznacza Jego wcielenie, bo tak właśnie Grzegorz rozumie wcielenie – jako odkupienie i zbawienie ludzkiej natury³⁴.

Grzegorz z Nyssy jest uważany za głównego, obok Atanazego, przedstawiciela tzw. fizycznej czy mistycznej teorii odkupienia. John Norman Davidson Kelly definiuje ją w następujący sposób:

„Według niej sam fakt, że Chrystus stał się człowiekiem, uświęcił, przeobraził i wywyższył ludzką naturę. [...] Pod wpływem platońskiego realizmu przedstawia ludzką naturę jako automatycznie przebóstwioną przez Wcielenie”³⁵.

Podstawą tej koncepcji odkupienia jest wizja jedności natury ludzkiej, którą najlepiej ukazuje teoria podwójnego stworzenia, według której w pierwszym stworzeniu Bóg stworzył ludzką naturę rozumianą jako niepodzielna monada, a dopiero w drugim stworzeniu pierwszego indywidualnego człowieka – Adama³⁶. Grzech pierwszego człowieka był grzechem natury i sprowadził ją na niższy właściwy zwierzętom poziom bytu³⁷. Chrystus, przyjmując ludzką naturę, złączył się z nią całą i całą przebóstwił. Jules Gross nie waha się powiedzieć, że Chrystus nie tylko złączył się z całą ludzką naturą, ale całą ją przyjął³⁸. Léopold Malevez woli mówić, że Słowo, przyjmując

³¹ Por. M. Ludlow, *In illud: Tunc et ipse filius*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology*, s. 413; Tóth, *Interpretation and Argumentation in In illud: Tunc et ipse filius*, s. 429.

³² Por. Ramelli, *Saggio introduttivo*, s. 655; też, *In illud: Tunc et Ipse Filius... (1 Kor 15,27-28): Gregory of Nyssa's Exegesis, Its Derivations from Origen and Early Patristic Interpretations Related to Origen's*, *StPatr* 44 (2010) 260; też, *The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa in his In illud: Tunc et ipse Filius: his Polemic against „Arian” Subordinationism and the Apokatastasis*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology*, s. 445.

³³ Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, 23.

³⁴ Por. M. Przyszychowska, *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2010, 80-96.

³⁵ J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 280-281.

³⁶ Por. M. Przyszychowska, *Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego. Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy*, *VoxP* 23 (2003) t. 44-45, 203-220.

³⁷ Por. też, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu Ojców Kościoła*, Poznań 2013, 60-83.

³⁸ Por. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris 1938, 231: „Ten realizm jest podstawą jego fizycznej teorii przebóstwienia. To dzięki niemu święty mógł jedno-

jąc konkretną ludzką naturę, przeniknęło w jakiś sposób cały rodzaj ludzki³⁹. Walter Völker także wychodzi z założenia, że Słowo przyjęło konkretną ludzką naturę, ale zarazem dodaje, że ta natura już przed wcieleniem tworzyła „organiczną jedność, tak że w każdej jednostce jest w jakiś sposób zawarta całość”⁴⁰. Podobne stanowisko reprezentują Hans Urs von Balthasar, który powołuje się na artykuł Maleveza⁴¹ oraz Jean-René Bouchet⁴². Mimo różnic w interpretacji nauki Grzegorza, raczej nikt kwestionuje zjednoczenia Słowa z *całą* ludzką naturą, czy to dzięki przyjęciu *ludzkiej natury* jako całości, czy też dzięki przyjęciu konkretnej ludzkiej natury stanowiącej w jakiś sposób jedność z całością. Przypatrzmy się teraz, jak taka wizja wcielenia wpływa na Grzegorzową naukę o odkupieniu.

Grzegorz, odwołując się do Rz 11, 16, nazywa całą ludzką naturę *ciastem*, którego pierwociny Słowo przyjęło we wcieleniu. Grzegorz, owszem, kładzie duży nacisk na fakt, że Słowo przyjęło zarówno ludzkie ciało, jak i duszę⁴³, jednak owo przyjęcie pełnego człowieczeństwa dokonało się właśnie po to, by cała ludzka natura, rozumiana jako jedność, powróciła do Boga:

„Dlatego Pośrednik między Bogiem i ludźmi przyjąwszy pierwociny całej ludzkiej natury daje swoim braciom znaki tego nie w osobie Boskiej, ale ludzkiej mówiąc: Przychodzę, aby dzięki sobie uczynić waszym ojcem Tego, który prawdziwie jest Ojcem, od którego się oddaliliście i uczynić dzięki sobie waszym Bogiem prawdziwego Boga, od którego odstąpiliście: przez pierwociny, które przyjąłem, prowadzę w sobie cały rodzaj ludzki do Boga i Ojca”⁴⁴.

Malevez zauważa, że byłoby dziwnym nazywanie Chrystusa *pierwocinami*, gdyby miało to oznaczać jedynie pełnię Jego człowieczeństwa. Koncepcja *pierwocin* opiera się bowiem na wizji jedności ludzkiej natury i opisuje relację Chrystusa z tą naturą⁴⁵.

O tym, że tak właśnie Grzegorz rozumiał słowo *pierwociny*, świadczy najbardziej interesujący nas fragment dzieła *In illud: Tunc ipse Filius*, gdzie mówiąc o ostatecznym końcu zła stwierdza:

częśnie potwierdzać indywidualność natury ludzkiej Chrystusa i utrzymywać, że we Wcieleniu Logos przyjął naturę ludzką jako taką, całą ludzkość i przez to ją przebóstwił”. Podobnie ujmują ten problem Kelly (*Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 284) oraz A. Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 2, Tubingue 1909, 167).

³⁹ Por. L. Malevez, *L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique*, RSR 25 (1935) 271.

⁴⁰ W. Völker, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, trad. C. Tommasi, Milano 1993, 62.

⁴¹ Por. H.U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988, 103.

⁴² Por. J.R. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*, „Revue Thomiste” 68 (1968) 538-539.

⁴³ Por. Gregorius Nyssenus, *De occursu Domini*, PG 46, 1165B, *Refutatio confessionis Eunomii* 175-176.

⁴⁴ Tenże, *Refutatio confessionis Eunomii* 83, GNO 2, 346, tłum. własne.

⁴⁵ Por. Malevez, *L'Église dans le Christ*, s. 268.

„Gdy więc naśladowując pierwociny wszyscy odłączymy się od zła, wtedy całe ciało natury, które zostało zmieszane z pierwocinami i stało się łącznie jednym ciałem, uzna nad sobą władzę jedynie dobra”⁴⁶.

Podobną myśl znajdziemy w *De perfectione christiana*, choć tu Grzegorz unika charakterystycznych dla siebie określeń. Nie wspomina o jednym ciele ludzkiej natury, ale i tak podaje wyraźnie jako skutek wcielenia powrót całej ludzkości do Boga:

„Dlatego też przyjął On na siebie załówek wspólnej ludzkiej natury i uczynił ją świętą na duszy i ciele oraz zachował całkowicie czystą i wolną od domieszki zła. Uczynił to, by ten załówek, pozostały w nieskazitelności przedstawić nieskazitelnemu Ojcu. Dzięki tym pierwocinom mógł przyciągnąć wszystko, co im pokrewne z natury i co jest tego samego rodzaju. Także przyjął za swoich synów tych, którzy byli wygnańcami i nieprzyjaciół Boga doprowadzić do uczestnictwa w Boskości”⁴⁷.

To dzięki wcieleniu zatem, według Grzegorza, ludzka natura została przeobstwiona. Dzięki jedności przyjętej przez Chrystusa ludzkiej natury wszyscy jej uczestnicy mają udział w Boskiej naturze.

Grzegorz odwołuje się do Rz 11, 16 także komentując przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Owym miłosiernym człowiekiem jest Chrystus, który dzięki wcieleniu przyjął na siebie całą poturbowaną ludzką naturę i uzdrowił ją:

„Słowo przy tej okazji ujawnia w formie opowieści całą swą ekonomię miłości względem człowieka; opowiada o zejściu człowieka z góry na dół, o zasadzce zbójców, zdarciu szaty nieśmiertelności, ranach grzechu, jak śmierć ogarnęła połowę ludzkiej natury (bo dusza pozostała nieśmiertelna); mówi, że przejście prawa było bezużyteczne, że ani kapłan, ani lewita nie uleczyli ran tego, który wpadł w ręce zbójców, bo krew kozłów i cielców nie może zmyć grzechu; a Pan, który dzięki pierwocinom ciasta nałożył na siebie całą ludzką naturę, w której była część każdego narodu: Żydów, Samarytan i Greków, ogólnie biorąc, wszystkich ludzi, Ten ze swoim ciałem, które [symbolizuje] zwierzę, zatrzymał się w miejscu poniżenia człowieka, opatrzywszy jego rany, wsadził go na swoje zwierzę, i uczynił ze swojej miłości gospodę dla niego, w której odpoczywają wszyscy utrudzeni i obciążeni”⁴⁸.

Wcielenie ukazuje się tutaj jako uzdrowienie ludzkiej natury z ran zadanych przez grzech. Dla opisanie tej tajemnicy Grzegorz często używa także porównania z przypowieścią o zagubionej owcy (por. Łk 15, 4-7), widząc w owcy *całą* ludzką naturę. Pasterzem jest Chrystus biorący na swoje ramiona całą ludzką naturę:

„Sprawca naszego zbawienia szuka zagubionej owcy. To my, ludzie, jesteśmy ową zagubioną owcą, odciągniętą przez grzech od stada stu rozumnych owiec.

⁴⁶ Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc ipse Filius*, GNO 3/2, 16.

⁴⁷ Tenże, *De perfectione christiana*, ed. W. Jaeger, GNO 8/1, Leiden 1952, 206, tłum. J. Naumowicz, w: Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, BOK 15, Kraków 2001, 82.

⁴⁸ Tenże, *In canticum canticorum hom.* 14, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, 427-428, tłum. M. Przyszychowska, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 2007, 220.

I bierze na swoje ramiona całą owcę. Nie zabłądziła bowiem tylko część owcy, a skoro cała odeszła, cała jest wiedziona z powrotem”⁴⁹.

Wcielenie stanowi zatem powrót do stanu pierwszego stworzenia, kiedy to ludzka natura stanowiła wspólnotę z aniołami, egzystowała na wyższym poziomie bytu.

Powyższe wypowiedzi są najbardziej znaczącymi świadectwami, że fizyczna teoria odkupienia była Grzegorzowi niezwykle bliska. Wyłania się z nich bowiem obraz powrotu ludzkiej natury do początku nie tyle dzięki wcieleniu, ale wręcz we wcieleniu⁵⁰. Sam fakt, że Bóg zjednoczył się z ludzką naturą, oznacza jej jednoczesne przeobótwienie. Grzegorz mówi o tym także wprost, nie używając tak miłych mu porównań:

„Twierdzimy, że jednorodzony Bóg stwarza wszystko i rządzi wszystkim, a jedną ze stworzonych przez Niego rzeczywistości jest ludzka natura, która zwróciwszy się ku złu i zaznawszy przez to zepsucia śmierci, została dzięki Niemu przywrócona do nieśmiertelnego życia, bo przez człowieka, w którym zamieszkał, przyjął na siebie całą ludzką naturę, złączył swoją ożywczą moc ze śmiertelną naturą i przemienił naszą śmiertelność w łaskę i moc przez domieszanie jej do siebie samego. Twierdzimy, że to jest właśnie tajemnica Pana w ciele, że niezmienny staje się podległy zmianom, aby zniszczywszy zło zmieszane z naszą zmiennością i wyгнаwszy zło z natury, którą przyjął, przemienić z gorszego w lepsze. Bóg nasz jest bowiem ogniem oczyszczającym, który trawi wszelką materię złą”⁵¹.

Ten wywód Grzegorza można potraktować jako rozwinięcie krótkiej formuły Atanazego: „Chrystus się ucłowieczył, abyśmy my zostali przeobótwieni”⁵². Zresztą i u Grzegorza spotkamy podobnie zwięzłe sformułowania:

„Teraz więc jest z nami zmieszany ten, który utrzymuje naturę w istnieniu; wtedy zaś został wmieszany w naszą naturę po to, by przez zmieszanie z naturą boską stała się boska jako wyrwana śmierci i wydobyta z tyranii nieprzyjaciela”⁵³.

„Objawiony Bóg zmieszał się z naszą podległą zniszczeniu ludzką naturą, aby przez wspólność z boskością ubóstwiło się zarazem i człowieczeństwo”⁵⁴.

⁴⁹ Tenże, *Antirrheticus adversus Apollinarem*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1996, 152, tłum. własne; por. tenże, *Contra Eunomium* III 2, 49, ed. W. Jaeger, GNO 2, 68; III 10, 11, GNO 2, 293; tenże, *In canticum canticorum hom.* 12, GNO 6, 364.

⁵⁰ Bouchet (*Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*, s. 535) zwraca uwagę, że Grzegorz nie rozróżnia aktu wcielenia i stanu wcielenia. Z niektórych wypowiedzi Grzegorza można wysnuć wniosek, że uważa on przeobótwienie ludzkiej natury nie za proces dokonany w czasie życia, śmierci i zmartwychwstania Słowa wcielonego, ale za akt, który dokonał się w momencie zjednoczenia Boskiej natury z ludzką.

⁵¹ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* III 3, 51-52, GNO 2, 125-126, tłum. własne.

⁵² Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi* 54, 3, ed. Ch. Kannengiesser, SCh 199, Paris 1973, 458, tłum. własne.

⁵³ Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 25, ed. E. Mühlenberg, GNO 3/4, Leiden 1996, 64, tłum. T. Sinko, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, 104.

⁵⁴ Tamże 37, GNO 3/4, 97, tłum. Sinko, s. 129.

Wypowiedzi te potwierdzają, że Grzegorz przyznawał Wcieleniu kluczową rolę w procesie przeobstwienia człowieka. Położenie tak silnego nacisku na przyjęcie przez Słowo ludzkiej natury jest prostą konsekwencją jego założeń antropologicznych, przede wszystkim uznania realnej jedności ludzkiej natury.

Grzegorz wierzy oczywiście, że zmartwychwstanie wszystkich ludzi dokona się na końcu czasów. Jednak to jedność ludzkiej natury, przyjętej przez Syna Bożego we wcieleniu, pozostaje podstawą skuteczności dzieła zbawienia w odniesieniu do indywidualnych ludzi:

„Jak zasada śmierci, która była w jednym składniku, ogarnęła zarazem całą ludzką naturę, tak samo i zasada zmartwychwstania przez jednego rozszerza się na całą ludzkość. Albowiem kto odebrał sobie duszę znowu zjednoczył ze swym ciałem własną mocą, wmięszaną przy pierwszym połączeniu w oba składniki, ten w jakiś ogólniejszy sposób przymieszał istotę umysłową do zmysłowej, doprowadziwszy początkową zasadę konsekwentnie do końca. Albowiem w przyjętej znowu przez niego mieszaninie ludzkiej, gdy po rozłącze dusza wróciła znów do ciała, zjednoczenie tego, co było rozdzielone, przechodzi przez jego moc, jakby od jakiegoś początku równomiernie na całą naturę ludzką. I to jest misterium wcielenia Boga i zmartwychwstania, że przez śmierć dusza została wprawdzie oddzielona od ciała i Bóg nie wstrzymał koniecznej konsekwencji natury, ale znowu obu składnikom kazał wrócić do siebie nawzajem przez zmartwychwstanie, aby miały wspólne pogranicze śmierci i życia. Ten, który w sobie ustanowił naturę rozdzielaną przez śmierć, sam stał się początkiem zjednoczenia tego, co był rozdzielone”⁵⁵.

Grzegorz, jak już wspominałam, nie rozróżnia aktu wcielenia od stanu wcielenia. Niejednokrotnie zatem przypisuje rolę przeobstwiająca samemu zjednoczeniu ludzkiej natury z Boską, czasami zaś zdaje się widzieć w przeobstwieniu raczej proces, który dokonał się dzięki wcieleniu rozumianemu jako ziemskie życie, śmierć i zmartwychwstanie Słowa. Za mało jednak byłoby powiedzieć, że Wcielenie stanowi jedynie instrument, dzięki któremu Chrystus mógł dokonać swojego zbawczego dzieła⁵⁶. Z wypowiedzi Grzegorza jasno bowiem wynika, że uważał on wcielenie, rozumiane niekiedy jako akt, niekiedy jako stan czy może lepiej, życie wcielonego Słowa, za przyczynę przeobstwienia ludzkiej natury i jej powrót do pierwotnego stanu.

3. Zbawienie dokonane – dokonujące się – które się dokona. Grzegorz mówi w swoim traktacie nader dobitnie:

„Skoro wszystko, co jest w Nim, osiąga zbawienie, a poddanie się oznacza zbawienie, jak podpowiada psalm, wynika z tego, że ten tekst apostoła uczy nas wierzyć, że nic nie jest poza gronem zbawionych”⁵⁷.

⁵⁵ Tamże 16, GNO 3/4, 48-49, tłum. Sinko, s. 92.

⁵⁶ Por. R. Winling, *Mort et résurrection du Christ dans les traités „Contre Eunome” de Grégoire de Nysse*, RSR 64 (1990) 269.

⁵⁷ Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, 20-21.

A jednak interpretacja tego stwierdzenia nie jest tak oczywista, jakby mogło się na pierwszy rzut oka wydawać. Warto przede wszystkim zwrócić uwagę, że Grzegorz nie pisze tu o zbawieniu indywidualnych ludzi, ale ludzkiej natury jako jedności:

„Pismo obwieszcza to przez zniszczenie śmierci i poddanie się Syna, dlatego te dwie rzeczy łączą się ze sobą: to, że nie będzie kiedyś śmierci, i to, że wszyscy będą w życiu, a życiem jest Pan, przez którego zgodnie ze słowami apostoła dokonuje się połączenie całego Jego ciała z Ojcem, gdy przekaże królowanie naszemu Bogu i Ojcu. A ciałem Jego jest, jak powiedziano wielokrotnie, cała ludzka natura, z którą się zmieszał”⁵⁸.

To, że w analizowanym dziełku nie ma wzmianki o wiecznym potępieniu, nie znaczy, że według Grzegorza wszyscy ludzie będą zbawieni⁵⁹. Traktat *In illud: Tunc et ipse Filius* nie dotyczy bowiem eschatologii, ale – jak pisałam wyżej – statusu ontycznego Syna Bożego i jego wcielenia. Taką interpretację potwierdza analiza czasów gramatycznych używanych przez Grzegorza w tym piśmie.

Zacznijmy może od zdania, w którym w ogóle nie ma czasu:

„Po zniszczeniu całej złej mocy i władzy i ustaniu panowania namiętności nad naszą naturą, z braku innego panującego konieczne [jest], by wszystko poddało się władzy, która jest ponad wszystkim (Πάσης τοίνυν πονηρᾶς ἐξουσίας τε καὶ ἀρχῆς ἐν ἡμῖν καταλυθείσης καὶ μηκέτι μηδενὸς πάθους τῆς φύσεως ἡμῶν κυριεύοντος, ἀνάγκη πᾶσα μηδενὸς κατακρατοῦντος ἐτέρου πάντα ὑποταγῆναι τῇ ἐπὶ πάντων ἀρχῇ)”⁶⁰.

Tutaj orzeczeniem jest wyrażenie ἀνάγκη πᾶσα z domyślnym „jest”, jednak w jakim czasie mamy się tego „jest” domyślać – tego do końca nie wiadomo. Śmiem przypuszczać, że taki zabieg stylistyczny nie jest przypadkowy. Czasy – przeszły, teraźniejszy i przyszły przeplatają się ze sobą; rzeczywistość, którą Grzegorz opisuje, w jakimś sensie już się dokonała (we wcieleniu), dokonuje się nieustannie (dzięki Chrystusowi mamy dostęp do Boga) i dokona się na końcu czasów. We fragmencie, który następuje niemal bezpośrednio po cytowanym passusie następuje długie zdanie, w którym jedno orzeczenie mamy w czasie przyszłym, jedno w czasie teraźniejszym, a dwa participia aoristii wskazują na czynność uprzednią, czyli taką, która już się wydarzyła (w stosunku do czasu teraźniejszego).

„Po zniszczeniu całej złej mocy i władzy i ustaniu panowania namiętności nad naszą naturą, z braku innego panującego konieczne jest, by wszystko poddało się władzy, która jest ponad wszystkim. A całkowite oderwanie od zła oznacza poddanie się Bogu. Jeśli więc naśladując pierwociny wszyscy odłączymy się od zła, wtedy całe ciasto natury, które zostało zmieszane z pierwocinami i stało się łącz-

⁵⁸ Tamże, GNO 3/2, 21.

⁵⁹ Por. M. Przyszychowska, *Grzegorz z Nyssy: Apokatastaza i wieczne potępienie*, w: *Credo, Domine, adiuvā incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana ojcu profesorowi Jackowi Salijowi OP*, Poznań – Kraków 2017, 367-382.

⁶⁰ Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, 16.

nie jednym ciałem, uzna (δέξεται) nad sobą władzę jedynie dobra; w ten sposób gdy całe ciało naszej natury złączyło się (ἀνακραθέντος) z boską i nieskalaną naturą, dokonuje się (γίνεται) poprzez nas owo wspomniane poddanie się Syna, ponieważ poddanie się dokonało się w Jego ciełe (κατορθωθείσης) i dlatego odnosi się także do Tego, który w nas zdziałał łaskę poddania⁶¹.

Zresztą takie „pomieszanie” czasów jest charakterystyczne dla tekstów, w których Grzegorz komentuje fragmenty Pisma Świętego mówiące o rzeczywistości ostatecznej w czasie przyszłym. Cały werset 1Kor 15, 28 jest przecież zredagowany w czasie przyszłym: „Kiedy podda Mu się wszystko, wtedy i sam Syn podda się Temu, który poddał Mu wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkim (ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν)”. Weźmy jako przykład sposób, w jaki Grzegorz interpretuje końcówkę wersetu 1Kor 15, 28 „Aby Bóg był wszystkim we wszystkim”.

„Jasne jest – tłumaczy Grzegorz – że w ostatnich słowach opisuje niesubstancjalność zła, kiedy mówi, że Bóg jest we wszystkich, w każdym stając się wszystkim. Oczywiście, wtedy prawdziwe będzie zdanie, że Bóg jest we wszystkich, gdy w bytach nie da się dostrzec żadnego zła. Nie jest bowiem prawdopodobne, by Bóg był w złu. A zatem albo nie będzie we wszystkich, jeśli w bytach zostanie jakiegokolwiek zło, albo jeśli trzeba wierzyć, że naprawdę będzie wszystkim we wszystkich, to z takiej wiary wynika i to, że nie będzie żadnego zła. Niemożliwe jest bowiem, by Bóg był w złu. To, że Bóg jest wszystkim we wszystkich dla bytów, wskazuje na prostotę i niezłożoność życia, na które mamy nadzieję. Zdanie, że Bóg jest dla nas wszystkim, ukazuje, że nie będziemy więcej tak jak w obecnym życiu przy pomocy wielu różnych rzeczy otrzymywać tego, co w tym życiu wydaje się konieczne, bo na zasadzie jakiejś analogii wszystko przemieni się w bardziej boskie: Bóg stanie się pokarmem dla nas, jakby dało się zjeść Boga, i napojem, i tak samo ubiorem, okryciem, powietrzem, miejscem, bogactwem, rozkoszą, pięknem, zdrowiem, siłą, roztropnością, chwałą, szczęściem i wszystkim, co się uznaje za dobro, a czego natura potrzebuje, bo wszystko, co zostało wyżej wymienione, otrzyma godne Boga znaczenie, abyśmy dowiedzieli się dzięki temu, że ten, kto jest w Bogu, ma wszystko dzięki temu, że ma Jego. A posiadanie Boga jest nie czym innym jak zjednoczeniem z Bogiem. A nie można się z Nim zjednoczyć inaczej, jak tylko łącząc się z Jego ciałem, jak mówi Paweł, bo my wszyscy, którzy przez uczestnictwo łączymy się z jednym ciałem Chrystusa, stajemy się jednym Jego ciałem”⁶².

I znowu – w interpretacji Grzegorza przyszłość i teraźniejszość przeplatają się ze sobą. Przyczyna takiego stanu rzeczy leży w jego fizycznej teorii odkupienia. Samo wcielenie stało się – staje się – stanie się zbawieniem ludzkiej natury. W *Refuta-*

⁶¹ Tamże, GNO 3/2, 16.

⁶² Tamże, GNO 3/2, 17-18.

tio confessionis Eunomii Grzegorz umieszcza wyrażenie „wszystko we wszystkim (ὅ ἐν παντι τὰ πάντα)” w ciągu innych epitetów takich jak pasterz, droga, źródło, które „oznaczają rzeczy dokonywane w stworzeniu przez miłość Boga do człowieka”⁶³, czyli oznaczają wcielenie w opozycji do przedwiecznego istnienia Syna Bożego. W innych pismach Grzegorz używa zwrotu „wszystko we wszystkim” zarówno w czasie teraźniejszym⁶⁴, jak i w przyszłym⁶⁵.

Również gdy mówi o unicestwieniu zła, Grzegorz najpierw mówi o tym w czasie przyszłym, a dosłownie pół strony dalej w czasie przeszłym, jakby już się dokonało:

„Kiedyś natura zła przejdzie w nicość i całkowicie zniknie z bytu; boska i przeczysta dobroć obejmie w sobie wszelką rozumną naturę, ponieważ nic z tego, co zostało stworzone przez Boga, nie będzie wykluczone z królestwa Bożego; gdy wszelkie zło, które zostało domieszane do bytów, zostanie unicestwione jak jakaś podróbka przez wytopienie w oczyszczającym ogniu, wtedy wszystko, co zostało stworzone przez Boga, stanie się takie, jakie było na początku, kiedy jeszcze nie przyjęło zła. [Apostoł] mówi, że tak się to odbywa: czyste i nieskażone bóstwo Jednorodzonego pojawiło się w śmiertelnej i zniszczalnej naturze ludzi. Z całej ludzkiej natury, z którą zmieszało się Bóstwo, zaistniał człowiek w Chrystusie, jak jakieś pierwociny wspólnego ciasta, dzięki czemu cała ludzka natura została połączona z Bóstwem. Skoro więc w Nim została zgładzona cała natura zła, bo nie popełnił grzechu, jak mówi prorok: «W jego ustach nie znaleziono podstęp»⁶⁶, a wraz z grzechem została w Nim zniszczona śmierć, która jest następstwem grzechu (nie ma bowiem innego źródła śmierci niż grzech), od niego więc wzięły początek zgłada grzechu i kres śmierci”⁶⁶.

Dlatego właśnie trzeba bardzo ostrożnie interpretować to jedno z najważniejszych, a na pewno obok dialogu *De anima et resurrectione* najbardziej kontrowersyjne pismo Grzegorza z Nyssy. Dopiero dzięki analizie filologicznej i uwzględnieniu kontekstu jego powstania (zarówno historycznego jak i kontekstu nauczania Grzegorza) można dostrzec jego prawdziwą, jak sądzę, wymowę.

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Parisiis 1863, PG 44, 1304-1325.

F. Field: Leiden 1987, Gregorii Nysseni Opera (GNO) 3/2, 3-28.

⁶³ Tenże, *Refutatio confessionis Eunomii* 124, GNO 2, 365, tłum. własne.

⁶⁴ Por. tenże, *De infantibus praemature abreptis*, ed. H. Hörner, GNO 3/2, 85; tenże, *De anima et resurrectione*, ed. A. Spira, Leiden 2014, GNO 3/3, 77; tenże, *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, ed. A. Spira, GNO 9/1, Leiden 1967, 469; tenże, *De tridui inter mortem et resurrectionem spatio*, ed. E. Gebhardt, GNO 9/1, 303 (w odniesieniu do krzyża).

⁶⁵ Por. tenże, *In Canticum canticorum hom.* 15, GNO 6, 469; tenże, *De anima et resurrectione*, GNO 3/3, 76-77. 99; tenże, *Adversus Arium et Sabelium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, 78-79 (autorstwo Grzegorza niepewne).

⁶⁶ Tenże, *In illud tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, 13-14.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

McCambley C., 1983, *When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father) Who subjects All Things to Him (the Son) – A Treatise on First Corinthians 15.28 by Saint Gregory of Nyssa*, GOTR 28 (1983) 12-25.

Francuskie:

Bouchet C., Paris 1994, *Traité Quand le Fils aura tout soumis*, w: Grégoire de Nysse, *Le Christ pascal*, s. 107-127.

Włoskie:

Penati Bernardini A., Roma 1992, *Commento al passo: Quando avrà sottomesso a sè tutto, allora anche il Figlio stesso si sottometterà a Colui che Gli ha sottomesso tutto*, w: Gregorio di Nissa, *Commento al Nuovo Testamento*, s. 141-165.

Ramelli I., Milano 2007, *A commento al passo scritturale: Allora anche il Figlio stesso si sottometterà a Colui che Gli ha sottomesso tutti gli esseri*, w: Gregorio di Nissa, *Sull'anima et resurrezione. Testo greco a fronte*, s. 689-731

BIBLIOGRAFIA

J.K. Downing, *The treatise of Gregory of Nyssa „In Illud: Tunc et Ipse Filius”: A critical text with prolegomena*, „Harvard Studies in Classical Philology” 58 (1948) 221-223; E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. I Korinther 15, 24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 12, Tübingen 1971; C. McCambley, *When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father) Who subjects All Things to Him (the Son) – A Treatise on First Corinthians 15.28 by Saint Gregory of Nyssa*, GOTR 28 (1983) 1-11; J. Lienhard, *The exegesis of I Cor 15, 24-28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus*, VigCh 37 (1983) 340-359; J.K. Downing, *Praefatio*, w: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*, vol. 2, GNO 3/2, Leiden 1987, x-li; E. Cavalcanti, *Interpretazioni di I Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa*, w: *Origene e l' Alessandrinismo Cappadoce (III-IV secolo)*, ed. M. Girardi – M. Marin, Quaderni di Vetera Christianorum 28, Bari 2002, 139-169; E. Kotkowska, *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie In illud: Tunc ipse Filius*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 511-526; I. Ramelli, *Saggio introduttivo allo scritto A commento al passo scritturale: Allora anche il Figlio stesso...*, w: Gregorio di Nissa, *Sull'anima et resurrezione. Testo greco a fronte*, Milano 2007, 655-686; taż, *In illud: Tunc et Ipse Filius... (I Cor 15,27-28): Gregory of Nyssa's Exegesis, Its Derivations from Origen and Early Patristic Interpretations Related to Origen's*, StPatr 44 (2010) 259-274; M. Ludlow, *In illud: Tunc et ipse filius*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinaria-*

nism, ed. V. Drecoll – M. Berghaus, Leiden, 2011, 413-425; I. Ramelli, *The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa in his In illud: Tunc et ipse Filius: his Polemic against „Arian” Subordinationism and the Apokatastasis*, w: Gregory of Nyssa: *The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism*, ed. V. Drecoll – M. Berghaus, Leiden 2011, 445-478; J. Tóth, *Interpretation and Argumentation in In illud: Tunc et ipse filius*, w: Gregory of Nyssa: *The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism*, ed. V. Drecoll – M. Berghaus, Leiden 2011, 427-443.

PRZEKŁAD*

Wszystkie słowa Pana są święte i czyste, jak mówi prorok (por. Ps 12(11), 7), gdy sens słów, oczyszczony z wszelkich heretyckich pojęć jak srebro oczyszczone w ogniu, ma sobie właściwy i naturalny blask prawdy. Sądzę zaś, że przede wszystkim trzeba przypisać wszelki blask i czystość naukom świętego Pawła, ponieważ wtajemniczony w raju w poznanie rzeczy sekretnych (por. 2Kor 12, 4) i mając w sobie przemawiającego Chrystusa (por. 2Kor 13, 3) głosił nauki, jakie głosi ktoś wykształcony w takiej szkole mając Słowo za przewodnika i nauczyciela. [4]

Żli handlarze próbują fałszować boskie srebro, zaciemniając blask Słowa i tajemnicze rozważania Apostoła domieszką heretyckich i zwodniczych pojęć, bo albo ich nie zrozumieli, albo chytrze naciągają je według własnego widzimisie na obronę własnego zła; twierdzą, że słowa Apostoła przyczyniają się do obalenia chwały Jednorodzonego Boga, te mianowicie: „Wtedy także sam Syn podda się Temu, który poddał Mu wszystko”, jakoby wypowiedź ta wskazywała na jakieś niewolnicze poniżenie. Dlatego właśnie wydało [mi] się rzeczą konieczną zbadać dokładnie ten fragment, aby ukazać prawdziwe czyste srebro Apostoła, oczyszczone i wolne od domieszki wszystkich brudnych heretyckich pojęć.

Wiemy, że w Piśmie Świętym czasownik ten był używany w wielu znaczeniach i nie zawsze w takim samym sensie, lecz w raz jednym, raz w innym; na przykład [Apostoł] mówi: „Niewolnicy niech będą poddani swoim panom” (Tt 2, 9) oraz o nierozumnej naturze mówi prorok, że Bóg poddał ją człowiekowi: „Wszystko poddałeś pod jego stopy” (Ps 8, 7), a także o pokonanych w trakcie wojny mówi: „Poddął [5] nam ludy i narody pod nasze stopy” (Ps 47(46), 4), i znowu wspomniawszy tych, którzy ocaleli na podstawie wyroku [Bożego], mówi w imieniu Boga: „Obcy zostali mi poddani” (Ps 60(59), 10). Wydaje się, że jest z tym jakoś powiązane to, co wyczytaliśmy w psalmie sześćdziesiątym pierwszym: „Czy nie podda się Bogu dusza moja?” (Ps 62(61), 2), a oprócz tego wszystkiego także fragment Listu do Koryntian zacytowany nam przez wrogów: „Wtedy także sam Syn podda się Temu, który poddał Mu wszystko”.

Skoro znaczenie tego czasownika niesie ze sobą wiele różnych koncepcji, dobrze by było, oddzielając jedną od drugiej, zbadać, w jakim sensie wypo-

* Przekładu dokonano z greckiego wydania krytycznego autorstwa J.K. Downinga, wydanego w *Gregorii Nysseni Opera* 3/2, Leiden 1987, 3-28.

wiedź Apostoła mówi o poddaniu. Mówimy zatem, że tam, gdzie mowa o ludziach, którzy w trakcie wojny dostali się w ręce zwycięzców, „poddanie się” oznacza konieczne i wbrew własnej woli podporządkowanie się zwycięzcom. Gdyby bowiem jeńcom trafiła się okazja, dająca nadzieję na pokonanie zwycięzców, natychmiast powstałoby przeciwko tym, którzy ich zwyciężyli, uznając poddanie się wrogom za hańbę i wstyd. Z kolei stworzenia nierozumne inaczej są poddane rozumnym: mają naturę pozbawioną [6] największego dobra czyli rozumu, a to, co słabsze, z konieczności poddaje się temu, co opływa w dary natury. Ci, którzy są zaprzęgani w jarzmo poddaństwa w konsekwencji przepisów prawa, choćby nawet byli z natury równi, jednak nie mogą przeciwstawić się prawu i dlatego przyjmują miano poddanych, prowadzeni do poddaństwa w wyniku nieubłaganej konieczności. Natomiast celem naszego poddania się Bogu jest zbawienie, jak tego dowiedzieliśmy się z proroctwa, które mówi: „Poddaj się Bogu, duszo moja, bo od Niego pochodzi moje zbawienie” (Ps 62(61), 6.2).

Jeśliby zatem wrogowie przytoczyli nam wypowiedź Apostoła, która mówi, że Syn podda się Ojcu, konsekwentnie trzeba by, odnosząc się do różnych znaczeń tego czasownika zapytać ich, jak uważają, które znaczenie „poddania” należy przypisać Jednorodzonemu Bogu. Oczywiście jest jednak, że przyznają, że nie rozumieją poddania Syna w żadnym z wymienionych znaczeń, bo ani nie został jeńcem w czasie wojny, więc nie żywi nadziei ani nie stara się uwolnić od swojego zwycięzcy, ani Słowo nie ma w naturze konieczności poddania z powodu braku dobra jak istoty nierozumne: owce, bydło i woły, które są poddane człowiekowi, ani na podobieństwo kupionych albo urodzonych w domu niewolników nie jest poddany zgodnie z prawem, oczekując, że uwolni się z jarzma niewoli dzięki życzliwości lub łaskawości, [7] ani nie może nikt powiedzieć, że Jednorodzony Bóg poddaje się Ojcu ze względu na zbawienie, jakoby dzięki temu miał sobie u Boga zaskarbić zbawienie jak ludzie. W przypadku zmiennej natury, która ma udział w dobru na zasadzie uczestnictwa, konieczne jest poddanie się Bogu, bo dzięki temu uczestniczymy w dobrach. Natomiast nie ma miejsca na poddanie się w nieziennej mocy, w której orzeka się wszelkie określenie i pojęcie dobra: wieczność, niezniszczalność, szczęście, nieustanne trwanie, która nigdy nie staje się ani lepsza, ani gorsza, nie zna ani wzrostu ku większemu dobru, ani upadku ku złu; to bowiem, co jest źródłem zbawienia dla innych, samo nie potrzebuje żadnego zbawiciela.

Które zatem ze znaczeń terminu „poddanie” uznają za właściwe w odniesieniu do Niego? Okazało się bowiem, że wszystkie przebadane znaczenia dalekie są od tego, co w sposób stosowny myśli się i mówi na temat Jednorodzonego Boga. Jeśli nawet trzeba dodać ten rodzaj poddania, o którym mówi ewangelia według Łukasza, że Pan przeżył dwanaście lat będąc poddany rodzicom (por. Łk 2, 51), także i to nie mogłoby się odnosić do odwiecznego i prawdziwego Syna w relacji do Jego prawdziwego Ojca. Tam bowiem Ten, który był do-

świadczony we wszystkim na nasze podobieństwo z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4, 15), postanowił przejść przez okresy życia [8] naszej natury i jak będąc dzieckiem przyjmował pokarm dla dzieci, czyli masło i miód, tak samo gdy stał się młodzieńcem, nie odmówił niczego, co było stosowne i właściwe dla takiego wieku, bo stanowił wzór uporządkowanego życia. Skoro bowiem intelekt u innych ludzi jest nieuksztaltowany i młodość potrzebuje prowadzenia do dobra przez osoby dojrzałe, dlatego i On jako dwunastolatek poddaje się matce, aby ukazać, że to, co osiąga doskonałość dzięki rozwojowi, zanim tę doskonałość osiągnie, słusznie przyjmuje podporządkowanie się jako przewodnika ku dobru. Ci jednak, którzy wszystko mówią bezmyślnie, nie byłiby w stanie powiedzieć, z jakiego powodu poddaje się Ten, który jest zawsze doskonały we wszelkim dobru i nie może sam z siebie się rozwijać ani zmniejszać ze względu na samowystarczalność i niezmiennność swojej natury. Gdy poprzez swoje ciało przebywał z ludzką naturą, będąc w wieku dziecięcym swoim przykładem usankcjonował dla młodości bycie poddanym, co jest jasne dzięki temu, że kiedy dorósł, nie podlegał dłużej władzy matki. Kiedy bowiem zachęcała go w Kanie Galilejskiej, by ukazał swoją moc w tym, czego brakowało w trakcie wesela, i zaspokoił potrzebę wina biesiadników, on nie odmówił wyświadczenia dobrodziejstwa potrzebującym, jednak odrzucił radę matki jako udzieloną w niestosownym czasie i powiedział: „Co mnie i tobie, kobieto? (Łk 2, 51) Czy chcesz może zarządzać tym moim wiekiem? Czy nie nadeszła już moja godzina, która zapewnia wiekowi niezależność i wolność?” [9]

Jeśli więc w cielesnym życiu osiągnięcie pewnego wieku oznacza odrzucenie poddania rodzicielce, to nikt nie mógłby twierdzić, że ma miejsce jakiegokolwiek poddanie się Tego, który swoją władzą panuje nad czasem. Charakterystyczną cechą boskiego i szczęśliwego życia jest trwanie w niezmiennym stanie i niepodleganie żadnej przemianie. Skoro więc Temu, który na początku był Słowem, jednorodzonemu Bogu, obca jest wszelka zmiana i przemiana, to jak może później nastąpić coś, czego nie ma teraz? Apostoł bowiem nie mówi, że Syn zawsze jest poddany, ale że się podda, gdy wypełni się wszystko. A jeśli poddanie nazywa się dobrem i czymś godnym Boga, to czemu tego dobra nie ma teraz w Bogu? Dla obu tak samo byłoby to dobrem: dla poddającego się Syna i dla przyjmującego poddanie Syna Ojca. A zatem teraz brakuje takiego dobra zarówno Ojcu, jak i Synowi, także przed wiekami ani Ojciec, ani Syn nie mieli tego, co przy wypełnieniu czasów dostanie się i Ojcu, i Synowi: Syn się podda, a Ojciec dzięki temu dostanie jakąś większą część swojej chwały, której obecnie nie ma. Gdzie tu niezmiennność? Powstanie czegoś, czego teraz nie ma, jest cechą zmiennej natury. Jeśli więc poddanie się jest dobrem, to trzeba wierzyć, że Bóg także teraz posiada dobro, a jeśli jest ono niegodne Boga, to jest takie i teraz, i będzie kiedyś. [10] A jednak mówi Apostoł, że kiedyś Syn podda się Bogu i Ojcu, a nie że teraz jest poddany. A zatem wypowiedź ta ma jakiś inny cel, a znaczenie tego czasownika dalekie jest od heretycznych błędów.

O co zatem chodzi? Być może łatwiej będzie zobaczyć sens tego fragmentu dzięki kontekstowi. [Paweł] najpierw zrobił wyrzuty Koryntianom, którzy chociaż przyjęli wiarę w Pana, uważali naukę o zmartwychwstaniu ludzi za bujdę i pytali, „w jaki sposób powstają umarli i w jakim ciele przychodzą” (1Kor 15, 35), skoro ich ciała po śmierci na różny sposób uległy rozkładowi: zgniły lub zostały zjedzone przez mięsożerne zwierzęta pełzające, pływające, latające albo lądowe. Dlatego przedłożył im wiele argumentów, przekonując ich, aby nie porównywali mocy Boga do swojej własnej i nie sądzili, że to, co dla ludzi jest niemożliwe, jest niemożliwe także dla Boga, lecz by wyciągali wnioski na temat wielkości Bożej mocy ze znanych nam przykładów. Dlatego przywołuje im cud działania cielesnego nasienia, odradzającego się nieustannie dzięki Bożej mocy, i wskazuje, że mądrość Boga była w stanie wynaleźć we wszechświecie mnóstwo rodzajów ciał: istot rozumnych, nierozumnych, powietrznych, lądowych i [11] takich, które ukazują się nam na niebie, słońca i pozostałych gwiazd, z których każde powstało dzięki mocy bożej i stanowi dla nas dowód, że zmartwychwstanie naszych ciał nie mogłoby stanowić kłopotu dla Boga. Skoro bowiem wszystkie byty zostały doprowadzone do obecnego kształtu nie z jakiejś uprzednio istniejącej materii, lecz boska wola stała się materią i substancją stworzeń, dowodzi to, że jest o wiele bardziej możliwe, że coś, co już istnieje, powróci do siebie właściwej formy, niż to że coś, czego na początku nie było, dojdzie do istnienia.

A zatem w swoich pierwszych słowach do nich ukazał, że ponieważ pierwszy człowiek z powodu grzechu powrócił do ziemi i dlatego został nazwany ziemskim, w konsekwencji wszyscy, którzy od niego pochodzą, są tak samo jak on ziemscy i śmiertelni. Następnie z konieczności mówi o drugim następstwie, dzięki któremu człowiek przeistacza się ponownie ze śmiertelnego w nieśmiertelność, i twierdzi, że dobro, rozlane z jednego na wszystkich, utkwilo w naturze w podobny sposób jak zło, które rozprzestrzeniło się przez następowanie pokoleń, rozlało się z powodu jednego na wielu. Głosząc tę naukę używa następujących słów: „Pierwszy [12] człowiek z ziemi – ziemski, drugi z nieba; jaki ziemski tacy także ziemscy, a jaki ten niebiański, tacy także niebiańscy; jak nosiliśmy obraz ziemskiego, tak będziemy nosić obraz niebiańskiego” (1Kor 15, 47-49).

Gdy już umocnił naukę o zmartwychwstaniu takimi argumentami i pokonał heretyckie sylogizmy za pomocą wielu innych [rozważań], w których dowiódł, że ten, kto nie wierzy w zmartwychwstanie człowieka, nie przyjmuje także zmartwychwstania Chrystusa, z kombinacji powiązanych ze sobą wzajemnie argumentów wyprowadził następujący konieczny wniosek: „Jeśli nie ma zmartwychwstania umarłych, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie powstał z martwych, próżna jest wiara w Niego” (1Kor 15, 16-17). Jeśli bowiem prawdziwy jest poprzednik [w zdaniu warunkowym], mówiący, że Chrystus powstał z martwych, to także następnik, czyli zmartwychwstanie umarłych, musi być prawdziwy, bo dowód, odnoszący się do

jednej części, dotyczy także ogółu. I odwrotnie, gdyby ktoś twierdził, że coś jest nieprawdą w odniesieniu do ogółu (czyli zmartwychwstanie umarłych), to i w odniesieniu do części twierdzenie takie nie może być prawdziwe (zmartwychwstanie Chrystusa), bo jeśli coś jest w ogóle niemożliwe, jest niemożliwe [13] także w odniesieniu do kogoś jednego. Ci jednak, którzy przyjęli Słowo, wierzą bez zastrzeżeń, że Chrystus powstał z martwych, z konieczności zatem wiara dotycząca części, czyli zmartwychwstania Chrystusa, czyni wiarygodnym zmartwychwstanie w ogóle.

W ten sposób przy pomocy logiki zmusił ich do przyjęcia dogmatu dzięki temu, że powiedział: „Jeśli nie ma” (bo to, co nie istnieje w ogóle, nie może istnieć w kimś indywidualnym, a jeśli wierzymy, że On został wskrzeszony, to wiara w to stanowi dowód na zmartwychwstanie ludzi w ogóle). Do tego wywodu, który stanowi podwaliny nauki o zmartwychwstaniu, dodał takie słowa: „Jak w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1Kor 15, 22); jasno ukazuje dzięki temu tajemnicę, ku której tęskni, i dalej konsekwentnie mówi o spełnieniu nadziei.

A oto cel jego wypowiedzi. Przedstawię najpierw swoimi słowami sens tego, co zostało napisane, a potem dodam słowa Apostoła odpowiadające przedstawionemu przez nas znaczeniu.

Jaki zatem jest cel, który przyświeca w tym fragmencie boskiemu Apostołowi? Otóż kiedyś natura zła przejdzie w nicość i całkowicie zniknie z bytu; [14] boska i precyzyjna dobroć obejmie w sobie wszelką rozumną naturę, ponieważ nic z tego, co zostało stworzone przez Boga, nie będzie wykluczone z królestwa Bożego; gdy wszelkie zło, które zostało domieszane do bytów, zostanie unicestwione jak jakaś podróbka przez wytopienie w oczyszczającym ogniu, wtedy wszystko, co zostało stworzone przez Boga, stanie się takie, jakie było na początku, kiedy jeszcze nie przyjęło zła. [Apostoł] mówi, że tak się to odbywa: czyste i nieskażone bóstwo Jednorodzonego pojawiło się w śmiertelnej i niszczałnej naturze ludzi. Z całej ludzkiej natury, z którą mieszało się Bóstwo, zaistniał człowiek w Chrystusie (ὁ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος), jak jakieś pierwociny wspólnego ciasta⁶⁷, dzięki czemu cała ludzka natura została połączona z Bóstwem. Skoro więc w Nim została zgładzona cała natura zła, bo nie popełnił grzechu (por. 1P 2, 22), jak mówi prorok: „W jego ustach nie znaleziono podstępu” (Iz 53, 9), a wraz z grzechem została w Nim zniszczona śmierć, która jest następstwem grzechu (nie ma bowiem innego źródła śmierci niż grzech), od Niego więc wzięły początek zagłada grzechu i kres śmierci. Następnie [15] dzięki pewnemu następstwu został nałożony na to, co się dzieje, jakby jakiś porządek. To bowiem, co w wyniku ciągłego oddalania się od dobra okazuje się raczej odległe od pierwszego niż [mu] najbliższe, na tyle podąża za tym, który przewodzi, na ile każdemu starcza godności i siły, tak więc za tym człowiekiem w Chrystusie, który stał się pierwocinami naszej natury,

⁶⁷ Zaskakujące określenie ludzkiej natury jako φεράμα naprowadza nas na biblijne korzenie takiego spojrzenia. Jest to nawiązanie do Rz 11, 16: „Jeśli pierwociny są święte, to i ciasto”.

gdy przyjął do siebie Bóstwo, a stał się także pierwocinami umarłych (por. 1Kor 15, 20) i pierworodnym z umarłych (por. Kol 1, 18), gdy zerwał więzy śmierci (Dz 2, 24), za tym zatem człowiekiem, który zupełnie był oddzielony od grzechu i w sobie samym obrócił wniwecz władzę śmierci, unicestwiając całą jej władzę, i potęgę i moc, zaraz za pierwocinami pójdzie taki ktoś, kto dał się znaleźć jak Paweł, który na miarę swoich sił stał się naśladowcą Chrystusa w unikaniu zła. A dalej za nim (podaję jako przykład) Tymoteusz, który na ile mógł, był jak Paweł, bo w sobie odwzorowywał nauczyciela, lub ktoś inny podobny; i w ten sposób z powodu stopniowego oddalania się od dobra następni znajdują się z tyłu za tymi, którzy zawsze ich wyprzedzają, aż szereg następujących po sobie ludzi dojdzie do takich, w których z powodu zwiększania się zła jest więcej zła niż dobra. Analogicznie dzieje się u ludzi, którzy mają mniej zła, [16] ponieważ kolejność ustanawia porządek tych, którzy powracają do dobra, przed tymi, którzy przodują w złu, aż postęp dobra dojdzie do najdalszej granicy zła, niszcząc zło. To zatem jest kresem nadziei, że nie ostanie się nic, co jest przeciwne dobru, lecz kiedy boskie życie ogarnie wszystko, zniknie z bytów śmierć, a przed nią zostanie zniszczony grzech, dzięki któremu, jak powiedziano, śmierć miała władzę nad ludźmi (por. Rz 5, 14).

Po zniszczeniu całej złej mocy i władzy i ustaniu panowania namiętności nad naszą naturą, z braku innego panującego konieczne jest, by wszystko poddało się władzy, która jest ponad wszystkim. A całkowite oderwanie od zła oznacza poddanie się Bogu. Gdy więc naśladowując pierwociny wszyscy odłączymy się od zła, wtedy całe ciasto natury, które zostało zmieszane z pierwocinami i stało się łącznie jednym ciałem, uzna nad sobą władzę jedynie dobra; w ten sposób gdy całe ciało naszej natury złączyło się z boską i nieskalaną naturą, dokonuje się poprzez nas owo wspomniane poddanie się Syna, ponieważ poddanie się dokonało się w Jego ciełe i dlatego odnosi się także do Tego, który w nas zdziałał łaskę poddania.

Taki jest, jak sądzę, sens nauczania wielkiego Pawła. Czas teraz najwyższy przytoczyć jego dosłowne słowa, które brzmią następująco: [17] „Jak bowiem w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, a każdy we własnym porządku: Chrystus jako pierwociny, potem ci, którzy są w Chrystusie w czasie Jego przyjścia, potem [nastąpi] koniec, kiedy przekaże panowanie Bogu i Ojcu, kiedy obróci wniwecz wszelką zwierzchność, władzę i moc. Trzeba bowiem, aby panował, aż położy wrogów pod jego stopy. Jako ostatni wróg zostanie zniweczona śmierć, bo wszystko poddał pod jego stopy. A kiedy powiedział, że poddał wszystko, to oczywiście z wyjątkiem tego, który Jemu poddał wszystko. Gdy zaś podda Mu wszystko, wtedy także sam podda się Temu, który poddał Mu wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1Kor 15, 22-28).

Jasne jest, że w ostatnich słowach opisuje niesubstancjalność (ἀνύπαρκτον) zła, kiedy mówi, że Bóg jest we wszystkich, w każdym stając się wszystkim. Oczywiście, wtedy prawdziwe będzie zdanie, że Bóg jest we wszystkich,

gdy w bytach nie da się dostrzec żadnego zła. Nie jest bowiem prawdopodobne, by Bóg był w złu. A zatem albo nie będzie we wszystkich, jeśli w bytach zostanie jakiegokolwiek zło, albo jeśli trzeba wierzyć, że naprawdę będzie wszystkim we wszystkich, to z takiej wiary wynika i to, że nie będzie żadnego zła. Niemożliwe jest bowiem, by Bóg był w złu. [18]

To, że Bóg jest wszystkim we wszystkich dla bytów, wskazuje na prostotę i niezłożoność życia, na które mamy nadzieję. Zdanie, że Bóg jest dla nas wszystkim, ukazuje, że nie będziemy więcej tak jak w obecnym życiu przy pomocy wielu różnych rzeczy otrzymywać tego, co w tym życiu wydaje się konieczne, bo na zasadzie jakiejś analogii wszystko przemieni się w bardziej boskie: Bóg stanie się pokarmem dla nas, jakby dało się zjeść Boga, i napojem, i tak samo ubiorem, okryciem, powietrzem, miejscem, bogactwem, rozkoszą, pięknem, zdrowiem, siłą, roztropnością, chwałą, szczęściem i wszystkim, co się uznaje za dobro, a czego natura potrzebuje, bo wszystko, co zostało wyżej wymienione, otrzyma godne Boga znaczenie, abyśmy dowiedzieli się dzięki temu, że ten, kto jest w Bogu, ma wszystko dzięki temu, że ma Jego. A posiadanie Boga jest nie czym innym jak zjednoczeniem z Bogiem. A nie można się z Nim zjednoczyć inaczej, jak tylko łącząc się z Jego ciałem (σύσσωμος), jak mówi Paweł (por. Ef 3, 6), bo my wszyscy, którzy przez uczestnictwo łączymy się z jednym ciałem Chrystusa, stajemy się jednym Jego ciałem.

Kiedy więc dobro przeniknie wszystko, wtedy całe Jego ciało podda się życiodajnej władzy i dlatego mówi się, że poddanie się tego ciała jest poddaniem się Syna, złączonego z własnym ciałem, którym jest Kościół, jak mówi Apostoł do Kolosan: „Teraz cieszę się z powodu swoich cierpień [19] i w swoim ciele dopełniam braki ucisków w imieniu Chrystusa za jego ciało, którym jest Kościół, bo stałem się jego sługą jako zarządca” (Kol 1, 24n). A do Kościoła Koryntian mówi: „Wy jesteście ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1Kor 12, 27). Jeszcze wyraźniej przedstawia tę naukę Efezjanom, mówiąc: „W prawdziwej miłości sprawiamy, by wszystko rosło ku temu, który jest głową, ku Chrystusowi, z którego całe ciało, spojone i złączone dzięki wszelkiemu wzajemnemu wspomaganie i działaniu każdego członka stosownie do jego miary, rośnie, by zbudować siebie w miłości” (Ef 4, 15-16), jakby Chrystus budował samego siebie dzięki tym, którzy nieustannie przyłączają się do wiary. Wtedy przestanie budować siebie, gdy wzrastanie i doskonalenie się Jego ciała osiągnie swoją miarę (τὸ ἴδιον μέτρον) i gdy ciału nie będzie brakowało już niczego, co dodaje się w trakcie budowy, gdy wszyscy zostaną zbudowani na fundamencie proroków i apostołów i dołączeni do wiary, gdy – jak mówi apostoł – „dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i rozpoznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wieku pełni Chrystusa” (Ef 4, 13).

Jeśli więc On będąc głową buduje swoje własne ciało dzięki nieustannie dodawanym [członkom], które spaja, i przydziela wszystkim zadania, które są

dla każdego naturalne zgodnie z [wyznaczoną każdemu] miarą działania, by stał się ręką, okiem, nogą, wzrokiem [20] albo czymś innym, co tworzy ciało analogicznie do wiary każdego, a czyniąc to buduje samego siebie, jak wyżej powiedziano, to wynikałoby z tego jasno, że będąc we wszystkich, przyjmuje do siebie wszystkich, którzy się z Nim jednoczą przez wspólnotę ciała i wszystkich czyni członkami swojego ciała, aby było wiele członków w ciele (por. 1Kor 12, 20).

Ten więc, który zjednoczył nas ze sobą i złączył się z nami, i pod każdym względem stał się jednym z nas, wszystko, co nasze, czyni swoim. Szczytem naszych dóbr jest poddanie się bóstwu, gdy całe stworzenie uzyska harmonię ze sobą i „zegnije się przed Nim każde kolano [istot] nadniebnych, ziemskich i podziemnych i wszelki język wyzna, że Jezus Chrystus jest Panem” (Flp 2, 10-11). Wtedy, gdy całe stworzenie stanie się jednym ciałem i gdy wszyscy dzięki posłuszeństwu zjednoczą się w Nim ze sobą nawzajem, wtedy w sobie ofiaruje Ojcu swoje ciało.

Niech się nikt temu nie dziwi. Przecież także my z przyzwyczajenia przypisujemy duszy to, co staje się dzięki ciału, jak ów człowiek, który rozmawia ze swoją duszą na temat urodzajnych zbiorów i mówi jej: „Jedz, pij i ciesz się” (Łk 12, 19), odnosi do duszy sytość ciała. Tak samo tutaj poddanie ciała Kościoła odnosi się do Tego, który zamieszkuje w ciele.

Skoro wszystko, co jest w Nim, osiąga zbawienie, a [21] poddanie się oznacza zbawienie, jak podpowiada psalm (por. Ps 62(61), 2), wynika z tego, że ten tekst apostoła uczy nas wierzyć, że nic nie jest poza gronem zbawionych. Pismo obwieszcza to przez zniszczenie śmierci i poddanie się Syna, dlatego te dwie rzeczy łączą się ze sobą: to, że nie będzie kiedyś śmierci, i to, że wszyscy będą w życiu, a życiem jest Pan, przez którego zgodnie ze słowami apostoła dokonuje się połączenie całego Jego ciała z Ojcem, gdy przekazuje królowanie naszemu Bogu i Ojcu (por. 1Kor 15, 24). A ciałem Jego jest, jak powiedziano wielokrotnie, cała ludzka natura, z którą się zmieszał.

Właśnie dlatego Paweł nazwał Pana tym imieniem i pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (por. 1Tm 2, 5). Ten bowiem, który jest w Ojcu i znalazł się wśród ludzi, tak wypełnia swoje pośrednictwo przez zjednoczenie wszystkich w sobie i przez siebie w Ojcu, jak mówi Pan w Ewangelii, zwracając się do Ojca: „Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby tak samo i oni byli jedno w nas” (J 17, 21). Dowodzi to jasno, że Ten, który jest w Ojcu, zjednoczywszy nas ze sobą dzięki sobie, dokonuje połączenia nas z Ojcem.

Także następne słowa Ewangelii zgadzają się z tym, co powiedziano: „Chwałę, którą mi dałeś, im dałem” (J 17, 22); chwałą [22] nazywa tu, jak sądzę, Ducha Świętego, którego dał uczniom przez tchnięcie. Nie da się bowiem inaczej zjednoczyć oddzielonych od siebie nawzajem jak tylko dzięki włączeniu ich w jedność Ducha. Jeśli bowiem ktoś nie ma Ducha Chrystusa, nie należy do Chrystusa (por. Rz 8, 9). A Duch jest chwałą, jak mówi gdzie

indziej [Pan] do Ojca: „Otocz mnie chwałą, którą na początku miałem u Ciebie, zanim świat powstał” (J 17, 5). Skoro Bóg-Słowo, który miał chwałę Ojca przed powstaniem świata, w ostatnich dniach stał się ciałem, trzeba było, by także ciało dzięki zmieszaniu z Logosem stało się tym, czym jest Logos, a dokonuje się to przez otrzymanie z tego, co Słowo miało przed założeniem świata, a tym czymś był Duch Święty; bo nie ma nic przedwiecznego oprócz Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Dlatego i tutaj mówi: „Chwałę, którą mi dałeś, im dałem, aby dzięki niej zjednoczyli się ze mną i dzięki mnie z Tobą” (J 17, 22).

Przypatrzmy się także następnym słowom Ewangelii: „Aby byli jedno jak my jesteśmy jedno, Ty we mnie, a ja w nich, ponieważ ja i Ty jesteśmy jedno; aby i oni wydoskonalili się w jedno” (J 17, 22-23). Tekst ten nie wymaga, jak sądzę, żadnego wyjaśnienia dla zharmonizowania go z wcześniej wyłożoną myślą, bo z samego sensu dosłownego jasno widać zawartą w nim treść. Aby byli jedno jak my jesteśmy jedno: nie jest możliwe, by [23] wszyscy stali się jednym jak my jesteśmy jedno inaczej, jak tylko dzięki temu, że po oddzieleniu od wszystkiego, co oddziela ich nawzajem od siebie, zjednoczą się z nami, którzy jesteśmy jedno, aby byli jedno, jak my jesteśmy jedno. A jak to się dokonuje? Ponieważ ja jestem w nich. Nie jest możliwe, bym ja sam był w nich, ale bez wątpienia jesteś w nich i Ty, skoro ja i Ty jesteśmy jedno. I w ten sposób i oni wydoskonalą się w jedno wydoskonalwszy się w nas, bo my to jedno.

Tę samą łaskę opisuje jeszcze wyraźniej w następnych słowach, gdy mówi: „Ukochałem ich tak jak ty mnie ukochałeś” (J 17, 23). Jeśli bowiem Ojciec kocha Syna, a jesteśmy w Synu my wszyscy, którzy dzięki wierze w Niego stajemy się Jego ciałem, to konsekwentnie Ten, który kocha swojego Syna, kocha także ciało Syna jak samego Syna; a my jesteśmy tym ciałem. Dzięki tym słowom zatem jasna stała się myśl Apostoła, że poddanie się Syna Ojcu oznacza poznanie Tego, który jest, i zbawienie całej ludzkiej natury.

Sens [wypowiedzi Apostoła] może stać się dla nas jaśniejszy dzięki innym apostołskim rozważaniom, z których przypomnę tylko jedno, pomijając wiele innych świadectw z obawy, by mowa nie rozrosła mi się nadmiernie. Paweł bowiem mówi w którymś ze swoich pism tak: „Zostałem krzyżowany z Chrystusem, a żyję [24] już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Jeśli więc Paweł już nie żyje ukrzyżowany dla świata, ale Chrystus w nim żyje, wszystko, czego Paweł dokonuje i co mówi, odnosi się do Chrystusa, który w nim żyje. Sam przyznaje, że jego słowa są wypowiedane przez Chrystusa: „Czy próbujecie doświadczyć Chrystusa, który we mnie przemawia?” (2Kor 13, 3). Nie mówi także, że dzieła ewangeliczne są jego, ale przypisuje je łasce Chrystusa, która w nim mieszka. Skoro więc w konsekwencji mówi się, że Chrystus, który w nim żyje, dokonuje jego dzieł i mówi jego słowa, Paweł, oczywiście po tym, jak porzucił to, co wcześniej nad nim panowało, gdy był bluźniercą i prześladowcą, i krzywdzicielem, kieruje się już

tylko ku prawdziwemu dobru, sam się mu podporządkowuje i poddaje, a zatem poddanie Pawła Bogu ma odniesienie do Tego, który w nim żyje, który mówi i dokonuje w Pawle dobrych rzeczy. A poddanie się Bogu jest szczytem wszelkiego dobra.

To, czego Słowo dokonało w odniesieniu do jednego, to samo nie bez racji będzie miało zastosowanie do całej ludzkiej natury (πάση τῇ κτίσει τῶν ἀνθρώπων), gdy jak mówi Pan, Ewangelia rozejdzie się po całym świecie (por. Mk 13, 10). Po tym bowiem, jak wszyscy zdjęli z siebie starego człowieka wraz z jego uczynkami (por. Kol 3, 9) i pragnieniami i gdy przyjęli do siebie Pana, z konieczności Ten, który w nich żyje, działa dobre rzeczy, które się przez nich [25] dokonują. A największym z wszystkich dóbr jest zbawienie, które dokonuje się dla nas przez pozbycie się wszelkiego zła, lecz oddzielenie od zła nie jest możliwe inaczej, jak tylko dzięki połączeniu się z Bogiem przez poddanie się; a zatem samo poddanie się Bogu ma odniesienie do Tego, który żyje w nas. Jeśli istnieje cokolwiek pięknego, jest Jego, jeśli istnieje cokolwiek dobrego, jest od Niego, jak mówi któryś z proroków. Skoro więc wykazano, że poddanie się Jemu jest piękne i dobre, także to dobro poddania się oczywiście pochodzi od Niego, którego natura jest wszelkim dobrem, jak mówi prorok.

Niech nikt nie odrzuca terminu „poddanie się” na podstawie znaczenia, w jakim jest on powszechnie używany. Mądry Paweł umiał bowiem używać słów wbrew ich pospolitemu zastosowaniu i dostosowywać znaczenia wyrazów do własnego ciągu myślowego, choćby terminy te były zwyczajowo używane w innym znaczeniu. Skąd wzięły mu się takie określenia: „Unicestwił samego siebie” (Flp 2, 7), „Nikt nie unicestwi mojej chluby” (1Kor 9, 15), „Wiara została unicestwiona” (Rz 4, 14), „Aby krzyż Chrystusa nie został unicestwiony” (1Kor 1, 17)? Jakie użycie tych słów stanowiło dla niego punkt wyjścia? A któż go krytykuje, gdy mówi: „Stęsknieni za wami” (1Tes 2, 8), ukazując swoją miłość poprzez to wyrażenie? Dlaczego określił brak wyniosłości miłości przy pomocy wyrażenia „nie chełpi się” (1Kor 13, 4)? A dlaczego nazwał kłótniawą i agresywną ambicję intrygą (por. 2Kor 12, 20), chociaż jest dla wszystkich jasne, że [26] poza Pismem słowo prządka (ἡ ἔριθος) pochodzi od przedzenia (ἐκ τῆς ἐριουργίας) i że słowem ἡ ἐριθεία przywykliśmy określać czynności związane z włóczką? A jednak, pomijawszy nedorzeczne etymologie, Paweł lubuje się w wyrażaniu myśli, jaką chce, przy pomocy wyrazów, jakich chce. Gdyby ktoś wnikliwie przebadał pisma Apostoła, znalazłby mnóstwo innych przykładów wyrażen, w których nie stosuje się on do zwyczajowego użycia, ale wypowiada je w jakimś swoim własnym znaczeniu, bez odniesienia do powszechnego zastosowania.

Tak samo więc i tutaj Paweł rozumie termin „poddanie się” inaczej niż zwykle się go używa. Nasze dowodzenie wykazało, że także poddanie się wrogów wspomnianych przez niego w tym fragmencie nie jest ani czymś

koniecznym, ani niedobrowolnym, jak by powiedzieli poddani w zwykłym znaczeniu, ale jasne jest, że w tym przypadku nazwa „poddanie się” oznacza zbawienie. A dowodem jest to, że Paweł rozróżnił w tym tekście dwa znaczenia terminu „wróg”, bo mówi, że jedni z wrogów się poddadzą, a inni zostaną zniweczeni. Zostanie zniweczony wróg natury, to znaczy śmierć, oraz panowanie, moc i siła grzechu z nią związane. Poddadzą się natomiast ci, którzy są nazywani wrogami Boga w innym sensie, którzy [27] zbiegli z królestwa do grzechu, a których [Apostoł] wspomina także w Liście do Rzymian, gdy mówi: „Chociaż byliśmy wrogami, zostaliśmy pojednani z Bogiem” (Rz 5, 10), bo to, co tam nazywa poddaniem, tutaj nazywa pojednaniem, wyrażając każdą z tych nazw jedną i tę samą ideę czyli zbawienie. Jak bowiem z poddaniem łączy się bycie zbawionym, tak samo w drugim przypadku mówi: „Pojednani dostąpimy zbawienia w Jego życiu” (Rz 5, 10). [Apostoł] twierdzi, że tacy właśnie wrogowie poddadzą się Bogu i Ojcu, a śmierci i jej panowania już nie będzie. To bowiem oznacza wyrażenie „zostać unicestwionym”, aby stało się jasne dzięki temu, że rządy złych zostaną całkowicie wyeliminowane. Ci natomiast, którzy z powodu nieposłuszeństwa zostali nazwani nieprzyjaciółmi Boga, dzięki poddaniu się staną się przyjaciółmi Pana, gdy posłuchają tego, który powiedział: „W imieniu Chrystusa sprawujemy przywództwo, jakby sam Bóg przez nas udzielał napomnień; w imieniu Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2Kor 5, 20). A zgodnie z obietnicą zawartą w Ewangelii pojednani nie będą się dłużej zaliczać do sług Pana, ale do Jego przyjaciół (por. J 15, 14-15).

Zdanie „Trzeba, by panował, aż położy nieprzyjaciół pod swoje stopy” (1Kor 15, 25) przyjmujemy – jak sądzę – w sposób pobożny, jeśli będziemy rozumieć przez „panowanie” to, że On zwycięża. Wtedy bowiem mocarz powstrzymuje w walce swoją dzielność, gdy znika wszelki przeciwnik dobra, gdy zebrawszy całe swoje królestwo ofiaruje je Bogu i Ojcu, zjednoczywszy wszystko ze sobą. Przekazanie panowania Ojcu [28] oznacza to samo co przyprowadzenie wszystkich do Boga, dzięki czemu mamy w jednym Duchu dostęp do Ojca. Gdy więc wszyscy, którzy kiedyś byli wrogami, staną się podnóżkiem stóp Boga dzięki przyjęciu na siebie boskiego śladu, i gdy śmierć zostanie unicestwiona (bo gdy nie będzie umierających, oczywiście nie będzie także śmierci), wtedy w poddaniu się nas wszystkich, którego nie należy rozumieć jako służalcze poniżenie, ale jako panowanie, niezniszczalność i szczęście, Ten, który żyje w nas, podda się – jak mówi Paweł – Bogu, Ten, który dzięki sobie wydoskonala nasze dobro i który czyni w nas to, co jest Jemu samemu miłe.

Takie właśnie w miarę naszej inteligencji i naszych możliwości wyciągnęliśmy wnioski z wielkiej mądrości Pawła odnośnie do tego fragmentu; chcieliśmy pokazać, że przodownicy heretyckich nauk zupełnie nie pojęli celu, w jakim Apostoł napisał swoje słowa. Jeśli więc dzięki moim rozważaniom zyskałeś całkowitą pewność w odniesieniu do tego zagadnienia, Bogu należy się

wdzięczność, a jeśli wydaje ci się, że czegoś tu zabrakło, chętnie przyjmujemy uzupełnienie naszych braków, gdybyś nam je przekazał za pomocą listu i gdyby dzięki naszym modlitwom Duch Święty objawił nam ukryte tajemnice.

Z języka greckiego przełożyła,
wstępem i przypisami opatrzyła
Marta Przyszychowska**

** Dr Marta Przyszychowska – młodszy bibliotekarz w Zakładzie Starych Druków Biblioteki Narodowej w Warszawie; e-mail: przymarta@gmail.com.

Marek Mnich

ROZMOWA Z PRAWNIKIEM

(Disputatio cum quodam causidico, CPG 6097)

WSTĘP

1. Genologia i struktura dzieła. *Rozmowa z prawnikiem* Marka Mnicha¹ jest dziełem skonstruowanym w formie dialogu, którego struktura zbudowana jest na zasadzie kolejno pojawiających się po sobie pytań i odpowiedzi. Można zatem przypuszczać, że autor posłużył się gatunkiem zwanym *erotapokriseis*², który rozwinięty został przez twórców późnego antyku i doskonale odpowiadał wymogom klarownego przekazu często niełatwych zagadnień filozoficznych. Literatura pytań-odpowiedzi, znana także pod greckimi nazwami: προβλήματα, ζητήματα, λύσεις, ἄπορα (ἀπορίαι), czy łac. *quaestiones*, ma za sobą rozległą genologię – u jej źródeł znajdują się formy takie jak dialogi, listy, instrukcje, rozprawy, czy traktaty³. Uczni wielokrotnie zwracali uwagę na fakt znaczącego synkretyzmu elementów tego gatunku, łączącego w sobie cechy z jednej strony uczoności i prawdziwości historycznej, z drugiej ludyczności oraz opowieści anegdotycznych⁴.

¹ Informacje na temat życia i twórczości Marka Mnicha oraz wykaz bibliografii znaleźć można w: Marek Mnich, *O poście*, VoxP 37 (2017) t. 67, 813-814, tłum. M. Warzocha – K. Żółtaszek.

² Nazwa pochodzi od zestawienia gr. słów: ἐρώτημα – „pytanie” i ἀπόκρισις – „odpowiedź”. Literatura dotycząca tego gatunku najczęściej sprowadza się do informacji zamieszczonych we wstępach do dzieł poszczególnych twórców, czy też w rozprawach traktujących o rozwoju literatury danego okresu, zob. np.: S. Harakas, *The Orthodox Church: 455 Questions and Answers*, Minneapolis 1987; M. Edwards, *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*, Liverpool 2000; A. Blair, *The Problemata as a Natural Philosophical Genre*, w: *Natural Particulars: Nature and Disciplines in Renaissance Europe*, ed. A. Grafton – N. Siraisi, Cambridge 1999, 171-204; G. Heinrich, *Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften*, Leipzig 1911; W. Hörandner, *Erotapokriseis*, w: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. G. Kalivoda – H. Mayer – F.-H. Robling, Bd. 2, Berlin 1994, 1417-1419; H. Hunger, *Erotapokriseis*, w: *Lexikon des Mittelalters*, hrsg. R.H. Bautier, Bd. 3, München – Zürich 1986, 2183-2184. Zaledwie jedno dzieło, będące zbiorem pokonferencyjnym, poświęcone jest w całości temu gatunkowi: *Erotapokriseis: Early Christian Question and Answer Literature in Context*, ed. A. Volgers – C. Zamagni, Louvain 2004.

³ Por. Y. Papadoyannakis, *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*, w: *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, ed. S.F. Johnson, Aldershot 2006, 92.

⁴ Por. Heinrich, *Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher*, s. 18; R. Lim, *Theodoret of Cyrus*

Literatura pytań-odpowiedzi stawia przed twórcą dzieła niełatwe zadanie trafnego konstruowania pytań w dialogu. Istotą schematu jest pytanie, które wychodzi od kwestii problemowej, niejako podważa daną tezę, wykazuje sprzeczność wewnątrz podejmowanej materii. Wobec powyższych wymogów, Mnich zdaje się wykazywać niezwykłą staranność i precyzję. W sumie w dziele odnaleźć można 17 schematycznych pytań⁵, z których 12 zadaje prawnik w pierwszej części dzieła, pozostałe natomiast mnisi. Oprócz tego wyszczególnić można dwa pytania prawnika, będące dopowiedzeniami, zadawane są w trakcie prowadzenia wywodu mnicha i wynikają z potrzeby doprecyzowania jego procesu myślowego. Większość z pytań pojawiających się w utworze zadaje prawnik i to właśnie one poddane zostaną analizie. Wybór ten wynika z faktu, że druga część dialogu jest jedynie pogłębieniem treści części pierwszej, pytania kierowane do mnicha przez jego współbraci mają na celu wyłącznie sprowokowanie do rozwinięcia wywodu, a nie ukazanie nowego problemu. Analogicznie – wprowadzenie postaci o profesji prawniczej warunkuje ogólnie polemiczny charakter dyskusji. Budowa pytań stawianych przez prawnika odpowiada w swej strukturze zasadom gatunkowym – pytania dotyczą kwestii problemowych, ukazują różnicę w myśleniu mnichów i ludzi świeckich, dotyczą kwestii niejasnej, mogącej być w różny sposób interpretowanej, wreszcie wykazują brak logiki wcześniej prowadzonego wywodu, podważając myślenie ascety. Schemat pytania przedstawia się następująco: pytający wychodzi od potrzeby wysłuchania wyjaśnień interlokutora z uwagi na odmienny pogląd na daną sprawę i podważa za pomocą analogicznych przykładów teorie podawane przez współrozmówcę:

„Wytlumacz mi, proszę, chciałbym wiedzieć, co wy, mnisi, macie na myśli, gdy mówicie, że nie należy osądzać tych, którzy postępują niesprawiedliwie oraz [powiedz także], czym się zajmujecie, skoro stronicie od prac fizycznych. Na tej właśnie podstawie zarzucam wam, że powstrzymując się od oceny, nie postępujecie według prawa, i że wbrew naturze wybieracie lenistwo”⁶.

„Czy więc grzeszą władcy, skoro karzą niesprawiedliwych i zachowują sprawiedliwość dla pokrzywdzonych?”⁷

Potwierdzeniem świadomego budowania tego rodzaju pytań są fragmenty pozornego załamania struktury pytania-odpowiedzi w tekście. Dwukrotnie w swym utworze Marek Mnich celowo „nie udziela głosu” prawnikowi, ponieważ potencjalnie zadane pytanie nie byłoby pytaniem problemowym. Informacje o tym, że prawnik chciał dowiedzieć się czegoś od swego rozmówcy, autor umieszcza w formie frazy opisowej w części narracyjnej. Pytanie zaczynające się od zaimków py-

and Speakers in Greek Dialogues, „Journal of Hellenic Studies” 111 (1991) 181-182; Ch. Jacob, *La bibliothèque et le livre. Formes de l'encyclopédisme alexandrine*, „Diogenes” 178 (1997) 64-85.

⁵ Wyłączając te, które zadawane są przez ascetę (a więc osobę udzielającą odpowiedzi) i mają charakter czysto retoryczny.

⁶ Marcus Eremita, *Disputatio cum quodam causidico* I 1-7, ed. G.M. de Durand, SCh 455, Paris 2000, 26, tłum. własne.

⁷ Tamże II 2-3, SCh 455, 30, tłum. własne.

tajnych: „jaki / jak / w jaki sposób” nie uzyskuje prawa istnienia w formie osobnej wypowiedzi.

„Ponieważ prawnik chciał dowiedzieć się, jakie trudy wynikają z pobożności, starzec powiedział [...]”⁸.

„Skoro zaś uczony chciał poznać, jakie są trzy drogi [prowadzące do] pobożności, mnich odpowiedział”⁹.

Jeśli chodzi o pytania stawiane przez mnichów, a więc te, których jedyną funkcją jest stymulowanie ascety do pogłębienia danego zagadnienia, dostrzec można pewną prawidłowość. Otóż wraz z momentem pojawienia się tych pytań (XVII), w tekście ukazują się także graficzne rozróżnienia w formie umieszczanych nad wypowiedziami określeń: ἐρώτησις i ἀπόκρισις. Jakkolwiek frazy te mogły zostać dodane przez kopistów i nie być autorskim pomysłem Marka, to jednak zauważyć należy, że są charakterystyczne dla wielu dzieł, reprezentujących ten sam, co *Rozmowa* gatunek, choć tutaj towarzyszą pytaniom, niespełniającym wymogów gatunkowych (problematyczność itd.).

Ważnym elementem gatunku *erotapokriseis* jest „żywy” sposób przekazywanej treści oraz zachowanie funkcji dydaktycznej dzieła. Nierzadko zagadnienia i poglądy prezentowane w tekście, sprowadzone były do sytuacji realnego zdarzenia. Zgodnie z powyższym Marek Mnich stara się wprowadzić do swego utworu elementy mające na celu udratyzowanie akcji. W ciągu całego dialogu bohaterowie oddziałują na siebie, reagują na wzajemne wypowiedzi – czy to poprzez prośby o doprecyzowanie, czy za pomocą ironicznych uwag, wreszcie fraz ukazujących wyrazy sprzeciwu. Dzięki tym zabiegom ich rozmowa wydaje się żywą i rzeczywistą konfrontacją dwóch polemistów. Dobrze obrazuje to fragment dziesiątego rozdziału dzieła, w którym na prośbę prawnika o podanie definicji „przypodobywania się ludziom”, mnich z właściwą sobie prostotą oraz z nutą ironii buduje ową definicję za pomocą wyrazów, które dały podstawę członom słowotwórczym tego rzeczownika.

„ἐπερώτησεν ὁ κοσμικός·

[...] μᾶλλον δὲ πρὸ τούτων μαθεῖν βούλομαι τί ἐστὶν ἀνθρωπαρέσκεια·

ὁ δὲ ἀσκητὴς ἔφη

ἀνθρωπαρέσκειά ἐστιν, ὡς δοκῶ, τὸ τοῖς ἀνθρώποις ἀρέσκειν”.

„Świecki zapytał:

[...] A więc najpierw powiedz mi, co właściwie znaczy ten termin i wtedy uwie-rzę ci, że [to pragnienie jest], jak twierdzisz, powszechnie szkodliwe.

Mnich zaś rzekł:

⁸ Tamże III 1-2, SCh 455, 32, tłum. własne.

⁹ Tamże IX 1-2, SCh 455, 52, tłum. własne.

Przypodobanie się ludziom ma miejsce wtedy – jak mi się wydaje – [kiedy chcemy] przypodobać się ludziom¹⁰. Uważam, że to jest istota tego terminu”¹¹.

Podobne znaczenie mają w tekście wszelkie wtrącenia, zarówno te, które wypowiada prawnik, jak i w drugiej części mnisi. Wszystkie tego typu pytania stają się pomocą dla czytelnika, Marek Mnich stara się wychodzić na przeciwko potrzebie właściwego zrozumienia przekazywanych treści. Za pomocą dopowiedzeń i dodatkowych pytań prawnika i mnichów doprowadza do uzupełnienia wywodu ascety. Mnisi przerywają starcowi, wchodzą mu w słowo. Mimo to Starzec z pełną cierpliwością wytrwale odpowiada na pytania swoich „uczniów”, wypowiada pełne dydaktyzmu frazy:

„Uczeń wszedł [starcowi] w słowo i powiedział”¹².

„Posłuchaj uważnie, wyjaśnię ci [to] dokładnie”¹³.

„Jeśli chcesz, opowiem o tej przebiegłości szczegółowo”¹⁴.

Dydaktyzm *Rozmowy* ujawnia się w cierpliwym drażnieniu tematu, powolnym dochodzeniu do rozstrzygnięcia kwestii. Mnich nie podaje „gotowych” rozwiązań, ale buduje swój wywód za pomocą szeregu argumentów ułożonych według ciągu przyczynowego, co prowadzi w konsekwencji do lepszego, bardziej wnikliwego zrozumienia tekstu.

2. Opis dzieła. Zakres tematów podejmowanych przez autora, sprowadza się do rozstrzygnięcia słuszności postaw mnichów względem modlitwy, spraw doczesnych oraz słuszności osądzania ludzi, którzy postąpili w grzeszny sposób. Mając na uwadze swojego rozmówcę, prawnika, mnich nierzadko stosuje słownictwo z dziedziny sądownictwa i odwołuje się do sytuacji ze środowiska prawniczego. Odpowiadając na pytania i wątpliwości rozmówcy, asceta przywołuje szereg cytatów z Pisma, odwołując się zarówno do Nowego, jak i Starego Testamentu. W tekście pojawiają się 103 odniesienia do Biblii, w tym zdecydowana większość (87) do Nowego Testamentu.

a) Bohaterowie i miejsce akcji. W utworze wyróżnić można dwóch głównych uczestników dyskusji, a mianowicie starszego ascetę, którego otacza grono współbraci, oraz jego rozmówcę – prawnika. Przyjmując umowny – poświadczony tylko w niektórych kodeksach¹⁵ – podział dzieła na dwie części, należy doprecyzować, że

¹⁰ Prawnik zdążył się już zorientować, że jego rozumienie terminu ἀνθρωπαρέσκεια jest odmienne od prezentowanego przez starca (por. nota 85) i prosi go o dokładniejsze wyjaśnienie tego terminu. Mnich natomiast wyprowadza tu tylko etymologiczną definicję opartą na obserwacji złożoności tego rzeczownika, więc tym samym nie wnosi do dyskusji niczego nowego, o czym nie wiedziałby prawnik. Znamienne jest także wtrącenie do tej wypowiedzi frazy „ὡς δὲ οὐκ (jak sądzę)”, która – gdy weźmie się pod uwagę oczywistość wygłoszonego tutaj sądu – może znamionować ironię.

¹¹ Tamże X 1-12, SCh 455, 54, tłum. własne.

¹² Tamże XV 1, SCh 455, 68, tłum. własne.

¹³ Tamże XIII 10, SCh 455, 62, tłum. własne.

¹⁴ Tamże XIII 20, SCh 455, 64, tłum. własne.

¹⁵ Por. K. Ware, *The ascetic writings of Mark the Hermit*, Oxford 1965, 62.

w pierwszej z nich dyskutantem mnicha jest prawnik (I-XII), w kolejnej natomiast młodszy mnisi (XII-XXI).

Mnich najczęściej określany jest za pomocą dwóch słów: ἀσκητής¹⁶ i γέρων¹⁷. „Wiekowość” mnicha może jednocześnie wskazywać na jego dojrzałość w sprawach duchowych – w jednym z fragmentów mówi o sobie: „ὥς γέροντι μοι συγγνώμην τῆς μικρονοίας ἀπόδετε”¹⁸. Z tekstu można wywnioskować, że sprawuje funkcje przywódcze, będąc przełożonym konkretnej wspólnoty monastycznej: ἡγούμενος¹⁹. W pierwszej części rozmówca ascety zarysowany jest dosyć wyraźnie, mimo iż nie przedstawia się go z imienia. Jest on opisany za pomocą serii określeń, które umieszczają go albo wśród osób związanych z prawem, albo takich, które podkreślają swoją przynależność i podporządkowanie się zarówno sposobowi myślenia, jak i instytucjom tego świata; najbardziej charakterystycznym i najczęściej używanym określeniem jest σχολαστικός²⁰ – mowa więc o przedstawicielu profesji sądowej, który mógłby być urzędnikiem Cesarstwa Bizantyńskiego²¹. Dodatkowo w tekście nazywany jest także: δικανικός²² i κοσμικός²³.

Jeśli chodzi o miejsce prowadzenia dialogu, to na podstawie tekstu można przyjąć, że rozmówcy spotkali się „na uboczu”, niedaleko miasta. W jednym momencie mnich podkreśla, że jego „wspólnota” nie znajduje się na pustyni, lecz właśnie w pobliżu miasta. Dodatkowo należy dodać, że dystans pomiędzy miejscem rozmowy a miastem jest, jak się wydaje, niewielki, gdyż sam adwokat stwierdza, że łatwo jest w stanie pokonać go w ciągu jednego dnia²⁴.

b) Treść Rozmowy z prawnikiem. Dzieło rozpoczyna się od dwóch zasadniczych pytań, które prawnik kieruje do mnicha. Na podstawie tych kwestii problemowych zbudowany jest cały wywód ascety przedstawiony w utworze. Adwokat zastanawia się, dlaczego mnisi uważają, że sądenie tych, którzy postępują w grzeszny sposób jest rzeczą złą²⁵ oraz – kolejny problem – z jakiej racji asceci powstrzymują się od

¹⁶ Marcus Eremita, *Disputatio cum quodam causidico* I 2, SCH 455, 26.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże XIV 23-24, SCH 455, 68.

¹⁹ Tamże XV 7, SCH 455, 70. Intuicja, aby pod maską przedstawionej postaci, czy to ascety, czy starca, doszukiwać się Marka we własnej osobie, wydaje się słuszna. W tekście znajduje się kilka passusów, które mogą wskazywać na przywołanie rzeczywistego spotkania Marka Mnicha z bystrym prawnikiem, niemniej jednak i te mogą równie dobrze zostać uznane za kunszt kreowania fikcji literackiej przez autora. Por. Ware, *The ascetic writings of Mark the Hermit*, s. 35.

²⁰ Marcus Eremita, *Disputatio cum quodam causidico* II 1, SCH 455, 30.

²¹ Wykształcenie, kontrolowane skądinąd przez państwo, które otrzymywali adwokaci i prawnicy, umożliwiało im pełnienie funkcji rządowych, a od IV w. wielu udawało się rozpocząć świetlaną karierę po przyjęciu tytułu „scholastyka”. Niestety godności tej używano w Cesarstwie Wschodnio-Rzymskim zbyt długo, aby fakt ten potraktować jako pewien punkt odniesienia w badaniu chronologii dzieła. Por. de Durand, *Analyse*, w: SCH 455, 14-17.

²² Marcus Eremita, *Disputatio cum quodam causidico* I 1, SCH 455, 26.

²³ Tamże IV 1, SCH 455, 34.

²⁴ Por. tamże XIV 8-10, SCH 455, 66.

²⁵ We wszystkich utworach Marka znajduje się nakaz powstrzymania się od sądenia bliźniego pochodzący z fragmentu Ewangelii Łukaszej: „Odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone” (Łk 6, 37).

pracy. Obydwie te postawy²⁶ wydają się prawnikowi karygodne, pierwsza z nich: ἀκρισία (powstrzymanie się od osądu) jest według niego wyraźnym przeciwieństwem działania prawa, druga: ἀργία (bezczynność) jest sprzeczna z samą naturą ludzką ukierunkowaną na działanie (παρὰ τὴν φύσιν)²⁷. Zatem tym, co oburza prawnika, jest z jednej strony odrzucenie przez mnichów aparatu sądowniczego, a z drugiej strony brak podejmowania regularnej pracy.

Mnich odnosi się do pytań adwokata w odwrotnej kolejności, odpowiadając najpierw na drugie z nich. Swą wypowiedź poprzedza modlitwą, po czym przechodzi do wstępnych rozważań dotyczących pokory, które mają za zadanie przygotować podstawę pod dalszą część dyskusji. Następnie asceta podkreśla eklezjologiczny charakter monastycyzmu, zaznaczając, że ruch ten jest gałęzią działalności Kościoła, ustanowioną przez Boga (μοναχοὶ ξένον τῆς ἐκκλησίας οὐχ ἡρετίσαντο φρόνημα)²⁸. Dalej zwraca uwagę, że mnisi w żadnym razie nie są beczynni – przeciwnie, poświęcają całe swoje życie szczególnemu rodzajowi pracy, którą zlecił Chrystus, a mianowicie oddawaniu się modlitwie i szukaniu poprzez nią poznania prawdy²⁹. Na kolejne pytanie odpowiada, że zamiast doszukiwać się sprawiedliwości, pozywając wrogów do sądu, lepiej jest znosić napotkane cierpienia: „ὥς ἴδια ὑπομένειν τὰ ἐπερχόμενα θλιβερά”³⁰. Mając na uwadze, że rozmówca jest prawnikiem, mnich przywołuje przykład odnoszący się do rzeczywistości sądowniczej, osąd rozpatruje w kategorii prawnego wyroku. Przyznaje, że lepiej jest w pokorze przyjąć niesprawiedliwość, niż doszukiwać się zemsty³¹.

Mnich zachęca adwokata do podejmowania trudu osiągnięcia prawdziwej mądrości i pobożności, poprzez powstrzymywanie się w określonych sytuacjach od reakcji według ludzkiego odruchu, a więc pomsty. Udziela konkretnych wskazówek, które mogą pomóc chrześcijanom w znoszeniu cierpień, z których podstawową – rzecz jasna – jest zachęta do modlitwy. Co ważne, mnich nie traktuje poruszonych przez prawnika problemów jako odrębnych materii – przeciwnie zaangażowanie w modlitwę oraz znoszenie doświadczanych trudności uważa za kwestie wpływające na siebie i nierozzerwalnie ze sobą powiązane. Z jednej strony owa łączliwość może być odebrana jako brak klarowności wyводу mnicha, z drugiej jednak, zdaje się jedynie odzwierciedlać wiarę ascety, że żadna z doczesnych spraw nie może przyćmić tych, które określane są jako duchowe.

Dalsza część dialogu, stanowiąca rozwinięcie wskazanych wyżej kwestii, poświęcona jest roli modlitwy. Mnich stara się wskazać podstawowe cechy, które charakteryzują dobrą postawę modlitewną. Zaczyna od tego, że modlitwa nie może być

²⁶ Tematy te były szczególnie istotne w obliczu radykalnego monastycyzmu syro-mezopotamskiego, gdzie widoczna jest skrajna pochwała mesalianizmu. Por. de Durand, *Analyse*, w: Sch 455, 16-17.

²⁷ Marcus Eremita, *Disputatio cum quodam causidico* I 6-7, Sch 455, 26.

²⁸ Tamże I 15, Sch 455, 26.

²⁹ Por. tamże I 28-33, Sch 455, 28.

³⁰ Tamże II 24, Sch 455, 32.

³¹ Por. tamże II 17-19, Sch 455, 30.

niczym zakłócona (ἀπερίσπαστος³², ἀμετέωριστος³³), a dodatkowo powinna trwać nieustannie – asceta winien nieprzerwanie zwracać swe myśli ku Bogu. Następnie mnich kieruje się ku rozróżnieniu i relacji pomiędzy modlitwą, a służbą, rozumianą tu jako aktywne działanie na rzecz dobra wspólnoty, czy drugiego człowieka (por. Dz 6, 25). Dodaje także, że decyzja dotycząca tego w jakim stopniu dany mnich powinien poświęcić się czynnej posłudze nie jest łatwa, ponadto nie jest kwestią, którą można odgórnie ustalić – jest zależna od jego indywidualnego rozeznania. Niewątpliwie każdy z mnichów powinien starać się żyć w zalecanej prostocie, unikając niepotrzebnych rozprośnień i zaangażowania w życie społeczne. Jakkolwiek może się zdarzyć, że posługa w świecie będzie dla danego mnicha działalnością właściwą, to jednak imperatyw modlitwy nigdy nie powinien zostać zaniedbany. Ci natomiast, którzy nie są w stanie poświęcić się całkowicie modlitwie, powinni analogicznie oddać się służbie ludziom. Kolejnymi kwestiami, które porusza asceta są: problem upadku mnichów oraz „przypodobywania się” ludziom – ἀνθρωπαρέσκεια³⁴. Odnośnie do drugiego zagadnienia asceta poddaje pod dyskusję, czy chrześcijanin jest w stanie żyć bez uprzejmości względem innych osób z otoczenia oraz bez nieuczciwych uczynków, które dowartościowałyby go ich kosztem. Adwokat, zgodnie z metodami zapożyczonymi ze starożytnego dyskursu, sprowadza opinię swojego rozmówcy do absurdu. Starzec przyzwala na stępienie ostrza swojej myśli, przyznając, że można mimo wszystko przypodobać się innym, pod warunkiem, że nasze działanie, które czynimy względem innych nie wychodzi zanadto na światło dzienne, innymi słowy, nie należy uwypuklać dobrych czynów, aby stały się widoczne dla otoczenia. Słowo ἀνθρωπαρέσκεια używane przez Marka w dziele, odnaleźć można także w *Wielkim Liście* Makarego. Wyraz ten nie jest właściwie neologizmem, ponieważ jego użycie jest już odnotowane w *Regułach krótszych* Bazylego, choć wygląda na nowy derywat występującego w tekstach Pawła przymiotnika ἀνθρωπαρέσκειος (Kol 3, 22 i Ef 6, 6). Co ciekawe, mając na względzie wnikliwą i pełną przychylności lekturę tekstów Makarego przez Marka, wyróżnić można w przywołanych dziełach istotną różnicę odnośnie do rozumienia postawy jaką jest wspomniana ἀνθρωπαρέσκεια. O ile Marek stara się raczej podkreślić obłudne przyjmowanie konwencji społecznych, o tyle autor *Listu* odnosi ją do sumienia mnichów – nie powinni przymykać oczu na swoje grzechy popełniane w sekrecie, a więc te, które umykają osądowi ludzi, ponieważ skrywane są na dnie serca. Choć różnica w interpretacji jest zasadnicza, wynikać może co prawda z odmiennych funkcji wskazanych dzieł³⁵.

Tuż po zakończeniu wywodu odnośnie do przypodobywania się ludziom, pojawia się przejście do drugiej części dzieła. Prawnik, rozgniewany uwagą swojego rozmówcy decyduje się go opuścić, obiecując jednak, że wróci następnego dnia, aby dokończyć dyskusję. Druga część dialogu rozpoczyna się wraz z rozważaniami mnicha dotyczącymi wcześniej poruszanych zagadnień z pozostałymi, młodszymi asce-

³² Tamże IV 33-34, SCh 455, 36.

³³ Tamże IV 36, SCh 455, 38.

³⁴ Tamże IX 15, SCh 455, 52. Por. nota 85.

³⁵ Tamże II 1, SCh 455, 25.

tami. Wydaje się, że przejście to zostało dość zrećźnie wymyślone, żeby zmniejszyć wrażenie niespójności, które mogłyby być spowodowane zmianą rozmówcy albo poruszanego tematu. Należy jednak w tym miejscu po raz kolejny podkreślić różnorodność podziału w poszczególnych manuskryptach – badacze dzieł Marka Mnicha po analizie zachowanych rękopisów stwierdzają, że podział dzieła na dwie części nie jest poświadczony w części z nich. Potwierdzić może to także fakt, że wszystkie zasady życiowe, którymi dzieli się asceta, a także rady, których udziela, w takim samym stopniu stara się odnieść do codzienności świeckiej, jak i monastycznej. Zasadniczo wszystkie wskazówki, przedstawione w pierwszej części prawnikowi, wpływające z umiejętności przyjęcia pokornej postawy, podejmowane są w bardziej szczegółowy i wnikliwy sposób w drugiej części dialogu, kiedy to mnich odpowiada na pytania swoich towarzyszy. Tak więc to, czego stara się nauczyć, powinno być według niego możliwe do zastosowania w życiu „zwykłego” chrześcijanina, jak też przez praktykującego mnicha. Zatem kwestia, czy odbiorcami dzieła byli mnisi, czy też świeccy, nie ma w konstrukcji merytorycznej żadnego znaczenia. Można by pokusić się o stwierdzenie, że rozdzielenie dialogu – nawet gdyby uznać, że wynikało z zamysłu autora – nie wpłynęło w żaden sposób na przesłanie dzieła, cały wywód jest pod względem przekazywanych treści niepodzielny.

Co do dalszej treści tekstu, mnich wydaje się zawiedziony swoją własną postawą i nieumiejętnością wpłynięcia na swego rozmówcę w odpowiedni, zgodny z Ewangelią, sposób. Rozgoryczenie, które towarzyszy mnichowi spowodowane jest refleksją o nieprzystawalności założeń i wartości reprezentowanych przez ascetów do ich faktycznej, codziennej postawy. Asceta zdaje się zauważać rozbieżność pomiędzy głoszonymi przez siebie poglądami, a ich rzeczywistą realizacją w życiu.

Następnie mnich powraca do wątku znoszenia cierpień i odpowiedniego ich przyjmowania. Podkreśla, że wszystkie nieszczęścia, które spadają na ludzi, powiązane są ze sprawiedliwym sądem Boga. W celu wyjaśnienia tego paradoksu mnich podaje trzy prawdy. Znosimy cierpienia nie tylko z uwagi na nasze doczesne grzechy, ale także ze względu na grzech pierworodny³⁶. Następnie, cierpimy nie tylko z powodu swoich grzechów, ale także naszych bliskich. Wreszcie nieszczęścia, które spadają na nas, są zawsze właściwe, natomiast ich „zewnątrzna” forma nie musi koniecznie być tożsama z przewinieniem. Zdarza się, że podobieństwo między tymi dwoma jest niedostrzegalne, czasem także nie jest rozpoznany przez ludzi związek przyczynowo-skutkowy. W odniesieniu do drugiego argumentu mnich podkreśla, że wszyscy ludzie mają udział we wspólności³⁷. Dodatkowo ta wspólnota przybierać może dwie formy. Pierwsza jest mimowolna i wywodzi się z niegodziwości, a mianowicie czyniąc zło drugiemu człowiekowi, przejmujemy na siebie doświadczenia, które mogłyby być jego udziałem. Druga z kolei przeciwnie – wywodzi się z miłości i jest niczym innym jak pokornym przyjmowaniem na siebie cierpień. Asceta przyznaje także, że wzorem tego rodzaju znoszenia cierpień jest Chrystus, a analogii należy dopatrywać się w jego ofierze na krzyżu.

³⁶ Por. tamże XIV 26-27, SCh 455, 68. Zob. nota 117.

³⁷ Por. tamże XVIII 34-39, SCh 455, 80.

Powracając do zagadnienia pragnień ciała, asceta odwołuje się do dwóch cytatów z Pisma Świętego. Werset z Nowego Testamentu, które stały się materiałem do dyskusji, a więc Ef 2, 3 – gdzie pojawia się dokładnie to sformułowanie „pragnienia ciała” i Ga 5, 17 – gdzie jest mowa o sprzecznych pragnieniach ciała i duszy, stanowią stosunkowo ograniczony zasób cytatów, którymi posłużył się Marek. Istotne, że jego wyjaśnienie wersetu Ga 5, 17 różni się od Orygenesowego³⁸, prawdopodobnie dodatkowo popartego przez Ewagriusza z Pontu. Dla mistrza z Aleksandrii, zgodnie z jego antropologią trychotomiczną, chęć czy pragnienie ciała oraz duszy są w głębi sprzeczne, podobnie jak dwa modele egzystencji, z czego to oczywiście dusza i jej pragnienie powinny dojść do głosu. Tymczasem wydaje się, że Marek próbuje raczej ograniczyć znaczenie tego wyrażenia do cielesnego poruszenia, fizycznego odruchu poprzedzającego każdą myśl, spowodowanego przez rozluźnienie ascezy cielesnej. Bardzo krótkie omówienie, jakie przedstawia Marek, ma charakter całkiem spekulacyjny: wyjaśnia naturę zjawiska bez zagłębiania się w konkretne zalecenia³⁹.

Traktat kończy się w dość nieprzewidywalny sposób, bo tuż po wypowiedzi nieuwieńczonej żadnym wnioskiem. Zaraz po odejściu prawnika, mnich szczegółowo rozwija jedno z podstawowych zagadnień omawianych w dialogu, a mianowicie kwestię niezawinionego cierpienia, po czym w dwóch zdaniach odnosi się do kolejnego tematu, ostatecznie na nim kończąc całą swą wypowiedź. Widać zatem, że proporcja pomiędzy odpowiedziami Mnicha na zagadnienia nie jest zachowana. Pojawia się także powtarzająca się prawie we wszystkich pozostałych dziełach Mnicha doksologia. Co ważne kodeksy greckie podają ją w różnych odmianach, tekst syryjski natomiast zachowuje jej pełną wersję. Zawiera on wiersze, które nie pojawiają się w żadnych odpisach greckich, a które – jak się wydaje – dostarczają właściwej konkluzji całemu dziełu. Może to wskazywać na fakt, że syryjski tłumacz, w przeciwieństwie do kopistów tekstu greckiego, dysponował niewybrakowanym egzemplarzem⁴⁰.

3. Retoryka dzieła. Niemal każda wypowiedź – ustna czy pisemna, zawiera elementy retoryczne – uświadomione albo nie, ponieważ informując kogoś o jakiejś kwestii, robimy to w taki sposób, aby nasz komunikat był spójny i osiągnął cel. Tym bardziej, kiedy mówimy o kwestii wzbudzającej w nas afekty, albo, kiedy zdajemy sobie sprawę, że nasza wypowiedź ma przynieść jakiś bardzo ważny skutek, podświadomie dokładamy starań, aby okazać się jak najbardziej przekonującym.

Analizowana *Rozmowa z prawnikiem* jest świetnym przykładem gatunku literackiego – różnego od przemowy, który jest jednak bardzo mocno nacechowany retorycznie. Sam początek greckiego tytułu tego dzieła – ἀντιβολή (od czasownika ἀντιβάλλω – rzucać naprzeciwko; dyskutować), sugeruje spór, a jeśli tak, elementy retoryczne są czymś, co z konieczności musi w nim wystąpić i rzeczywiście występuje

³⁸ Orygenes był dla wschodniego monastycyzmu autorytetem ze względu na dokonany przez Bazylego i Grzegorza wybór tekstów z jego dzieł – pierwszą *Filokalię*.

³⁹ Por. de Durand, *Analyse*, w: SCH 455, 24.

⁴⁰ Por. tamże.

przede wszystkim w postaci argumentacji (łac. *argumentatio*)⁴¹ i odpierania zarzutów (łac. *refutatio*)⁴², będących najważniejszymi częściami wypowiedzi perswazyjnej.

Najważniejszym i najczęstszym argumentem jakiego używa mnich – reprezentant światopoglądu chrześcijańskiego, jest autorytet Boga przemawiającego z kart Biblii. Mnich odwołuje się do Biblii przez cytaty lub nawiązanie w sumie 103 razy, używając jej przede wszystkim jako *toposu*⁴³ dla przeprowadzania *wnioskowania dedukcyjnego*⁴⁴. Korzysta także z *wnioskowania sylogistycznego*⁴⁵ (rozdział 2) oraz jego skróconej, najskuteczniejszej odmiany – *entymematu*⁴⁶ (rozdział 1), przez który już na początku dyskusji dowodzi prymatu praw Bożych nad ludzkimi. Przeprowadzane wnioski bywają zakończone pytaniem retorycznym (rozdział 1, 7, 8 i 9), przez które mnich stawia oponenta w kłopotliwej sytuacji. Takie połączenie nosi znamiona *techniki kumulowania argumentów*⁴⁷ i jest bardzo skuteczne z retorycznego punktu widzenia.

Stosowana przez mnicha *refutatio*⁴⁸ występuje dwa razy w postaci uprzedzenia ewentualnego zarzutu (rozdział 4 i 5), co – jako wyraz przewidywania toku myślenia przeciwnika – jest w oratorstwie niezwykle pożądaną umiejętnością. Równie inteligentnie posługuje się on *concessio*⁴⁹ (rozdział 2 i 7), a także *metodą rozróżniania i dzielenia*⁵⁰ (rozdział 3, 4 i 12), za pomocą której buduje kolejną warstwę dowodową.

⁴¹ Argumentacja jest tą częścią wypowiedzi, w której przedstawia się dowody potwierdzające przedstawianą tezę. Jedną z jej postaci jest tzw. *argumentacja artystyczna*, oparta na „operacjach logicznych, które za pomocą dowodzeń pewnych, bądź prawdopodobnych, usiłują tworzyć trudno podważalną wiarygodność” (J.Z. Lichański, *Retoryka: historia-teoria-praktyka*, Warszawa 2007, 109).

⁴² Odpieranie zarzutów jest tą częścią wypowiedzi, w której za pomocą tzw. *technik refutacyjnych*, broni się przedstawianej tezy przed dowodami jej przeciwnymi, będącymi antytezą. Zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki: przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, 92-95.

⁴³ Przedstawiany dowód musi dotyczyć „miejsca” (gr. τόπος) znanego zarówno nadawcy jak i odbiorcy, przez co staje się przekonujący. Topos można określić jako „składnik tradycji dziedziczony kulturowo” (J. Ziomek, *Retoryka literacka*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990, 286); rzeczywistość, co do której istnieje *consensus*, por. tamże, s. 16.

⁴⁴ Jest to wnioskiowanie, w którym „wniosek wynika logicznie z przesłanek” (K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2005, 324, np. „jeśli y mówi po łacinie, to znaczy, że y zna język łaciński”).

⁴⁵ Wnioskiowanie sylogistyczne opiera się z dwóch przesłanek (S, M) i wniosku (P), co jest w zasadzie rozbudowanym wnioskiem dedukcyjnym, por. Ziomek, *Retoryka literacka*, s. 92.

⁴⁶ Jest on skróconym sylogizmem, w którym jedna z jego przesłanek zostaje przemilczana i pozostawiona domysłowi odbiorcy. Ten rodzaj wnioskiowania jest najbardziej skuteczny właśnie z powodu swojej zwięzłości (krótsze argumenty są szybciej i lepiej przyswajalne) oraz faktu, że przemilczana przesłanka „rodzi się” w umyśle (ἐν θυμῷ) samego odbiorcy, por. Ziomek, *Retoryka literacka*, s. 92-93.

⁴⁷ Technika ta polega nie tylko na dostarczeniu odpowiedniej ilości różnych dowodów potwierdzających daną tezę, ale także na umiejętnym (logicznym) przechodzeniu od jednego dowodu do kolejnego, zob. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 190.

⁴⁸ Zob. nota 2.

⁴⁹ Jest to pozorne przyznanie racji przeciwnikowi, aby obrócić jego argument na własną korzyść, por. Ziomek, *Retoryka literacka*, s. 124.

⁵⁰ Opiera się ona na „wydzieleniu z opinii przeciwnika składników pewnych i wątpliwych, jednoznacznych i wieloznacznych” (Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 92) i posłużeniu się nimi na własną korzyść.

Bez wątpienia najczęściej stosowaną przez mnicha *figurą retoryczną*⁵¹ jest *antyteton*⁵² (rozdział 1, 3, 5, 7, 8, 10, 12, 13, 17 i 19), widoczny w kontrastach idei i postaw. Jego nagminne stosowanie nie dziwi w przypadku kogoś, kto kładzie tak duży nacisk na opozycję dwóch rzeczywistości – doczesnej i wiecznej. Wynikające z nich odmienne wybory oraz ich konsekwencje w życiu duchowym, mnich lubi wyliczać za pomocą *distributio*⁵³ (rozdział 4, 8, 16, 17 i 20), stosować *polisyndeton*⁵⁴ (rozdział 1, 2, 8 i 16), a także *gradację*⁵⁵ (rozdział 3, 8, 9, 13 i 16).

Posługiwanie się przez mnicha *apostrofa*⁵⁶ jest równie częste. Występuje ona w formie zwrotu grzecznościowego w wołaczach – używanego wobec prawnika, ale także w postaci bardziej rozbudowanej (rozdział 1, 2, 6, 8, 11, 14 i 15).

Jeśli chodzi o oddziaływanie na rozmówców, mnich bardziej zachęca do refleksji niż wymusza na kimś zmianę stanowiska w przedstawianych kwestiach. Z całą pewnością wykorzystuje możliwość rozmowy do głoszenia wyznawanej przez siebie nauki, wprowadzając poboczne wątki. Nie robi tego jednak w sposób nachalny. Nie zależy mu na rywalizacji – co zresztą sam deklaruje, wspominając dwukrotnie przez *deminutio*⁵⁷ (rozdział 1 i 14) o wątpliwości własnego umysłu i brakach w formalnym wykształceniu. Patrząc jednak na sposób jego dowodzenia, odpieranie zarzutów, poprawne budowanie wnioskowań oraz cytowanie z pamięci licznych fragmentów Biblii, trzeba to wyznanie uznać za czynione na wyrost.

Niechęć mnicha do współzawodniczenia z prawnikiem widać także w oszczędnym używaniu figur emotywnych. W jego przemowie nie dostrzega się afektów w postaci wzburzenia czy irytacji, lecz raczej zaangażowanie i konsekwentne prowadzenie wywodu. Gdziekolwiek tylko zostaje zasygnalizowany stan rozczarowania (rozdział 7) czy smutku (rozdział 14). Nie oznacza to jednak, że mnich nie jest zdolny do żadnej stanowczości. W toku wypowiedzi czasami pozwala sobie na aluzje pod

⁵¹ Figury wraz z tropami retorycznymi stanowią środki ekspresji językowej za pomocą których „ozdabia się” wypowiedź nadając jej wyrazu i wzmacniając perswazyjność. Dziedzina retoryki zajmująca się tym zagadnieniem nazywa się *elocutio*, por. Ziomek, *Retoryka literacka*, s. 124.

⁵² Jest to „najbardziej popularna figura stylistyczna stosowana w perswazyjnej wypowiedzi, polegająca na zestawieniu pojęć lub obrazów przeciwstawnych dla lepszego ich uwydatnienia” (Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 111).

⁵³ Polega ona „na podziale pewnej całości myślowej na elementy [...], służy wielostronnemu ujęciu zagadnienia poprzez scharakteryzowanie go za pomocą rozmaitych określeń” (tamże).

⁵⁴ Będący uszeregowaniem pojęć z użyciem spójników, por. Lichański, *Retoryka*, s. 132.

⁵⁵ Powstaje ona przez „ustawienie kolejnych członów wypowiedzi według porządku narastającego (gradacja rosnąca) lub słabniecia (gradacja malejąca) intensywności cech zjawiska, o którym mowa” (Szymanek, *Sztuka argumentacji*, s. 157).

⁵⁶ Rozumie się przez nią część zdania wyrażoną wołaczem albo „bezpośredni zwrot kierowany przez mówcę do audytorium [...], występuje w funkcji moralizatorskiego napomnienia, otwartej nagany, przestrogi lub groźby, przekleństwa, prośby o przychyłność i pomoc, odwołania się do opinii słuchaczy, zachęty do określonych postaw i zachowań, ujawnienia własnych wahań, wyrażania pragnień, składania obietnic” (Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 115) lub zapewnienia, zob. Lichański, *Retoryka*, s. 135.

⁵⁷ Przez które „mówca przyznaje, że brak mu albo słów, albo zdolności, albo głosu, albo czasu, niezbędnych do należytego rozwinięcia i przedstawienia tematu” (Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 119).

adresem swojego oponenta (rozdział 3 i 11), delikatne ironizowanie (rozdział 11), a kiedy spotyka się z *licencją*⁵⁸, potrafi odpowiedzieć taką samą (rozdział 11).

Wydaje się, że prawnik rozpoczyna dyskusję z mnichem w poczuciu własnej wyższości. Jest to spowodowane posiadaniem prestiżowego wykształcenia i byciem częścią wysokiej warstwy społecznej. Podobnie jak mnich, odwołuje się do autorytetu, ale w jego przypadku jest to autorytet władzy świeckiej i filozofii, której uprawianie próbuje przedstawiać jako alternatywny sposób na prowadzenie godnego życia. Prawnik doskonale wie, że wszelka próba negocjowania władzy doczesnej stawiałaby mnicha – podlegającego tejże, w złym świetle, dlatego próbuje użyć tego argumentu już na samym początku dyskusji, chcąc ją najwyraźniej szybko i efektownie zakończyć.

Inteligencja prawnika przejawia się w częstszym stosowaniu *entymematu*⁵⁹ (rozdział 1 i 4), *podchwytliwych pytań*⁶⁰ (rozdział 2 i 7), użyciu *hypofory*⁶¹ (rozdział 7), a także w sięgnięciu po topikę biblijną swojego oponenta (rozdział 10). Ostatnią próbą wygrania sporu jest oskarżenie mnicha o popełnianie błędów logicznych i mylenie pojęć (rozdział 10) oraz brak kompetencji intelektualnych (rozdział 14), co wydaje się argumentem dość słabym, stosowanym jako ostateczność w sytuacji wyczerpania wszystkich innych.

W wypowiedzi prawnika dostrzec można większą stanowczość, która z czasem przekształca się w nerwowość. Zdając się rozumieć delikatne aluzje kierowane w swoją stronę, czuje się on osobiście dotknięty stwierdzeniami mnicha, które w końcu doprowadzają go nawet do smutku (rozdział 14). Także jego reakcje są bardziej impulsywne. Jest śmiały w swoich wypowiedziach (rozdział 10), z czasem staje się sarkastyczny (rozdział 10), oburza się na usłyszane słowa (rozdział 11), a w końcu podnosi głos (rozdział 13). Nie można mu jednak odmówić bycia zaciekawionym wprowadzonymi wątkami pobocznymi (rozdział 3). Sam o niektóre dopytuje i prosi mnicha o ich rozwinięcie (rozdział 4, 7, 9, 11, 12 i 13). Deklaruje też zmianę poglądów (rozdział 11), jeśli mnichowi uda się wykazać ich niesłuszność, a nawet zapowiada kontynuowanie następnego dnia rozpoczętej dyskusji (rozdział 14).

Szukając podobieństw w argumentacji rozmówców, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na częste używanie przez obu różnego rodzaju wnioskowań oraz odwoływanie się do paralelnych autorytetów: Bóg – władcy, religia – filozofia. Różnice dotyczą głównie sfery emocjonalnej i warstwy *elocutio*⁶². Ta ostatnia wiąże się z faktem, że wypowiedzi mnicha są zdecydowanie dłuższe – co wynika z konwencji gatunku, a przez to cechują się większym bogactwem zastosowanych figur.

⁵⁸ Polega ona na śmiałym wyrażeniu myśli i uczyć; figura ta służy „uwydatnianiu pewności i śmiałości słowa oraz bezkompromisowości podmiotu retorycznego” (tamże).

⁵⁹ Zob. nota 6.

⁶⁰ Są one stosowane celem „wydobycia pożądanej odpowiedzi lub ujawnienia informacji wbrew woli zapytanego” (Szymanek, *Sztuka argumentacji*, s. 263).

⁶¹ Polegającej na sugerowaniu przeciwnikowi odpowiedzi w postawionym mu pytaniu, zob. Lichański, *Retoryka*, s. 134.

⁶² Jest to część retoryki zajmująca się sposobem wkomponowania dowodów w całość wypowiedzi, jak również zabiegami językowymi służącymi wyeksponowaniu tychże dowodów, por. Ziomek, *Retoryka literacka*, s. 124.

Podsumowując, warto podkreślić silnie zretoryzowany charakter dzieła, co jest znakiem świadomego korzystania przez autora z narzędzi retorycznych. Jakkolwiek żadne informacje biograficzne nie pozwalają zakładać, że Marek odebrał wykształcenie retoryczne, to jednak lektura jego dzieł, w tym niniejszego, pozwala dostrzec w nich znaczną wrażliwość i świadomość literacką.

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Parisiis 1862, PG 65, 1071-1102.
G.M. de Durand: Paris 2000, SCh 455, 26-92.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

T. Vivian – A. Casiday, New York 2009, *Counsels on the Spiritual Life*, vol. 2, 221-250.

Francuskie:

G.M. de Durand, Paris 2000, Marc Le Moine, *Traité II: Discussion avec un avocat. A Nicolas. Le jeûne. Melchisédech. L'Incarnation*, SCh 455, 26-93.

Niemieckie:

O. Hesse, Stuttgart 1985, Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, 269-296.

BIBLIOGRAFIA

J.W. Kunze, *Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis, eine Monographie. Mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Marcus*, Leipzig 1895; K. Ware, *The ascetic writings of Mark the Hermit*, Oxford 1965; A. Grillmeier, *Marco Eremita e l'origenismo: Saggio di reinterpretazione di Op. XI*, „Cristianesimo nella Storia” 1 (1980) 9-58; H. Hunger, *Erotapokriseis*, w: *Lexikon des Mittelalters*, hrsg. R.H. Bautier, Bd. 3, München – Zürich 1986, 2183-2184; S. Harakas, *The Orthodox Church: 455 Questions and Answers*, Minneapolis 1987; J. Ziomek, *Retoryka Literacka*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990; M. Korolko, *Sztuka retoryki: przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990; Ch. Jacob, *La bibliothèque et le livre. Formes de l'encyclopédisme alexandrine*, „Diogenes” 178 (1997) 64-85; A. Blair, *The Problemata as a Natural Philosophical Genre*, w: *Natural Particulars: Nature and Disciplines in Renaissance Europe*, ed. A. Grafton – N. Siraisi, Cambridge 1999, 171-204; H. Lausberg, *Retoryka literacka: Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002; M. Plested, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004; A. Volgers – C. Zamagni, *Erotapokriseis: Early Christian Question and Answer Literature in Context*, Louvain 2004; K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2005; Y. Papadoyannakis,

Instruction by Question and Answer. The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis, w: *Greek Literature in Late Antiquity*, ed. S.F. Johnson, Aldershot 2006; J.Z. Lichański, *Retoryka: historia-teoria-praktyka*, Warszawa 2007; A. Torrance, *Repentance in late Christian antiquity: with special reference to Mark the Monk, Barsanuphius and John of Gaza, and John Climacus*, Oxford 2010.

PRZEKŁAD*

Rozmowa z prawnikiem⁶³

1. Pewien [dobrze] wykształcony prawnik⁶⁴ zapytał sędziwego mnicha⁶⁵:
Wyłumacz mi, proszę, chciałbym wiedzieć, co wy, mnisi, macie na myśli, gdy mówicie, że nie należy osądzać tych, którzy postępują niespra-

* Przekładu dokonano na podstawie wydania krytycznego G.M. de Duranda: Mark le Moine, *Discussion avec un avocat*, w: Mark le Moine, *Traité II: Discussion avec un avocat. A Nicolas. Le jeûne. Melchisédech. L'Incarnation*, Sch 455, Paris 2000, 26-92.

⁶³ W oryg. „ἀντιβολὴ πρὸς τινὰ σχολαστικόν” (Sch 455, 26); wyraz ἀντιβολή („zestawienie, przeciwieństwo; dyskusja”, Abramowiczówna I 207), pochodzący od formy czasownikowej ἀντι-βάλλω („rzucić naprzeciwko, na zmiarę”, w późnym antyku: „rozmawiać”, tamże), występuje w tekstach greckich stosunkowo rzadko, a już szczególnie w użytym tu znaczeniu (por. np. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 66, 10, 2, ed. K. Holl: Epiphanius, *Panarion*, Bd. 3, Göttingen 2009, 31: „εἰς τὴν ἀντιβολὴν τοῦ ζητήματος ἐτοιμότητος ὑπάρχων”); część kodeksów proponuje w tym miejscu bardziej popularne terminy διάλεξις („dyskusja, spór”) (D E^{1st} X L) czy διάλογος („rozmowa”) (C Y^{pe}); przyimek πρὸς wskazuje oponenta, przeciwnika w stanowiącej treść dzieła dyskusji; większość manuskryptów poświadcza frazę πρὸς τινὰ σχολαστικόν, niektóre odwracają perspektywę i podając tytuł ἀντιβολὴ σχολαστικοῦ πρὸς τὸν ἄββαν μαρκόν (E^{mg} G QW), stawiają osobę Marka w roli tego, który jest oskarżany w dyskusji, co zresztą, zakładając utożsamienie autora z mnichem z tekstu, bliższe jest prawdy, w końcu to nie on ją inicjuje; określenie drugiego, obok mnicha, rozmówcy terminem σχολαστικός (więcej na ten temat zob. G.M. de Durand, w: Sch 455, 14-16) pozwala zidentyfikować go jako człowieka wykształconego, uczonego oraz związanego, co potwierdza tekst, z prawem, prawnika; w opracowaniach i przekładach postać ta najczęściej występuje jako obrońca sądowy, adwokat.

⁶⁴ W oryg. „ἐλλογίμων δικανικός” (Sch 455, 26); pierwszy z uczestników sporu określony zostaje tu terminem δικανικός („związany z prawem, sądem”, Abramowiczówna I 577), co pozwala doprecyzować sferę jego wykształcenia; przymiotnik ἐλλόγιμος („poważany, elokwentny”, później także: „biegły w retoryce”, Abramowiczówna II 105; por. Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* V 6, PG 48, 673: „ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐξ ἐλλογίμων ἀνδρῶν”) użyty tu jako określenie zbiorowości, do której przynależy prawnik, sugeruje, że zawarta w tekście dyskusja prezentuje wysoki poziom intelektualny, co ostatecznie nobilituje także osobę mnicha, który potrafi się w niej odnaleźć.

⁶⁵ W oryg. „γέρωντα ἀσκητὴν” (Sch 455, 26); termin γέρων określa tutaj osobę mnicha, na co dodatkowo wskazuje rzeczownik ἀσκητής („asceta, mnich”, Abramowiczówna I 346), mającego pewne doświadczenie duchowe, najprawdopodobniej prowadzącego życie monastyczne już od wielu lat. Kodeksy E^{mg}, G i QW utożsamiają tę postać z Markiem, któremu przypisuje się autorstwo tekstu. Poza tymi zapisami brak informacji pozwalających na utożsamienie występującego tu starca z kimś znanym z innych źródeł.

wiedliwie⁶⁶ oraz [powiedz także], czym się zajmujecie, skoro stronicie od prac fizycznych. Na tej właśnie podstawie zarzucam wam, że powstrzymując się od oceny⁶⁷, nie postępujecie według prawa, i że wbrew naturze wybieracie lenistwo. Jeśli jednak dowiem się, że postępujecie tak ze względu na filozofię, z konieczności odstąpię od swojego zarzutu i będę naśladował waszą cnotę.

Mnich najpierw pomodlił się w myśli, a [potem] tak odpowiedział:

Jeśli o to pytasz, ty, taki wykształcony, trzeba abyś dowiedział się tego od tych, którzy dobrze się na tym znają. Ja natomiast jeszcze się uczę⁶⁸. Skoro jednak [ty], mędrzec, z własnej woli przychodzisz pytać nieuczonych o to, [co cię nurtuje], posłuchaj. Mnisi nie wybierają myślenia obcego Kościołowi, lecz próbują zachowywać to, co Chrystusowe, tak, jak mówi Apostoł⁶⁹: „Niech takie będą w was myśli, jakie i w Chrystusie Jezusie, który będąc w postaci Boga, wiedział, że [Jego] bycie równym Bogu nie jest zawłaszczaniem, ale [jednak] ogołocił się, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 5-7)⁷⁰. Wiedz zaś, że jest to dar Boga i prowadzi do wielkiej cnoty, to jest pokory, dzieło, które Pan nakazał Kościołowi czynić, mówiąc: „Starajcie się nie o pokarm, który przemija, ale o ten, który trwa na życie wieczne” (J 6, 27).

Prawnik mówi:

[Powiedz mi], proszę, niech i ja poznam, jakie to dzieło?

Mnich powiedział:

Poprzez modlitwę „szukać Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości” (Mt 6, 33), o którym powiedział, że jest wewnątrz nas (por. Łk 17, 21), i tym, którzy go szukają, pokazał, że ono dostarcza wszelkich [dóbr] materialnych (por. Mt 6, 33). Skoro więc usłyszeliśmy o tym od Pana, uwierzyliśmy [Mu] i według [naszych] sił [to] wypełniamy, zatem jak możesz mówić, że czynimy [to wszystko] wbrew naturze? Jeśli wydaje ci się to przeciwne naturze, zobacz, kogo krytykujesz. Ten bowiem, który nam [to] nakazał, jest Bogiem. Podobnie też jest nakazem Boga nie czynić zła tym, którzy je wyrządzają.

⁶⁶ Pytanie prawnika wprowadza główny temat rozmowy: problem osądzania drugiego człowieka, istotny w świetle wiary chrześcijańskiej (por. np. Mt 7, 1-5), zostaje tutaj skontrastowany z codziennym doświadczeniem sądownictwa.

⁶⁷ W oryg. rzeczownik ἀκρισία („bezład, brak prawidłowej oceny”, później także: „bezprawie”, Abramowiczówna I 74) formalnie stanowi negację terminu κρίσις („ocena, sąd”; zob. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1, Leiden 2010, 2; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Bd. 1, Monachium 1939, 431), lecz w tym kontekście powinien być rozumiany jako powstrzymywanie się od wydania osądu; por. przymiotnik ἄκριτος („nie wydający sądu”, Abramowiczówna I 74) i przysłówek ἀκριτως („nierozważnie”, tamże).

⁶⁸ Takie stwierdzenie o niedostatkach własnej wiedzy było dość powszechne we wczesnej literaturze monastycznej i nie można na jego podstawie wnosić, że przedstawiony w tekście starzec nie ma doświadczenia jako mnich.

⁶⁹ W tekstach Marka Mnicha, podobnie jak w wielu innych, terminem „Apostoł” konsekwentnie nazywany jest św. Paweł.

⁷⁰ Tłumaczenia wszystkich cytatów biblijnych pochodzą od autorów niniejszego przekładu.

Jak więc mogą postępować wbrew prawu ci, którzy zachowują ten nakaz, skoro Bóg powiedział przez proroka⁷¹: „Do mnie należy odpłata, ja osądzę, mówi Pan” (Rz 12, 19), w Ewangeliach: „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni” (Łk 6, 37) i u Apostoła: „Nie osądzajcie niczego przedwcześnie” (1Kor 4, 5), „Nie mścijcie się” (Rz 12, 19) oraz w innym miejscu: „A ty, dlaczego osądzasz cudzego niewolnika?” (Rz 14, 4). Kto ustanowił prawa sprawiedliwsze od tych? [Kto może] osądzać czyniących nieprawość przed Bogiem, jakby sam był bez winy i oskarżać o bezprawie tych, którzy zachowują, jak potrafią, prawo Boże oraz nazywać wyrozumiałość złem?

2. Usłyszawszy to prawnik powiedział:

Czy więc grzeszą władcy, skoro karzą niesprawiedliwych i zachowują sprawiedliwość dla pokrzywdzonych?

Starzec odpowiedział:

To nie sędziowie⁷² błędzą, lecz ci, którzy wydają [niesprawiedliwych] w ręce prawa, a nie oddają [ich] Bogu. Po pierwsze dlatego, że wszystko to, co im się złego przydarza, jest skutkiem ich własnego zła, a to prowadzi do nawrócenia, a nie do zemsty. Po drugie, nawet jeśli niesprawiedliwie ucierpieli, powinni darować winę temu, który [wobec nich] zawinił, słuchając Pana: „Przebaczajcie, a będzie wam przebaczone” (por. Mt 6, 14-15; Mk 11, 25-26; por. Łk 6, 37)⁷³. Nie [powinni] natomiast przez ludzki odwet sprawać, że ich własne złe uczynki nie będą wybaczone. „Rządzący”, według Apostoła, „nie są postrachem dobrych czynów, lecz złych” (Rz 13, 3). Oni nie zmuszają wiernych i pobożnych [ludzi] do oskarżania tych, którzy źle czynią, ani nie oskarżają pobłażliwych o to, że nie korzystają z sądów, chociaż są pokrzywdzeni, lecz tym, którzy tego chcą, zasądzają należną odpłatę. Tych zaś, którzy ze względu na Boga okazują pobłażliwość, czczą i podziwiają za wybieranie tego, co lepsze. Podobnie więc, jak nie zmuszają tych, którzy [tego] nie chcą, do oskarżania [innych], nie błędzą też, gdy osądzają oskarżonych. Dlatego właśnie, [mój] mądry [przyjacielu], po nauczaniu się świeckich traktatów i praw⁷⁴, należy nauczyć się także praw duchowych

⁷¹ Marek używa w tym miejscu określenia prorok, ponieważ przywołany tutaj tekst użyty został w Rz 12, 19 jako cytata.

⁷² Użyte tu określenie „sędziowie” odnosi się do tych samych osób, które prawnik w swoim pytaniu nazywa władcami. Dzięki zastosowaniu tego terminu uwypuklony zostaje kontekst sądenia innych, kluczowy dla tego miejsca dyskusji.

⁷³ Zwrot ten, nieobecny w Nowym Testamencie, poświadczony jest jako agrafton najwcześniej u Klemensa Rzymskiego: „ἀφίετε, ἵνα ὁ φεθῇ ὑμῖν” (Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* XIII 89, PG 1, 236), Polikarpa: „ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν” (Polycarpus, *Epistula ad Philippeneses* II 54, PG 5, 1008) oraz w tekstach syryjskich (np. u Afrahata i w *Liber graduum*); por. O. Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, Eingel., übers. und mit Anm. vers. von O. Hesse, Stuttgart 1985, 196-197, nota 32.

⁷⁴ W oryg. „ἐξωθεν λόγους τε καὶ νόμους” (Sch 455, 32); wyraz ἐξωθεν („z zewnątrz”, Abramowiczówna II 189) często określa w tekstach chrześcijańskich sprawy świeckie w opozycji do

(por. Rz 7, 14), przyjąć [wszelkie] trudności ze względu na pobożność i, [wiedząc, że są one] stosowne, znosić cierpliwie wydarzające się nieszczęścia, bez których nikt nie może prawdziwie stać się mądrym.

3. Ponieważ prawnik chciał dowiedzieć się, jakie trudy wynikają z pobożności, starzec powiedział, że są to przykazania Chrystusowe, z których pierwszym i największym (por. Mt 22, 38; Mk 12, 28-30) jest miłość, ponieważ według Pisma „nie pamięta zła”, lecz „wszystko wybacza, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko znosi” (1Kor 13, 5.7). A skoro [miłość] jest taka, nie może osądzać tego, który wydaje się źle wobec niej postępować. W niej różni się jeden od drugiego, ale wszystkim nam brakuje jej zasługi. Otrzymujemy jednak wypełnienie [naszych] niedostatków dzięki łasce Chrystusa, [potrzebujemy go] nawet jeśli nie zaniedbywalibyśmy uczynków, które są w naszej mocy. Bóg zaś wie, jakich uczynków miłości nie możemy wykonać przez naszą słabość, a jakich nie czynimy przez zaniedbanie. Skoro [człowiek] wzmacnia się nie tylko przez dobrowolne trudy, lecz także przez przypadkowe nieszczęścia, potrzeba nam wiele wytrwałości i łagodności od Boga. Z tego powodu mówi Apostoł: „Jeśli ktoś chce stać się mądrym na tym świecie, niech się stanie głupim, aby zostać mądrym” (por. 1Kor 3, 18).

Taki człowiek nie osądza bardziej uduchowionych od niego za niedostatki doskonałej miłości (1J 4, 18), lecz raczej doskonali się na miarę ich wyższości. A gdy się zbliży do [ich poziomu], szuka dalej innych, większych od siebie. Znalazłszy ich, współzawodniczy z nimi i nigdy nie zaprzestaje biegu, dopóki nie znajdzie tych, którzy przewyższają go w miłości (por. 2Tm 4, 7; Hbr 12, 1). Jeśli ktoś nie porównuje się do lepszych [od siebie], lecz osądza ich za bycie niedoskonałymi, to nie wiedząc o tym, sam siebie oskarża. Mówi bowiem [Pismo]: „Nie sądzcie a nie będziecie sądzeni” (Łk 6, 37). Stąd ludzie biegli w słowach sądzą, że grzeszą tylko ci, którzy czynią nieprawość, ludzie zaś biegli w [sprawach] ducha obwiniają się, nawet jeśli [sami] doznają krzywdy, że niechętnie znoszą [wyrządzane im] nieprawości. I nie tylko z tego powodu, lecz także dlatego, że [te] cierpienia wyrastają z ich dawnej winy, chociaż zdarza się, że [jeden] grzech jest lżejszy od drugiego⁷⁵. Ten bowiem, kto sam szuka pomsty [za swoje krzywdy], wydaje się

duchowych; por. np. Athanasius Alexandrinus, *Vita Sancti Antonii* 93, PG 26, 973: „οὐδὲ ἐκ τῆς ἔξωθεν σοφίας [...] διὰ δὲ μόνην θεοσεβείαν ὁ ἀντὼνιος ἐγνωρίσθη”.

⁷⁵ W oryg. „οὐ μόνον δὲ διὰ τοῦτο, ἀλλ’ ὅτι καὶ ἐκ παλαιᾶς αὐτῶν αἰτίας αἱ θλίψεις ἀναφύονται, εἰ καὶ ἁμάρτημα ἁμαρτήματος ἐλαφρότερον τυγχάνει” (SCH 455, 34). Fragment ten następcza pewnych trudności interpretacyjnych. Być może Marek zestawia tutaj ze sobą grzech, który spowodował pojawienie się cierpień w życiu człowieka oraz ten, który wynika z niewłaściwego stosunku do przydarzających się mu doświadczeń. Por. przekłady: T. Vivian, w: *Mark the Monk, Counsels on the Spiritual Life*, New York 2009, 225: „[...] and not only for that reason, but also because afflictions spring up from old causes and things they are responsible for, even if one sin is less than another”; de Durand, w: SCH 455, 35: „[...] mais aussi parce que leurs afflictions sont

oskarżać Boga o brak osądu. Ten zaś, kto znosi cierpienia, których doświadcza, [rozumiejąc, że są one] stosowne, tym samym wyraża swoją [właściwą] postawę, dzięki której znosi cierpienie, spowodowane przez te przykre wydarzenia.

4. Świecki⁷⁶, zdenerwowany argumentami [mnicha], powiedział:

Jeśli wasze prawo duchowe (por. Rz 7, 14) zaleca takie postępowanie, i jeśli, jak powiedziałaś, zostało ustanowione przez Boga, dlaczego niektórzy z mnichów upadają, chociaż je zachowują?

Starzec powiedział:

Ci, którzy je zachowują, nie upadają, tylko ci, którzy omamieni próżnością i troskami obecnego życia odrzucają i lekceważą jego najważniejsze zasady – mówię o modlitwie i pokorze. Dlatego diabeł nie powstrzymuje nas od myślenia o wszelkich sprawach doczesnych i troszczenia się [o nie], po to tylko, aby odwieść [nas] od modlitwy i pokory. Wie bowiem, że to, [co czynimy] bez tych dwóch [modlitwy i pokory] nawet jeśli wydaje się dobre, zostanie później przez niego odebrane. Mówię zaś nie tylko o modlitwie, która okazywana jest [zewnątrznie] – przez ciało, lecz także o tej, która jest zanoszona do Boga przez nierozproszony umysł. Jeśli bowiem jedno z nich jest nieodpowiednio ukierunkowane, to także drugie, [pozostawione] samo [sobie], służy nie Bogu, lecz własnej woli.

Prawnik pyta:

Czy ciało ma wolę niezależnie od umysłu?

Mnich odpowiedział:

Ma, według tego, co mówi Apostoł: „Byliśmy bowiem niegdyś sami nieposłuszni” (Tt 3, 3), „spełniając wolę ciała” (Ef 2, 3) i znowu: „Ciało pragnie rzeczy przeciwnych duchowi, a duch rzeczy przeciwnych ciału” (Ga 5, 17). Zobacz więc, [ciało] ma i pragnienie, i wolę⁷⁷, których jednak nie poznajemy przez brak uwagi i zgodę na [nasze] myśli. Dlatego nie tylko ludzie zaniedbujący modlitwę stają się gorsi, lecz także ci, którzy nie zważają na [swoje] myśli. Powiedziałem to nie jako ten, kto osądza innych, lecz przyznając się

des rejets d’une ancienne culpabilité de leur part, même si une faute est bien plus légère qu’une autre”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 272: „[...] aber nicht nur deswegen, sondern auch weil aus ihrer alten Schuld die Trübsale aufblühen, wenn auch eine Verfehlung leichter ist als eine andere”.

⁷⁶ W tym miejscu prawnik po raz pierwszy zostaje określony wyrazem κοσμικός („światowy”, w tekstach chrześcijańskich często pejoratywnie: „świecki” w opozycji do „duchowy”); dodatkowe określenie jego stanu emocjonalnego („zdenerwowany”) nadaje pewnej dynamiki rozmowie i rozpoczyna negatywną charakterystykę prawnika wraz z coraz wyraźniejszym przeciwstawianiem go starcowi.

⁷⁷ W oryg. „ἐπιθυμίαν καὶ θέλημα” (SCh 455, 36); w cytowanym w tekście fragmencie Ga 5, 17 występuje czasownik ἐπιθυμέω („pragnąć”, Abramowiczówna II 234), od którego pochodzi ἐπιθυμία („pragnienie, pożądanie”, Abramowiczówna II 235), w Ef 2, 3 natomiast użyty jest drugi z rzeczowników, tj. θέλημα.

do własnych wad. Po tym pierwszym poznaje się pychę, po drugim pokorę. A „pysznym Pan się sprzeciwia, pokornym zaś daje łaskę” (Prz 3, 34), przez którą prowadzi nas nie tylko do poznania, lecz także do posiadania świętej cnoty. Mam na myśli nieustającą modlitwę, co do której święty Paweł, chcąc, abyśmy w żadnym razie [jej] nie zaniedbywali, mówi: „nieustannie się módlcie” (1 Tes 5, 17). Jednocześnie, wskazując na nierozpraszczenie umysłu, mówi: „Nie upodabniajcie się do tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie waszego umysłu, aż do rozpoznania, co jest wolą Boga: co jest dobre, co właściwe i co doskonałe” (Rz 12, 2).

Skoro więc Bóg wobec naszej małej wiary i niemocy ustanowił różne przykazania, aby każdy z gorliwością uciekał przed karą i dostąpił zbawienia, to z tego samego powodu Apostoł prowadzi nas do doskonałej woli Boga, nie chcąc, żebyśmy zostali osądzeni. Wiedząc, że modlitwa współdziała w wypełnianiu wszystkich przykazań, nie ustaje, na różne sposoby nakłaniając do niej i mówiąc: „Módlcie się w każdym czasie w duchu i w nim czuwajcie w całej cierpliwości i oddaniu” (Ef 6, 18).

5. Stąd wiemy, że modlitwy różnią się od siebie. Czym innym bowiem jest błagać Boga nierozproszonym umysłem, czym innym angażować ciało, a umysł rozpraszać. Co więcej, czym innym jest szukać okazji i po [zajęciu się już] sprawami [tego] świata, znalazłszy się w dobrych okolicznościach, pomodlić się, a czym innym wedle możliwości przedkładać modlitwę nad światowe troski, zgodnie ze słowami Apostoła, który mówi: „Pan [jest] blisko. O nic się nie martwcie, lecz w każdej modlitwie i prośbie niech wasze potrzeby będą z wdzięcznością przedstawiane Bogu” (Flp 4, 5-6). Tak też mówi błogosławiony Piotr: „Panujcie zatem nad sobą i bądźcie trzeźwi, aby się modlić. Całą troskę o siebie złożcie na Niego, bo Jemu na was zależy” (1P 4, 7; 5, 7). Przede wszystkim zaś sam Pan wiedząc, że wszystko umacnia się przez modlitwę, mówi: „Nie martwcie się o swoje życie, co będziecie jeść lub co będziecie pić, albo w co się odziejecie, lecz zabiegajcie najpierw o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dane” (por. Mt 6, 25.31.33).

Być może Pan wzywa nas przez to także do większej wiary. Któż bowiem odrzuciwszy troskę o sprawy codziennie i wyzbywszy się potrzeb, nie uwierzy potem Jemu oraz temu, [co mówi] o dobrach wiecznych? On sam zaś objaśniając to, powiedział: „Wierny w małym i w wielkim jest wierny, a niewierny w małym i w wielkim jest niewierny” (Łk 16, 10). W tym także okazał swoją miłość do człowieka. Wiedząc bowiem, że codzienna troska o ciało jest nieunikniona, nie odrzucił [jej], lecz przyzwalając nam [na nią], nakazał, abyśmy się nie troszczyli dziś o jutro (por Mt 6, 34), [przez co ukazał zarówno] pełną jednomyślność z Bogiem, jak i miłość do człowieka. Nie jest bowiem możliwe, aby będąc człowiekiem i mając ciało, całkowicie nie brać pod uwagę cielesnego życia. Za to możliwe jest, aby wiele [tych

potrzeb] zredukować do niewielu przez modlitwę i panowanie nad sobą – całkowicie jednak nie można ich pomijać⁷⁸.

6. W związku z tym ten, kto pragnie [stać się] „człowiekiem doskonałym i dojść do miary życia według pełni” (Ef 4, 13) – jak mówi Pismo – nie powinien przedkładać ponad modlitwę żadnych uczynków, ani być jakkolwiek [przez nie] zaabsorbowanym, chyba że to konieczne. Nie [powinien] też, kiedy natrafi na konieczność i [taki będzie] zamiysł Boży, odstępować [od uczynków] pod pretekstem modlitwy, lecz musi poznać różnicę [między nimi] i bez [dodatkowego] nakazu służyć [wypełnianiu] Boskiego planu⁷⁹. Ten, kto nie myśli w ten sposób, ani nie wierzy, że, jak mówi Pismo, jedno przykazanie zdecydowanie różni się od drugiego i obejmuje wszystko (por. Mt 22, 36-40; Mk 12, 28-32)⁸⁰, ani, będąc wezwany przez Boży zamiysł, nie chce, jak mówi prorok, postępować według wszystkich przykazań (por. Ps 119[118], 128). Kiedy więc pojawiają się jakieś nieuniknione konieczności i zgodne z Bożym planem obowiązki, trzeba, aby ten, kto wybrał modlitwę, odsunął niestosowne zajęcia, zwłaszcza te, które wciągają nas w zbytki i chciwość. Bowiem o ile ktoś odsuwa się od tego w Chrystusie i odrzuca wszelki materialny zbytek, o tyle uwalnia swoje myśli od rozproszeń. A o ile uwalnia myśli, o tyle daje miejsce czystej modlitwie i pokazuje wiarę w Chrystusa.

Jeśli ktoś z powodu małej wiary albo jakiejś innej słabości nie może tego uczynić, niech pozna prawdę i oskarżając się o swoją niedojrzałość [duchową], niech wzrasta wedle sił. Lepiej bowiem zdać rachunek z braku, a nie z kłamstwa i pychy. Niech przekona cię przypowieść Pana, który przedstawia pewnego faryzeusza i celnika (por. Łk 18, 9-14). Dlatego też i my usiłujmy odeprzeć wszystkie światowe troski przez nadzieję i modlitwę, a skoro nie możemy osiągnąć tego w sposób doskonały, wyznajemy Bogu [nasze] błędy i nie ustajemy w gorliwym [ich usuwaniu]. Lepiej bo-

⁷⁸ Starzec, odnosząc się do zarzutu prawnika dotyczącego powstrzymywania się od pracy, pokazuje najpierw na podstawie Pisma Świętego konieczność modlitwy i to, że jest ona ważniejsza od wszystkich innych spraw. Od tego jednak akapitu surowość tego sformułowania zostaje nieco złagodzona, gdy mowa jest o dbaniu o konieczne potrzeby naszego ciała oraz (w rozdziale 6) o spełnianiu koniecznych uczynków miłosierdzia.

⁷⁹ W oryg. „τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ θεοῦ δουλεῦν ἀδογματίστως” (Sch 455, 42); występujący tu bardzo rzadki przysłówek ἀδογματίστως (derywowany od przymiotnika ἀδογματίστος – „niezgodny z dogmatami”, por. Lampe, s. 36) nastręcza pewnych problemów interpretacyjnych, gdyż użyty jest tutaj, jak się wydaje, w znaczeniu odmiennym od swojej przymiotnikowej podstawy słowotwórczej. Lampe proponuje rozumieć go jako „bez nakazu, z własnej woli” (Lampe, s. 36). Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 228: „[...] devote himself of his own accord to doing God’s work”; de Durand, w: Sch 455, 43: „sans idée préconçue, au dessein de Dieu”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 275: „[...] er muß auch den Unterschied erkennen und dem Heilshandeln Gottes auch ohne besonderen Auftrag diene”.

⁸⁰ Marek łączy w tym miejscu przykazanie miłości Boga z modlitwą oraz przykazanie miłości człowieka z dobrymi uczynkami.

wiem być oskarżanym o częściowe zaniedbanie, a nie o całkowite odrzucenie [Boga].

W tym wszystkim, co zostało powiedziane o modlitwie i koniecznych uczynkach, potrzeba nam wiele roztropności oraz rozeznania od Boga, kiedy i jakie zajęcia powinniśmy przedkładać nad modlitwę. Bowiem każdemu wydaje się, że zajmując się czynnością, którą sobie upodobał, spełnia należną posługę, nie wiedząc, że powinien oceniać [te] zajęcia [tak], aby raczej Bóg był z nich zadowolony, a nie on sam. Trudność w ocenieniu tej kwestii polega na tym, że nie zawsze należy [wypełniać] te same przykazania, lecz w danym czasie uznać jedno przykazanie za ważniejsze od drugiego, skoro nie zawsze spełnia się wszystkie posługi, lecz każdą w stosownym momencie, a dzieło modlitwy polecono [nam czynić] nieprzerwanie (por. 1 Tes 5, 17). Dlatego powinniśmy przedkładać ją nad niekonieczne zajęcia. Wszyscy Apostołowie nauczali tego rozróżnienia licznych [wiernych], których chcieli nakłonić do [pełnienia] posługi, mówiąc: „Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali słowo Boże, a posługiwali przy stołach; upatrzcie zatem siedmiu mężczyzn spośród was, wypróbowanych, których wyznaczymy do tego zadania; my zaś oddamy się wyłącznie posłudze słowa i modlitwie. Spodobало się to stwierdzenie wszystkim zebranym” (Dz 6, 2-5). Czego uczymy się z tych [słów]? [Tego,] że dla nieumiejących jeszcze poświęcić się modlitwie, dobrą rzeczą jest zajęcie się posługą, aby nie upadli w obu, natomiast dla tych, którzy umieją [poświęcić się modlitwie], lepiej jest nie zaniedbywać tego, co lepsze.

7. Uczony zaś wysłuchawszy tego tak powiedział:

Jak więc ci, którzy są mądrzy w sprawach tego świata i nie troszczą się o modlitwę, nie upadają, lecz strzegą się [od złych uczynków] dzięki filozofii?

Mnich westchnął i rzekł:

Słusznie powiedziałeś, że nie upadają. Skoro bowiem raz upadli upadkiem nadzwyczajnym i dwojakim – mówię o pysze i zaniedbaniu – to ani nie mogą powstać bez modlitwy, ani nie mają [już] skąd spaść. Czyż diabeł zмага się z tymi, którzy wiecznie leżą na dnie i nigdy nie wstają? I tak, jedni raz to zwyciężają, raz to są zwyciężani, upadają i podnoszą się, uciskają i są uciskani, wszczynają wojny i [sami] są atakowani, inni natomiast pozostają w pierwszym upadku przez wielką niewiedzę i są nieświadomi, że popadają w to, o czym z żalem wyraża się prorok: „Czy ten kto upadł, nie powstaje? Albo czy ten, kto się odwrócił, nie nawróci się”? (Jr 8, 4), a także: „Zbudź się, który śpisz, i powstań z martwych, a zaświta ci Chrystus” (Ef 5, 14)⁸¹.

Tym zaś, którzy nie chcą podjąć wysiłku powstawania, [nie chcą] trwać w modlitwie i, mając na uwadze przyszłe Królestwo, cierpieć w imię poboż-

⁸¹ Po raz kolejny Marek używa określenia „prorok”, przywołując fragment z Nowego Testamentu, gdyż fraza ta jest także tam cytatem; por. nota 69.

ności, mówi: „Izraelu, któż ci pomoże w twoim upadku?” (Oz 13, 9). Nie ma ani „rany, ani sińca, ani opuchlizny” (por. Iz 1, 6), ani żadnego zła, które działałoby się bez [udziału] woli, bowiem ta rana wynika z wolnego wyboru. Ona to jest „grzechem [prowadzącym] do śmierci” (por. 1J 5, 16), którego nie leczą modlitwy innych. Mówi: „Leczyliśmy Babilon, lecz nie został uleczony” (Jr 28, 9)⁸², ponieważ choroba [ta jest] nieuleczalna i nie ma już „środka łagodzącego, aby [go] przyłożyć, ani oliwy, ani bandażu” (Iz 1, 6), [tj.] lekarstw [przygotowanych] przez innych. Te i tym podobne [zalecenia] jasno wyraża Boskie Pismo, [zwracając się] do tych, którzy nisko cenią modlitwę i [nawet] poza [wypadkiem] konieczności, czy słabości ograniczają ją do [pewnych] pór i okazji, podczas gdy Pan nakazał [modlić się] przez „całe noce i dnie” (por. Łk 18, 1.7), a Apostoł [zalecił], aby zanosić modlitwę do Wszechmocnego Boga „nieprzerwanie” (1Tes 5, 17).

8. Zobacz, jak Stary Testament powstrzymuje tego, kto polega na samym sobie i pyszni się z powodu swojej mądrości: „Z całego serca zaufaj Panu i nie pysznij się z powodu swojej mądrości” (Prz 3, 5). To nie są proste słowa, jak to się niektórym zdawało i dlatego kupili księgi. Gdy zaś poznali siłę tego, co jest [w nich] napisane, nadymali się pustymi myślami, chociaż nie wypełniali żadnego z tych [słów]. Opierając się na teoriach i dociekaniach, znajdują uznanie u tych, którzy nie znają się na filozofii. A skoro nie są [oni] skłonni do trudzenia się i nie pamiętają o wysiłkach, sprowadzają na siebie naganę od Boga oraz od pracowitych i pobożnych ludzi. Ponieważ zadowolili się wstępnym poznaniem Pism [i to] nie dla [wypełniania] dzieła, lecz na pokaz, zostali pozbawieni tego [zrozumienia, które] pojawia się za sprawą Ducha Świętego. Oni to „chlubią się powierzchownością, a nie sercem” (2Kor 5, 12).

Dlatego należy, aby ci, którzy nie mają doświadczenia w działaniu, zabrali się do czynów. [Słowa] bowiem Pisma nie są po to, żebyśmy tylko o nich myśleli, lecz także abyśmy je wypełniali. Zaczniemy więc działać i w ten sposób, robiąc postępy, odkryjemy, że nie tylko nadzieja skierowana ku Bogu, lecz również silna wiara, nieobludna miłość, niepamiętanie złego, umiłowanie braci, wstrzeźliwość, wytrwałość, poznanie wewnętrzne⁸³, uwolnienie od pokus, dary charyzmatów, szczere wyznanie [grzechów] i obfite łzy⁸⁴ pojawiają się u wiernych dzięki modlitwie. I nie tylko to, lecz

⁸² W tekście hebrajskim cytat ten pojawia się w Jr 51, 9.

⁸³ W oryg. „γνώσις ἐσωτέρα” (SCh 455, 48); przymiotnik w stopniu wyższym ἐσώτερος (pochodzący od przysłówka εἶσω – „wewnątrz”, Abramowiczówna II 49) wskazuje tutaj na dogłębne poznanie samego siebie, tego, co w człowieku najgłębsze, a często skryte przed nim samym.

⁸⁴ Marek nawiązuje w tym miejscu do płaczu, jako wyrazu żalu za grzechy. Duchowość monastyczna nazywała to „darem łez”; por. M. Lot-Borodine, *Le mystère de „don des larmes” dans l’Orient chrétien*, VS 48 (1936) 65-110; I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l’Orient chrétien*, OCA 132, Roma 1944.

również wytrwałość w pojawiających się uciskach, szczere przebaczenie bliźniemu, poznanie prawa duchowego (por. Rz 7, 14), odkrycie sprawiedliwości Boga, natchnienie Ducha Świętego, dar skarbów duchowych i wszystko [inne], co, [jak] Bóg oznajmił, wierni ludzie posiadają teraz i w przyszłym wieku. Krótko mówiąc, dusza nie może ukazać się jako obraz Boga (por. Rdz 1, 27), jeśli nie poprzez Jego łaskę i wiarę, gdy człowiek trwa w wielkiej pokorze i nieustannej modlitwie.

Jak więc ci, którzy pozbawieni są tak wielkich dóbr z powodu nieznajomości i zaniedbania modlitwy, [mogą] mówić: „Nie upadliśmy”? I samym sobie przypisują mądrość, podczas gdy nie poznali własnego poniżenia. Są żałośni z powodu upadku, [lecz] bardziej godni pożałowania z powodu nieświadomości. A zyskują tylko na tym, że przygotowują nas do większej wiary Pismu, które mówi: „mądrość tego świata jest głupotą u Boga” (1Kor 3, 19). [Mądrość] „zaś Boga [pochodzi] z góry, zstępuje od Ojca światła” (por. Jk 3, 15; Jk 1, 17), a oznaką jej jest pokora. Ci zaś, którzy chcą przypodobać się ludziom⁸⁵, przyjęli ludzką [mądrość] w miejsce boskiej i w niej nadymając się i chlubiąc, zwiedli wielu prostych ludzi, bo nakłonili [ich]

⁸⁵ W oryg. ἀνθρωπαρεσκεῖν. Pierwszy raz w tym miejscu pojawia się zagadnienie podobania się ludziom, które od 10, aż do 14 rozdziału stanowić będzie główny temat rozmowy mnicha z prawnikiem. Czasownik ἀνθρωπαρέσκω (złożony z wyrazów ἀνθρωπος – „człowiek” i ἀρέσκω – „podobać się komuś, zadowolić kogoś”, Abramowiczówna I 323) oraz jego derywaty stwarzają pewne trudności. Złożenia takie pojawiają się dopiero w LXX (5 razy; zob. np. Ps. Sal., 4) oraz w Nowym Testamencie (2 razy: Ef 6, 6: „μὴ κατ’ ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι ἀλλ’ ὡς δοῦλοι Χριστοῦ”; Kol 3, 22: „μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ’ ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ”), gdzie występują zawsze z nacechowaniem pejoratywnym i jako takie są używane także w tekstach patrystycznych. Obok tych złożzeń w Nowym Testamencie występuje czasownik ἀρέσκω, który odnosi się, albo do wyglądu zewnętrznego (por. Mt 14, 6; Mk 6, 22), albo do postępowania, przymiotów wewnętrznych człowieka, czy jego charakterystyki (por. Dz 6, 5; 1Kor 7, 32-34; 10, 33; Ga 1, 10; 1Tes 2, 4.15; 4, 1, 2Tm 2, 4; Rz 8, 8). Czynność wyrażona tym czasownikiem, w zależności od kontekstu, jest oceniana przez autora negatywnie (por. Rz 15, 1.3; 1Kor 7, 33-34; Ga 1, 10; 1Tes 2, 4) lub pozytywnie (por. Rz 8, 8; 15, 2; 1Kor 7, 32; 10, 33; 1Tes 2, 4; 4, 1; 2Tm 2, 4); warto zauważyć, że ocena negatywna pojawia się tam, gdzie czasownikowi ἀρέσκω towarzyszy dopełnienie ἀνθρώποις (por. Ga 1, 10; 1Tes 2, 4), gdzie uwidoczniłoby się kontrast z dopełnieniem θεῷ (por. Rz, 8, 8; 1Tes 2, 4) i κυρίῳ (por. 1Kor 7, 32-34) lub gdzie sygnalizowana jest zwrotność poprzez zaimek zwrotny ἑαυτοῖς (por. Rz 15, 1). Niejednorodne używanie czasownika ἀρέσκω obok zawsze nacechowanego pejoratywnie ἀνθρωπαρέσκω i jego derywatów znajduje swoje odbicie także w obecnym tekście: starzec przedstawia wyraźnie negatywną ocenę takiego postępowania (co odzwierciedla tendencję funkcjonującą w ruchu monastycznym do tego, aby unikać wszelkich pochwał), prawnik natomiast ocenia pozytywnie człowieka, który znajduje u innych uznanie. Rozbieżność w rozumieniu omawianych tutaj wyrazów stanowi podstawę dalszego sporu między nimi. W niniejszym przekładzie dla ukazania tej rozbieżności czasownik ἀνθρωπαρέσκω i pochodzący od niego rzeczownik ἀνθρωπαρεσκεία są tłumaczone jako odpowiednio „przypodobywać się ludziom” oraz „pragnienie przypodobania się ludziom” lub po prostu „przypodobywanie się ludziom”, gdy wyrazami tymi posługuje się mnich i „podobać się ludziom” oraz „pragnienie podobania się ludziom”, „podobanie się ludziom”, gdy słowa te wypowiada prawnik.

do uprawiania filozofii nie w trudach pobożności i modlitwy, ale w przekonujących słowach ludzkiej mądrości, którą Apostoł⁸⁶ raz po raz obwinia i nazywa ogołoceniem krzyża. Mówi bowiem w Liście do Koryntian: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, ale abym głosił Dobrą Nowinę, [i to] nie w mądrości słowa, aby nie był ogoławany krzyż Chrystusa” (1Kor 1, 17) i dalej: „To, co głupie według świata wybrał Bóg, aby poniżyć mądrych, i to, co niskiego pochodzenia według świata, i to, co lekceważone, i to, co nie jest, wybrał Bóg, aby uczynić bezużytecznym to, co jest, aby żadne ciało nie przechwalało się przed Nim” (1Kor 1, 27-29). Jeśli więc Bóg nie ma upodobania w greckich słowach mądrości, ale w trudach modlitwy i pokory, jak zostało ukazane, dlaczego trwają [oni] w próżnych rozważaniach i porzuciwszy pierwszą drogę służby Bogu jako niemającą widoków na powodzenie, nie chcą być ocaleni ani przez drugą, ani przez trzecią⁸⁷?

9. Skoro zaś uczony chciał poznać jakie są trzy drogi [prowadzące do] pobożności, mnich odpowiedział:

Pierwszą jest, [aby] nie grzeszyć, drugą, [aby] – jeśli ktoś zgrzeszył – znieść przydarzające się trudności, trzecią zaś drogą jest, [aby] – jeśli ktoś [ich] nie zniósł – płakać nad brakiem wytrwałości. [Jest tak], gdyż ten, kto nie poprawił się dzięki pojawiającym się [w jego życiu] wydarzeniom, z konieczności jest prowadzony przed sąd, [który i nas dotyczy], chyba że Bóg zobaczy nas płaczących i uniżonych. [Bo gdy to] ujrzy, odpuści nasze grzechy w swojej wszechmogącej łasce. Jeśli zaś przez zaniedbanie tego, o czym powiedziałem wyżej, porzucimy płacz i pokorę, gdy będziemy oceniać się według reguł świeckiej mądrości tak, że w tym wszystkim będziemy ubliżać pobożniejszym [od nas], jak doznamy wybaczenia, skoro czyniliśmy rzeczy przeciwne wybaczeniu? Jakże zwodnicze jest pragnienie przypodobania się ludziom⁸⁸ i [tak] trudne do odkrycia, że przytłacza [zdrowy] rozsądek. Działania pozostałych pragnień są bowiem widoczne dla tych, którzy ich doświadczają i przez to przygotowują tych, którzy je pokonają, do płaczu i pokory. Pragnienie zaś przypodobania się ludziom ukrywa się pod pobożnymi słowami i działaniami tak, że trudno jest rozpoznać jego podstęp⁸⁹ tym, którzy złapali się na [tę] przynętę.

⁸⁶ Zob. nota 69.

⁸⁷ Marek sygnalizuje w tym miejscu naukę o istnieniu trzech dróg prowadzących do pobożności (τρεῖς τῆς θεοσεβείας τρόποι), którą rozwinie w kolejnym rozdziale. Jakkolwiek topos „drogi do pobożności” pojawia się dość często w literaturze chrześcijańskiej (np. *Didache*), to takie wyróżnienie trzech sposobów dochodzenia do pobożności pochodzi od Marka Mnicha.

⁸⁸ Zob. nota 85.

⁸⁹ W oryg. użyty jest rzeczownik παρατροπή („błądzenie, błąd”, a także „podstęp, zwodzenie”, Abramowiczówna III 424; por. Lampe, s. 1027-1028), który posiada tę samą, co τρόπος („droga, sposób”, Abramowiczówna I 323) podstawę słowotwórczą w postaci czasownika τρέπω (zob. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 2, s. 1503). Mamy więc w tym rozdziale do czynienia

10. Świecki zapytał:

Jakie więc błędy [wynikają] z pragnienia podobania się ludziom? Chociaż bardziej niż tego, pragnę dowiedzieć się, czym [w ogóle] jest podobanie się ludziom. Widzę bowiem, że nie podążasz za naturalnym porządkiem rozumowania, lecz przyjmujesz założenia oparte na niewiedzy i ganisz to, co przydatne, [stosując] niespójne przykłady. A więc najpierw powiedz mi, co właściwie znaczy ten termin i wtedy uwierzę ci, że [to pragnienie jest], jak twierdzisz, powszechnie szkodliwe.

Mnich zaś rzekł:

Przypodobanie się ludziom ma miejsce wtedy – jak mi się wydaje – [kiedy chcemy] przypodobać się ludziom⁹⁰. Uważam, że to jest istota tego terminu.

Uczony zdziwił się bardzo tą odpowiedzią i powiedział:

Odpowiedziałeś całkowicie słusznie. Czyż więc, najpobożniejszy [starce], nie w sposób niesprawiedliwy ganisz to, co sprawiedliwe? Czy nie wydaje ci się sprawiedliwym, żeby nikt sam nie oceniał swoich uczynków, lecz żeby raczej inni, osądzili, czy są dobre? Ja natomiast twierdzę, że ani niepodobanie się ludziom, ani otrzymywanie pochwał od bliskich w ogóle nie jest cnotą. Przecież i Pismo, jak słyszałem, mówi: „Bliski niech cię chwali, a nie twoje usta, ktoś inny, a nie twoje wargi” (Prz 27, 2) i dalej: „każdy z was niech [tak postępuje], aby podobać się bliźniemu, dla dobra i zbudowania” (Rz 15, 2)⁹¹ i znowu: „stańcie się bez zarzutu wobec Żydów, Greków i Kościoła Bożego” (1Kor 10, 31). Któż może, nie próbując podobać się ludziom, być bez zarzutu? Dlaczego więc posuwasz się tak daleko, ganiąc podobanie się ludziom? Jeśli bowiem należy według ciebie akceptować raczej tych, którzy nie [starają] się podobać [innym], niż tych, którzy to robią, to [znaczy, że uważasz] za właściwe chwalić rozbójników, zabójców, złodziei i zdrajców, skoro nikomu z ludzi nie pragną się podobać.

Nie dziw się, że aż do tej pory zachowałem milczenie wobec twoich słów. Nie wynika to z tego, że nie rozumiem Pisma, czy też nie wiem, co jest bardziej sprawiedliwe, lecz chciałem wcześniej usłyszeć twoje zdanie. Wiemy przecież, że przebaczymy tym, którzy błędzą w swoim rozumowaniu, jeśli czynią to nie świadomie, lecz z uwagi na brak wiedzy i przypisują zło

z grą słowną, polegającą na użyciu dwóch przeciwstawionych sobie rzeczowników, które wywodzą się od tego samego czasownika.

⁹⁰ W oryg. „ἀνθρωπαρέσκεια ἐστίν, ὥς δοκῶ, τὸ τοῖς ἀνθρώποις ἀρέσκειν” (Sch 455, 54). Prawnik zdążył się już zorientować, że jego rozumienie wyrazu ἀνθρωπαρέσκεια jest odmienne od prezentowanego przez starca (por. nota 85) i prosi go o dokładniejsze wyjaśnienie tego terminu. Mnich natomiast wyprowadza tu tylko etymologiczną definicję opartą na obserwacji złożoności tego rzeczownika, więc tym samym nie wnosi do dyskusji niczego nowego, o czym nie wiedziałby prawnik. Znamienne jest także wtrącenie do tej wypowiedzi frazy ὥς δοκῶ („jak sądzę”), która – gdy weźmie się pod uwagę oczywistość wygłoszonego tutaj sądu – może znamionować ironię.

⁹¹ Prawnik na poparcie swojego twierdzenia wybiera w tym miejscu cytaty z Nowego Testamentu, w którym pojawia się czasownik ἀρέσκω (por. nota 85) użyty dla określenia czynności ocenianej pozytywnie.

terminom, które są dobre, co i tobie [w całej twojej] pobożności przytrafiło się wbrew woli. Chcesz bowiem, jak sądzę, pokazać dogadzanie samemu sobie oraz jego złe strony, nazwawszy je podobaniem się ludziom⁹². Skoro nie przez zaniedbanie, lecz przez brak wiedzy doszedłeś [do tych wniosków], słusznym byłoby, żebyś przemilczał swoje oskarżenia, [uznając je] za fałszywe, skoro zostało pokazane, że te terminy się różnią. Przedstawiłeś je bowiem jako tak błędne i niemożliwe do zrozumienia, że przytłoczyło [to] zdrowy rozsądek.

11. Mnich zauważył, że [prawnik] jest wyraźnie oburzony z powodu [jego] wypowiedzi i [z góry] odrzuca to, co [on dopiero zamierzał] powiedzieć. Oddalił się nieco, tak, że wszyscy przysłuchujący się⁹³ [temu] uznali, iż porzucił dyskusję przerażony wywodami [prawnika]. [On] jednak otworzył swoje usta i rzekł:

Ponieważ mówiłem to wszystko nie mając na celu zwyciężyć [w tej dyskusji], lecz raczej odnieść [z niej] korzyść i ponieważ ty sam milczałeś aż do tej chwili, choć jak powiedziałaś, nie z powodu nieznamośności tego, co sprawiedliwe, ale z chęci poznania mojej opinii – proszę Waszą Doskonałość⁹⁴, aby spełniła swoją obietnicę i pouczyła mnie, w jaki sposób Pismo Święte gani przypodobywanie się ludziom nie pod taką nazwą, lecz pod innymi. [Przecież] aż do teraz niczego [o tym] nie powiedziałaś, mimo że wszystko znakomicie wiesz o Piśmie. I tak, gdy będziesz cytował [fragmenty] Pisma, nie tylko przekonam się co do tego, o czym była mowa wcześniej, ale także dzięki licznym wyjaśnieniom uznam, że mówisz słusznie, pomijając fakt, że – jak się wyraziłeś – przez brak wiedzy myliłem pojęcia i oskarżyłem cnotę zamiast namiętności.

Świecki zaś usłyszawszy to zaczął się bronić:

Nie powiedziałem, że rozumiem całe Pismo, lecz [tylko] po części. Nie każ mi więc mówić, ale chociaż rozpocząłeś [temat], to zamilknij, jeśli nie radzisz sobie z [naszą] dyskusją, a otrzymasz moje przebaczenie. Lecz jeśli jesteś w stanie pokazać, że podobanie się ludziom⁹⁵ zostało imiennie potępione, mów, a ja z konieczności, nawet nie chcąc, zgodzę się z prawdą.

Mnich powiedział:

Niech tak będzie. Do czego więc mam odnieść twoje niesprawiedliwe zarzuty?

⁹² W oryg. „βουλόμενος γὰρ, ὥς οἶμαι, φανεροποιῆσαι τὴν αὐταρέσκειαν καὶ τὰ ταύτης κακά, ὠνόμασας αὐτὴν ἀνθρωπαρέσκειαν” (Sch 455, 56). Prawnik, odwołując się do wypowiedzi starca, twierdzi, że myli on dwa pojęcia: ἀνθρωπαρέσκεια (por. nota 85) oraz αὐταρέσκεια („dogadzanie sobie, postępowanie zgodne z własnym upodobaniem”, por. Lampe, s. 266).

⁹³ W tym miejscu po raz pierwszy tekst ujawnia, że całej dyskusji przysłuchuje się grupa osób. W rozdziale 14 zostają oni bliżej dookreśleni, jako młodzi mnisi, najprawdopodobniej uczniowie starca.

⁹⁴ W oryg. θαυμασιότητά σου; zwrot grzecznościowy użyty tutaj, jak się wydaje, ironicznie; por. Lampe, s. 614.

⁹⁵ Zob. nota 85.

Prawnik na to:

Do prawa pobłażliwości, które mi przedstawiłeś⁹⁶.

Starzec zaś do niego:

Podziwiam cię z powodu mądrości – żeby nie powiedzieć przebiegłości – ponieważ obiecując okazać współczucie dla niewiedzy, sam chciałeś je otrzymać. Zostawmy to jednak i zajmijmy się tym, o czym mamy mówić.

12. Słuchaj więc, [jakie] zarzuty stawia Pismo pragnieniu przypodobania się ludziom⁹⁷. Najpierw mówi prorok: „Bóg rozrzucił kości pragnących przypodobać się ludziom; zostali zawstydzeni, gdyż Bóg nimi wzgardził” (Ps 52, 6), dalej Apostoł⁹⁸: „Nie działając na pokaz⁹⁹, jak ci, którzy przypodobują się ludziom” (Ef 6, 6), a także: „Czy pragnę przypodobać się ludziom? Jeślibym przypodobowywał się ludziom, nie byłbym sługą Chrystusa” (Ga 1, 10). Jeśli przeczytasz Pismo Święte¹⁰⁰, znajdziesz [w nim] wiele innych tego rodzaju fragmentów.

Świecki powiedział:

Doprawdy? Przecież to, co powiedziałem, także jest napisane [w Piśmie]. Czyż więc jest [ono] sprzeczne samo z sobą?

Mnich odrzekł:

Pismo nie jest sprzeczne samo z sobą, to my jesteśmy ślepi na zrozumienie prawdy. Nie wszyscy ludzie są bezbożni i nie wszyscy pobożni, dlatego nie powinniśmy starać się przypodobać¹⁰¹ wszystkim, lecz tylko dobrym. Podobnie nie wszyscy mają być [z naszego postępowania] niezadowoleni, lecz tylko ci źli¹⁰². Pan wyjaśnia to w Ewangelii, mówiąc: „Biada [wam], gdy wszyscy ludzie dobrze o was mówią” (Łk 6, 26). Nie tylko w takich

⁹⁶ Prawnik nawiązuje tutaj do wypowiedzi starca z 2 rozdziału, gdzie mówił on o konieczności przebaczenia innym i nie domagania się sprawiedliwości przed sądem.

⁹⁷ Zob. nota 85.

⁹⁸ Zob. nota 69.

⁹⁹ W oryg. „μὴ κατ’ ὀφθαλμοδουλείαν” (Sch 455, 60); rzeczownik ὀφθαλμοδουλεία pod względem słowotwórczym złożony z dwóch rzeczowników ὀφθαλμός – „oko” (Abramowiczówna III 349) oraz δουλεία – „służba” (Abramowiczówna I 599). Po raz pierwszy pojawia się w Nowym Testamencie (dwukrotnie – w Ef 6, 6 oraz Kol 3, 22 – w formie ὀφθαλμοδοουλίας), skąd przechodzi do literatury patrystycznej (w formie takiej, jaką ma i w tym tekście). Oznacza on działanie na pokaz dla uzyskania aprobaty od ludzi.

¹⁰⁰ Warto zauważyć, że w tym miejscu starzec jasno wyraża swoją opinię o znajomości Pisma Świętego przez prawnika, co potwierdza odczytywanie jego wypowiedzi z początku rozdziału 11. jako ironicznej.

¹⁰¹ Zob. nota 85.

¹⁰² W oryg. „οὐ πᾶσιν ἀρέσκειν ὀφείλομεν, πλὴν τοῖς ἀγαθοῖς, ὁμοίως δὲ οὐδὲ πᾶσι ἀπαρέσκειν, πλὴν τοῖς πονηροῖς” (Sch 455, 60.62). Do tej pory mnich wypowiadał się o przypodobywaniu się ludziom tylko negatywnie, lecz teraz, w odpowiedzi na zarzuty prawnika, starzec wprowadza rozróżnienie: należy postępować tak, aby nasze działania jednym ludziom – dobrym – się podobały, a u innych – złych – nie mamy szukać uznania. Fragment ten opiera się na opozycji czasowników ἀρέσκειν (por. nota 85) i jego negacji ἀπαρέσκειν.

sytuacjach, [o jakich mówiłem], lecz także w tych, które wydają się dobre zabronił nam przypodobywać się ludziom, jeśli pokazujemy [nasze] dobre [uczynki innym] nie po to, aby się poprawić i naśladować [lepszycy], lecz dla pochwały, [licząc] na jakieś odwzajemnienie. I słusznie. Jeśli bowiem ktoś pragnie przypodobać się ludziom dla uzyskania doczesnych korzyści, nie dostanie od Boga żadnego duchowego daru ani [żadnej] odpłaty, ponieważ otrzymał [już] swoją zapłatę (por. Mt 6, 2.5.16), jak to nie raz, lecz wiele razy wyjaśnił Pan w Ewangelii. Gdy dawał nam przykazania co do modlitwy, postu i jałmużny, polecił, żebyśmy ukrywali to wszystko przed ludźmi¹⁰³.

13. Prawnik, podczas gdy [tamten] jeszcze mówił, krzyknął:

Wystarczy! Dość już usłyszałem. Pozostaje tylko, abys wyraźnie, bez zagadek i domysłów, powiedział, jak zwodzi [nas to] zło¹⁰⁴, abym dokładnie poznał, czy jest [ono], jak twierdziłeś, tak ukryte i trudne do zauważenia, że może niepostrzeżenie umknąć [naszemu] rozumowi.

Mnich odparł:

Posłuchaj uważnie, wyjaśnię ci [to] dokładnie. Zastanów się, czy sam nie dostrzegłeś, że we wszystkim dostosowuje się ono do pragnienia. Pierwszym [wynikającym z niego błędem] i matką [pozostałych] jest brak wiary. Po nim, jako dzieci, podążają: zawiść, nienawiść, zazdrość, zdrada, kłótnia, hipokryzja, stronnictwo, działanie na pokaz, obmowa, kłamstwo, pozory pobożności i wiele innych tego typu namiętności, [które] działają w ukryciu, w ciemności. A najgorsze z tego wszystkiego jest to, że niektóre, [korzysta-

¹⁰³ Fragment ten w całości, poczynając od parafrazy słów Ewangelii, odnosi się do Mt 6. Polecenia z kazania na górze stwarzały dla mnichów pierwszych wieków pewną trudność. Z jednej strony przytoczony tutaj, zawarty w 6 rozdziale, nakaz ukrywania się z modlitwą, postem i jałmużną, nieczynienia ich na pokaz, doskonale wpisywał się we wczesną duchowość monastyczną, widoczną chociażby w omawianym tekście, którą doskonale obrazuje jeden z apoftegmatów przypisywanych abba Makaremu Egipcjaninowi. Jest w nim mowa o tym, że uczeń został wysłany na cmentarz, aby lżył i wychwalał zmarłych, a z tego, że oni pozostali na to obojętni i niczego mu nie odpowiedzieli miał wziąć przykład dla własnego życia (por. *Gerontikon, Macarius Aegyptius* 23, PG 65, 272, tłum. M. Borkowska, w: *Apofegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2007, 337-338). Z drugiej strony w Mt 5 pojawia się przyrównanie chrześcijan do światła i polecenie „niech świeci wasze światło dla ludzi, aby widzieli wasze dobre czyny i chwalili waszego Ojca, który jest w niebie” (*Biblia Pierwszego Kościoła. Nowy Testament*, tłum. R. Popowski, Warszawa 2000, 9) i to ono właśnie było dla mnichów problematyczne.

¹⁰⁴ W oryg. „τίνας εἰσὶν αἱ τῆς κακίας διαπαρτροπαί” (Sch 455, 62). Rzeczownik διαπαρτροπή nie pojawia się nigdzie poza tym miejscem (dlatego też znaczna część kodeksów notuje w tym miejscu formę παρτροπαί, zob. Sch 455, 62). W grece Septuaginty oraz Nowego Testamentu pojawiają się sytuacje, w których dodany został prefiks δια- do już prefigowanego wyrazu, np. w rzeczowniku διαπαρτρική („ciągły spór” – 1 Tm 6, 5, Abramowiczówna I 545). Prefiks ten spełnia rolę intensyfikacji znaczenia. Prawnik nawiązuje tu do wypowiedzi mnicha z rozdziału 9 i prosi o dokładne wyjaśnienie tego, jakie złe konsekwencje wynikają z przypodobywania się ludziom; por. nota 90.

jąc z pozoru] mądrych słów, ukazują się jako dobre i ukrywają szkodę, która z nich wynika.

Jeśli chcesz, pokażę [ci] tę przebiegłość. [Człowiek] przebiegły, który pragnie przypodobać się ludziom¹⁰⁵, jednemu radzi, a z drugim spiskuje, jednego chwali, a drugiego gani i napominając bliźniego, [sam] poleca siebie [innym]. Podejmuje się obrony [jakiejś sprawy] w sądzie nie po to, aby dochodzić sprawiedliwości, lecz aby zemścić się na wrogu. Najpierw schlebia, potem zawstydzia, dopóki, przez [ciągłe] oskarżenia, nie dopadnie swego wroga. Oskarża anonimowo, aby nie wiadano, że to on obmawia. Przekonuje ubogich, aby wyznali, czego potrzebują, [rzekomo] chcąc [im to] zapewnić, a gdy [o tym] powiedzą, rozgłasza [wszędzie], że są żebrakami. Przechwala się wobec [ludzi] niedoświadczonych [w danej kwestii], a przy doświadczonych wykazuje pokorę, aby od jednych i drugich otrzymać pochwałę. Czuje obrzydzenie, gdy chwaleni są cnotliwi i zmieniając temat, odciąga uwagę od pochwały. Ubliza rządzącym, kiedy są nieobecni, a gdy są w pobliżu, schlebia im. Szydzi z pokornych i oczernia nauczycieli. Gani brak wykształcenia, aby samemu uchodzić za mądrego. Umniejsza cnoty wszystkich, a wady zachowuje w pamięci¹⁰⁶. Krótko mówiąc, szuka wszelkich okazji i służy na pokaz¹⁰⁷, aby zaspokoić [swoją] potrzebę przypodobania się ludziom¹⁰⁸ w bardzo wielu sytuacjach. Stara się ukryć własne złe uczynki przez ujawnianie cudzych.

Prawdziwi mnisi nie [postępują] w ten sposób, lecz [zupełnie] przeciwnie. Ze współczuciem pomijają [błędy] innych, a swoje odkrywają przed Bogiem. Dlatego też są wyszydzani przez [ludzi], którzy nie wiedzą, [co jest słuszne]. Dążą do tego, aby podobać się raczej Bogu, niż człowiekowi¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Zob. nota 85.

¹⁰⁶ W tym miejscu przekład za lekcją kodeksów B, A, F oraz edd. (zob. SCh 455, 65): „διὰ μνήμης ἔχει” w opozycji do przyjętej przez Duranda lekcji: „διὰ μνήμης ἄγει”. Motywacją do takiej decyzji jest bardzo duża częstotliwość występowania pierwszej frazy w literaturze greckiej i jej współgranie z kontekstem niniejszego tekstu.

¹⁰⁷ W oryg. „προσώποις δουλεύει” (SCh 455, 64); miejsce problematyczne. Czasownik δουλεύω („służyć”, Abramowiczówna I 599) nigdzie w literaturze greckiej, poza tym tekstem, nie łączy się z rzeczownikiem πρόσωπον („twarz, spojrzenie, osoba”, Abramowiczówna III 739). Być może zastosowanie tego wyrazu ma wywoływać skojarzenie z użytym wyżej, związanym z nim słowotwórczo terminem προσωποληψία („stronniczość”, Abramowiczówna III 739). Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 238: „he [...] assumes slavish roles”; de Durand, w: SCh 455, 65: „il [...] servile envers les grands personnages”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 284: „er [...] dient Personen”.

¹⁰⁸ Zob. nota 85.

¹⁰⁹ W oryg. „οὐ γὰρ τοσοῦτον βροτοῖς ὅσον Θεῷ ἀρέσκειν σπουδάζουσιν” (SCh 455, 66). Użyty tutaj rzeczownik βροτός („śmiertelnik”, Abramowiczówna I 445), który w twórczości Marka Mnicha nie pojawia się nigdzie indziej i stosunkowo rzadko występuje w literaturze patrystycznej (przede wszystkim u autorów klasycyzujących, jak Klemens Aleksandryjski, czy Grzegorz z Nazjanzu), podkreśla przedstawioną tutaj opozycję między działaniem, które ma się podobać Bogu, a takim, które ma się podobać człowiekowi.

Czy to [robiąc to], co podoba się ludziom, czy to umniejszając samych siebie, w obydwu przypadkach otrzymują zapłatę od Pana, który powiedział: „Kto się wywyższa, będzie ponizony, a kto się poniża, będzie wywyższony” (Łk 14, 11; 18, 14).

14. Uczony, dotknięty słowami [starca], powiedział:

Dziwią mnie, mnichu, nie tylko twoje poglądy, lecz także ta przebiegłość, o którą oskarżasz innych¹¹⁰, podczas gdy jest właściwa także tobie, chociaż [to] ukrywasz. Brakuje ci podstawowego wykształcenia¹¹¹ i prześiąknąłeś tą głupotą o Bogu¹¹². Twierdzisz, że to jest największa mądrość i że to się Bogu podoba. Mówiąc o tym, wspomniałeś także o modlitwie i cierpieniu z powodu pobożności, aby widoczny brak wykształcenia ukryć przez [jakąś] niejasną pobożność. Gdy jutro znowu będziemy rozmawiać, przekonamy się, czy sam jesteś autorem swoich twierdzeń¹¹³.

To powiedziawszy, wstał i odszedł¹¹⁴.

Starzec odprowadził go i odwróciwszy się zaczął płakać¹¹⁵. Bracia prosili go, żeby [im] powiedział, dlaczego płacze. Rzekł:

¹¹⁰ Starzec sugerował prawnikowi, że jest przebiegły w rozdziale 11.

¹¹¹ W oryg. „ἀπορῶν γὰρ τῆς ἐγκυκλίου παιδείσεως” (Sch 455, 66). Prawnik zarzuca starcowi, że brakuje mu pierwszego stopnia w greckim systemie edukacyjnym, jakim była właśnie ἐγκύκλιος παιδεία. Zarzut braku wiedzy pojawił się ze strony prawnika już w rozdziale 10, tutaj jednak jest on sformułowany znacznie mocniej.

¹¹² W oryg. „τὴν κατὰ Θεὸν μωρίαν ἐπεσπᾶσω” (Sch 455, 66); czasownik ἐπισπᾶω (med. „wciągać, wchłaniać, wsysać”, Abramowiczówna II 270) został użyty tutaj metaforycznie. Prawnik, jak się wydaje, twierdzi, że starzec przez brak wykształcenia, bezmyślnie, biernie przyjął błędne rozumienie spraw, których dotyczyła ich dyskusja. Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 239: „you make an appeal for foolishness sanctioned by God”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 2850: „denn [...] hast du dich zu Gott gemäßen Torheit hingezogen gefühlt”; de Durand, w: Sch 455, 67: „tu as fait appel à la folie selon Dieu”.

¹¹³ W oryg. „εἰ [...] ἐργάτης τυγχάνεις τῶν σὼν διηγημάτων” (Sch 455, 66); rzeczownik ἐργάτης może oznaczać zarówno „autora, sprawcę”, jak i „wykonawcę, osobę praktykującą coś” (Abramowiczówna II 298). W kontekście wypowiedzi prawnika prawdopodobne są oba rozumienia, choć wydaje się, że do zarzutu o braku wykształcenia i biernym przyjmowaniu cudzych poglądów lepiej pasuje pytanie o to, czy to od niego pochodzą twierdzenia, jakie głosił w dyskusji. Por. tłumaczenia: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 239: „whether you are really the author of the propositions you have put forth or not”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 285: „wenn du aber wirklich ein Täter deiner Ausführungen bist”; de Durand, w: Sch 455, 67: „mais es-tu bien réellement l’auteur de tes propres dissertations”.

¹¹⁴ W tym miejscu następuje zmiana rozmówcy, do końca tekstu będą teraz rozmawiać ze starcem młodzi mnisi, najprawdopodobniej jego uczniowie. De Durand oraz Vivian w swoich tłumaczeniach wydzielają drugą część dzieła; w zachowanych kodeksach brak jednak takiego podziału.

¹¹⁵ W oryg. „ἐποτνία” (Sch 455, 66); czasownik ποτνιάω („głośno płakać, lamentować”; pochodzący od rzeczownika πότνια – „pani”, którym Grecy tytułowali boginie, por. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 2, s. 1226n) występuje w tekstach klasycznych tylko w stronie zwrotnej, a w nielicznych miejscach literatury późnego antyku także w czynnej. Być może użycie

Widzę, że niektórzy z was się zmartwili. Biorę to za dowód tego, iż nie uznaliście słów prawnika za pomocne, lecz szkodliwe i uważacie, że nie przyniosły wam pożytku, ale że was obrażyły. To jest [właśnie] powodem mojego smutku, że chociaż mówimy innym o prawie duchowym (por. Rz 7, 14), sami go nie zachowujemy. Jeśli niewłaściwie oceniłem myślenie tych, którzy się smucą, podczas gdy oni przestrzegają prawa Bożego i wierzą, zgodnie z Pismem, że sprawiedliwie spadają na nich wszystkie doświadczenia, wybaczone mi, jako starcowi, [tę] pomyłkę¹¹⁶. [Chodzi] tylko [o to], abyśmy uwierzyli, że jesteśmy odpowiedzialni za nieszczęścia, które na nas spadają, nawet jeśli nie [dzieją się] od razu lub nie z powodu naszych czynów, lecz przez dawny dług¹¹⁷.

Jeden z braci, przekonany o tym, że panuje nad sobą i z tego [właśnie] powodu nieznający prawdy [o sobie], gotowy był znosić wszelkie trudności, lecz uważał, że cierpiełby niesprawiedliwie, jako męczennik. [Brat ten] odpowiedział [starcowi] zuchwale:

Gdzie mówi Pismo, że nieszczęścia spadają na ludzi z powodu ich winy oraz, że [jest to] sprawiedliwy sąd Boży?

Starzec zaś ucieszył się bardzo z tego pytania i powiedział:

Gdy poszukasz, mój drogi, znajdziesz [tę myśl] w bardzo wielu rozdziałach, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Jeśli chcesz, to i ja pokażę ci kilka [fragmentów]. Ty jednak, skoro [pragniesz] się tego dowiedzieć, odrzuć wyniosłość, [czy może] raczej przewrotność, i przyjmij uniżenie Chrystusa, który mówi: „Weźcie na siebie moje jarzmo i uczcie się ode mnie, bo jestem łagodny i pokornego serca, a znajdziecie odpoczynek dla waszych dusz” (Mt 11, 29).

w tym miejscu tak rzadkiego czasownika (zamiast częstszych δακρῶν czy κλαίω) ma zwrócić szczególną uwagę odbiorcy na płacz starca, podkreślić jego intensywność.

¹¹⁶ W oryg. „μικρονοίᾳς” (Sch 455, 68); wyraz ten nie pojawia się nigdzie indziej w literaturze greckiej i nie jest także notowany przez słowniki. Widać jednak, że stanowi złożenie przymiotnika μικρός („mały”, Abramowiczówna III 151-152) oraz rdzenia vo- (por. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 2, s. 1023), występującego w takich wyrazach, jak νόος („rozum”, Abramowiczówna III 215), czy νοέω („myśleć”, Abramowiczówna III 211). Sufiks nominalny -ια wskazuje z kolei na *nomen abstractum* (por. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Bd. 1, s. 473). Mając na względzie powyższe informacje można domniemywać, że użyty tu wyraz oznacza jakąś słabość, błąd w myśleniu. Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 240: „narrow-mindedness”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 286: „geringe Einsicht”; de Durand, w: Sch 455, 69: „pusillanimité”.

¹¹⁷ W oryg. „ἐκ παλαιῶν χρεωστήματος” (Sch 455, 68); rzeczownik χρεώστημα („dług”, por. Lampe, s. 1527) pojawia się jeszcze w innym tekście Marka Mnicha, tj. w *De lege spirituali* 155 (PG 65, 924): „Εἰ τις ματαιολόγοις ἀνθρώποις περιτύχοι, ὑπεύθυνον ἑαυτὸν ἡγεῖσθαι τῶν τοιούτων ῥημάτων, κἂν μὴ προσφάτως, ἄλλ’ ἐκ παλαιῶν χρεωστήματος”, a poza tym tylko w leksykonie Hezychiusza i *Księdze Suda*. W tekstach patrystycznych pojawiają się jednak podobne frazy, gdzie obok przymiotnika παλαιός („dawny, stary”, Abramowiczówna III 368) występuje rzeczownik χρέος („dług”, tamże, V 638). Być może Marek odwołuje się w tym miejscu do koncepcji grzechu pierworodnego.

15. Uczeń¹¹⁸ wszedł [starcowi] w słowo i powiedział:

Jeśli każdy z nas w tym [właśnie] naśladuje uniżenie Chrystusa, że, jak powiedziałeś¹¹⁹, uznaje to, co się [mu] przydarza za swój dług, [który musi spłacić]¹²⁰, nasuwa się wniosek, iż także Chrystus, cierpiąc, spłacił swój własny dług. W związku z tym uważam, że ten, kto mówi takie rzeczy, bluźni.

Przełożony¹²¹ wysłuchał tego i mówi:

Staralem się najpierw wyjaśnić sprawę, o którą pytałeś. Skoro jednak przedstawiłeś tę [nową], aby mieszając pytania, obalić [moje] odpowiedzi, to ja z Bożą pomocą wyjaśnię ci i to, odpowiadając pytaniem na [pytanie]. Powiedz mi, czy tylko ci, co zaciągają dług, są dłużnikami, czy także ci, którzy ich zabezpieczają?

Uczeń odpowiedział:

Oczywiście, że także ci, którzy ich zabezpieczają.

Starzec zaś do niego:

Zrozum więc dobrze, że także Chrystus, biorąc na siebie nasze [długi], uczynił się dłużnikiem, jak [mówi] Pismo Święte: „Baranek Boży, który bierze [na siebie] grzech świata” (J 1, 29). „Ten, który stał się za nas przekleństwem” (Ga 3, 13). „Ten, który wziął na siebie śmierć wszystkich i dla wszystkich umarł” (por. 2Kor 5, 14). Czy tylko twojego [długu] nie wziął? [Postąp] mądrze i zgódź się z tym, a ja ustąpię [już w dyskusji].

Brat upadł przed [nim] na twarz¹²² i powiedział:

Nawet jeśli popełniłem błąd, jak głupiec, przez niewiedzę, nie wyprę się Odkupiciela wiernych, [Tego], który wziął na siebie [ich dług]. Wiem przecież, że nikt nie zostawił ludziom innej nadziei zbawienia, jak mówi Apo-

¹¹⁸ W oryg. „ὑποτακτικός” (Sch 455, 68). Wyraz ten oznaczał w kontekście monastycznym ucznia, który zobowiązany był do posłuszeństwa wobec starszego mnicha, jego przełożonego (por. Lampe, s. 1462). Pojawia się on w tym miejscu zamiast używanego tu częściej ἄδελφος („brat”, Abramowiczówna I 25), dla uwypuklenia niewłaściwej postawy tego ucznia wobec starca, którego słowa stara się podważyć. Konsekwentnie w dalszej części starzec określony zostaje terminem ἡγούμενος („przełożony, zwierzchnik”, szczególnie w odniesieniu do grupy mnichów, monasteru, por. Lampe, s. 601), co dopełnia obrazu panującej między nimi hierarchii. Warto też zauważyć, że, gdy tylko uczeń ten zmienia swoje myślenie i przeprasza starca, zostaje on ponownie nazwany ἄδελφος. Przez taki dobór leksyki zostaje podkreślona jego przemiana.

¹¹⁹ Uczeń ma na myśli wypowiedź starca z 14 rozdziału.

¹²⁰ W oryg. „ἴδιον χρέος ἡγεῖσθαι τὰ ἐπερχόμενα” (Sch 455, 68). Sygnalizowany w poprzednich rozdziałach problem odpowiedniego nastawienia do różnorodnych doświadczeń, cierpień zostaje dokładnie omówiony w rozdziałach 15-20. Podstawą tego wyjaśnienia jest metaforyczny obraz długu (χρέος; zob. nota 117), zaciąganego przez dłużnika (χρεωφειλήτης, Abramowiczówna IV 639) i osoby poręczającej za niego (ἐγγυόμενος od czasownika ἐγγυάω – „ręczyć, dać zastaw za kogoś”, a także ἀνάδοχος, tamże, II 8; I 139). Czynność dawania zastawu jest w niniejszym tekście określana także przez czasownik ἀναδέχομαι (tamże, I 138). Marek Mnich posługuje się tutaj jedną z ważniejszych metafor dotyczących grzechu, zaczerpniętą z Nowego Testamentu (por. Mt 6, 12).

¹²¹ Zob. nota 118.

¹²² Powszechny, szczególnie wśród mnichów, gest wyrażający głęboką pokorę.

stoł¹²³: „Wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, [lecz] dostępują usprawiedliwienia w darze poprzez łaskę” (2Kor 5, 14).

16. Skoro zaś wszyscy [poczuł się] zbudowani przez zrozumienie, [jakie okazał ten brat] i [jego] nawrócenie, starzec powiedział:

Pozostaje nam tylko pokazać na podstawie Pisma, że żadne z bolesnych doświadczeń, jakie się [komuś] przydarzają, nie jest względem niego niesprawiedliwością, lecz, wszystko [dzieje się] według sprawiedliwego sądu Boga. Jedni cierpią z powodu własnych złych uczynków, drudzy z powodu [uczynków] bliźniego¹²⁴. „Wszystkie [czyny] nieprawych wracają [do nich], a wszystko, co sprawiedliwe [pochodzi] od Pana” (Prz 16, 33)¹²⁵. „Nie ma w mieście nieszczęścia, którego Pan nie uczynił” (Am 3, 6). „Wszystkie dzieła Pana są sprawiedliwe” (Prz 16, 9). A także: „Co kto sieje, to i zbiera” (Ga 6, 7) oraz: „Jeśli nasza niesprawiedliwość potwierdza sprawiedliwość Boga, cóż powiemy? Że Bóg, gdy okazuje gniew, jest niesprawiedliwy? Mówię po ludzku. [To] niemożliwe” (Rz 3, 5).

Zobacz, trzej młodzieńcy wrzuceni do pieca uczą nas o tym, gdy mówią, że to z ich powodu i z rozkazu Boga zostali wrzuceni, nawet jeśli dali [przez to] zastaw [za dług kogoś] innego¹²⁶ (por. Dn 3, 26-45). Także święty Dawid, gdy

¹²³ Zob. nota 69.

¹²⁴ Takie rozumienie doświadczeń, cierpienie można odnaleźć już w *Pasterzu* Hermasa (rozdział 63). W podobny sposób, jak Marek Mnich, do problemu tego podchodzi także Jan Chryzostom w dziele *Ad eos qui scandalizati sunt* (PG 52, 479-528).

¹²⁵ W oryg. „εἰς κόλπον ἐπέρχεται πάντα τοῖς ἀδίκους, παρὰ γὰρ Κυρίου πάντα δίκαια” (Sch 455, 72). Pierwsza część tej frazy stwarza duże problemy interpretacyjne. Różni się ona znacznie od wersji hebrajskiej: כָּל־מִשְׁפָּט וְיִמְלֵךְ אֶת־הַגִּזְרִל וְיִמְלֵךְ כָּל־מִשְׁפָּט (Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart 1997, 1297). W niniejszym przekładzie przyjęto sens obecny w Peszicie: حَمْدُكَ وَحُكْمُكَ فِي كُلِّ مَقْرٍ وَكُلِّ مَقْرٍ بِكَ حَقٌّ (Biblia Sacra iuxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta, ed. C.J. Davit – G.E.-J. Khayyath, vol. 2, Mosul 1888, 150), który jest bardziej zbliżony do wersji Septuaginty a jednocześnie doskonale pasuje do kontekstu rozważań Marka Mnicha. Por. przekład R. Popowskiego: „Do podółka nieprawych los wrzuca zło wszelkie, a to, co sprawiedliwe przychodzi od Pana” (Septuaginta, tłum. R. Popowski, Warszawa 2013, 1033); Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 242: „We make our own decisions, but the Lord alone determines what happens”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 288: „Den Ungerechten fällt alles in den Schoß; denn vor Gott ist alles gerecht”; de Durand, w: Sch 455, 73: „mais dans tous les cas cela retombe dans le sein de gens qui sont injustes, car tout ce qui vient du Seigneur est justice”. Warto też zwrócić uwagę na rozumienie terminu κόλπος („łono, fałda w ubraniu, zagłębienie, misa”, Abramowiczówna II 689) w komentarzach patrystycznych, gdzie bywa on rozumiany jako obraz ἡγεμονικός, czyli najważniejszej części duszy, odpowiedzialnej za rozumienie i decydowanie (por. Lampe, s. 600); por. Joannes Chrysostomus, *Fragmenta in Salomonis Proverbia* 16, PG 64, 712: „Εἰς κόλπους ἐπέρχεται πάντα τοῖς ἀδίκους. Κόλπον τὸ ἡγεμονικόν φησιν ἡ Γραφή”.

¹²⁶ W oryg. „εἰ καὶ ἄλλων ἀνεδέξαντο πρόσωπον” (Sch 455, 72). Miejsce bardzo trudne do zrozumienia; por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 242: „even if they had to submit to the authority of others”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 288: „wenn sie auch eine andere Gestalt annahmen”; de Durand, w: Sch 455, 73: „même

Szimei mu złorzeczy, wzywa Boga i uznaje, że doświadcza [tego] z powodu własnych czynów (por. 2Sm 16, 5-14). Zarówno Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Daniel, jak i pozostali prorocy przepowiadali ludowi [Bożemu] i poganom, że nadchodzące doświadczenia spadną na nich z powodu ich własnych grzechów, oznajmiając równocześnie i przyczyny i nieszczęścia (por. np. Iz 5, 12-13; Jer 5, 6; Ez 5, 7-8 i Da 9, 14). [Prorok] bowiem [tak] przemawia: „Przeciwko tym, którzy mówią i postępują w taki sposób, wydarzy się to i to”¹²⁷. Pokazuje to chociażby Dawid w psalmie: „Poznałem, Panie, że Twoje sądy to sprawiedliwość i poniżyłeś mnie, [abym poznał] prawdę” (Ps 118, 75). I w innym miejscu: „Wydałeś mnie głupcowi na pohańbienie. Zamilknałem i nie otwarłem ust moich, ponieważ ty [to] uczyniłeś” (Ps 38, 9-10).

Dlatego także i my w związku ze [słowami], które usłyszeliśmy od prawnika, powinniśmy powiedzieć Bogu to samo, co święty Dawid: „Zamilknałem i nie otwarłem ust moich, ponieważ ty [to] uczyniłeś” (Ps 38, 10) i dziękować, że posłał go, [aby nam pokazać] złe myśli, które są w nas, [lecz] ich nie dostrzegamy, [oraz] żebyśmy, zwracając baczną uwagę na to, jak myślimy, poprawili się i nie mieli wątpliwości, czy aby rozpozналиśmy większość naszych złych uczynków. Człowiek doskonały zachowuje czujność i uwagę względem swoich błędów. Jeśli bowiem [nawet nasze] błędne postępowanie, [chociaż] jawne, jest trudne do zrozumienia, to o wiele bardziej myśli. Musimy więc wiedzieć, jako rozumni [ludzie], że Pan sprowadza na nas trudności dla naszej korzyści i wyprowadza z nich dla nas liczne dobra. Najpierw rozpoznajemy złe myśli, które bez naszej wiedzy miały władzę nad nami. Następnie, gdy już poznamy [te] myśli, [Pan] doprowadza [nas do] prawdziwej, nieudawanej pokory. W końcu uwalnia [nas] od głupiej pychy i w ogóle demaskuje wszelkie zło, które się [w nas] czai, tak jak napisano: „Rozplenili się wszyscy, którzy czynią nieprawość, lecz zostaną zniszczeni na wieki wieków” (Ps 91, 8). A zrozumiałwszy to dobrze, pamiętajcie, bracia, że jeśli nie znosimy [naszych] doświadczeń z wiarą i wdzięcznością, nie możemy poznać ukrytego zła. Jeśli zaś go wyraźnie nie zobaczymy, to ani nie możemy odrzucić naszych złych myśli, ani starać się o przebaczenie za już wyrażone zło, ani obronić się przed przyszłym.

17. Pytanie¹²⁸:

Jeśli wypowiedzi uczonego są argumentem [przeciwko] naszemu czynom, dlaczego nie czujemy się odpowiedzialni za to, o czym mówił?

si c'était là endosser la personnalité d'autrui". W niniejszym przekładzie wybrano sens narzucony przez znaczenie czasownika ἀναδέχονται obecny w innych miejscach dzieła Marka; zob. nota 120.

¹²⁷ Marek tworzy w tym miejscu uogólniającą formułę, która pokazuje, w jaki sposób skonstruowane są wypowiedzi proroków w Piśmie.

¹²⁸ Mimo tego, że dzieło w całości zorganizowano jest w formie pytań i odpowiedzi (zob. *Wstęp*), to w kodeksach greckich dopiero tutaj pojawiają się metatekstowe określenia „pytanie” i „odpowiedź”, które zostały w niniejszym przekładzie zachowane. Syryjskie tłumaczenie obecnego rozdziału pozbawione jest tego rodzaju metatekstów i używa fraz podobnych do tych we wcześniejszych rozdziałach: „bracia zapytali” i „mnich powiedział”; zob. de Durand, w: SCh 455, 76-78.

Odpowiedź:

[Te] oskarżenia i dowody nie przypominają [czynów, które są] ich przyczyną, chociaż według [porządku] duchowego zachowują całą sprawiedliwość. Możemy to poznać na podstawie Pisma Świętego. Czyż ci, którzy zgineśli pod wieżą w Siloam zrzucili [tę] wieżę na innych (por. Łk 13, 4)? Albo ci, którzy przez 70 lat byli pojmani jako więźniowie w Babilonie w celu nawrócenia, czyż pojмали innych więźniów, aby [ich] nawrócić (por. Jer 25, 11-12)? Nieszczęścia, które mają [nas] pouczyć, nie działają w ten sposób. Podobnie jak żołnierze, którzy, gdy okaże się, że nie trafiają do celu, to chociaż są karceni, nie doświadczają tego samego zła, jakie uczynili. Tak samo i my wszyscy uczymy się przez [różne] doświadczenia, [które] słusznie [zdarzają się nam] w odpowiednim momencie i [służą] ku nawróceniu. Nie są takie same, [jak czyny, które popełniliśmy], nie działają tak samo i nie [dzieją się] w tym samym czasie. I przez to właśnie wielu ludzi traci wiarę w sprawiedliwość Boga, [bowiem doświadczenia spadają na nich] w innej, [niż ich czyny], chwili i nie przypominają [tych uczynków]¹²⁹.

18. Pytanie:

A więc spotykają nas liczne cierpienia, dlatego, że ludzie [źle postępują]: zazdroszczą, oczerniają, zniesławiają, oskarżają fałszywie, schlebiają, zwożdżają, oszukują, włamują się¹³⁰, rabują, gorszą [innych], nienawidzą, gardzą, prowadzą wojny, gnębią, ubliżają, oskarżają i inne [jeszcze] rzeczy robią sobie nawzajem. [Cierpimy też] przez [nasze] własne ciało, które przepelnione jest żądzą, walczy [z nami], domaga się wytchnienia, doznaje licznych chorób i ran oraz słabnie z wielu powodów. [Cierpimy wreszcie], poza tymi [czynnikami] wewnętrznymi, [z powodu] ugryzień psów, jadowitych albo mięsożernych zwierząt, a także [przez] głód, zarazę, trzęsienia ziemi, mróz, pożary, starość, biedę, osamotnienie i tym podobne. A wszystko to [sprawiają] duchy zła, obserwujące nasze słowa i czyny, z którymi, jak to pokazuje Apostoł¹³¹, mamy się zmagać (por. Ef 6, 12). Wynika z tego, że [nawet] nasze myśli rywalizują [z nami]. I słusznie, jeśli bowiem nasz wolny umysł, z powodu niewiary, nie przyjmuje trudnych doświadczeń, które są nam dane na próbę, a przeciwnie – porzuca nadzieję, wówczas rodzą się w nas [takie]

¹²⁹ Starzec w szeregu metafor poucza swoich uczniów, że problem w zrozumieniu zasadności doświadczeń, trudności, jakie spotykają człowieka leży w tym, iż nie kojarzą mu się one z jego własnymi złymi uczynkami, gdyż dzieją się w innym czasie i w żaden sposób nie przypominają tych uczynków. Należy jednak, według niego, spojrzeć na nie w sposób duchowy i każde takie doświadczenie przeżywać jako słuszne i mające na celu nawrócenie człowieka. Zob. nota 117.

¹³⁰ W oryg. „διπορτόρων” (Sch 455, 78); czasownik διπορῶσθαι może być tutaj rozumiany dosłownie, dla oznaczenia „robienia podkopów”, albo metaforycznie w znaczeniu „podkopywania innych, działania na ich niekorzyść” (Abramowiczówna I 583). Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 244: „undermining”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 289: „Einbrecher”; de Durand, w: Sch 455, 79: „sapes”.

¹³¹ Zob. nota 69.

myśli, że nie powstają [z nich] ani [dobre] słowa, ani czyny¹³². Ty sam powiedziałeś, że każde doświadczenie ma swoją przyczynę [i] prowadzi nas do poznania sprawiedliwości Boga. Wyjaśnij nam, [jakie są te] przyczyny, abyśmy uwierzyli, że jesteśmy odpowiedzialni za [te] doświadczenia i powinniśmy znosić spotykające nas cierpienia, aby podczas sądu nie otrzymać surowszej kary za to, że nie tylko byliśmy grzesznikami, lecz także nie przyjęliśmy [danego nam] lekarstwa.

Odpowiedź:

Przyczyną doświadczeń są myśli każdego [z nas]. Chciałem powiedzieć, że zarówno słowa, jak i czyny, lecz skoro one nie pojawiają się przed myślami, wszystko przypisuję myślom. Najpierw pojawia się myśl, a później słowa i czyny [niejako] łączą nas [z innymi]¹³³. Są dwa rodzaje [tej] więzi, jeden [pochodzi] z miłości, drugi ze zła. Z tego powodu, chociaż [o tym] nie wiemy, dajemy porękę za innych. Za [tą] poręką muszą podążać doświadczenia, zgodnie z tym, co mówi Pismo: „Ten, kto ręczy za swojego przyjaciela, wydaje swą rękę wrogowi” (por. Prz 6, 1). I tak każdy znosi to, co się [mu] przydarza, nie tylko ze względu na siebie, lecz także ze względu na bliźniego, za którego ręczy.

19. Pytanie:

Chcemy poznać pierwszy z [przedstawionych] rodzajów poręczenia, to znaczy ten, [który bierze się] ze zła.

Odpowiedź:

Poręka, [która wynika] ze zła nie jest dobrowolna. Dzieje się tak: ten, kto oszukuje, bierze na siebie, choćby tego nie chciał, doświadczenia¹³⁴ tego,

¹³² W tym miejscu niektóre kodeksy dodają wyraz ἐρώτησις, dokonując tym samym innego podziału na pytanie i odpowiedź. Podział ten o tyle może być uzasadniony, że właściwe pytanie rzeczywiście pada dopiero w tym miejscu, jego długość byłaby wtedy porównywalna z innymi, a część tekstu od początku rozdziału 18 można bez problemu rozumieć jako kontynuację wypowiedzi starca. W tekście pojawia się także οὐκ οὖν („a zatem”, Abramowiczówna III 338) jako element łączący we wnioskowaniu. Niniejszy przekład pozostawia podział przyjęty przez de Duranda w wydaniu krytycznym.

¹³³ W oryg. „οἱ λόγοι καὶ αἱ πράξεις παρέχουσιν ἡμῖν τὴν εἰς ἀλλήλους κοινωνίαν” (SCH 455, 80); por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 245: „words and deeds follow, forming, for our benefit or to our detriment, a fellowship with each other”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 290: „dann gewähren uns die Worte und Taten die Gemeinschaft untereinander”; de Durand, w: SCH 455, 81: „propos et actions établissent entre eux réciprocité et communion”. Starzec wprowadza w tym miejscu koncepcję, według której pomiędzy ludźmi istnieją więzi, mające swoją przyczynę w ich uczynkach – dobrych, lub złych. Więzy te powodują, że człowiek daje porękę za drugiego, czyli niejako ma udział w jego długu. Zob. nota 120.

¹³⁴ W oryg. „ἀναδέχεται τοὺς πειρασμούς” (SCH 455, 82). Występujący tu rzeczownik πειρασμός, pierwotnie oznaczający „próbę” (Abramowiczówna III 462), poczynając od tekstów

którego oszukał, podobnie i ten, kto oczernia, oczernianego, kto krzywdzi, krzywdzonego, kto pogardza, pogardzonego, kto oskarża, oskarżanego. I żeby nie mówić o każdym [z osobna, powiem tylko, że] analogicznie każdy, kto dopuszcza się nieprawości bierze na siebie doświadczenia tego, któremu wyrządza nieprawość. Świadczy o tym Pismo: „Sprawiedliwy wy-dostaje się z zasadzki, zamiast niego wydany zostaje bezbożny” (Prz 11, 8), „Ten, kto kopie dół, wpada w niego” (Prz 26, 27a), „Kto toczy kamień, toczy go przeciw sobie” (Prz 26, 27b) oraz „Wszystkie [czyny] nieprawych wracają [do nich], a wszystko, co sprawiedliwe [pochodzi] od Pana” (Prz 16, 33)¹³⁵. Jeśli więc „nasza niesprawiedliwość potwierdza sprawiedliwość Boga” (Rz 3, 5) względem innych, jak pisze Apostoł¹³⁶, „cóż powiemy? Że Bóg, jest niesprawiedliwy, gdy okazuje gniew” (Rz 3, 5) tym, których uczy poprzez doświadczenia, lecz także tym, którzy nierozsądnie gniewają się z ich powodu?

20. Pytanie:

[Skoro] o tym już usłyszeliśmy i wierzymy, że rzeczywiście jest tak, [jak to przedstawiłeś], powiedz nam jeszcze o poręczeniu, [które powoduje] miłość.

Odpowiedź:

Poręka [wynikająca] z miłości to ta, której nauczył nas Pan Jezus, gdy leczył słabości naszej duszy, „uzdrowiał wszystkie choroby i dolegliwości” (Mt 10, 1), „wziął [na siebie] grzech świata” (J 1, 29), przywracał czystość natury tym, którzy mocno w niego wierzyli, uwolnił od śmierci, pozostawił prawdziwą bojaźń Bożą, nauczał pobożności, pokazał, że to z powodu miłości cierpiał aż do śmierci, uzdolnił nas przez uczestnictwo w Duchu [Świętym] do cierpliwego znoszenia trudności [oraz] ofiarował nam przyszłe dobra, „których oko nie widziało, ucho nie słyszało, a serce ludzkie nie zdołało pojąć” (1Kor 2, 9). Przyjął też na siebie nasze doświadczenia, gdy mu lżono, wyszydzano go, wydano [na sąd], bito, oczerniano, oskarżano, zakuto w kajdany, policzkowano, pojono octem i żółcią i... Cóż więcej [mogę] powiedzieć? Przebijano gwoździami i kluto włócznią. W ten sposób złączył się z nami ciałem i duchem, przyjął nasze cierpienia, a na końcu przekazał to prawo swoim apostołom, prorokom, ojcom [i] patriarchom, gdy ich pouczył przez Ducha Świętego i ukazał się im w [swoim] nieskalanym ciele. Pokazał [nam] to swoje poręczenie, mówiąc: „Nie bójcie się, ja zwyciężyłem świat”

Nowego Testamentu może oznaczać także „pokusę” (por. Lampe, s. 1055). Marek używa w tym miejscu tego rzeczownika mówiąc o wszelkich trudnościach, doświadczeniach w życiu człowieka, których celem jest wypróbowanie go i ostatecznie umocnienie; por. Jk 1, 2-4 oraz 1P 1, 6-7 (w obu fragmentach termin *πειρασμός* w tym samym, co tutaj znaczeniu).

¹³⁵ Zob. nota 125.

¹³⁶ Zob. nota 69.

(J 6, 20), „ja siebie poświęcam za nich, aby i oni byli poświęceni w prawdzie” (J 17, 19) oraz „nikt nie ma większej miłości od [tego], kto dał swoją duszę za swych przyjaciół” (J 15, 13). Dlatego i święty Paweł, naśladowając Pana, mówił: „teraz cieszę się w moich cierpieniach za was, pogan, i dopełniam niedostatki cierpień Chrystusa w moim ciele dla Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24), dając [tym samym] do zrozumienia, że [chodzą mu] o porękę [wynikającą] z miłości.

Czy chcesz lepiej zrozumieć, w jaki sposób wszyscy apostołowie łączyli się z nami przez myśl, słowo i czyn oraz [jak], przez tę więź, przyjęli na siebie nasze doświadczenia¹³⁷? [Łącząc się] przez myśl, wyjaśniają nam Pisma, proroctwa, przekonują [nas], abyśmy wierzyli w Chrystusa jako zbawcę i czcili Go jako Syna Bożego według natury, modlą się za nas, płaczą, umierają i [robią inne jeszcze], podobne rzeczy, które są właściwe myśli przepelnionej wiarą. Poprzez słowa zaś nawołują, pouczają [i] upominają [nas], ganią naszą małą wiarę, ukazują [nam naszą] niewiedzę, interpretują Pisma, pokazują to, co stosowne, wyznają Chrystusa, oznajmniają, że On jest tym, który został ukrzyżowany, [który jest] wcielonym Słowem, mówią, że [Chrystus jest] jeden a nie dwóch, choć jest pojmowany jako nierozłącznie zjednoczony z dwóch [natur]¹³⁸. W każdym czasie, miejscu i [w każdej] sprawie powstrzymują [nas] od błędnej wiary, nie godzą się na kłamstwo, nie mają niczego wspólnego z [ludźmi], którzy chwalać się tym, co cielesne, [ani] z próżnymi, w ogóle nie boją się [ludzi] aroganckich, nie cenią tych, którzy czynią nieprawość, a wyżej stawiają pokornych, pobożnych uważają za swoich przyjaciół i uczą nas czynić to wszystko. [Co zaś tyczy się] uczynków, to są prześladowani, pogardzani, cierpią niedostatki, znoszą utrapienia, są krzywdzeni, wtrąceni do więzień, zabijani i inne [jeszcze] tym podobne cierpienia znoszą za nas. W ten właśnie sposób, łącząc się z nami, wzięli na siebie nasze doświadczenia¹³⁹. Mówią: „czy to cierpimy, czy jesteśmy radośni, [wszystko] dla waszego zbawienia i pocieszenia” (por. 2Kor 1, 6). Prawo to przyjęli od Chrystusa, który powiedział: „Nikt nie ma większej miłości od tego, kto dał swoją duszę za swych przyjaciół” (J 15, 13). Oni natomiast przekazali [je] nam, mówiąc: „jeśli Pan dał swoją duszę za nas, także i my powinniśmy dawać nasze dusze za braci” (por. 1J 3, 16) oraz „noście brzemiona innych i tak wypełnicie prawo Chrystusa” (Ga 6, 2).

Skoro więc poznaliśmy [już] obie drogi [prowadzące] do więzi z innymi, poręczenie, które z konieczności z tym się wiąże oraz spadające [na nas]

¹³⁷ Zob. nota 120.

¹³⁸ W oryg. „ἐνα καὶ οὐ δύο λέγοντες, καὶ ἐκ δύο νοοῦτο ἡνωμένον ἀδιαιρέτως” (Sch 455, 86). Vivian (w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 248) zwraca uwagę na tę frazę, zauważając, że jest dość swobodnie sformułowana i tylko poprzez przysłówek ἀδιαιρέτως („niepodzielnie”, por. Lampe, s. 33) wykazuje spójność z chalcedońską chrystologią.

¹³⁹ Zob. nota 120.

w związku z tym doświadczenia¹⁴⁰, nie będziemy już trudzić się [pytaniami]: jak, kiedy, ani dlaczego [one] przychodzą. Tylko Bóg wie, co jest dla każdego właściwe, [jak] szybko [pojawia się doświadczenia] i [w jaki sposób] całe stworzenie przyczynia się do tego. My natomiast powinniśmy jedynie wierzyć w sprawiedliwość Boga i wiedzieć, że wszystko, co się nam przydarza bez udziału [naszej] woli, zdarza się nam albo z powodu miłości, albo przez zło i dlatego należy być wytrwałym i nie odrzucać tego, abyśmy do naszych [wcześniejszych] grzechów nie dodawali [kolejnego] (por. Syr 5, 5).

21. Przede wszystkim, proszę was, bracia, rozważcie dokładnie to, co zostało powiedziane, aby [się nie okazało], że ja znośłem doświadczenia¹⁴¹ związane z tą dyskusją na marne, a wy abyście przez obojętność nie zapomnieli tego, o czym była mowa. Niepamięć bowiem to córka obojętności, a obie są potomkami niewiary.

Bracia odpowiedzieli:

Ojcze, więcej zaufania w to, co mówisz. My rozumiemy to, co usłyszeliśmy, a także Pismo Święte zapewnia nas, że nic, co zdarza się ludziom nie z ich woli, nie dzieje się poza sprawiedliwością Boga, nawet jeśli jako ludzie nie pojmujemy tajemniczego splotu zdarzeń i [nie wiemy, dlaczego] pojawiają się [one] właśnie w tym, [a nie innym] czasie, jak to sam powiedziałaś. Nie martw się więcej o to, o czym już mówiłeś, tylko powiedz nam jeszcze, co to jest wola ciała i w jaki sposób przebywa ona poza umysłem. Uczony bowiem zapytał tylko, czy ona istnieje, natomiast, jak [to się dzieje] i czym ona jest, nie zapytał¹⁴².

Mnich odpowiedział:

Wolą ciała jest jego naturalne poruszenie razem z następującym [po nim] płomieniem pożądania, [który] jest niezależny od [naszych] myśli. Sen i odpoczynek [sprawiają, że] jest on mocniejszy¹⁴³. O nich właśnie mówi święty Piotr: „umiłowani, nie dziwcie się płomieniom w was, które płoną, aby was wypróbować, jakby [to było] coś dziwnego” (1P 4, 12). Mówi o tym także święty Paweł: „ciało ma wolę przeciwną duchowi, a duch przeciwną ciału” (Ga 5, 17). Głosi też: „Postępujcie według ducha i nie spełniajcie woli ciała” (Ga 5, 16). [Apostołowie] powiedzieli to wszystko, gdyż chcieli, abyśmy nie spełniali tych pragnień¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Zob. tamże.

¹⁴¹ Zob. tamże.

¹⁴² Uczniowie nawiązują tutaj do pytania, które prawnik postawił w rozdziale 4.

¹⁴³ Starzec przywołuje w tym miejscu rozpowszechniony wśród mnichów pogląd, że odpoczynek, a więc i sen umacniają ciało, przez co rodzi ono w sobie mocniejsze i dla mnicha trudniejsze do przewyciężenia pożądania.

¹⁴⁴ W oryg. „ἀσυνδιάστους ἡμᾶς πρὸς τὰς τοιαύτας κινήσεις εἶναι βουλόμενοι” (SCh 455, 92). Por. przekłady: Vivian, w: Mark the Monk, *Counsels on the Spiritual Life*, s. 250: „they wanted us not to get involved with movements such as these”; Hesse, w: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, s. 294: „sie wollten, daß wir nicht mit solchen Bewegungen verbunden

W Chrystusie Jezusie Panu naszym, któremu sława na wieki. Amen¹⁴⁵.

Z języka greckiego przełożyli
Zofia Latawiec, Michał Warzocha i ks. Kamil Żółtaszek,
wstępem opatrzyli Zofia Latawiec i ks. Kamil Żółtaszek,
a komentarzem Michał Warzocha**

seien”; de Durand, w: SCh 455, 93: „voulaient nous voir dégagés de tout lien avec ce genre de mouvements”. Użyty tu przymiotnik ἀσυνδίαστος poświadczony jest tylko w tym miejscu. Lampe proponuje uznać go za równoznaczny z wyrazem ἀσυνδύαστος i rozumieć go jako „niezwiązany, niezaangażowany” (por. Lampe, s. 251; podobna sytuacja ma miejsce przy analogicznych przymiotnikach bez negacyjnego prefiksu α- (por. Lampe s. 1314). Kontekst w sposób wystarczający wskazuje na to, że według Marka pragnieniem apostołów było, aby ludzie byli jak najdalej od postępowania zgodnego z wolą ciała.

¹⁴⁵ W zachowanych kodeksach greckich zakończenie dzieła przed doksologią wydaje się dość nagle, brak mu jakiegoś zwieńczenia. Tłumaczenie syryjskie zawiera obszerniejsze zakończenie: „i nie dajmy się porywać dyskusji, [która] pobudza pożądania, lecz przez modlitwę, która nie jest rozproszona, [przez] strzeżenie myśli i [przez] wytrwałą cierpliwość odnajdźmy Chrystusa naszego Zbawcę i naszą pomoc, któremu z Jego Ojcem i Duchem Świętym chwała i cześć na wieki. Amen” (SCh 455, 92). Na temat zakończenia zob. de Durand, w: SCh 455, 24.

** Mgr Zofia Latawiec – doktorantka Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, e-mail: zo.latawiec@gmail.com; mgr Michał Warzocha – doktorant Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, e-mail: warzocha.michal@gmail.com; ks. mgr Kamil Żółtaszek – doktorant Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie: e-mail: kamil.zoltaszek@gmail.com.

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	5
---------------	---

COMMENDATION LETTERS

1. <i>A Commendation Letter from Prof. Jerzy A. Wojtczak-Szyszkowski – Professor Ordinary of University of Warsaw</i>	7
2. <i>A Commendation Letter from Cardinal Stanisław Nycz, Archbishop Metropolitan of Warszawa</i>	9
3. <i>A Commendation Letter from Archbishop Józef Górzyński, Archbishop Metropolitan of Warmia</i>	11
4. <i>A Commendation Letter from Bishop Andrzej Dziuba of Łowicz Diocese</i>	13
5. <i>A Commendation Letter from Bishop Adam Bałabuch, Auxiliary Bishop of Świdnica Diocese, the Chairman of the Commission for Divine Worship and Discipline of the Sacraments at the Polish Episcopate</i>	15
6. <i>A Commendation Letter from Bishop Piotr Greger, Auxiliary Bishop of Bielsko Biała-Żywiec Diocese</i>	17
7. <i>A Commendation Letter from Rev. Prof. Kazimierz Łatak CRL – Professor Ordinary of Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw</i>	19
8. <i>A Commendation Letter from Rev. Prof. Bogdan Czyżewski – President of the Patristic Section at the Commission for the Catholic Doctrine of Polish Bishops' Conference</i>	21
9. <i>Tabula gratulatoria</i>	23

DR. STANISŁAW KALINKOWSKI BIOGRAPHY AND BIBLIOGRAPHY

1. <i>Dr. Stanisław Kalinkowski: „curriculum vitae” – Rev. P. Szczur</i>	25
2. <i>Publications of dr. Stanisław Kalinkowski – Rev. P. Szczur</i>	27

ARTICLES

1. <i>The Heretic Gnostic and the Real “Gnostic” in Christ According to the Teaching of Irenaeus of Lyon – E. Artemi</i>	39
2. <i>The Normans in the Works of Gerald of Wales and the Byzantine World – M. Böhm</i>	53

3. <i>Eschatology of Saint Victorinus of Poetovio: Theological and Philological Analysis of the Latin Terms</i> – H.A. Chandoga	65
4. <i>Penitential “peregrinatio” in the Early Middle Ages</i> – Rev. M. Chłopowiec	83
5. <i>The Reception of Ascetic and Monastic Sources in Dhuoda’s of Septimania (c. 803-843) “Liber manualis”</i> – M. Chudzikowska-Wołoszyn	105
6. <i>Dracontius in Prison: The Power of Poetry Against the Power of the Authority</i> – N. Cichoń	125
7. <i>Indications for Monks in the Commentary to the Lord’s Prayer in the “Rule of the Master”</i> – Rev. B. Czyżewski	143
8. <i>The Manuscript Tradition of the “Vita S. Pauli Primi Eremitae” and the Most Ancient Printed Editions of This Work of St. Jerome</i> – B. Degórski O.S.P.P.E.	155
9. <i>The Moral Significance of the Gesture of Anointing Jesus’ Feet and Head in Joachim of Fiore’s “Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae”</i> – Rev. J. Grzeszczak	175
10. <i>The Circumstances of the Composition of the Hymn “Akathistos” in Honour of the Blessed Virgin Mary</i> – Rev. J. Grzywaczewski	195
11. <i>Divine Energies and Theological Method in St. Gregory Palamas</i> – M. Hupalo STB	219
12. <i>The Martyrdom and Worship of the Maccabean Brothers in the Teaching of St. Augustine</i> – Rev. W. Kamczyk	241
13. <i>The Promotion of Miaenergism as a Challenge to Identity of Non-Chalcedonian Christianity</i> – O. Kashchuk	257
14. <i>The Influence of the Ancient Mnemonic Schematisation for Medieval and Early-Modern Cartography</i> – P. Kochanek	285
15. <i>The Christian Martyr as a Hyperthanatic Philosopher and “Mystes”, and the Success of Christianity</i> – J.M. Kozłowski	377
16. <i>Origen and the Hebrew Text of the Bible</i> – Rev. J. Królikowski	393
17. <i>Isidore of Seville’s “Synonyms”: Content, Style, Sources of the Work</i> – T. Krynicka	405
18. <i>“The Great Canon” of St. Andrew of Crete. Scriptural, Liturgical and Hesychastic Invitation for an Encounter With God</i> – K. Leśniewski....	429
19. <i>Observing Violence. Human Attitude and Feelings Facing the Atrocities of War in the Light of a Rhetoric from the Middle Byzantine Period</i> – K. Marinow	449
20. <i>The Initiatory Nature of the Eleventh Chapter of the Epistle to the Hebrews</i> – Rev. L. Mateja	467
21. <i>Money in “Historia religiosa” by Theodoretus of Cyrus</i> – I. Milewski....	481

22. <i>"Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata" in Origen? A New Attempt to Explain the Controversial Fragments of "De principiis"</i> – D. Mrugalski OP	493
23. <i>Two Monastic Concepts – The Similarities and at the Same Time Differences Between John Cassian and St. Augustine</i> – P. Nehring	527
24. <i>Demons' Feast: Origen "Contra Celsum" VIII 30 and Porphyry "De abstinentia" II 42-43</i> – E. Osek	547
25. <i>The Eucharist in Homer?</i> – Rev. D. Piasecki	561
26. <i>"Ut figura sit". The Venerable Bede on Tropes of the Scripture</i> – W. Ryczek	573
27. <i>Hunger as an Economic and Social Problem in John Chrysostom's Homiletic Teaching</i> – Rev. P. Szczur	595
28. <i>The Newtestamental Paradox of Strong Weakness in the Biblical Exegesis of Origen</i> – Rev. M. Szram	611
29. <i>Epistle to the Romans in the "Catechesis" of Cyril of Jerusalem. Ways of Use and Interpretation</i> – Rev. N. Widok	623
30. <i>Noble, Brave, Ferocious? The Franks and the Varangians in the Eyes of the Byzantines (10th - 11th Century)</i> – S. Wierzbński	647
31. <i>Road to the Top and Road to the Chasm – A Few Remarks of Flavius Stilicho's Career</i> – M. Wilczyński	681
32. <i>The Role of the Bishops of Rome in the Doctrinal Disputes of the Ancient Church</i> – Rev. P. Wygralak	707
33. <i>The Bible and the Hope for Its Good Translation</i> – Rev. M. Wysocki ..	721
34. <i>Symbolism of the Moon in the "Enarrationes in Psalmos" by St. Augustine</i> – Rev. B. Zgraja	735
35. <i>Divine Greatness and Providence According to the Theology of Irenaeus of Lyons</i> – V. Zhukovskyy	755
36. <i>The Ceremony of Confirmation in the St. Augustine's Teaching</i> – Rev. A. Żurek	771

TRANSLATIONS

1. Musonius Rufus – <i>Should Every Child That is Born be Raised? (Diatribē XV A-B: An omnes liberi nati educandi sint?)</i>	
a. Introduction and Commentary – Rev. S. Longosz	783
b. Translation – Rev. S. Longosz	793
2. Aphrahat – <i>Expositio XXII – On Death and the End Times (Demonstratio XXII: De morte et novissimis temporibus, PSyr 1, 992-1049)</i>	

a. Introduction and Commentary – Rev. A. Uciecha	797
b. Translation – Rev. A. Uciecha.....	802
3. Anonymous – <i>A Presentation of the Whole World and its Peoples</i> (<i>Expositio totius mundi et gentium</i>)	
a. Introduction and Commentary – M. Wojcieszak.....	817
b. Translation – M. Wojcieszak.....	822
4. St. Gregory of Nyssa – <i>On the words: “Then also the Son will make himself subject to Him who put all things in subjection under Him”</i> (<i>1Cor 15:28</i>) (<i>In illud: tunc et ipse Filius</i> , CPG 3151)	
a. Introduction and Commentary – M. Przyszychowska	837
b. Translation – M. Przyszychowska.....	851
5. Mark the Monk – <i>Dispute with a Lawyer</i> (<i>Disputatio cum causidico</i> , CPG 6097)	
a. Introduction – Z. Latawiec – Rev. K. Żółtaszek	863
b. Commentary – M. Warzocha	876
c. Translation – Z. Latawiec – M. Warzocha – Rev. K. Żółtaszek	876

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5
-------------------	---

LISTY GRATULACYJNE

1. <i>List gratulacyjny Jerzego A. Wojtczaka-Szyszkowskiego – profesora zwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego</i>	7
2. <i>List gratulacyjny J.E. Kardynała Stanisława Nycza – Arcybiskupa Metropolity Warszawskiego</i>	9
3. <i>List gratulacyjny J.E. Arcybiskupa Józefa Górzyńskiego – Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego</i>	11
4. <i>List gratulacyjny J.E. Biskupa Andrzeja Dziuby – Biskupa Łowickiego</i>	13
5. <i>List gratulacyjny J.E. Biskupa Adama Bałabucha – Biskupa Pomocniczego Diecezji Świdnickiej, Przewodniczącego Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski</i>	15
6. <i>List gratulacyjny J.E. Biskupa Piotra Gregera – Biskupa Pomocniczego Diecezji Bielsko-Żywieckiej</i>	17
7. <i>List gratulacyjny Kazimierza Łataka CRL – profesora zwyczajnego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie</i>	19
8. <i>List gratulacyjny ks. prof. dra hab. Bogdana Czyżewskiego – Prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski</i>	21
9. <i>Tabula gratulatoria</i>	23

BIOGRAM I WYKAZ PRAC NAUKOWYCH DOKTORA STANISŁAWA KALINKOWSKIEGO

1. <i>Dr Stanisław Kalinkowski: „curriculum vitae” – ks. P. Szczur</i>	25
2. <i>Bibliografia drukowanych prac Doktora Stanisława Kalinkowskiego – ks. P. Szczur</i>	27

ARTYKUŁY

1. <i>The Heretic Gnostic and the Real „Gnostic” in Christ According to the Teaching of Irenaeus of Lyon – E. Artemi</i>	39
2. <i>Normanowie w dziełach Geralda z Walii a świat bizantyński – M. Böhm</i>	53

3. <i>Эсхатология святителя Викторина Петавийского: богословско-филологический анализ латинских терминов</i> – N.A. Chandoga	65
4. <i>Pokutna „peregrinatio” we wczesnym średniowieczu</i> – ks. M. Chłopowiec	83
5. <i>Recepcja źródeł ascetycznych i monastycznych w „Liber manualis” Dhuody z Septymanii (ok. 803-843)</i> – M. Chudzikowska-Wołoszyn	105
6. <i>Drakoncjusz w więzieniu: siła poezji przeciwko sile władzy</i> – N. Cichoń	125
7. <i>Wskazania dla mnichów w komentarzu do Modlitwy Pańskiej w „Regule Mistrza”</i> – ks. B. Czyżewski	143
8. <i>La tradizione manoscritta della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” e le più antiche edizioni stampate di questa opera geronimiana</i> – B. De-górski O.S.P.P.E.	155
9. <i>Moralna wymowa gestu namaszczenia stóp i głowy Jezusa w „Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae” Joachima z Fiore</i> – ks. J. Grzeszczak	175
10. <i>Okoliczności kompozycji hymnu „Akatyst” ku czci Najświętszej Maryi Panny</i> – ks. J. Grzywaczewski	195
11. <i>Божественні енергії та богословський метод у вченні св. Григорія Палами</i> – M. Hupalo STB	219
12. <i>Męczeństwo i kult braci Machabejskich w nauczaniu św. Augustyna</i> – ks. W. Kamczyk	241
13. <i>The Promotion of Miaenergism as a Challenge to Identity of Non-Chalcedonian Christianity</i> – O. Kashchuk	257
14. <i>Wpływ starożytnej schematyzacji mnemotechnicznej na kartografię średniowieczną i wczesnonowożytną</i> – P. Kochanek	285
15. <i>The Christian Martyr as a Hyperthanatic Philosopher and “Mystes”, and the Success of Christianity</i> – J.M. Kozłowski	377
16. <i>Orygenes i hebrajski tekst Pisma Świętego</i> – ks. J. Królikowski	393
17. <i>Izydor z Sewilli, „Synonimy”: tematyka, styl, źródła dzieła</i> – T. Krynicka	405
18. <i>“The Great Canon” of St. Andrew of Crete. Scriptural, Liturgical and Hesychastic Invitation for an Encounter With God</i> – K. Leśniewski	429
19. <i>Patrząc na przemoc. Postawa, odczucia i bezsilność człowieka wobec okropności wojny w świetle retoryki okresu średniobizantyńskiego</i> – K. Marinow	449
20. <i>Inicjacyjny charakter XI rozdziału Listu do Hebrajczyków</i> – ks. L. Mateja	467

21. Pieniądz w „ <i>Historia Religiosa</i> ” autorstwa Teodoreta z Cyru – I. Milewski	481
22. „ <i>Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata</i> ” u Orygenesza? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów „ <i>De principiis</i> ” – D. Mrugański OP	493
23. Dwie monastyczne koncepcje – o tym co łączy a zarazem dzieli Jana Kasjana i św. Augustyna – P. Nehring	527
24. Uczta demonów: Orygenesza „ <i>Contra Celsum</i> ” VIII 30 i Porfiryusza „ <i>De abstinencia</i> ” II 42-43 – E. Osek	547
25. <i>Eucharystia u Homera?</i> – ks. D. Piasecki	561
26. „ <i>Ut figura sit</i> ”. Beda Czcigodny o tropach Pisma – W. Ryczek	573
27. Głód jako problem ekonomiczny i społeczny w świetle nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma – ks. P. Szczur	595
28. Nowotestamentalny paradoks mocnej słabości w egzegezie biblijnej Orygenesza – ks. M. Szram	611
29. List do Rzymian w „ <i>Katechezach</i> ” Cyryla Jerozolimskiego. Sposoby wykorzystania i interpretacji – ks. N. Widok	623
30. Szlachetni, odważni, dzicy? Obraz Waregów i Franków w oczach Bizantyńczyków w X-XI w. – S. Wierzbński	647
31. Droga na szczyt i droga w otchłań – kilka uwag o karierze Flawiusza Stilichona – M. Wilczyński	681
32. Rola biskupów Rzymu w sporach doktrynalnych starożytnego Kościoła – ks. P. Wygralak	707
33. Biblia i nadzieja na jej dobre tłumaczenie – ks. M. Wysocki	721
34. Symbolika księżyca w „ <i>Enarrationes in Psalmos</i> ” św. Augustyna – ks. B. Zgraja	735
35. Божжа велич і провидіння в богослв'ї Іринія Ліонського – V. Zhukovsky	755
36. Obrzęd bierzmowania w nauczaniu św. Augustyna – ks. A. Żurek	771

PRZEKŁADY

1. Muzoniusz Rufus – Czy wszystkie urodzone dzieci mają być wychowywane? (<i>Diatryba</i> XV A-B: <i>An omnes liberi nati educandi sint?</i>)	
a. Wstęp i komentarz – ks. S. Longosz	783
b. Tłumaczenie – ks. S. Longosz	793
2. Afrahat – Mowa XXII – O śmierci i czasach ostatecznych (<i>Demonstratio</i> XXII: <i>De morte et novissimis temporibus</i> , PSyr 1, 992-1049)	
a. Wstęp i komentarz – ks. A. Uciecha	797
b. Tłumaczenie – ks. A. Uciecha	802

3. Anonim – <i>Przedstawienie całego świata i jego ludów (Expositio totius mundi et gentium)</i>	
a. Wstęp i komentarz – M. Wojcieszak	817
b. Tłumaczenie – M. Wojcieszak	822
4. Święty Grzegorz z Nyssy – <i>Na słowa: „Wtedy także sam Syn podda się Temu, który poddał Mu wszystko” (1Kor 15, 28) (In illud: tunc et ipse Filius, CPG 3151)</i>	
a. Wstęp i komentarz – M. Przyszychowska	837
b. Tłumaczenie – M. Przyszychowska	851
5. Marek Mnich – <i>Rozmowa z prawnikiem (Disputatio cum causidico, CPG 6097)</i>	
a. Wstęp – Z. Latawiec – ks. K. Żółtaszek	863
b. Komentarz – M. Warzocha	876
c. Tłumaczenie – Z. Latawiec – M. Warzocha – ks. K. Żółtaszek	876